



Jürgen Habermas



DIE EINBEZIEHUNG  
DES ANDEREN  
STUDIEN  
ZUR POLITISCHEN  
THEORIE

aus  
dem  
deutschen  
Sprachraum

Юрген Хабермас



ВОВЛЕЧЕНИЕ  
ДРУГОГО  
ОЧЕРКИ  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ТЕОРИИ

Перевод с немецкого Ю. С. Медведева  
под редакцией Д. В. Скляднева



Санкт-Петербург  
«Наука»  
2001

УДК 1/14

ББК 87.3

Х 12

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),  
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект № 01-03-16087д

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus  
Mitteln von INTER NATIONES, Bonn gefördert

Издание настоящего труда было поддержано средствами  
INTER NATIONES, Бонн



Данное издание выпущено в рамках программы  
Центрально-Европейского Университета  
«Books for Civil Society» при поддержке Центра по развитию  
издательской деятельности (OSI — Budapest)  
и Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия

Без объявления

ISBN 5-02-026820-8 («Наука»)

ISBN 3-518-29044-4 («Suhrkamp»)

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am  
Main, 1996

© Издательство «Наука», 2001

© Ю. С. Медведев, перевод, 2001

© Б. В. Марков, вступительная  
статья, 2001

© Photo Isolde Ohlbaum, 2001

Б. М. Марков  
В ПОИСКАХ ДРУГОГО

Труды Ю. Хабермаса известны нашей философской общественности особенно благодаря инициативе Санкт-Петербургского отделения издательства «Наука», выпустившего в 1999 г. книгу «Моральное сознание и коммуникативное действие» (1983). Предлагаемая вниманию читателей работа развивает поднятые ранее проблемы, однако ставит их на новом уровне современных дискуссий, сконцентрированных на теме другого и даже чужого. Прежде всего возникает вопрос, почему она вышла на передний план философских дискуссий и явно вытеснила классический вопрос о субъекте и объекте? Следует отметить, что ее выдвижение не является чем-то совершенно неожиданным, похожим на изменение в моде. Проблема признания другого обсуждалась в «Феноменологии духа» Гегеля, а при внимательном прочтении и у Канта можно найти размышления о чужом разуме. Также следует указать на деструкцию субъектно-объектного различия в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Проблема другого была поставлена и Гуссерлем в аспекте ин-

терсубъективности. Герменевтика также стремилась отыскать более пластичные понятия для описания отношений взаимного признания автономных индивидов, каждый из которых имеет самостоятельные мнения и нравственную позицию. Осознание представителями социальной антропологии своеобразия культурного опыта так называемых примитивных народов, понимание его как по-своему эффективной формы жизни оказало глубокое влияние не только на философов, но и писателей, художников, которые пришли к убеждению о необходимости включения его в европейскую культуру. Своеобразие современных дискуссий о признании Другого во многом определяется сближением философских и социально-антропологических, социально-культурных и политических проблем, суть которых состоит в постепенном осознании нередуцируемости различных форм рациональности, нравственности, этничности, культурности к универсальному базису, позволяющем оценивать их как более или менее развитые модусы единой субстанции. Однако по мере разработки и апробации различных программ от трансцендентальной философии и герменевтики до этики дискурса и модели «открытого общества» проблема признания не только не решалась, а наоборот, все сильнее обострялась.

Сегодня в нашем мультикультурном мире мы стоим перед радикальным вопросом о том, как жить с другим, и расширение национально-этнических конфликтов толкает уже почти в пожарном порядке к какому-то его эффективному решению. Оно ищется в двух альтернативных направлениях: во-первых, как продолжение попыток открытия единых оснований различных культур. Во-вторых, как стратегия мультикультурализма, признающая автономность и суверенность другого: поскольку чужое не сводимо к своему

не только по эпистемологическим, но и по моральным соображениям, поскольку среди основных прав человека следует признать главное право быть другим. Первую программу отстаивает Ю. Хабермас, и на этом пути ему приходится учитывать несостоятельность модернистской универсализации разума, морали, религии и даже демократического переговорного процесса. Другую защищают его французские оппоненты и американские либералы-постмодернисты. Трудности мультикультурализма коренятся в построении модели таких отношений между различными культурами, в которой бы их своеобразие не только не исчезало, но и каким-то образом обогащало друг друга.

Хабермас принадлежит к числу тех, кто пытается спасти классический проект философии, где главная роль в достижении единства людей отводилась разуму. Он полагает, что этот проект не только не исчерпал себя, но, вообще говоря, даже не был реализован. Хабермас неустанно размышлял над улучшением этого проекта и главным его дополнением стало понятие коммуникации, в котором он соединил рациональность, этику и свободу. Вместе с тем в ходе дискуссий как с немецкими, так и зарубежными коллегами он существенно дополнил и даже видоизменил свою теорию коммуникативного действия. Прежде всего универсальное основание морального единства он видел в коммуникации: когда мы разговариваем с другими, то признаем их как самих себя. Наряду с этим он предпринял попытку решения проблемы укрепления солидарности, от которой откращивались либералы и к которой апеллировали правые политики и республиканцы. Однако вместо призывов к крови и почве, к стихийным силам истории — этносу и нации он разработал излагаемый в данной книге новый оригинальный проект

включения другого, основанный на стратегии баланса, на искусстве компромисса, на политике договоренностей.

Некоторые радикально и одновременно романтически настроенные читатели тут же захлопнут книгу, ибо предлагаемое решение является временным, а не окончательным. Но не стоит торопиться. Во-первых, как политический проект оно весьма перспективно, ибо обеспечивает возможность мирного сосуществования с другим и тем самым дает время для размышлений о способах более тесного с ним сближения по принципиальным вопросам. Во-вторых, оно важно для переосмыслиния природы моральных решений: если проекты достижения единства людей во вселенском масштабе на основе солидарности (национальной, культурной, гражданской) не удавались, то скорее всего и мы не окажемся умнее или удачливее своих предшественников. Поэтому стоит продумать перспективу совместной жизни на основе справедливости, а не солидарности. Даже если бы сегодня люди или отдельные народы увидели между собою родство настолько глубокое, что не только их убеждения и образ жизни, но и их лица и голоса казались бы им родными, если бы, исходя из этого, они заключили между собою договоры о вечной дружбе, то кто мог бы с уверенностью утверждать, что это чувство оказалось бы достаточно прочным и длительным? Меняются не только отдельные люди, но и целые народы, а тот, кто меняется, не может положиться на самого себя. Поэтика солидарности, над которой грешно смеяться, конечно, уступает прозе рыночных отношений, которые связывают даже врагов. Хорошо бы соединиться на духовной основе, как это предлагали русские философы всеединства, но пока время для этого не пришло, следует создавать более реалистичные проекты. Проект Хабермаса со-

единяет прагматизм либералов с утопизмом республиканцев, отказываясь от солидарности, он по крайней мере сохраняет справедливость.

### *Либералы и коммунитаристы*

Хотя в ответ на угрозу расширения зла постоянно возникает искушение оценивать с точки зрения морали действия ученых, политиков и бизнесменов, возникает каверзный вопрос: как оценивать саму мораль, чтобы отличить плохую от хорошей? Несовершенство универсализации морального языка становится очевидным на примере позднего Толстого, который написал серию моральных обличений, подобно взрыву бомбы уничтожавших не только государство и рынок, но науку и даже искусство. С моральной точки зрения они не должны были бы выполнять необходимые и ожидаемые от них функции. Либеральный проект защищает сферу личной свободы от государства, религии, национальных предрасудков и морали на основе признания формальных законов. «Право есть правило, четко фиксирующее линию, ограничивающую сферу, внутри которой жизнь и деятельность любого индивида свободна от каких бы то ни было посягательств».¹ Англичане раньше всех разрабатывали либеральные идеи и взамен бесперспективной борьбы с пороками предлагали использовать страсти для процветания общества. Философ Мандевиль в своей «Басне о пчелах» показывал, как уравнительная справедливость приводит общество к застою, и наоборот, конкуренция, спекуляция и даже виноторговля способствуют его расцвету. Видный защитник либерализма Ф. Хайек писал: «Господствующая ныне моральная традиция, в основном укорененная в племенном обществе с унифицированными целями, расценивает безличный порядок

<sup>1</sup> Хайек Ф. Познание, конкуренция и свобода. СПб., 1999. С. 68.

открытого общества как недостаток нравственности, от чего следует искать лекарство. Но это ошибка, вытекающая из непонимания, что ... унифицированные ценности — главное препятствие для достижения любых целей. Открытое общество не имеет ничего общего с солидарностью, понимаемой в духе единства общепринятых целей».<sup>2</sup> Столь же критично он оценивал и теорию справедливости: «Цель социалистов — равное распределение доходов — неизбежно ведет к замене естественного порядка жесткой организацией».<sup>3</sup>

Аргументы в защиту либерального проекта сводятся к тому, что современное состояние экономики таково, что жизнь граждан достаточно обеспечена и нет смысла сохранять такую сильную власть, которая была необходима в эпоху нужды, порождавшей как насилие, так и протест. Возникновение свободного рынка делает ненужным регулирование в сфере экономики, он все расставляет на свои места и тем самым решает проблему справедливости и солидарности по формуле: как ты мне, так и я тебе. Согласно либеральным взглядам, государство является аппаратом публичного управления, которое специализируется на административном применении политической власти в коллективных целях, а общество — структурированным рыночным хозяйством, общением и работой частных лиц. При этом политика как выражение политической воли граждан выполняет функцию проведения в жизнь таких частных интересов, которые имеют общественное значение.

Согласно республиканским взглядам, политика не сводится к роли посредника, использующего разнородные интересы частных лиц для процветания общества, а

---

<sup>2</sup> Там же. С. 60.

<sup>3</sup> Там же. С. 85.

имеет важное самостоятельное значение, заключающееся прежде всего в том, чтобы сплотить людей в единое целое на основе чувства солидарности. Политика понимается как сфера рефлексии над жизненным контекстом нравов. Естественным путем возникающие на почве общей жизни солидарные общества благодаря политической идеологии осознают себя в качестве граждан государства и по своей воле развиваются отношения взаимного признания, образуя ассоциацию свободных и равных носителей прав.

Либеральный и коммунитаристский проект отличаются пониманием гражданина государства. Согласно либеральным взглядам, статус гражданина определяется мерой его субъективных прав, которые определяются как негативные, т. е. они указывают, что нельзя делать, и предполагают, что все незапрещенное возможно. Политические права дают возможность реализации частных интересов путем голосования, благодаря чему они могут соединиться с частными интересами других лиц и сформировать политическую волю, действующую на администрацию, контролирующую ее действия. Согласно республиканским взглядам, права граждан фиксируют позитивные свободы, гарантирующие участие в политической жизни, благодаря которой они, собственно, и становятся политически ответственными субъектами. Политика не является чем-то внешним, искусственным, например продуктом общественного договора. Напротив, она происходит из самой солидарности и легитимна настолько, насколько выражает общее мнение и общую волю народа. Либералы и коммунитаристы по-разному трактуют и само право. Согласно либеральным взглядам, смысл правопорядка состоит в том, что он позволяет установить, какие права принадлежат тем или иным индивидам.

Согласно республиканским воззрениям, наоборот, субъективные права возможны в рамках некоего объективного правопорядка, который и делает возможным процесс совместной жизни. Для республиканцев права выступают как ограничения господствующей политической воли. Либералы же предполагают, что права опираются на некие находящиеся за пределами политики жизненные ценности, которые и выражают права человека и используются для обуздания властей. Напротив, республиканцы видят цель политики в том, чтобы согласовать условия и обычай народа с демократическими правами. Основанием всех других прав является избирательное право, образующее из автономных индивидов некую политическую общность, которая верит в то, что жизненные интересы каждого будут учитываться остальными, ибо за ним признается право голоса.

Различия в понимании природы политического процесса состоят в том, что, согласно либералам, политика — это борьба за власть. Успех в этом деле определяется одобрением или неодобрением граждан. Решения, принимаемые ими в ходе выбора, похожи на рыночные отношения, ориентированные на достижение успеха. Согласно республиканским воззрениям, формирование политической воли осуществляется по модели не рынка, а диалога. «Главная власть» — не административная — исполнительная, а коммуникативная — законодательная, выражаящая в духе законов дух народа.

Преимущество республиканской модели состоит в более глубоком понимании общественного единства, нежели у либералов-рыночников, а ее утопичность — в расчете на гражданские добродетели людей, ориентированные на достижение общего блага. Конечно, идентичность на основе общих традиций и норм составляет важную опору политики, но эти же традиции могут препятствовать включению другого. Это

только кажется, что общество можно оздоровить, избавившись сначала от чужих, а потом и от своих плохих людей. К сожалению, общество, нетерпимое к другому, вынуждено его постоянно воспроизводить, так как чужой выступает условием его самоопределения. Чтобы выжить в состоянии конфликта и даже без перспективы на достижение согласия, приходится уравновешивать отношения с другим на иной, не столько на моральной, сколько на политической основе. В процессе борьбы партий следует придерживаться делиберативной позиции, направленной на социальное сотрудничество, на готовность внимать разумным доводам. Именно делиберативная среда предоставляет возможность свободного обмена мнениями, в ходе которого каждый заявляет и защищает собственные интересы, но реализует такие, которые прошли проверку на общественном форуме, т. е. получили общую поддержку. Суть делиберативной политики, предлагаемой Хабермасом, состоит в том, чтобы образовать общество не только на путях этического согласия, но и за счет уравновешивания интересов и справедливого сопряжения результатов. Она, таким образом, устанавливает внутреннюю связь между дискурсами этического самопонимания и юридической справедливости. Теория дискурса переносит центр власти на парламент, в рамках которого протекает коммуникация свободной общественности и вырабатываются постановления для администрации.

### *Этика дискурса*

Коммуникация предполагает признание друг друга и поэтому не требует никаких внешних авторитетов. Однако на пути коммуникативной этики встал радикальный скептик,

который не желает вступать в диалог, так как знает, что это будет первым шагом на пути его поражения. Против него Хабермас выдвинул весьма убедительный аргумент, согласно которому радикальный скептик должен добровольно покинуть сообщество нормальных людей. Можно добавить, что если он не сделает это добровольно, то сообщество вправе применить по отношению к нему дисциплинарные меры. Так оно и происходит, но именно это и обнаруживает, что разум и мораль не побеждают, если им не помогают огнем и мечом. Очевидно, что либерал также должен придерживаться не только индивидуальной, но и публичной морали. Но если в споре приватного и публичного берет верх мораль сообщества, то что остается от либеральности проекта?

Хабермас предпринял попытку спасти либеральный проект, встроив в него этику. Его внимание привлекает необычное понятие политического Д. Ролза, который связывает с ним скорее нейтральность, чем ангажированность. Он утверждает, что его теория справедливости является не философской, а «политической». В силу того что политическая обусловленность как правило оборачивается идеологической, это утверждение настороживает. Однако продукты «политики» в интеллектуальной деятельности оказываются более или менее нейтральными по отношению к тем или иным фундаментальным идеологиям, которых придерживаются члены общества. Если в него входят представители разных конфессий, люди склонные опираться в своей жизни на научное мировоззрение, автономные индивиды, сами решавшие, что такое хорошо, а что такое плохо, словом, сторонники самых разных верований, моральных ценностей и идей, то руководитель подобного «человеческого стада» вынужден волей-неволей искать пути хоть какого-то мирного сосуществования

ния. Поскольку политический либерализм претендует на то, чтобы стать нейтральной и вместе с тем достаточно универсальной опорой жизнедеятельности современного мультикультурного общества, то в его составе должен присутствовать некий фермент, обеспечивающий солидарность. В качестве такой цементирующей общество ценности Ролз выбирает «честность». В этом есть резон, так как это понятие лишено прямых моральных или религиозных коннотаций и вместе с тем отсылает к некой универсальной этике, обеспечивающей справедливость.

Хабермаса «честность» интересует прежде всего как эпистемологическое понятие, и он возражает относительно того, что оно независимо от того или иного решения философских вопросов. Соглашаясь с пониманием «политического» как искусства компромисса, примирения разнородного, он тем не менее настаивает на том, что философские рассуждения пронизывают «политическое», в частности, сам «политический либерализм» есть не что иное, как философская доктрина. Его интересует своеобразное «разделение труда» между политическим и метафизическим. Возможно такое политическое, которое не является разумным, и наоборот. В связи с этим Хабермас стремится так модифицировать понятие «разумности», чтобы, с одной стороны, оторвать его от моральности (правда-справедливость), а с другой стороны, не редуцировать исключительно к инструментально понимаемой правильности (правда-истина). Ключ к решению всех этих проблем Хабермас видит в своей теории коммуникативного действия, на основе которой он пытается соединить истинность и моральную значимость, справедливость и солидарность.

Поскольку философия — это прежде всего удивление, попытаемся разобраться в «естественности» понимания морали как системы интерсубъективных правил поведения,

обеспечивающих координацию членов моральной общности. Признавая общие правила, автономные существа заботятся прежде всего о собственном выживании и процветании. В чем же тогда состоит функция морали? Если она ограничивает поступки, направленные на достижение личного успеха, то очевидно, что такая запретительная мораль останется в основном на бумаге или, при попытке ее реализации, приведет к чему-то похожему на шариатское общество.

В теории коммуникативного действия индивидуальная свобода выражается в праве иметь, высказывать и защищать собственные интересы. Если индивид нарушил своими действиями привычное течение жизни окружающих, а он это делает уже самим фактом появления на свет, то он может привести убедительные аргументы для доказательства того, что он не мог поступить иначе, и этим снимает претензии окружающих. Они, таково главное убеждение представителей этики дискурса, должны получить убедительное обоснование. Что значит обоснованность моральных норм? Это понимается по-разному. Нонкогнитисты считают, что в основе морали лежат чувства (эмотивизм) или выгода (эгоизм, утилитаризм, дециссионизм). Наоборот, когнитивисты приписывают моральным нормам познавательный статус и понимают моральный акт не как чувство, а как суждение. Хабермас понимает мораль как специфическую языковую игру, которая выполняет функцию связи автономных индивидов на основе интерсубъективных правил и норм. Мораль служит снятию конфликтов на уровне действия и дискурса и, в отличие от насильтственных форм признания, обладает убедительным когнитивным содержанием.

Для лучшего понимания как достоинств, так и недостатков Хабермасовой «этики дискурса» ее следует сравнить с

другими предложениями. Либеральный ироник Р. Рорти предпринял попытку спасти либеральный проект, отказавшись от эпистемологического обоснования, но дополнив его эстетическими практиками, которые обычно противопоставлялись этическим. Прежде всего он переводит моральную проблему в плоскость языка и в этом случае различные моральные позиции оказываются различными способами описания мира. Нравственность понимается не как система общих принципов и не свод правил, а как родной язык. Именно в нем заложены все различия, которые мы относим вовне — к Богу или помещаем внутрь — в нашу добрую душу. «Мы можем сохранить термин „мораль”, прекратив считать ее голосом божественной половины внутри нас, а вместо этого считать ее нашим собственным голосом, как членов сообщества, которые говорят на одном языке ... Важность этого сдвига состоит в том, что уже невозможно спросить: „Являемся ли мы нравственным обществом?” ... Этот сдвиг соответствует обществу, рассматриваемому как группа эксцентричных людей, сотрудничающих ради взаимной защиты, а не как собрание родственных душ, объединенных общей целью».<sup>4</sup>

Различные моральные позиции равно недоказуемы и поэтому должны оцениваться критериями поэзии и литературы. Эстетическое раскрывается у Рорти в двух аспектах. Во-первых, как стилистика жизни, искусство существования, подобное тому, как оно было раскрыто в последних работах М. Фуко. Это серьезный вызов морали, сторонники приоритета которой как-то примирялись с наукой, видя в ее лучших представителях аскетических творцов общего блага, но никогда не принимали чисто эстетической установки, если она

<sup>4</sup> Rorty R. Случайность, ирония, солидарность. М., 1996. С. 90.

не подчинялась этике. Лев Толстой в этом был вовсе не одинок. Между тем, по мнению Рорти, проявление индивидуальности в этой сфере открывает возможность спасения либерального проекта, который претерпел инфляцию вместе с наукой и рационализмом, с которыми он был прочно связан в эпоху Просвещения. Во-вторых, поскольку искусство занимает место познания, поскольку оно акцентируется как форма самореализации. Если наука и метафизика пытаются систематизировать жизнь, то искусство, напротив, раскрывает разрывы и даже пропасти бытия, оно стремится открыть новые формы существования и тем самым преодолеть старые различия. Это до конца никогда не удается, но при этом происходит смягчение противоречий. От этого в жизни становится меньше боли и страдания. Этический аспект эстетического раскрывается в том, что оно учит состраданию. Благодаря воображению один человек может поставить себя на место другого, и это способно удержать его от причинения страдания. Этическое, таким образом, находит свое выражение не в моральной проповеди, а в искусстве.

В споре с Хабермасом Рорти находит и точки соприкосновения. «Свободную от принуждения коммуникацию» он расценивает как «новую хорошую формулировку традиционного либерального положения, что есть только один способ избежать непрерывной жестокости внутри социальных институтов: максимальное улучшение качества преподавания, максимализация свободы печати, возможности образования, возможности осуществлять влияние на политику и тому подобное».<sup>5</sup> Под этим подпишутся все моральные философы. Вопрос только в том, как избежать злоупотреблений, которые наступают тотчас же, как только государство ослабляет свой контроль. Очевидно, что надеяться на сочув-

---

<sup>5</sup> Rorty R. Там же. С. 99.

ствие к боли других людей, читающих художественную литературу, было бы неосмотрительно. Судя по тому, что век книги вообще закатывается и на ее место приходят другие медиумы, которые, скорее, бестиализируют, чем гуманизируют человека, либеральный проект как был, так и продолжает оставаться красивой утопией. В экстремальных условиях войны, голода или заключения люди не могут позволить себе такую идеологию. Но и в более мирных условиях семейной жизни либеральные ироники нередко ведут себя так, как в обстановке, приближенной к боевой.

Если предложенные либералами модели и соответствуют европейскому менталитету, то для русских они кажутся пародией. В самом деле, мы привыкли понимать под моралью не только вежливость, но и некую солидарность. Недостатки кантовской формальной этики видели в том, что она опирается на идеи долга и пренебрегает моральным чувством. Канта высмеивали за то, что, согласно его категорическому императиву, человек должен поступать нравственно по отношению к другому даже в том случае, если последний ему глубоко неприятен. Можно ли понимать мораль как своеобразную «хорошую мину при плохой игре», когда индивид, уверенно продвигаясь к своей цели, расталкивает других и непрерывно говорит: извините, сожалею, простите пожалуйста, каюсь? Не меньшей насмешкой над моралью является риторическое провозглашение и обоснование своих претензий, ущемляющих другого, особенно слабого и неученого. Вряд ли можно такое поведение назвать этикой. Мой собственный многолетний опыт бытия-с-другими в плохо обустроенных культурных пространствах большого города наводит на размышление, что другого приходится не столько любить и понимать, сколько терпеть и переносить. Любовь и

понимание на самом деле эгоистичны, они предполагают превращение другого в подобие себя и, таким образом, оказываются формой его подчинения. Аутентичная включенность другого как имморального и инокультурного существа, если отказаться от практик признания, описанных еще Гегелем под названием господства и рабства, представляется маловероятной. Признавая инаковость культуры и нравов чужого, например право женщин быть женщинами, а не фантазмами мужчин, нет иного способа, даже не любить, а всего лишь мирно сосуществовать рядом с ними, как терпение. Мужество и терпение, необходимые для того, чтобы выносить тяжесть Другого, не принимаются во внимание Хабермасом по той причине, что эти качества не являются продуктами философской рефлексии. Действительно, как продукты дорефлексивного опыта жизни они вовсе не безусловны. Например, христианское терпение предполагает фикцию Страшного суда и ожидание наказания обидчика. Поскольку никому не удается дожить до того момента, когда справедливость наконец восторжествует, постольку приходится научиться извлекать наслаждение от страдания. И скорее всего нет возможности преодоления негативных последствий отвратительного чувства *Ressentiment*, кроме как отказ от универсализации морального дискурса.

### *Судьба государства*

После падения Берлинской стены Хабермас с либеральных позиций дискутировал с правым историком Нольте о принципах объединения государства. Еще ранее он негативно оценил проект Европы Хайдеггера как почвеннический. Однако спустя десять лет он, кажется, изменил свою точку

зрения. То ли с возрастом, то ли в результате осознания опасностей, которые несет глобализация, он стал более консервативен. Но повторение того, что до него делали другие, он совершает по-своему. Оригинальный синтез либерализма и консерватизма он видит в концепции государства, где объединяющую функцию, которую в республиканском проекте играет идея национального, выполняет консолидирующая сила коммуникации, устанавливающая справедливый баланс разнородных и разнонаправленных интересов.

Классические общества прошли путь от государства к нации (при этом важную роль играли юристы и дипломаты) или от нации к государству (благодаря усилиям писателей и историков). В странах третьего мира, куда импортировались европейские формы государственности, процесс формирования национального самосознания еще не завершился. Точно так же в бывших республиках Советского Союза этнонациональные лозунги весьма эффективно мобилизовали население на достижение независимости. Таким образом, можно утверждать, что национальное государство оказалось весьма убедительным ответом европейцев на вызов истории, стало эффективной формой социальной интеграции, которая подверглась эрозии в результате распада солидарности на основе христианских ценностей.

Процессы глобализации представляют собой новый вызов истории, на который человечество должно дать новый столь же результативный ответ, но уже не в национально-государственных рамках иди общепринятым доныне способом заключения соглашений между суверенными государствами. Естественным ответом на уже давно начавшиеся и стремительно ускорившиеся за последние годы процессы интеграции мирового сообщества стали такие организации,

как ООН, Европейский парламент, Международная комиссия по правам человека, Международный трибунал и др. В последние годы стало ясно, что гораздо большее влияние на мировое сообщество оказывают не политические, а экономические и информационные структуры, такие, как Всемирный банк, Межбанковская валютная биржа, Всемирная торговая организация, а также Интернет. Если в рамках первых структур осуществлялся классический переговорный процесс, в ходе которого национальные государства отстаивали свои интересы и достигали координации, то современные формы глобализации уже не подлежат политическому контролю и, более того, как кажется, подрывают основы существования национального государства.

Вопрос о том, как относиться к этой угрозе, далеко не простой. Имеются весьма основательные соображения в пользу необходимости сохранения национального государства и столь же убедительные аргументы относительно радужных перспектив как интернационалистской, так и космополитической модели мирового сообщества.<sup>6</sup> Переход от средневекового общества к буржуазному в Европе был весьма трудным, болезненным и сопровождался жестокими эксцессами, о которых все уже стали забывать. Конфессиональный раскол привел к дезинтеграции Европы и потребовал новых форм

---

<sup>6</sup> Тема глобализации для отечественной мысли вовсе не новая. Философы всеединства мечтали о «Религиозном Интернационале», большевики укрепляли Коминтерни и стимулировали исследования о возможности «всемирного языка». Однако после войны наступила эпоха борьбы с космополитизмом, а внутри страны началась сложная политика, с одной стороны, направленная против суверенизации, а с другой, на создание письменных и литературных языков многочисленных национальностей, входивших в состав СССР. Современные размышления о глобализации представлены в книге: «Отчуждение человека в процессе глобализации», СПб., 2001.

легитимации. Мировоззренческий плюрализм и автономизация княжеств сопровождались усилением мобильности населения, а урбанизация — расширением торговых связей. Наступление рынка на храм, раскол христианской медиа-империи поставили вопрос о единстве людей. Философы считали, что автономные индивиды смогут объединиться на основе разума, а экономисты — на основе свободного рынка. Однако новой стихийно открытой формой солидарности во время французской революции становится образ Марианны, символизирующей Республику-Мать, детьми которой ощущали себя восставшие против короля. Национальное самосознание стало импульсом, придавшим динамику «холодным» социально-правовым моделям государства философов, юристов и экономистов. Идея нации, как пульсирующая по венам и артериям организма кровь, оживляет Левиафана, мощь которого не только деньги или пушки, но, прежде всего, подданные, ощащающие единство, оказывающие друг другу поддержку, являющиеся патриотами, способные отдать жизнь за защиту конституции.

Так государство отвечает на вызов времени политической мобилизацией своих граждан. Взамен претерпевшего инфляцию понятия королевского суверенитета, воплощавшего интересы народа (царь-батюшка), вводится понятие национального суверенитета. «Государство» и «нация» определяются в основном в политико-юридических терминах на основе таких признаков, как суверенитет, территория и народонаселение. Исторический успех национального государства связан с эффективностью его аппарата, обеспечивающего защиту суверенитета и внутренний правопорядок. Достижением демократии становится разделение государства и общества. Власть связывается правом, ограничивается управлеченческими задачами, а при переходе к свободному рынку

покрывает свои потребности за счет налоговых поступлений.

Государство и нация сплотились в национальное государство только после революций XVIII века. На самом деле *natio* и *gens*, выражающие единство происхождения, языка, культуры, места обитания, нравов и традиций, отличались от *civitas* как формы государственной организации. Понятие нации начало модифицироваться еще в придворном обществе, когда дворянство представляло «землю», понятие которой отсыпало и к населяющим ее людям (землякам). В XVIII—XIX веках национальное модифицируется в направлении развития национального самосознания, которое культивировалось интеллигенцией. «Изобретение нации» сыграло роль катализатора в процессе модернизации государства. Национальное самосознание стало основой легитимации государства и формой социальной интеграции его граждан.

Признавая цивилизационное и политическое значение слияния нации и государства, нельзя закрывать глаза на негативные проявления их единства. Отстаивая свои интересы на международном уровне, государство прибегает и к военному насилию. При этом как победы, так и поражения в этой борьбе за признание государство оплачивает кровью своих сыновей. Так воинская повинность становится оборотной стороной гражданских прав. Национальное сознание и республиканские убеждения культивируются и испытываются как готовность умереть за родину. Хабермас указывает на два лица нации. Первое представляет политическую ассоциацию свободных граждан и выражает духовную общность, сформированную за счет общего языка и культуры. Второе скрывает под собой дополитическое, этноцентричес-

кое содержание, наполненное общей историей, борьбой за жизнь и свободу, за территорию, на которую посягали соседи. На этом основан национализм, который пытается замкнуть искусственное понятие нации на натуралистическое понимание народа и использует их для мобилизации масс на решение задач, выходящих далеко за рамки республиканских принципов.

Хотя два лица нации значительно отличаются друг от друга, их невозможно разделить способом, которым воспользовался Зевс в мифе, рассказанном Платоном, по отношению к наглым андрогинам, претендовавшим на роль богов. Поэтому вопрос о судьбе национального государства зависит от того, насколько пластично удастся связать воедино гражданское и этническое понимание нации. Ответ на этот вопрос ищется, в частности, в современной России. Кто мы такие, сегодняшние россияне, — граждане, проживающие на ее территории, сплоченная и готовая отстаивать свою независимость нация или народ, имеющий общие «кровь и почву»? Ясно, от решения проблемы идентичности во многом будет зависеть наша как внутренняя, так и внешняя политика. Например, для ощущающих себя «этносом», или «народом», вовсе не безразлично то, что происходит с «братьями-славянами» и не только на Балканах. Конечно, такая постановка вопроса настороживает и может служить причиной отрицания разговоров о национальном как в любом случае опасных. Однако от этого опасного лица нации неотделимо первое — позитивное. Двойной лик нации проявляется в амбивалентном понимании свободы. Независимость национального государства считается условием достижения частной автономии граждан общества, хотя сплошь и рядом можно видеть, как достижение националь-

ной автономии приводит к нарушению прав человека; судьбоносная принадлежность к «народу» наталкивается на допущение свободного волеизъявления людей принадлежать к той или иной политической общности.

Идея этнической нации дополняет политическую ассоциацию равноправных граждан этосом соотечественников, абстрактный теоретический проект демократии — концепцией патриотизма, основанного на национальном сознании. Поэтому концепция национальной идентичности не может быть заменена более универсальным проектом защиты прав человека. Однако национальное чувство, культивируется ли оно национальной интеллигенцией или нацистами, оказывается палкой о двух концах. С одной стороны, опора на него вызвана растущей дезинтеграцией населения в эпоху капитализма. С другой стороны, сплочение общества в дееспособное единство может быть использовано и используется для репрессий внутри и агрессии вовне.

Поэтому демократы, которые полагают, что социальную интеграцию на основе общественных переговоров нельзя строить на основе какого-либо естественного субстрата, вынуждены искать способы придания дискурсу общественности, который нередко расценивается как пустопорожняя болтовня, некой перформативной силы. В этом направлении и движется проект Хабермаса, который считает, что предложенная им теория коммуникативного действия дает ответ на вопрос не только о действенной либеральной этике, но и действенной демократической политике. Демократическое общество должно найти эффективные формы интеграции. Хабермас полагает, что их следует искать не в мнимом естественном субстрате нации, а в плоскости формирования политической воли и общественной коммуникации.

*Национальное и национализм*

Втянутые в процессы глобализации современные общества, единство которых поддерживается уже не «живой верой», не чувством патриотизма, а рациональными расчетами и рынком, а также администрированием, тем не менее продолжают пользоваться понятием национального самосознания. Но что такое «нация» — общность соотечественников или общество граждан? Новоевропейские нации сформировались как новые формы солидарности, преодолевающие прежние локальные союзы, общины, роды и кланы. Однако они сохранили то главное, что всегда изумляло историков при анализе древнегреческого полиса: свободные граждане Афин были способны пожертвовать жизнью ради общего блага. В романтическом понятии народа культивируется это важнейшее государственное качество, ибо оно в условиях конкуренции и даже войны между государствами являлось самым главным оружием.

После второй мировой войны во всем мире начался процесс формирования новых национальных государств. Сегодня, после распада Советского Союза, этот процесс получил дополнительное развитие, и это дает основание сделать вывод, что будущее, как и прежде, определяется не демократическими переговорами, а «генеалогическими силами» истории — национальной и даже этнической идентичностью. Традиционная политическая наука проводила четкое различие между народом (демосом) и этносом. Первое образование отличается от толпы наличием общественного мнения и рациональным волеизъявлением, второе является дополитической общностью, основанной на происхождении от единых предков, организованной по принципам родства. Этничес-

ческие общности старше наций, которые, хотя и базируются на неких натуралистических мифах, являются искусственными образованиями. Определенная инфляция национального (кто сегодня переживает готовность отдать жизнь за процветание Родины-Матери?) и приводит к эскалации этнического. Этнологическое понятие нации призвано реанимировать «чувство-мы» на более широкой, нежели кровнородственная, основе.

Однако недавно введенный в обращение термин «этнонационализм» настороживает сторонников либерального проекта. Наоборот, демократы опираются на понятие народа, содержащего следы прошлого, сублимацией которых, собственно, и является республиканский проект.<sup>7</sup> Согласно демократической схеме, народ утверждается актом конституции, хотя последняя сама определяется как выражение воли народа. Отсюда принадлежность к «народу» оказывается некой судьбой, а не выражением свободной политической воли. Важная роль в развитии этого тезиса принадлежит Карлу Шmittу, который в ходе интерпретации конституции Веймарской республики собственно и сформулировал идею национального государства: «Демократическое государство, которое находит предпосылки своей демократии в национальной однородности своих граждан, соответствует так называемому национальному принципу, согласно которому нация образует государство, а государство — нацию».<sup>8</sup> В концепции национальной демократии формирование поли-

---

<sup>7</sup> Республиканцы и демократы как политические партии в Америке, конечно, различаются по своим программам и стратегиям, однако с философской да и с обыденной точки зрения различие между ними вовсе не является категорическим.

<sup>8</sup> Schmitt C. Verfassungslehre. (1928). Berlin, 1983. S. 231.

тической воли представляется как единодушие представителей гомогенной нации, которая мыслится в качестве естественного субстрата государственной организации: все хотят одного и того же и возгласами выражают принятие или не-приятие той или иной альтернативы. Отсюда демократическое равенство трактуется не как право на участие в публичной дискуссии, а как причастность к коллективу, к нации.

Отличие народа от «человечества», на понятие которого опирается концепция прав человека, приводит концепцию национальной демократии в вопиющее противоречие с разумно-правовым республиканизмом. Последний считает народ продуктом общественного договора, стремления жить по законам публичной свободы. Первоначальное решение приступить к автономному демократическому законодательству осуществляется как правовой акт взаимного признания друг друга в качестве субъектов положительного права. Основные права вытекают здесь не из априорного существования народа, а из идеи правовой институализации процедуры автономного законодательства. Положительное право легитимируется не справедливостью, а посредством демократических процедур. Если все принимают участие в законодательном решении, в акте учреждения конституции, то это обеспечивает всем, даже чуждым друг другу людям, равные права и устраняет произвол власти. Но хотя конституция написана от имени народа, она вовсе не реализует его интересов. Более того, она принимается решением большинства и не оставляет для меньшинства иной формы реализации права на протест, кроме террористических актов. Таким образом, нельзя не заметить и здесь той же самой трудности, что в субстанциалистском допущении «народа». Более того, решение жить на основе формального права выглядит про-

извольным, а не мотивированным. Возможно, в Европе оно вызвано ужасами Тридцатилетней войны. Но в этом случае срабатывает то же самое, что и у Шмитта, исторически случайное или, наоборот, априорное допущение об изначальном зле человеческой природы, которое преодолевается свободным выбором жизни в условиях правового государства. Отсюда следует, что «мирные народы», если они, конечно, не миф, наподобие мифа о русском народе-богоносце, не нуждаются, как считали некоторые славянофилы, в рационально-правовом государстве, ибо живут согласно принципам справедливости. Государство «необходимости и рассудка» имеет своей предпосылкой существование эгоистичных автономных индивидов, не имеющих традиций и находящихся в злобно недоверчивых отношениях друг к другу. Но даже в США формирование политической воли достигалось, скорее, на основе морального признания, чем рационального договора.

Хабермас видит следующий выход в интерсубъективном понимании процедуры народного суверенитета: место частноправовой модели договора между субъектами рынка занимает совещательная практика участников коммуникативного процесса. Формирование общественного мнения и политической воли осуществляется не только в форме компромиссов, но и по модели публичных дискурсов, нацеленных на рациональную приемлемость правил в свете общих интересов и ценностных ориентаций. Субъекты права — это не собственники самих себя и не солидарные частицы целого — народа, а индивиды, достигающие в процессе коммуникации нравственного признания друг друга, что и обеспечивает социальную интеграцию автономных индивидов.

*Права человека*

Как определить базовую совокупность тех лиц, с которыми должны быть легитимно соотнесены гражданские права? По Канту, каждый человек может пользоваться равными свободами, открыто провозглашенными принудительными законами. Однако это формальное условие не определяет, кто с кем объединится на этой основе. Как можно быть уверенным в том, что другой будет поступать так, как и ты, всякого ли другого признают равным себе? Так американцы признавали европейцев, но боялись и ненавидели индейцев, за скалы которых выдавалось сто долларов аж до 1860 г. Но даже в рамках своего мира народ определялся по отношению к чужому. Прежде чем говорить о формальном праве на участие в демократическом процессе, следует решить более важный вопрос о том, как совокупность людей превращается в «народ». В ходе французской и американской революций граждане боролись за свои республиканские свободы либо с собственным правительством, либо с колониальным режимом, что и задавало границу своего и чужого.

Наиболее естественным ответом на поставленный вопрос является ссылка на существование национального государства, в контексте которого, собственно, и может быть осуществлен демократический процесс. Та или иная народность применяет право на национальное самоопределение. Однако такой путь опасен для мультинациональных государств, которые будут вынуждены устраивать этнические чистки. Но и национальное гомогенистическое государство формировалось не в пустоте, а в борьбе с соседями, охватывало и ассимилировало другие этносы. Репрессии приводили к протесту, но добившиеся самостоятельности этнические нации сами на-

чинили преследовать чужих и прибегали к насилию вплоть до физического уничтожения.

Очевидно, что с целью преодоления подобных эксцессов следует во главу угла поставить права человека, которые нарушаются не только в многонациональных, но и в гомогенных национальных государствах. Отсюда возникает вопрос о границах права наций на самоопределение. Пока граждане пользуются равными правами и никто не подвергается дискриминации, не существует нормативных оснований для отделения. Однако на практике обнаруживается, что нередко именно демократический процесс, осуществляляемый большой нацией по отношению к малой, разрушает ее культурную идентичность. Право вовсе не нейтрально, оно радикально меняет личный образ жизни, затрагивает семью, брак, воспитание детей, язык, образование и т. д. Как могут быть урегулированы подобные вопросы, если отказаться от скрытого насилия? Очевидно, что их нельзя решить путем бесконечной фрагментации общества. Выход видится в различии не только культуры большинства и меньшинства, но и формировании такой общей политической культуры, которая не навязывала бы меньшинствам традиции, ценности и права большой нации. Согласно принципу мультикультурализма, члены каждой культурной группы должны разделять общий политический язык и сформулировать правила участия в борьбе за реализацию собственных интересов. И в рамках бывшего СССР, который объявляют чуть ли не тюрьмой народов, на самом деле (задолго до канадского конфликта) было найдено решение, сохранявшее как территориальную целостность, так и культурную автономию.

После военной кампании в Югославии даже российская интеллигенция начала несколько подозрительно относиться к борьбе за права человека, ранее считавшихся вековой меч-

той свободомыслящей части общества. Дело в том, что под лозунгом осуществления этих прав проходила «Перестройка», результатом которой стало резкое падение уровня жизни людей и нарушение основных, завоеванных после Октября 1917 г., прав человека на труд, образование, жилье, лечение и т. п. Свобода без социальной защиты обернулась для многих законопослушных, наделенных моральным сознанием граждан зависимостью от беспринципных дельцов, эксплуатирующих с целью личного обогащения ресурсы родины. Точно так же аргумент о нарушении прав человека в Югославии расценивается как политический прием, вуалирующий подлинную причину войны. Многие видные советские диссиденты выражают раскаяние в связи с тем, что их борьба и их имя были использованы для начала «демократических» преобразований в России.<sup>9</sup> Основной недостаток покаяния в том, что оно хоть и примиряет, но мало что меняет в мире. В этой связи позиция Хабермаса является более мужественной. Он тоже не может не видеть, что борьба за права человека становится своеобразной политической и даже военной дубинкой для наказания стран, не способных до конца осуществить демократические преобразования, тем не менее он отстаивает правильность классического демократического проекта.

Взгляд на человека как на гражданина мира характерен для Канта, который, исходя из универсальности морали, стремился преодолеть узкое определение свободы границами национального государства. Он искал способ избежать войны между суверенными государствами, в конституциях которых она не только не исключается, а даже предполага-

<sup>9</sup> См.: Вехи вех. Сборник статей о русской интеллигенции. СПб., 1999.

ется. Государственное право прекращает естественное состояние войны среди индивидов. Чтобы преодолеть его на уровне отношений между государствами, Кант предлагает переход к всемирно-гражданскому состоянию. Главный вопрос, возникающий при этом: как обеспечить постоянное самоограничение суверенных государств? Сдерживающей междуусобицу силой могла бы стать некая сверхдержава. Например, Россия или Турция обеспечивали бы мирную жизнь на весьма обширных территориях. Теперь роль «мирового жандарма» могла бы играть Америка. Однако недостатки такой модели «вечного мира» достаточно хорошо известны, и вряд ли кто-либо решится ее повторить.

На самом деле современное состояние открывает новую возможность. Во-первых, после второй мировой войны возникли новые формы пацификации, порожденные глобализацией. Транснациональные компании, банки, издательства, информационные концерны существенно ограничивают амбиции правительства тех или иных национальных государств, разрушают их классическую державную политику. Во-вторых, после Нюрнбергского процесса в декларациях международных надгосударственных организаций, и прежде всего в декларациях ООН, движение за мир во всем мире приобрело конструктивный характер. В-третьих, мировая общественность институализировалась в форме разного рода негосударственных организаций наподобие «Гринпис» или «Международной амнистии».

«Союз народов», как о нем мечтал Кант, и современное «мировое сообщество» — конечно, разные вещи. Разбирая их достоинства и недостатки, Хабермас видит преимущества кантовской модели, в которой мирное сосуществование достигалось не неким «мировым правительством», а общест-

венностью. Высказывая критику в адрес международной бюрократии, Хабермас всячески поддерживает комиссию по правам человека, которая рассматривает индивидуальные жалобы и располагает эффективными инструментами для наказания тех, кто нарушает основные права.

Миротворческие интервенции, проводимые ООН, вызывают подозрение, что универсалистский проект, на словах стирающий границу между своими и чужими, оказывается формой морального ханжества и, более того, следует стратегии «маленькой победоносной войны», которая считается политиками вроде Шмитта хорошим средством для поддержания боеспособности населения «первого мира».

Итак, проблема с правами человека состоит в том, что она может быть переведена в чисто моральную плоскость, ибо основанная на ней политика окажется аналогичной любой другой фундаменталистской политике. Чтобы этого избежать, Хабермас прибегает к теории коммуникативного действия, главной заслугой которой является не разделение, а сближение морального, политического и юридического. Это не простая задача. Хорошо известно, что, если справедливость прибегает к силе, она утрачивает моральный характер. В каком случае интервенция, направленная на защиту прав человека, может быть одновременно морально, политически и юридически легитимной? Ответ Хабермаса вполне определен: при переходе от естественного состояния между государствами к правовому состоянию при помощи права всемирного гражданства.

Нет никакого «логичного» способа соблюдения прав человека. Особенно страны, которые обрели независимость после распада Советского Союза, с одной стороны, тянутся за поддержкой к международным организациям, а с другой

стороны, видят в них угрозу своему с таким трудом завоеванному суверенитету. С тех пор как ООН прибегла к праву интервенции против стран, создающих угрозу международной безопасности, суверенитет национальных государств оказался под вопросом. Что касается риска, связанного с экологическими катастрофами, эпидемиями, торговлей оружием массового поражения, наркотиками, ни у кого нет сомнений в необходимости сотрудничества. Но далеко не столь однозначен вопрос о правах человека. Не так давно А. И. Солженицин призвал к восстановлению смертной казни в отношении террористов. На фоне борьбы за смягчение наказаний, гуманизацию мест изоляции преступников это можно расценить как нарушение прав человека и даже возврат к ГУЛАГу. В порядке мысленного эксперимента можно предположить, что последуют серьезные международные санкции. Очевидно, что террористов и продавцов наркотиков необходимо наказывать более жестоко, чем остальных правонарушителей. Однако открыто об этом никто не может заявить, так как это антигуманно и ущемляет права человека.

Положительным результатом полемики Хабермаса и Лумана можно считать реабилитацию политического, которое немцы, как и русские, склонны подчинять морали. Люди разделялись на хороших и плохих, а последние воспринимались как чужие, по отношению к которым допускались репрессии. И нам давно пора освободиться от утопии, что проблема построения хорошего общества сводится исключительно к тому, чтобы собрать всех, ведущих аморальный образ жизни, в одно место и приставить к ним строгого надзирателя. Кажется, что с хорошими иметь дело легко, а проблема состоит в том, как жить с плохими другими. Прихо-

дится мириться со злом прежде всего потому, что оно неизбежно. Перевод проблемы другого в сферу политического, беспринципность и инструментальность которого Хабермас «цивилизует» на основе своей теории коммуникативного действия, открывает возможность практического решения. Суть его состоит в реалистическом признании такого Другого, который не является романтической выдумкой философов или антропологов, а живет и работает рядом с нами в рамках современного мультикультурного многонационального общества. В силу этого он уже понимает наш язык, разделяет общие установки и принимает некоторые ценности. Он не может стать абсолютным скептиком или террористом, если, конечно, его не загонять в угол, например, урезая его социальные права, зарплату и заставляя думать, пить, есть и одеваться так, как это делают представители «государствообразующей нации». Хабермас считает, что включенность другого осуществима лишь в плоскости рациональных переговоров, т. е. коммуникации.

### *Границы либерально-коммуникативного проекта*

Либеральный проект хорош, пока его защитники с иронией относятся к попыткам его абсолютизации и не отвергают других форм жизни. Взамен натуралистического или онтологического обоснования либерализма следует использовать культурантропологический подход. Это значит спрашивать, какими институтами осуществляется общественное единство, что приходит на место христианских практик греха и покаяния, связывающих людей страданием и состраданием, чем компенсируется формальное право, которое не только не восстанавливает поврежденную в результате

преступлений социальную ткань, но еще больше разрушает ее? Что приходит на место государства и соответствующей системы репрессивных органов и дисциплинарных пространств, чтобы исключить бестиализацию людей? Наконец мы должны спросить: не являются ли новые формы власти не только более эффективными, но и более репрессивными, чем прежние, не является ли свобода в либеральном обществе иллюзией? Вряд ли современное общество контроля обеспечивает больше возможностей свободы по сравнению с дисциплинарным.

Настороженность вызывает и то обстоятельство, что далеко не всегда и не везде либерализм оказывается средством процветания жизни. Интеллигенция, тяготеющая к сохранению национальных традиций и культурной почвы, критикует либерализм за отказ от духовности — совокупности представлений об истине бытия, идеалов гуманизма и христианской морали. Политики озабочены умалением роли государства. Социалисты и демократы беспокоятся, что в условиях рынка люди окажутся незащищенными, а сторонники аристократической ориентации боятся утраты высших ценностей, которые реализует и защищает элита. С точки зрения морали, либерализм представляет собой абсолютно бессердечное, прагматическое мировоззрение, лишенное сострадания, нравственной солидарности и поэтому обрекающее общество на деградацию.

Сильные государства, обеспечивающие выживание, развитие как людей, так и созидаемой ими культуры, опирались не только на военную силу, но и на символическую — религиозную, моральную, национальную, идеологическую мобилизацию. Государство не оставалось идеей, а строилось как система эффективных институтов и специфических дис-

циплинарных пространств, в которых осуществлялось формирование государственного тела. Главное богатство государства — это люди, наделенные общественными добродетелями и, прежде всего, чувством патриотизма. Отказ государства от воспитания и социальной защиты своих граждан, снижение его роли до функции надзирателя за соблюдением прав человека кажется слишком опасным.

Независимо от протеста национальных элит рынок и торговля взламывают жесткие национально-этнические и государственные границы. Чужие привозят товары и выполняют работу, которую не хотят или не умеют делать свои. Рынок характеризуется либералами как глобальный тип порядка, который превосходит любую форму сознательной организации, ибо позволяет адаптироваться множеству незнакомых существ, будь то эгоисты или альтруисты. Главная цель рыночного общества абсолютно инструментальна, она гарантирует абстрактный порядок, дающий возможность каждому преследовать свои цели. Опора на рынок приводит либералов к космополитизму. В этом многие видят их недостаток. Сначала консерваторы, а затем противники глобализации выступают против уничтожения национальных границ. Всемирный банк и особенно валютная биржа отрываются от реальной экономики. Это приводит к тому, что деньги уже не являются эквивалентом труда, природных запасов той или иной страны. Протест против глобализации вызван тем, что курс национальной валюты зависит от игры на межбанковских валютных биржах и в зависимости от нее находится благосостояние как отдельного человека, так и страны в целом.

Либерализм переносит идеологию, формировавшуюся в эпоху расцвета капитализма, для которого национально-го-

сударственные перегородки во всех формах — от таможенных пошлин до регулирования рынка — стали препятствием, на современность. Глобализация обнаружила несостоительность его универсалистских претензий. Из средства критики фундаментализма и тоталитаризма он превратился в их защитника. Сегодня стало очевидным, что тоталитаризм изменился, он перешагнул границы национального государства и осуществляется в транснациональный, трансполитический и даже транссексуальной форме.

Парадоксально, что гуманизм и мораль в рамках этого «мегапроекта» обернулись репрессивностью: права человека, который, разумеется, определяется как европеец с его набором ценностей, ущемляет права местных культур, опирающихся на собственные традиции и нормы нравственности, которые всегда дополняли «общечеловеческую» мораль. Последняя обеспечивала общение с чужими и гарантировала необходимую степень толерантности. Возникает вопрос: достаточно ли этих всеобщих и формальных требований вежливости по отношению к чужому для регулирования отношений среди своих?

В начале века русский историк Данилевский недипломатично и даже грубо обнажил «римскую правду» (в смысле «ищите кому выгодно») отношений между Россией и Европой. При этом он утверждал, что ни не могут завоевать, победить, колонизовать друг друга, так как одна не существует без другой и только в процессе взаимной игры сил, конкуренции и соперничества они обретают «динамическую энергию», преодолевающую безжизненную стагнацию, от которой не предохраняют накопление денег или оружия. Настоящий капитал государства — это «запас исторических сил», который медленно накапливается этносом и потом

дает свои плоды. Наиболее важной мыслью Данилевского является идея баланса. Поскольку нельзя заниматься самообманом и скрывать, что Россия и Европа — противники, каждый из которых имеет свой интерес и одновременно не может существовать друг без друга, поскольку они обречены на поиски равновесия, которое оказывается не статичным, а динамичным.

Если классическая философия считала, что индивиды смогут договориться и мирно сосуществовать друг с другом на основе разума, то современные философы в связи с дискредитацией универсалистских представлений о разуме и поисками новой концепции гибкой, изменчивой рациональности вынуждены были искать какие-то вне- или докогностивные основания единства. Между тем выбор новых оснований единства языка, морали, науки, политики не так уж широк. Поскольку вера в бога, в бытие и истину пошатнулась, а переговорный процесс демократической общественности чаще всего оказывается безрезультатным, то остается апелляция к «стихийным силам жизни».

Проект мирового гражданства вызвал протест у интеллигентуалов, защищающих как национальные, так и маргинальные ценности и идиомы. Метафизика и мораль вынуждены оценивать и доказывать свои преимущества, ссылаясь на самих себя. И поэтому попытки выработать универсальный язык (метафизика, религия, мораль) для оценки любых высказываний и действий на практике приводят к оправданию своего и осуждению чужого. Опираясь на технику деконструкции, Ж. Деррида в докладе на международном коллоквиуме, посвященном теме культурной идентичности, тщательно отследил остатки воинственного европоцентристского дискурса в современных проектах как метафизиков,

так и практических политиков.<sup>10</sup> Во многом его аргументы направлены против проекта Хабермаса, в основе которого лежат ключевые понятия демократии, разума и нравственности. Деррида указывает на недостатки рациональности, которая тесно связана с европоцентризмом. Как выход он предлагает разум, открытый к другому и открывающий другое внутри своего. Точно так же демократия не является, по его мнению, чем-то уже сформировавшимся окончательно и универсальным.

В таких делах, какими являются отношения к другому и тем более чужому, рациональных аргументов не всегда достаточно. Не абсолютизуем ли мы профессорскую модель коммуникации? Сегодня сомнения в ее универсальности зарождаются в связи с интенсивным развитием экранной культуры, которая расценивается книжными интеллектуалами как эрзац бестиализирующих зрелищ времен Римской империи. По отношению к аудиовизуальным средствам коммуникации недостаточна и техника деконструкции. Сила современных экранных медиумов по сравнению с книгой состоит в том, что они опираются на образ и звук. Она проистекает не из идей, истин или сущностей, она не предполагает рефлексию, т. е. переключение внимания с формы знака на его значение. В масс-медиа образы представляют сами себя и не отсылают к тому, чему учат в университете. Отсюда изображения вещей или политиков в рекламных роликах воздействуют по-иному, чем интеллектуальные знаки. Зритель видит красивую вещь или внушающее доверие лицо политика, слышит бархатный обещающий не-

---

<sup>10</sup> См.: Деррида Ж. Другой мыс. Метафизические исследования. № 11. СПб., 1999.

земные блага голос, попадает под воздействие завораживающего взгляда.

Идолократия, иконофилия, фетишизм — это, конечно, не современные феномены. Поражает парадоксальное возрождение сегодня какой-то примитивной магической, оккультной, магнетопатической техники производства визуальных знаков, которые не имеют никакого смысла и не требуют рефлексии, зато эффективно вызывают те или иные психические реакции. Фантастический поворот к образам, к образной культуре становится сегодня реальной возможностью благодаря масс-медиа, которые продуцируют визуальные знаки в сфере рекламы и политики, знаки, которые ничего не обозначают, за которыми ничего не стоит и которые, вопреки реалистической теории познания, оказывают непостижимое воздействие на поведение людей. Свидетельством того, что «родные» лица и голоса — это продукты не только этноса, но и культуры, является история европейской живописи и музыки. То, что можно назвать лицом Родины-Матери, культивируется веками и затем присваивается и переприсваивается на политическом уровне. Как мы переориентируемся в звуках и образах, как меняются и меняются ли наши песни и лица — вот важные вопросы межкультурной коммуникации. Как представитель основной нации, Хабермас, конечно, воспринимает различия лица, голоса и запаха другого. Как и почему среди тысячи лиц и голосов мы различаем свои и чужие? На этот вопрос пока еще отсутствует четкий ответ. Настоящий коллектив единомышленников — это не автономные индивиды, преодолевшие свои приватные интересы на основе идеи. Основой единства выступает не исследование, а дружба, и если ее нет, то никакими силами нельзя достичь солидарности. Именно дружба,

основой которой является прежде всего телесная симпатия, прощает другому его инаковость. Вытерпеть поведение другого легче в том случае, если его голос и лицо кажутся тебе родными. Лица и звуки, которые останавливают наше внимание, обещают то, о чем мы мечтаем, или то, о чем поется в героических песнях. В качестве эталонов выступают прежде всего лицо матери и голос отца, виды родного уголка — дома и ландшафта и звуки песен, которые мы пели еще в детстве. Причастные к ним будут ревностно оберегать свое от чужого и собираясь в коллективы вовсе не по цвету интеллектуального оперения. Их участники, обреченные быть героями, чаще всего пропадают без вести. Они вечно находятся в поисках золотого руна и не возвращаются домой. Их судьбы трагичны. От героев остаются только монументы. Осознание трагичности фигуры народного героя, а не только интенсивно развивающийся среди молодежи индивидуализм, и приводит к осторожному отношению к национальной идее. Остается вопрос: следует ли целиком отбрасывать все то, что в ней есть? Ведь песня все равно возвращается, и мелодия нашего гимна самый яркий тому пример.

# ВОВЛЕЧЕНИЕ ДРУГОГО

Очерки политической теории



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемые вниманию читателя очерки были написаны после опубликования «Фактичности и значимости» (1992). Их объединяет интерес к вопросу о том, какие следствия вытекают сегодня из универсалистского содержания республиканских принципов, а именно, что они означают для плюралистических обществ с их обостряющимися мультикультурными антагонизмами, для национальных государств, объединяющихся в сверхнациональные единства, и для граждан мирового сообщества, неприметно для них самих и помимо их воли вовлеченных в некую рисковую общность.

В первой части я отстаиваю разумное содержание морали, предполагающей равное уважение к каждому и всеобщую солидарную ответственность друг за друга. Постмодернистское недоверие к беспощадно ассимилирующему и унифицирующему все и вся универсализму происходит от непонимания смысла такого рода морали, в силу чего в пылу спора упускается из виду та структура отношений инаковости и различия, которую как раз четко высвечивает правильно понимаемый универсализм. В «Теории коммуникативно-

го действия» я установил основные понятия таким образом, что они образуют перспективу для жизненных отношений, подрывающих ложную альтернативу «общности» и «общества». В области теории морали и права этому вектору социальной теории соответствует высокочувствительный к различиям универсализм. Равное уважение к *каждому* распространяется не на себе подобных, но на личность другого или других в их инаковости. И солидарное ручательство за другого *как за одного из нас* соотносится с изменчивым «Мы» такой общности, которая сопротивляется всему субстанциальному и все шире раздвигает свои нечеткие границы. Эта моральная общность конституируется исключительно негативной идеей упразднения дискриминации и страдания, равно как и вовлечения маргиналов (и всего, что становится маргинальным) в отношения взаимного уважения. Эта намеченная к построению общность не есть коллектив, который заставлял бы своих облаченных в униформу членов отставать ту или иную их разновидность. Вовлечение означает здесь не включение в ряды своих и ограничение от других. «Вовлечение другого» означает, скорее, что границы общности оказываются открыты для всех — в том числе и для тех, кто чужд друг другу и хочет таковым оставаться.

Вторая часть содержит изложение дискуссии с Джоном Ролзом, участвовавшей в которой я был приглашен редакцией и издателями *Journal of Philosophy*. Здесь я пытаюсь показать, что теория дискурса более подходит для понятийного выражения тех моральных интуиций, которыми в равной мере руководствуемся мы оба. Мои ответы, однако, служат еще и выявлению различий между политическим либерализмом и кантовским республиканством, как я его понимаю.

Третья часть должна способствовать разъяснению контроверзы, вновь ожившей в Федеративной Республике с момента воссоединения. Я продолжаю развивать тему, в свое время поднятую в эссе «Гражданство и национальная иден-

тичность».<sup>1</sup> В исполненном романтизма понятии нации как укорененной в народе общности культуры и судьбы, которая может претендовать на особое государственное существование, находят пищу все еще спорные убеждения и установки: апелляция к мнимому праву на национальное самоопределение, взаимоотталкивание концепции мультикультурности и политики прав человека, а также недоверие к передаче суверенных прав сверхнациональным учреждениям. Апологеты этнической нации не сознают, что именно впечатляющие исторические завоевания демократического национального государства и республиканские принципы его устройства могут поучить нас тому, как следует подходить к актуальным проблемам неизбежного перехода к постнациональным формам общественной организации.

Четвертая часть посвящена теме утверждения и осуществления прав человека на глобальном и внутригосударственном уровнях. Двухсотлетний юбилей трактата «*K вечному миру*» дает повод пересмотреть кантовскую концепцию права всемирного гражданства в свете нашего исторического опыта. Государственные субъекты, некогда суверенные, но давно лишившиеся международно-правовой презумпции невиновности, уже не могут ссылаться на принцип невмешательства во внутренние дела. Зеркальным отражением вопроса о гуманитарных интервенциях является вызов, брошенный концепцией мультикультурности. И здесь меньшинства ищут защиты от собственных правительств. Но эта дискриминация — в рамках легитимного в целом правового государства — принимает более тонкую форму майоризации за счет сплавления культуры большинства со всеобщей политической культурой. В противовес коммунитаристскому предложению Чарльза Тэйлора я, однако, придаю значимость тому, что «политика признания», которая должна

<sup>1</sup> Habermas J. Faktizität und Geltung (Suhrkamp). S. 632—660.

обеспечить равноправное сосуществование различных субкультур и форм жизни в пределах одного и того же республиканского общественного строя, вынуждена обходиться без коллективных прав и гарантий выживания.

Пятая часть напоминает читателю о тех допущениях, которые лежат в основе понимания демократии и правового государства в рамках теории дискурса. Такое понимание де-либеративной политики позволяет, в частности, уточнить одинаково изначальный характер народного суверенитета и прав человека.

Штайнберг, январь 1996 г.  
*Ю.Х.*

# **I. НАСКОЛЬКО РАЗУМНА ВЛАСТЬ ДОЛЖЕНСТВОВАНИЯ?**

## **1. Генеалогическое рассмотрение когнитивного содержания морали**

### *I*

Моральные предложения и высказывания, в том случае, если они могут быть обоснованы, обладают когнитивным содержанием. Для того чтобы уяснить себе возможное когнитивное содержание морали, мы должны, таким образом, рассмотреть, что это означает: что-либо «морально обосновать». При этом мы должны отличать морально-теоретический смысл этого вопроса — выражают ли вообще моральные высказывания некое знание и как в случае необходимости они могут быть обоснованы — от феноменологического вопроса о том, какое когнитивное содержание сами участники таких конфликтов связывают со своими моральными высказываниями. О «моральном обосновании» я буду пока говорить применительно к описаниюrudиментарной практики обоснования, которая имеет место в повседневных интеракциях жизненного мира.

Здесь мы высказываем предложения, смысл которых состоит в том, что мы требуем от других определенного поведения (т. е. вменяем им некие обязанности), определяем самих себя к какому-либо действию (принимаем обязательства на себя), упрекаем в чем-либо других или самих себя,

признаем ошибки, приносим извинения, предлагаем какое-либо возмещение и т. д. На этой первой ступени моральные высказывания служат связующему координированию действий различных акторов. «Связанность» предполагает, однако, интерсубъективное признание моральных норм или привычных практик, которые для той или иной общности *убедительным образом* определяют, что обязаны делать акторы и чего они могут друг от друга ожидать. Слова «убедительным образом» означают, что, когда нарушается координация действий на первой ступени, члены моральной общности всегда прибегают к помощи этих норм, приводя их в качестве представляющих им убедительными «оснований» для выражения притязаний и критических позиций. Моральные высказывания потенциально содержат в себе основания, которые могут быть актуализированы в моральных спорах.

Моральные правила действуют сами по себе; их координирующая те или иные действия сила проявляется на двух связанных друг с другом ступенях интеракции. На первой ступени они непосредственно управляют социальным действием, связывая волю акторов и определенным образом ее ориентируя. На второй ступени они регулируют критические высказывания акторов в конфликтной ситуации. Мораль не только подсказывает, как должны поступать члены общности; она в то же самое время дает основания для достижения консенсуса и урегулирования тех конфликтов, к которым привели рассматриваемые действия. В состав моральной языковой игры входят споры, которые с точки зрения их участников могут быть убедительным образом уложены с помощью потенциала обоснования, в равной мере доступного для всех. В силу этой внутренней соотнесенности с мягкой убеждающей силой оснований моральные обязательства в социологическом аспекте представляются альтернативой другим способам разрешения конфликтов, не ориентирован-

ным на достижение взаимопонимания. Иными словами, если бы мораль не обладала заслуживающим доверия когнитивным содержанием, она не имела бы преимуществ перед теми формами координации действий, которые обходятся нам дороже (такими, как прямое применение насилия или оказание давления угрозой введения санкций, или обещанием вознаграждения).

Если обратить внимание на моральные споры, то в класс моральных высказываний нужно будет включить эмоциональные реакции. Уже центральное понятие обязанности относится не только к содержанию моральных заповедей, но к особому характеру значимости долженствования, который находит свое отражение и в чувстве обязанности. Критические и самокритические высказывания относительно тех или иных проступков выражаются в рамках определенной чувственной установки: для третьего лица это будет отвращение, негодование и презрение, для задетого данным проступком в качестве второго лица — чувство обиды или затаенной злобы (*Ressentiment*), для первого лица — стыд и ощущение вины.<sup>1</sup> В качестве положительных чувственных реакций им соответствуют восхищение, лояльность, благодарность и т. п. Поскольку эти задающие ту или иную позицию чувства имплицитно содержат в себе некие суждения, с ними соотносятся те или иные оценки. Мы судим о действиях и намерениях как о «хороших» и «дурных», в то время как с качествами действующих лиц соотносится словарь добродетелей. И в этих моральных чувствах и оценках также обнаруживается притязание на возможное обоснование моральных суждений. Ибо от других чувств и оценок они отличаются тем, что переплетены с рационально вменяемыми обязанностями. Мы понимаем такие высказывания как раз не в плане выражения только субъективных ощущений и предпочтений.

<sup>1</sup> См.: *Strawson P. F. Freedom and Resentment*. London, 1974.

Из того обстоятельства, что моральные нормы «имеют значимость» для членов некоей общности, еще не следует, конечно, что они обладают когнитивным содержанием, рассматриваемые сами по себе. Социолог-наблюдатель может описать моральную языковую игру как социальный факт и даже объяснить, почему члены общности «убеждены» в своих моральных правилах, хотя сам он не будет в состоянии воспроизвести правдоподобность этих оснований и интерпретаций.<sup>2</sup> Философ этим довольствоваться не может. Он углубится в феноменологию соответствующих моральных споров, чтобы разузнать, что делают члены общности, когда они (думают, что) морально обосновывают что-либо.<sup>3</sup> Однако «разузнать» означает все же нечто иное, чем напрямую «понять» высказывание. Рефлексивное воспроизведение развертывающейся в жизненном мире практики обоснования, в которой мы сами принимаем участие как дилетанты, позволяет реконструировать ее в переводе, способствующем критическому пониманию. В рамках этой методологической установки философ распространяет *удерживаемую* перспективу участия за пределы круга *непосредственных* участников.

Развитые в Новое время морально-философские подходы позволяют ознакомиться с результатами такого рода усилий. Конечно, эти теории отличаются друг от друга по степени

<sup>2</sup> Такого мнения придерживался Г. Л. А. Харт, сводивший правовую систему к неким базовым или познавательным правилам, легитимирующим корпус правил в целом, при том, что сами они не подлежат рациональному оправданию. Подобно грамматике языковой игры, «познавательные правила» тоже коренятся в некоей практике, которую наблюдатель может лишь отметить как факт, в то время как для участников она представляет собой некую культурную данность, «которая приемлема и допускается в качестве действенной». См.: Hart H. L. A. *Der Begriff des Rechts*. Frankfurt am Main, 1973, 155.

<sup>3</sup> Ср. с блестящей феноменологией морального сознания в кн.: Wingert L. *Gemeinsinn und Moral*. Frankfurt am Main, 1993, Kap. 3.

герменевтической оснащенности. В зависимости от того, насколько глубоко они проникают в интуитивно применяемое участниками моральное знание, им в большей или меньшей степени удается уловить и реконструировать когнитивное содержание наших повседневных моральных интуиций.

*Сильный нонкогнитивизм* стремится разоблачить как иллюзию когнитивное содержание морального языка в целом. Он пытается показать, что за высказываниями, которые, по мнению участников спора, представляют собой поддающиеся обоснованию моральные суждения и позиции, скрываются чувства, установки и решения, подлежащие учету лишь в субъективном плане. Наряду с эмотивизмом (Стивенсона) и децизионизмом (Поппера и раннего Хеара) к подобным ревизионистским описаниям приходит и утилитаризм, в котором «связующий» смысл ценностных ориентаций и обязательств сводится к тем или иным предпочтениям. Однако в отличие от строгого нонкогнитивизма он заменяет непроясненное моральное самопонимание участников процесса исчислением выгод, предпринимаемым в перспективе наблюдателя, и в этой мере предлагает морально-теоретическое обоснование моральной языковой игры.

В этом отношении утилитаризм сближается с формами *слабого нонкогнитивизма*, который принимает в расчет самопонимание морально действующих субъектов, будь то в плане их моральных чувств (как, например, в традиции шотландской моральной философии) или в плане их ориентации на действующие нормы (как в контрактуализме гоббсовского образца). Пересмотру подвергается, однако, самопонимание субъектов, выносящих моральное *суждение*. С этой точки зрения, в их якобы объективно обоснованных позициях и суждениях фактически выражаются лишь рациональные мотивы, будь то подлежащие целерациональному обоснованию чувства или определенным образом сложившиеся интересы.

Слабый когнитивизм тоже не затрагивает самопонимание повседневно осуществляемой практики морального обоснования, поскольку приписывает «сильным» оценкам эпистемический статус. Рефлексивное осмысление того, что для меня (или для нас) в целом является «благим» и что «задает меру» моему (нашему) сознательному образу жизни, открывает (для последователей Аристотеля или Кьеркегора) своего рода когнитивный доступ к ценностным ориентациям. То, что в тот или иной момент является ценным или аутентичным, в известной степени навязывается нам и отличается от чистых предпочтений своим связующим, а именно, выходящим за пределы субъективных потребностей и предпочтений качеством. Пересматривается же здесь интуитивное понимание справедливости. В перспективе той или иной особой концепции блага справедливость, приспособленная к межличностным отношениям, выступает лишь как некая (пусть даже внятно высказанная) ценность в ряду других, но не как независимый от контекста критерий беспристрастных суждений.

Сильный когнитивизм стремится отдать должное еще и категорическому притязанию моральных обязательств на значимость. Он пытается реконструировать когнитивное содержание моральной языковой игры на самой широкой основе. В кантовской традиции, в отличие от неоаристотелизма, речь идет не о прояснении практики морального обоснования, развертывающейся в горизонте безусловно признанных норм, но об обосновании моральной точки зрения, с которой могут быть высказаны беспристрастные суждения относительно самих таких норм. Здесь теория морали обосновывает возможность морального обоснования, реконструируя точку зрения, которую интуитивно принимают сами члены посттрадиционных обществ, если только ввиду все большей проблематичности основных моральных норм они еще способны вернуться к разумным

основаниям. Однако в отличие от эмпиристских разновидностей контрактуализма эти основания не воспринимаются как соотносимые с актором мотивы, так что эпистемическое ядро значимости долженствования остается незатронутым.

Прежде всего я дам характеристику исходной ситуации, где происходит обесценивание религиозных основ моральной значимости (*II*). Это послужит фоном для генеалогической постановки вопроса, в рамках которой я хотел бы затем рассмотреть оба варианта классического эмпиризма (*III*), две интересные попытки обновления эмпиристской программы объяснения (*IV—V*) и две традиции, восходящие к Аристотелю (*VI*) и Канту (*VII*). Тем самым будет подготовлена постановка двух систематических вопросов: какие моральные интуиции могут подлежать разумному реконструированию (*VIII*) и может ли быть обоснована сама точка зрения, развитая в рамках теории дискурса (*IX*).

## II

Попытки прояснить «моральную точку зрения» заставляют вспомнить о том, что после крушения «католической», обязательной для всех картины мира и с переходом к обществам мировоззренческого плюрализма моральные заповеди уже не могут быть публично оправданы с трансцендентной точки зрения Бога. С этой точки зрения, лежащей по ту сторону мира, последний позволял себя определить как целое. «Моральная точка зрения» призвана реконструировать эту перспективу внутри мира, т. е. ввести ее в границы мира, интерсубъективно общего для всех нас, не теряя при этом возможности дистанцироваться от мира в целом, а значит — без ущерба для универсальности мирообъемлющего взгляда. Но при этом переходе к перспективе «трансценден-

ции изнутри»<sup>4</sup> встает вопрос о том, может ли специфически связующая сила норм и ценностей вообще быть обоснована исходя из субъективной свободы и практического разума покинутого Богом человека и как в данных условиях изменяется особая власть долженствования. Повседневные моральные интуиции в профаных западных обществах еще несут на себе отпечаток нормативной субстанции религиозных традиций, словно обезглавленных, объявленных в правовом отношении частным делом, и, в особенности, содержательную печать иудейской морали справедливости Ветхого и христианской этики любви Нового Завета. Эти содержания, пусть зачастую и в скрытом виде и под другими наименованиями, распространяются на процессы социализации. Моральная философия, понимаемая как реконструкция повседневного морального сознания, тем самым принимает вызов: она берется выяснить, чему в этой субстанции может быть дано разумное оправдание.

Дошедшие до нас в библейской традиции учения пророков предоставляли моральным нормам такие интерпретации и основания, которые наделяли их публичной убедительной силой; они объясняли, почему Божьи заповеди — не бездумные приказания, но могут претендовать на значимость в когнитивном смысле. Допустим, прежде всего, что для морали как таковой и в современных жизненных условиях нет функционального эквивалента; что, следовательно, моральная языковая игра не может быть заменена одним только контролем за поведением, и притом воспринимаемым исключительно как таковым. Тогда получивший феноменологическое подтверждение когнитивный смысл значимости мо-

---

<sup>4</sup> Habermas J. Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits // Habermas J. Texte und Kontexte. Frankfurt am Main, 1991, 127—156; см. также: Schmidt Th. M. Immanente Transzendenz // Hauser L., Nordhofen E. (Hg.). Im Netz der Begriffe. Religionsphilosophische Analysen. Freiburg, 1994, 78—96.

ральных суждений и позиций ставит нас перед вопросом, является ли убеждающая сила признанных ценностей и норм чем-то вроде трансцендентальной видимости, или же эта видимость может быть оправдана и в постметафизических условиях. Моральная философия может даже не приводить основания и интерпретации, которые в секуляризованных обществах занимают место обесцененных — во всяком случае *публично* — религиозных оснований и интерпретаций; но ей следовало бы обозначить вид оснований и интерпретаций, которые и без религиозного прикрытия могут обеспечить моральной языковой игре достаточную убедительную силу. Ввиду такой генеалогической постановки вопроса я хотел бы (1) напомнить о монотеистической основе значимости наших моральных заповедей и (2) точнее определить требования, предъявляемые современной исходной ситуацией.

1. Библия сводит моральные заповеди к данному в откровении слову Божию. Эти заповеди требуют безусловного послушания, ибо их осеняет авторитет всемогущего Бога. В данном отношении значимость *долженствования* (*Sollgelting*) была бы наделена лишь чертами «принуждения» (*Müssens*), в котором отражается неограниченная власть суверена. Бог способен принудить к повиновению. Но подобное волюнтаристское толкование еще не наделяет значимость норм когнитивным смыслом. Она получает такой смысл лишь благодаря тому, что моральные заповеди интерпретируются как волеизъявление *всеведущего*, а также абсолютно *справедливого и благого* Бога. Заповеди не порождаются произволом Всемогущего, но суть волеизъявления Бога, который столь же мудр в качестве Бога-Творца, сколь справедлив и благ в качестве Бога-Спасителя. Из этих двух измерений — порядка творения и истории искупления — можно извлечь онтологические и сотериологические основания для признания божественных заповедей.

Онтологическое оправдание заповедей ссылается на устройство мира, которым мы обязаны мудрому законополаганию Бога-Творца. Оно наделяет человека и общность людей особым статусом посреди тварного мира и тем самым сообщает им некое «предназначение». Вместе с метафизическими творения в игру вступают те естественно-правовые понятия получающих космологическое обоснование этических концепций, которые известны и по безличным картинам мира азиатских религий, и греческой философии. Тому, чем вещи оказываются *по своему существу*, присуще телеологическое содержание. Человек — это тоже часть такого сущностного порядка; по нему он может прочесть, кто он и кем должен быть. Разумное содержание моральных законов оказывается, таким образом, онтологически удостоверенным разумным устройством сущего в целом.

Сотериологическое оправдание моральных заповедей ссылается, в свою очередь, на справедливость и благость Бога-Спасителя, который в конце всех дней сдержит данное им обетование спасения, обусловленное требованием морального или законопослушного образа жизни. Он — Судия и Спаситель в одном лице. В свете своих заповедей Бог судит об образе жизни каждого человека по мере его заслуг. При этом его справедливость гарантирует, что приговор будет вынесен соразмерно истории жизни каждого отдельного человека, не сопоставимой ни с какой другой, тогда как его благость принимает в расчет и погрешимость человеческого духа, и греховность человеческой природы. Разумный смысл моральные заповеди получают в обоих случаях: и за счет того, что они указывают путь к личному спасению, и благодаря тому, что они применяются беспристрастно.

Речь о моральных «заповедях» может, однако, ввести в заблуждение, поскольку путь спасения определяется не системой правил, но получившим божественную санкцию и ре-

командованным к подражанию образом жизни. В этом, к примеру, состоит смысл следования Христу. Другие мировые религии, и даже философия с ее идеалом мудреца и *vita contemplativa*,\* тоже сгущают моральную субстанцию своих учений, воплощая ее в том или ином экземпляре жизненной формы. Это означает, что в религиозно-метафизических толкованиях мира *справедливое* еще сплетено с определенными концепциями *благой жизни*. То, как мы в сфере межличностных отношений должны вести себя по отношению к каждому, вытекает из модели образцового способа жизни.

Впрочем, если за точку отсчета принять Бога, выступающего *in persona*\*\* и в Судный день вершащего свой суд над судьбой каждого индивида, то можно провести важное разграничение двух аспектов морали. Каждый человек находится в двояком коммуникативном отношении к Богу: как член общины верующих, с которой Бог заключил союз, и как обладающий уникальной жизненной историей индивид, который перед лицом Бога не может быть замещен кем-либо другим. Эта коммуникативная структура влияет на опосредуемое Богом моральное отношение к ближнему с точки зрения *солидарности* и *справедливости* (понимаемой теперь в более узком смысле). Будучи членом универсальной общины верующих, я связан солидарностью с другим как с моим товарищем, как с «одним из нас»; будучи незаменимым единичным человеком, я в равной мере обязан оказывать другому уважение как личности — «одной из всех» тех, которые как неповторимые индивиды ожидают справедливого отношения к себе. Основанная на членстве в общине «солидарность» подобна соединяющему всех социальному союзу, где каждый стоит за каждого. Неумолимый эгалитаризм «справедливости» требует, напротив, восприимчивости

---

\* Созерцательной жизни (лат.).

\*\* В личностном качестве (лат.).

к разделяющим индивидов различиям, когда каждый ждет от другого уважения к своей инаковости.<sup>5</sup> Иудейско-христианская традиция рассматривает солидарность и справедливость в качестве двух аспектов одного и того же явления: они позволяют с двух различных сторон взглянуть на одну и ту же коммуникативную структуру.

2. С переходом современных обществ к мировоззренческому плюрализму религия и укорененный в ней этос, рассматриваемые в качестве *публичных* основ значимости общей для всех морали, распадаются. Во всяком случае, значимость *общеобязательных* моральных правил уже не может быть объяснена основаниями и интерпретациями, предполагающими существование и главенствующую роль трансцендентного Бога-Творца и Бога-Спасителя. Тем самым отбрасывается, с одной стороны, онтологическое подтверждение объективной разумности моральных законов, с другой — сoteriologическая увязка их справедливого применения с благами спасения, объективно достойными того, чтобы к ним стремиться. Впрочем, обесценивание основных метафизических понятий (и соответствующей *категории объяснения*) связано и со смещением эпистемического авторитета, который от религиозных учений переходит к современным опытным наукам. Одновременно с существенными понятиями метафизики распадается и внутренняя взаимосвязь ассерторических высказываний с соответствующими им экспрессивными, оценочными и нормативными высказываниями. То, что «объективно разумно», поддается обоснованию лишь до тех пор, пока справедливое и благое фундировано в самом обремененном нормами сущем; а то, что «объективно достойно стремления» — лишь до тех пор, пока телеология истории искупления гарантирует осуществ-

---

<sup>5</sup> О «справедливости» и «солидарности» см.: *Habermas J. Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main, 1991, 15 ff. и 69 ff.; иной вариант предлагает L. Wingert (1993), 179 ff.

ление того состояния абсолютной справедливости, которое в то же время несет в себе и конкретное благо.

При таких обстоятельствах моральная философия по необходимости выходит на «постметафизический уровень обоснования». Прежде всего это означает, что в методологическом плане ей запрещено принимать точку зрения Бога, в содержательном — апеллировать к порядку творения и к истории искупления, а в теоретико-стратегическом — обращаться к тем сущностным понятиям, которые подрывают логическое разграничение между различными иллюктивными типами высказываний.<sup>6</sup> Моральная философия должна оправдывать когнитивно значимый смысл моральных суждений и позиций, не прибегая к такого рода оружию.

Четыре разновидности реакции на эту исходную ситуацию кажутся мне настолько неадекватными, что я не буду вдаваться в их пространное рассмотрение:

— Моральный реализм стремится восстановить онтологическое оправдание норм и ценностей постметафизическими средствами. Он отстаивает возможность когнитивного доступа к тому в мире, чему присуща своеобразная энергия, позволяющая ориентировать наши желания и связывать нашу волю. Поскольку этот источник нормативного уже не может быть объяснен ссылкой на устройство мира в целом, проблема сдвигается в область эпистемологии: для ценностных суждений, уподобляющихся высказываниям о фактах, должно быть постулировано опытное основание, аналогичное основанию восприятия, возможность интуитивного постижения или идеального созерцания ценностей.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt am Main, 1988.

<sup>7</sup> Критику см. в: Mackie J. L. Ethics. N.Y., 1977, 38 ff. Сегодня ситуация в этом споре изменилась в пользу реализма. Наиболее рафинированную версию этики ценностей, вводимой с точки зрения критики познания, но обосновываемой натурфилософскими аргументами, развивает, ссылаясь на Платона и Аристотеля, Дж. Макдауэлл (*McDowell J. Mind and World*. Cambridge,

— Утилитаризм хотя и предлагает принцип обоснования моральных суждений, однако ориентация на совокупную пользу, ожидаемую от того или иного образа действий, не позволяет адекватно реконструировать смысл нормативности как таковой. В частности, утилитаризм упускает из виду индивидуалистический смысл, присущий морали равного внимания к каждому.

— Обоснованный метаэтическими средствами скепсис приводит, как было упомянуто, к ревизионистским описаниям моральной языковой игры, которые утрачивают связь с самопониманием ее участников. Такого рода описания не могут объяснить то, что хотят, а именно: повседневные моральные практики, которые потерпели бы крах, если бы их

---

Mass., 1994, 82): «Этическое есть область рациональных требований, которые имеют место в любом случае, независимо от того, отдаем ли мы себе в этом отчет. Мы начинаем различать эти требования, приобретая соответствующие познавательные способности. Когда достойное воспитание сообщает нам надлежащий образ мыслей, мы впервые замечаем этот путь в пространстве рассуждений». Макдауэлл делает шаг в направлении объективного идеализма, допуская органическую фундированность процесса воспитания; в свете последней практический разум выглядит как замысел природы, который может претендовать на объективную значимость: «Наше воспитание (*Bildung*) актуализирует некоторые из врожденных нам способностей; мы не должны думать, что оно вводит в нашу конституцию некую не-животную составляющую. И хотя структура пространства рассуждений не может быть выведена из факта нашей вовлеченности в „царство закона“, она может образовать те рамки, в которых смысл является в поле зрения лишь потому, что наши глаза научаются различать его благодаря воспитанию, представляющему собой элемент нормального созревания животных того вида, к которому мы принадлежим. Смысл — это не таинственный дар, получаемый из внешней природы» (88). Макдауэлл отнюдь не отрицает метафизических притязаний этой концепции, которую я не могу здесь обсуждать подробно: «Эта позиция есть натурализм другого рода, и я полагаю, что мы можем в равной мере рассматривать ее как натурализованный платонизм. Идея состоит в том, что предписания разума имеют место в любом случае, независимо от того, доступны ли они нашему пониманию; именно это и происходит при правильном воспитании» (91).

участники отказали своим моральным спорам в каком бы то ни было когнитивном содержании.<sup>8</sup>

— Моральный функционализм традиционен не в том смысле, что он возвращается к образцам обоснования, предшествующим Новому времени. Он взывает к авторитету подорванных в своей основе религиозных традиций ради достигнутых ими благоприятных, стабилизирующих моральное сознание результатов. Однако такое функциональное оправдание, предпринятое в перспективе наблюдения, не только не способно возместить авторитетность тех оснований, что убеждали верующих; оно против воли разрушает когнитивное содержание морали, основанной на религии, поскольку трактует эпистемический авторитет веры *всего лишь* как социальный факт.<sup>9</sup>

### III

Религиозные учения о творении и искуплении предоставили нам эпистемические основания того, почему Божьи заповеди не являются воплощением слепого авторитета, но разумны и «истинны». Если разум покидает теперь сферу природной объективности или истории искупления и ограничивается сферой духа действующих и судящих субъектов, то на смену «объективно разумным» основаниям морального суждения и морального действия должны прийти «субъективно разумные».<sup>10</sup> После того как оказалось обесценено рели-

<sup>8</sup> См.: Lenk H. Kann die sprachanalytische Moralphilosophie neutral sein? // Riedel M. (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd 2. Freiburg, 1974, 405—422.

<sup>9</sup> См.: Tugendhat E. Vorlesungen über Ethik. Frankfurt am Main, 1993, 199ff.

<sup>10</sup> Относительно противопоставления объективного и субъективного разума см.: Horkheimer M. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt am Main, 1967; Schnädelbach H., статья «Vernunft» // Martens E., Schnädelbach H. (Hg.). Philosophie. Hamburg, 1985, 77—115.

гиозное основание значимости, когнитивное содержание моральной языковой игры может быть реконструировано лишь со ссылкой на волю и разум ее участников. «Воля» и «разум» как раз и являются основными понятиями в тех морально-теоретических подходах, которые ставят перед собой такую задачу. В эмпиризме практический разум понимается как способность определять индивидуальную волю максимами благоразумия, тогда как аристотелизм и кантианство принимают в расчет не только рациональные мотивы, но и самоограничение воли, мотивируемое *усмотрением*.

Эмпиризм трактует практический разум как разум инструментальный. Для актора разумно действовать так, а не иначе, если (ожидаемый) результат действия представляет для него интерес, удовлетворяет его или приятен ему. В определенной ситуации с такими основаниями считается определенный актор, имеющий определенные предпочтения и преследующий определенные цели. Мы называем такого рода основания «прагматическими», или преференциальными, ибо они мотивируют действие, а не подкрепляют суждения или мнения, в отличие от эпистемических оснований. Они образуют рациональные мотивы действий, но не убеждений. Правда, они «аффицируют» индивидуальную волю лишь в той мере, в какой действующий субъект *усваивает* соответствующее правило действия. Этим преднамеренное действие вообще отличается от спонтанно мотивированного. «Намерение» тоже есть некая расположенностъ, но она, в отличие от «склонности», осуществляется лишь в силу свободы индивидуальной воли, а именно в силу того, что актор усваивает правило действия. Актор действует рационально, если он исходит из неких *оснований* и знает, почему он следует той или иной максиме. Эмпиризм принимает во внимание лишь прагматические основания, т. е. тот случай, когда актор позволяет инструментальному разуму связать свою индивидуальную волю «правилами умения» или «сове-

тами благоразумия» (как говорит Кант). Тем самым он подчиняется принципу целерациональности: «Кто хочет [достигнуть] цели, тот хочет (поскольку разум имеет решающее влияние на его поступки) также и совершенно необходимо необходимого для нее средства, которое находится в его распоряжении» («Основы метафизики нравов», ВА 45).

На этой основе оба классических варианта эмпиризма реконструируют рациональное ядро морали. Шотландская моральная философия начинает с моральных чувств и понимает под моралью то, что задает солидарную сплоченность той или иной общности (а). Контрактуализм же сразу обращается к интересам и понимает под моралью то, что обеспечивает справедливость в сфере нормативно регулируемой общественной коммуникации (б). Обе теории сталкиваются в конце концов с одной и той же трудностью: они оказываются не в состоянии одними лишь рациональными мотивами объяснить неукоснительность моральных обязанностей, выходящую за пределы связующей силы благоразумия.

а). Моральные позиции выражают чувства одобрения или неодобрения. Юм понимает последние как типичные реакции третьего лица, оценивающего действующих на почтительном расстоянии. Совпадение моральных оценок, высказанных в отношении одного и того же характера, свидетельствует, таким образом, о конвергенции чувств. Даже если одобрение и неодобрение выражают, соответственно, симпатию и неприязнь, т. е. эмоциональны по своей природе, такая реакция наблюдателя является рациональной. Ибо мы считаем то или иное лицо добродетельным, если для нас и наших друзей оно оказывается полезным и приятным (*useful and agreeable*). Такое выражение симпатии, в свою очередь, наполняет добродетельного человека гордостью и удовлетворением, тогда как порицание оскорбляет того, кто ему подвергается, т. е. пробуждает в нем недовольство. Поэтому и для альтруистического поведения находятся прагматические

кие основания: оцененная другими благонамеренность приносит удовлетворение и самому тому человеку, который оказался полезным и приятным для других. На основе этих чувственных установок может сформироваться интегрирующая социальная сила взаимного доверия.

Эти прагматические основания моральных высказываний и действий остаются, однако, очевидными лишь до тех пор, пока мы имеем в виду межличностные отношения в малых солидарных общностях, например, в семейном или соседском кругу. Сложные общества не могут сохранять свою целостность за счет одних только чувств, которые, подобно чувствам симпатии или доверия, ориентированы на ближнюю сферу. Нравственное поведение по отношению к чужому требует «искусственных» добродетелей, прежде всего — настроенности на справедливость. Взору членов первичных эталонных групп предстают абстрактные сцепления действий, от них ускользает доступная обозрению взаимозависимость между результатами действий и воздаянием за них, а тем самым и прагматические основания благонамеренности. Чувства обязанности, наводящие мосты между чужими друг другу людьми, «рациональны для меня» не в том же смысле, что и лояльность по отношению к членам моего круга, на чью взаимность я, в свою очередь, могу положиться. Поскольку солидарность — оборотная сторона справедливости, ничто не препятствует попытке объяснить *возникновение* моральных обязанностей тем, что лояльность, свойственная первичным группам, переносится на все более обширные группы (или тем, что личное доверие преобразуется в «системное доверие»).<sup>11</sup> Однако нормативная теория

---

<sup>11</sup> Baier A. C. Moral Prejudices. Cambridge, Mass., 1994, 184ff. Байер обращается не к симпатии, а к феномену доверия среди детей: «Доверять... значит позволять другим лицам... заботиться о чем-либо таком, что составляет предмет заботы самого доверителя, причем такая „забота“ предполагает и применение власти по собственному усмотрению» (105). В этом есть то пре-

непригодна для разрешения вопросов моральной психологии; скорее, она должна объяснить присущий обязанностям ранг нормативного превосходства. В случаях, когда связанность благожелательными чувствами, с одной стороны, вступает в конфликт с абстрактным требованием справедливости, с другой — она должна объяснить, почему для членов общности рационально будет *пренебречь* своей лояльностью к тем, с кем они знакомы лично, в пользу солидарности с чужими. Но для солидарности между заслуживающими равного внимания членами моральной общности, которую стало уже невозможно обозреть, чувства предоставляют, по-видимому, слишком узкую базу.<sup>12</sup>

б). Контрактуализм с самого начала оставляет в тени аспект солидарности, поскольку непосредственно связывает вопрос о нормативном обосновании системы справедливости с интересами отдельных лиц, ориентируя при этом мораль не на обязанности, а на права. Юридическая фигура, в которой мыслится субъективное право на гарантированные законом пространства для беспрепятственного преследования тех или иных собственных интересов, служит той стратегии обоснования, которая оперирует pragmatischen основа-

---

имущество, что моральная предусмотрительность может быть феноменологически верно описана как многогранная компенсация зависимости и уязвимости; но одновременно и тот недостаток, что перенос модели, основанной на асимметричных отношениях родителей и детей, на симметричные отношения между взрослыми порождает проблему оправданности оказываемого доверия и злоупотребления доверием (см. главы 6, 7 и 8).

<sup>12</sup> Проблема эмоциональной привязанности к чужим не может быть решена и путем перехода от симпатии или доверия к состраданию. Несмотря на то что наша способность вживаться в чувства существ, которым доступно страдание, несомненно более сильна, чем положительные чувства по отношению к полезным, приятным или достойным доверия людям, сострадание не является достаточным базисом для того, чтобы обосновать также и равное уважение к другим, и притом именно в их недоступной для вчувствования инаковости.

ниями и нацеливает на вопрос о том, насколько рационально для отдельного человека подчинять свою волю той или иной системе правил. Кроме того, *обобщенная* частно-правовая фигура договора, дающего симметричное обоснование таким правам, пригодна для построения порядка, покоящегося на свободных соглашениях. Такой порядок справедлив, или в моральном смысле благ, если он в равной степени удовлетворяет интересам подчиненных ему членов. Общественный договор возникает из идеи о том, что всякий, кто намерен в него вступить, должен иметь рациональный мотив для того, чтобы по своей воле стать его членом и подчиниться соответствующим нормам и процедурам. Когнитивное содержание, благодаря которому порядок становится моральным или справедливым, поконится, таким образом, на общем одобрении со стороны всех отдельных его членов; с большей точностью оно может быть объяснено рациональным исчислением благ, которое каждый из них предпринимает с точки зрения собственных интересов.

Этот подход встречает два возражения. Во-первых, приравнивание моральных вопросов к вопросам политической справедливости, действующей в рамках ассоциированного правового товарищества,<sup>13</sup> имеет тот недостаток, что на такой базе невозможно обосновать равномерное уважение к каждому, т. е. универсалистскую мораль. Лишь для тех, кто заинтересован в упорядоченном взаимодействии друг с другом, принятие на себя взаимных обязательств окажется рациональным. Таким образом, круг наделенных правами лиц будет включать в себя лишь тех, от кого в силу их обязанности или стремления действовать сообща следует ожидать исполнения взаимных обязательств. Во-вторых, последователи Гоббса абсолютно безуспешно борются с известной

---

<sup>13</sup> См.: Mackie (1977); Mackie. Can there be a right-based Moral Theory? // Waldron (Ed.), Theories of Right. Oxford, 1984, 168—181.

«проблемой случайного попутчика», участвующего в совместной практике лишь с той оговоркой, что при удобном случае он сможет и отступить от установленных норм. В фигуре «free rider»\* дает о себе знать тот факт, что договоренность между заинтересованными сторонами не может *per se*\*\* дать обоснование и их *обязанностям*.

Эта проблема привела к возникновению любопытной связи между обеими эмпиристскими стратегиями объяснения. Внутренние оговорки в отношении формально признанных норм становятся невозможными, коль скоро нарушения этих норм караются уже не налагаемыми извне, а *интериоризированными* санкциями, т. е. возникающим ощущением стыда или вины.<sup>14</sup> Попытка такого объяснения разбивается, однако, *prima facie*\*\*\* о трудности, связанные с рациональным объяснением чувства собственной вины. «Стремление располагать» внутренними санкциями такого рода не может быть рационально мотивировано.<sup>15</sup> Уже в силу концептуальных причин «рациональное для меня» не может состоять в том, чтобы, не расспросив свою нечистую совесть, принимать ее всерьез и в то же время делать ее предметом практических размышлений, т. е. все-таки пытаться ее расспросить. В той мере, в какой мы действуем морально, мы поступаем так потому, что считаем это правильным или хорошим, но вовсе не потому, что хотели бы избежать внутренних санкций. «Интериоризированными» называются именно те санкции, которые мы сделали своими собственными. Однако само это усвоение не может быть объяснено целерационально, во всяком случае с точки зрения соответ-

\* Безбилетник, «вольный ездок» (англ.).

\*\* Сама по себе (лат.).

\*\*\* Сразу же (лат.).

<sup>14</sup> См.: Tugendhat E. Zum Begriff und zur Begründung von Moral // Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main, 1992, 315—333.

<sup>15</sup> Tugendhat E. (1993), 75.

ствующего субъекта: то, что может оказаться функциональным для регулирования общности в целом, еще не становится рациональным для него.<sup>16</sup>

Сколь затруднителен прямой путь от моральных чувств симпатии и неприязни к целерациональному обоснованию обязанностей, столь же трудна и обратная дорога от контрактуалистского обоснования нормативного порядка к чувствам интернализованного неодобрения. Моральные чувства выражают позиции, в которых имплицитно содержатся моральные суждения; и о действенности моральных суждений мы в конфликтных ситуациях спорим, опираясь не только на прагматические или преференциальные основания. Классический эмпиризм не справляется с этим феноменом, поскольку не признает эпистемических оснований. В конечном счете он не может исходя из предпочтений объяснить обязующую силу моральных норм.

#### IV

Реакцией на это замешательство стали две новые попытки, которые удерживают эмпиристские предпосылки и хотят тем не менее соответствовать феноменологии обязующих норм. Аллан Гиббард следует, скорее, экспрессивистской линии объяснения солидарного сосуществования, тогда как Эрнст Тугендхат — контрактуалистской линии реконструкции справедливого сосуществования. Но оба они исходят из одной и той же интуиции. Всякая мораль, рассматриваемая функционально, решает проблемы координации действий существ, вынужденных вступать в социальную интеракцию. Моральное сознание есть выражение легитимных требований, которые могут предъявить друг другу сотрудничающие члены социальной группы. Моральные чувства регулируют

---

<sup>16</sup> См.: Elster J. *The Cement of Society*. Cambridge, 1989, Kap. 3.

соблюдение основополагающих норм. Стыд и вина, ощущаемые в первом лице, сигнализируют о том, что человек, по словам Тугендхата, оказался несостоителен как «сотрудник» или «надежный социальный партнер».<sup>17</sup> Гиббарт говорит об этих чувствах: «(Они) связаны со слабой волей к сотрудничеству — с особыми условиями, в которых общественное существование может не состояться в качестве достойного кандидата на включение в схемы сотрудничества».<sup>18</sup> Оба автора стремятся доказать рациональность возникновения или выбора той или иной морали вообще, но также и рациональность универсалистской разумной морали. В то время как Тугендхат придерживается субъективной перспективы участника событий, Гиббарт выбирает путь объективации и функционального объяснения.

В отличие от Канта, понимавшего нормы лишь как максимы действия, Гиббарт применяет понятие нормы ко всем видам стандартов, указывающих, почему для нас рационально иметь то или иное мнение, выражать то или иное чувство или действовать определенным образом. Обладание определенными мнениями может оказаться для меня в равной мере рациональным, что и выражение определенных чувств или выполнение запланированных действий. Если что-либо оказывается «для меня рациональным», то это означает, что я усвоил себе нормы, в свете которых «имеет смысл» или «уместно», «резонно» или просто «лучше всего» что-либо думать, чувствовать или делать. В силу этого Гиббарт называет моральными те нормы, которые для соответствующей общности определяют, какие классы действий заслуживают в ней спонтанного одобрения. Они определяют, в каких случаях для членов данной общности будет рационально ощущать стыд и вину или возмущаться поведением других. Расширительное употребление понятия нормы исключает

<sup>17</sup> Tugendhat (1993), 29 и 91.

<sup>18</sup> Gibbard A. Wise Choices. Apt Feelings. Harvard U.P., 1992. 296.

для Гиббарда возможность, подобно Канту, сводить рациональность действия (согласно упомянутому принципу целерациональности) к основаниям, исходя из которых актор связывает свою волю той или иной максимой. Но если *все* рациональные мотивы отсылают к уже лежащим в их основе стандартам, то мы не можем, в свою очередь, спросить, почему вообще оказалось рациональным интериоризировать такие стандарты. То обстоятельство, что кому-либо нечто представляется рациональным, лишь *выражает* тот факт, что стандарты, позволяющие сформировать это суждение, являются *его* стандартами. Поэтому Гиббард понимает высказываемые рациональные суждения, будь они морального или не-морального толка, как экспрессивные речевые действия. Они не могут быть истинными или ложными, но лишь подлинными (*wahrhaftig*) или неподлинными. И связующая актора сила моральных правил удостоверяется только его искренностью в выражении своего ментального состояния.<sup>19</sup>

После такого «экспрессивистского» объяснения нормативности Гиббард делает двойной ход. Сначала, приняв перспективу наблюдателя, он объясняет моральные нормы с точки зрения эволюционной теории, а затем пытается вновь ввести биологическую «ценность» морали в перспективу участника действия, т. е. перевести ее с теоретического языка «биологии координации действий» на язык практических соображений.

В рамках предложенного им неодарвинистского объяснения утверждается, что моральные чувства, подобные чувствам стыда или вины, сформировались в качестве координирующих регуляторов в ходе эволюции человеческого рода. Нормативность правил, заставляющих членов сотрудничающих групп считать рациональным обладание такими чувствами и, следовательно, порицать отклоняющееся от нормы поведение, а также приносить соответствующие извинения или

---

<sup>19</sup> *Gibbard* (1992), 84.

ожидать их ради восстановления нарушенной координации действий, не обладает рациональностью, которую могли бы осознать сами их участники. Однако для наблюдателя авторитет, *обнаруживающийся* в рациональных суждениях участников, *объясняется* «репродуктивной ценностью» интериоризированных норм и соответствующих чувственных установок. Тот факт, что они выгодны в эволюционном отношении, выражается, по всей видимости, в их субъективно убедительном характере. Собственно философская задача заключается теперь в том, чтобы установить правдоподобную связь между тем, что *функционально* для наблюдателя, и тем, что считают *рациональным* участники действий. Эта проблема становится актуальной не позднее того момента, когда акторы перестают полагаться на интериоризированные нормы и начинают развернутую дискуссию о том, какие нормы им следует принять в качестве действенных.

Язык и без того функционирует как важнейшее средство координации действий. Моральные суждения и позиции, опирающиеся на интериоризированные нормы, выражаются в эмоционально нагруженном языке. Но если нормативный фоновый консенсус оказывается нарушен и приходится вырабатывать новые нормы, то возникает потребность в другой форме коммуникации. Тогда участники должны положиться на ориентирующую силу «нормативных дискурсов»: «Я буду называть это влияние *нормативным руководством*. Именно в этом руководстве действием, верой и эмоциями мы можем найти место для тех феноменов, которые способствуют принятию норм в противоположность простой их интернализации. Когда мы с некоторой отстраненностью совместно решаем, что нам делать, думать или чувствовать в обсуждаемой ситуации, мы приходим к принятию норм, значимых для этой ситуации».<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Ibid. 72 f.

Однако не вполне ясно, на чем может основываться ожидаемое от таких дискурсов «нормативное руководство». Веских оснований для этого быть не может, ведь последние заимствуют свою рационально мотивирующую силу у интериоризированных стандартов, лишившихся, согласно условию, своего авторитета — иначе не возникло бы потребности в дискурсивном согласии. То, что участники должны сделать предметом дискуссии, не может в то же самое время служить им критерием самой дискуссии. Достижение дискурсивного взаимопонимания относительно моральных норм Гиббард в состоянии постичь не по образцу совместного поиска истины, но как процесс взаимонаправленного риторического *влияния*.

Пропонент, добивающийся одобрения нормы, которая с его точки зрения достойна признания, не может поступить иначе, чем просто искренне выразить то субъективное состояние, в котором он сам *оценивает* эту норму в качестве обязательной. Если ему удается сделать это аутентичным образом, то он оказывается в состоянии «заразить» этим своего партнера по диалогу, т. е. индуцировать в нем подобные чувственные состояния. Таким образом взаимное убеждение заменяется в нормативных дискурсах чем-то вроде создания общего настроения. Интересно, что для такого рода риторического влияния наиболее благоприятными оказываются, по-видимому, условия публичной, равноправной и непринужденной коммуникации, соблюдаемые в сократическом диалоге. «Речевые ограничения», которым подчинен этот диалог, имеют (за исключением требуемой в нем взаимосвязности реплик) pragматическую природу.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Gibbard (1992), 193: «Говорящий относится к тому, что он говорит, как к объективному предмету rationalности, если он вправе требовать, чтобы его слова были приняты каждым. Точнее, критерий состоит в следующем: сможет ли он последовательно выдвигать свои требования, демонстрируя их основания и не отвращая при этом публику? Что при этом может вызвать отторжение, так это проблема речевых запретов и ограничений».

Они должны препятствовать эксклюзивности диалога, т. е. немотивированному исключению из круга его участников тех, кого касается разговор, а также предоставлению привилегий тем или иным участникам или темам, — и обеспечивать тем самым равное обхождение с каждым; кроме того, они не должны допускать репрессий и манипуляций, оказания какого бы то ни было влияния нериторическими средствами. Эти коммуникативные условия до мельчайших подробностей копируют прагматические предпосылки совместного поиска истины.<sup>22</sup> Таким образом, неудивительно, что нормы, получающие одобрение в данных условиях, сводятся в конце концов к морали, утверждающей равную солидарную ответственность для каждого. Поскольку дискурсивный процесс нацелен не на приведение более весомых аргументов, но на заразительную силу все более ярких выражений, постольку об «обосновании» здесь не может быть и речи.

Поэтому Гиббарду приходится объяснять, почему при исключительных в прагматическом плане коммуникативных условиях должны получать одобрение именно те нормы, которые оказываются наилучшими с функциональной точки зрения, принимающей во внимание их объективно высокую ценность для специфической «выживаемости» вида: «В нормативной дискуссии мы оказываем влияние друг на друга, но этим дело не исчерпывается. Если все идет хорошо, взаимное влияние подталкивает нас к консенсусу, *но не к какому угодно консенсусу*. Эволюционные соображения убеждают нас в том, что консенсус может обеспечить биологическую приспособленность, *но только если это консенсус надлежащего вида*. Консенсус должен способствовать повышению совместной приспособленности и, продвигаясь к нему, мы должны быть восприимчивы к тому, что обеспе-

<sup>22</sup> Гиббард сам отсылает к теории дискурса (Gibbard (1992), 195, Fn. 2).

чиает нашу биологическую приспособленность».<sup>23</sup> Гиббард сознает проблему, состоящую в том, что результаты, полученные в перспективе объективного исследования, должны быть сведены воедино с результатами, в разумности которых участники дискурса убеждаются в рамках собственной перспективы. Однако мы напрасно стали бы искать объяснение этому. Остается непонятным, почему неправдоподобные коммуникативные условия нормативных дискурсов должны быть в том же смысле «избирательными» и вести к тому же самому росту вероятности коллективного выживания, что и механизмы естественной эволюции.<sup>24</sup>

## V

Эрнст Тугендхат избегает сомнительных окольных путей за счет функционалистского объяснения морали. Сначала он описывает, как функционируют системы моральных правил *в целом* и какие у нас *вообще* могут существовать мотивы для того, чтобы быть нравственными (а), а затем спрашивает, *какого* рода мораль нам следовало бы, руководствуясь разумом, выбрать в постметафизических условиях (б).

а). В отличие от представителей контрактуализма, Тугендхат начинает с содержательного понятия моральной общности. В него входит самопонимание тех, кто чувствует себя связанным моральными правилами, т. е. «имеет совесть», проявляет моральные чувства, тех, кто, приводя те или иные основания, ведет спор о моральных суждениях и т. д. По их собственному мнению, члены моральной об-

---

<sup>23</sup> Gibbard (1992), 223.

<sup>24</sup> Этого не может обеспечить и усвоение участниками языка биологических дескрипций; ведь такие объективирующие автодескрипции либо разрушали бы практическое самопонимание дееспособных субъектов, либо в корне изменили бы свой смысл при переходе от перспективы наблюдателя к перспективе участника событий.

щности «знают», что в каждом конкретном случае «хорошо» или «плохо» в категорическом смысле. Связав такого рода пакет, Тугендхат исследует, для любого ли претендента будет рациональным включиться в такую уже описанную *в целом* моральную практику, т. е. стать членом *какой-либо* моральной общности, готовым к сотрудничеству: «Вообще наше стремление принадлежать той или иной моральной общности..., есть в конечном счете акт нашей автономии, и для него нет никаких оснований, а есть лишь благоприятствующие мотивы».<sup>25</sup> Тугендхат понимает под «автономией» лишь способность к руководству правилами и рационально мотивированному действию. Практические основания, которые он далее перечисляет, взламывают эмпиристические рамки благоразумных рассуждений, свободных от каких бы то ни было оценок. В частности, Тугендхат говорит отнюдь не о том, что морали предшествуют интересы, но о том, что ценностные ориентации могут сформироваться лишь во взаимосвязном опыте общности, обладающей моральным уложением. Для меня, к примеру, включение в моральную общность может быть рациональным потому, что статусу объекта взаимного инструментального использования я предпочитаю статус субъекта и адресата прав и обязанностей; или потому, что уравновешенные дружеские отношения для меня предпочтительнее структурного одиночества стратегически действующего актора; или потому, что только будучи членом моральной общности я могу испытывать удовлетворение от уважительного отношения ко мне со стороны тех, кто сам достоин уважения в моральном плане, и т. д.

Предпочтения, приводимые Тугендхатом в пользу вступления в какую-либо моральную общность, уже пропитаны ценностями такой общности; они зависимы от *предвари-*

<sup>25</sup> Tugendhat (1993), 29.

тельных, интерсубъективно разделяемых ценностных ориентаций. Во всяком случае, указанные мотивы не объясняют, почему для акторов, находящихся в *доморальном состоянии*, при том, что только такое состояние им и известно, мог бы оказаться рациональным переход в моральное состояние. Тот, кто, решаясь вести моральную жизнь, придумывает себе основания, которые сами по себе могут быть почерпнуты только из рефлексии над уже осознанными преимуществами взаимосвязанных интеракций, регулируемых моралью, покидает эгоцентрическую точку зрения рационального выбора, ориентируясь уже не на него, а на концепции благой жизни. Он ставит свои практические соображения в зависимость от *этической* постановки вопроса: какую жизнь ему следовало бы вести, кто он и кем стремится быть, чтобы в целом и надолго становился для него «благим» и т. д. Основания, которые идут в расчет с этой точки зрения, достигают мотивирующей силы лишь постольку, поскольку они затрагивают тождественность и самопонимание актора, уже сформированного моральной общностью.

Точно так же понимает (и принимает) этот аргумент Мартин Зель. Хотя счастье удавшейся жизни состоит не в том, чтобы прожить ее морально, однако, с точки зрения субъекта, озабоченного благостью собственной жизни, существуют разумные основания для того, чтобы вообще вступать в моральные отношения (какого рода бы они ни были). Уже в этической перспективе оказывается возможным признать, что вне *моральной* общности не может быть *благой* жизни. Конечно, это свидетельствует лишь о том, «что существуют необходимые точки пересечения между благой и морально благой жизнью, но не о том, что благая жизнь возможна только в границах морально благой жизни».<sup>26</sup> Тунгендхат, однако, не настолько интересуется *отношением*

---

<sup>26</sup> *Seel M. Versuch über die Form des Glücks.* Frankfurt am Main, 1995, 206.

благой жизни к морали, его внимание привлекает, скорее, *этическое обоснование* морального образа жизни. И если мы, подобно Тугендхату, по праву настаиваем на различии между тем или иным собственным благом и моральным уважением чужих интересов, то это обоснование с неизбежностью приводит к парадоксу: в той мере, в какой актор, апеллируя к основаниям этического характера, позволяет убедить себя в том, что ему следовало бы предпочесть моральные жизненные обстоятельства доморальным, он релятивизирует обязующий смысл морального уважения к другому, категорическую значимость которого он должен был бы в этих обстоятельствах признать.

Зель отмечает то обстоятельство, что «моральное уважение ... в противоположность преференциальным основаниям, имеющимся у нас для того, чтобы *вообще* оказывать кому-либо моральное уважение (трансцендентно)»,<sup>27</sup> однако не делает из него правильных выводов.<sup>28</sup> Ведь этическое обоснование моральности не означает, что с помощью преференциальных оснований кто-либо мог бы побудить себя «действовать вопреки основаниям совершенно иного рода»; скорее, основания, идущие в расчет исключительно в рамках моральной языковой игры, релятивизируются до самодостаточной заинтересованности в языковой игре как таковой и утрачивают свой иллютивный смысл, переставая быть основаниями как раз для моральных, а значит — безусловных, требований. В том случае, если актор, убедившись в преимуществе морального образа жизни,

<sup>27</sup> Seel (1995), 203 f.

<sup>28</sup> Seel (1993), 203: «Конечно, на вопрос „почему надо быть моральным?” можно дать также и преференциально обоснованный ответ (и им ограничиться): потому что только обладание моралью открывает мир дружественного и солидарного совместного бытия; однако этим преференциаль но обоснованным шагом мы обращаемся к такому образцу поведения, который никоим образом не сводится к преференциально обоснованным ориентациям».

вступает в такие отношения в силу этого предпочтения, его этическое обоснование, создающее условия для моральной языковой игры в целом, одновременно изменяет характер возможных в этой игре ходов. Ибо моральное действие, совершающееся «из уважения к закону», несовместимо с этическим требованием всякий раз проверять, оправдывается ли с точки зрения того или иного собственного жизненного проекта и вся практика в целом. По понятным причинам категорический смысл моральных обязательств может оставаться незатронутым лишь до тех пор, пока их адресатам запрещена возможность сделать хотя бы виртуальный шаг за пределы моральной общности, необходимый для того, чтобы с определенного расстояния и с позиции первого лица вообще взвесить преимущества и недостатки их членства в этой общности. Столь же маловероятен и обратный путь от этической рефлексии к обоснованию морали.

б). Даже если бы мечта эмпиризма осуществилась и рефлексия над собственным интересом обнаружила бы допускающую воспроизведение динамику, в духе безусловного морального уважения «выходящую за рамки» преследования собственного интереса, то и тогда проблема как таковая еще не была бы решена. Упомянутые этические основания в лучшем случае объясняют, почему нам следует вступить в какую-нибудь моральную языковую игру, но не указывают, в какую именно. Тугендхат придает этой проблеме форму генеалогического вопроса. После того, как общая для всех участников диалога мораль утратила традиционное основание значимости, они должны совместно обдумывать, о каких именно моральных нормах им теперь следовало бы договориться. В этом положении никто не может претендовать на обладание большим, чем у кого-либо другого, авторитетом; все точки зрения, допускающие привилегированный доступ к моральной истине, оказываются обесцененными. Теория общественного договора не смогла дать удовлетворительный

ответ на брошенный этой ситуацией вызов, потому что договоренность партнеров, руководствуясь собственными интересами, в лучшем случае приводит к установлению внешнего социального контроля за поведением, но не к обя-зующей концепции общего, вполне универсалистски пони-маемого блага. Тугендхат описывает исходную ситуацию по-добно тому, как это было предложено мной. Члены мораль-ной общности не нуждаются в социальном контроле за поведением, который приносил бы выгоду каждому и мог бы при этом занять *место морали*; они стремятся заменить не моральную языковую игру как таковую, но лишь религи-озные основы ее значимости.

Такая постановка вопроса приводит к рефлексии над теми условиями взаимопонимания, которые *после* религии и метафизики остаются единственным возможным ресурсом обоснования морали равного уважения к каждому: «Если благо уже не дано заранее трансцендентно, то, по-видимому, принципом благости становится только уважение к членам общности, которая, в свою очередь, уже не может быть ог-раничена, т. е. уважение ко всем другим, а значит — к их желаниям, интересам. В наиболее четкой формулировке: по-нимаемая таким образом интерсубъективность становится на место трансцендентной данности... А ввиду того что взаим-ные требования составляют форму морали вообще, можно также сказать: поскольку содержание, к которому предъяв-ляются требования, является теперь не чем иным, как ува-жением к предмету общей воли, постольку *содержание теперь соответствует форме*».<sup>29</sup>

Таким путем Тугендхат приходит к кантовскому принци-пу обобщения, опираясь на симметричные условия исходной ситуации, в которой лишенные всех привилегий и в этом отношении поставленные в равное положение стороны

<sup>29</sup> Tugendhat (1993), 87f.

встречаются, чтобы договориться об основных нормах, которые могут быть разумным образом приняты всеми участниками.<sup>30</sup> Правда, он отдает себе отчет в том, что «рациональная приемлемость» получает иной смысл, нежели тот, в каком нечто «является рациональным для меня». Если для отношений морального признания нет более высокого авторитета, чем добрая воля и личное усмотрение тех, кто договаривается друг с другом относительно правил своего существования, то критерий оценки этих правил должен быть заимствован из самой ситуации, в которой участники хотели бы *взаимно убедить* друг друга относительно своих воззрений и предложений. Вступая в основанную на сотрудничестве практику взаимопонимания, они тем самым безоговорочно принимают условия симметричного, или равного, учета всех интересов. Поскольку эта практика приводит к достижению цели лишь тогда, когда каждый готов убеждать других и позволять другим убеждать себя, постольку каждый серьезный участник должен определить, что для него будет рациональным *при данных условиях* симметричного и равного учета интересов. Однако, если методически ссылаться на возможную интерсубъективность взаимопонимания (которая у Ролза, например, обусловлена структурой исходной ситуации), то прагматическим основаниям будет придан эпистемический смысл. Тем самым мы трансцендируем границы инструментального разума. Основанием значимости разумной морали служит принцип обобщения, который не может быть обоснован в перспективе тех или иных особых интересов (или особой концепции блага). Убедиться в существовании этого принципа мы можем лишь за счет рефлексии над необходимыми условиями формирования беспристрастных суждений.

---

<sup>30</sup> Еще яснее об этом говорится в.: *Tugendhat E. Gibt es eine moderne Moral?* (Ms., 1995).

Хотя Гиббард и анализирует такие условия в качестве прагматических предпосылок нормативных дискурсов, однако сами эти предпосылки он рассматривает лишь с функционалистской точки зрения, относительно их вклада в социальную координацию действий. Тугендхат, напротив, придерживается того мнения, что одобрение моральных правил должно быть обосновано исходя из перспективы самих участников, но и он отрицает существование эпистемического смысла, который это одобрение приобретает в условиях дискурса.

## VI

Слабый понкогнитивизм исходит из того, что акторы могут допустить лишь один способ воздействия практического разума на их индивидуальную волю, а именно — посредством соображений, подчиненных принципу целерациональности. Если же практический разум уже не растворяется в разуме инструментальном, то констелляция разума и воли изменяется, а вместе с ней — и содержание понятия субъективной свободы. В этом случае свобода уже не исчерпывается способностью связывать индивидуальную волю максимами благоразумия, но проявляется в самоограничении воли в силу личного усмотрения. «Усмотрение» предполагает, что принятое решение может быть оправдано на эпистемических основаниях. Эпистемическими основаниями вообще обусловливается истинность ассерторических высказываний; в практических контекстах слово «эпистемический» требует пояснения. Прагматические основания относятся с предпочтениями и целями определенного лица. В отношении этих «данных» все решает, в конечном счете, эпистемический авторитет самого деятеля, ведь он-то должен знать, каковы его предпочтения и цели. К «усмотрениям» практическое соображение может приводить, если

оно касается не только субъективного мира актора, к которому тот имеет привилегированный доступ, но и положения дел в интерсубъективно разделяемом социальном мире. Так рефлексия над совместным опытом, практикой и формами жизни доводит до сознания некое этическое знание, которым мы еще не располагаем благодаря эпистемическому авторитету первого лица.

Осознание того или иного имплицитного знания не тождественно познанию объектов или фактов.<sup>31</sup> «Познание» движется против интуиции, тогда как рефлексивно достигаемые «усмотрения» эксплицируют дотеоретическое знание, вводят его в определенный контекст, проверяют его связность, а также критически зонтируют.<sup>32</sup> Этические усмотрения возникают благодаря экспликации того знания, которым объединенные в коммуникативное сообщество индивиды уже обладают в силу их укорененности в своей культуре. В оценочном словаре и в правилах употребления нормативных предложений откладываются наиболее общие составляющие практического знания той или иной культуры. В свете своих нагруженных оценочными смыслами языковых игр акторы не только развиваются представления о самих себе и о жизни, какую им в общем хотелось бы вести; в каждой конкретной ситуации они обнаруживают, кроме того, привлекательные и отталкивающие черты, которые они не в состоянии понять, не «усматривая» того, как им следует на них реагировать.<sup>33</sup> В силу интуитивного характера нашего знания о

<sup>31</sup> Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. London, 1985, Kap. 8.

<sup>32</sup> Джон Ролз говорит в этой связи о «reflective equilibrium» («равновесных соображениях»).

<sup>33</sup> Макдауэлл возражает против объективистского толкования этих «salient features» («выдающихся черт») той или иной ситуации: «Релевантное понятие о чем-либо выдающемся можно помыслить только рассматривая его в качестве причины действия, которая заглушает все остальное». McDowell. Virtue and Reason, Monist, 62, 1979, 345. Он объясняет возможность этичес-

том, что привлекательно, а что отвратительно, что правильно, а что ложно, о том, что вообще релевантно, момент усмотрения здесь можно отделить от мотива рационального действия. Речь идет об интерсубъективно разделяемом употребительном знании, которое было отложено и практически «подтверждено» в жизненном мире. Будучи общим достоянием той или иной культурной жизненной формы, оно пользуется «объективностью» в силу своей социальной распространенности и общепринятости. Поэтому практическое соображение, *критически усваивающее* это интуитивное знание, требует для себя *социальной* перспективы.

Ценностные ориентации, в том числе и ценностно ориентированное самопонимание отдельных лиц или групп, мы оцениваем с *этической* точки зрения, а обязанности, нормы, заповеди — с *моральной*. Сначала о том, что касается этических вопросов, которые ставятся в перспективе первого лица. С точки зрения первого лица во множественном числе, эти вопросы направлены на общий этос: речь идет о том, как мы понимаем себя в качестве членов моральной общности, в соответствии с чем нам следует ориентировать нашу жизнь, что в целом и надолго становится для нас наилучшим. В перспективе первого лица в единственном числе ставятся вопросы аналогичного характера: кто я и кем бы я хотел быть, как мне следует вести свою жизнь. Эти экзистенциальные соображения отличаются от благоразумных рассуждений не только временным и предметным обобщением вопроса о том, что в целом и надолго становится для меня наилучшим. Перспектива первого лица не предполага-

---

ских усмотрений взаимодействием между жизненной ориентацией и самопониманием отдельных лиц, с одной стороны, и их ценностно нагруженным пониманием той или иной ситуации — с другой. Эти выкладки — в рамках реализма — можно понимать еще и в смысле неоаристотелевской этики, как ее излагал Витгенштейн.

ет здесь эгоцентрического ограничения моими собственными предпочтениями, но обеспечивает соотнесенность с некоей жизненной историей, которая всегда уже входит в состав интерсубъективно разделяемых традиций и форм жизни.<sup>34</sup> Привлекательный характер ценностей, в свете которых я понимаю себя и свою жизнь, невозможно объяснить, оставаясь в границах мира субъективных переживаний, к которым я имею привилегированный доступ. Ибо мои предпочтения и цели уже не являются чем-то данным, но сами подлежат обсуждению;<sup>35</sup> в зависимости от моего самопонимания они могут с полным на то основанием изменяться в ходе рефлексии относительно того, что для *нас*, в горизонте общего для всех нас социального мира, *обладает* внутренней ценностью.

Итак, с этической точки зрения мы проясняем кардинальные вопросы удающейся нам, а лучше сказать — не зря проводимой жизни, которые ставятся в контексте определенной коллективной формы жизни или индивидуальной жизненной истории. Практическое соображение развертыивается в форме достижения герменевтического согласия с самим собой. В нем артикулированы сильные оценки, сообразно которым оказывается ориентировано мое самопонимание. Критика самообмана и симптомов несвободного или отчужденного образа жизни определяется идеей осознанной и взаимосвязанной жизни. При этом, по аналогии с притязанием экспрессивных речевых действий на подлинность, аутентичность жизненного проекта можно понимать как притязание на значимость более высокого уровня.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> См.: *McDowell. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?* Proceedings of the Aristotelian Society, suppl. 52, 1978, 13—29.

<sup>35</sup> См.: *Charles Taylor. Quellen des Selbst.* Frankfurt am Main, 1994, Teil I.

<sup>36</sup> Теории, к примеру, тоже выдвигают притязания на «более высокую» или более сложную значимость; они не могут быть «истинными» или «ложными» в том же смысле, что и отдельные, выводимые из них пропозиции.

То, как мы проживаем свою жизнь, в большей или меньшей степени определяется тем, как мы самих себя понимаем. Поэтому этические усмотрения посредством интерпретации такого самопонимания вмешиваются в процесс ориентирования нашей жизни. В качестве связующих волю усмотрений они способствуют ведению *осознанного* образа жизни. В этом проявляется воля, свободная в этическом смысле. С этической точки зрения свобода связывать мою индивидуальную волю максимами благоразумия превращается в мое свободное решение вести аутентичную жизнь.<sup>37</sup>

Однако границы этического способа рассмотрения обнаруживаются сразу же, как только в игру вступают вопросы справедливости: ведь в этой перспективе справедливость низводится до уровня некоей ценности наряду с остальными. Моральные обязанности для одного лица бывают важнее, чем для другого, в одном контексте имеют большее значение, чем в другом. Конечно, и с этической точки зрения можно принимать в расчет семантическое различие между связанностью теми или иными ценностями и моральной обязанностью, сблюшая известный приоритет вопросов справедливости перед вопросами благой жизни: «Этическая жизнь важна сама по себе, однако ей известно, что есть и другие важные вещи, кроме нее самой... Существует вид этического соображения, напрямую связывающего важность и необходимость первоочередного рассмотрения, а именно — точка зрения обязательств».<sup>38</sup> Но до тех пор, пока обязательства рассматриваются *исключительно* с этической точки зрения, *абсолютное* преимущество справедливого перед благим, которое только и выражало бы категорически значимый смысл моральных обязанностей, обосновать невоз-

<sup>37</sup> Придавая решению остроту радикального выбора, экзистенциализм упускает из виду характерную особенность этой свободы как эпистемически управляемого процесса.

<sup>38</sup> Williams (1985), 184 f.

можно: «Эти виды обязательств очень часто пользуются при рассмотрении наивысшим приоритетом... Тем не менее мы видим также, что они не всегда нуждаются в таком приоритете, даже среди вполне этически настроенных агентов».<sup>39</sup> До тех пор пока справедливость считается интегральной составляющей какой-либо определенной концепции блага, нет оснований требовать, чтобы в конфликтных ситуациях обязанности (по выражению Дворкина) «покрывались» только обязанностями, а права — только правами.

Если справедливое не имеет преимущества перед благим, то не может быть и этически нейтрального понимания справедливости. Это имело бы удручающие последствия для регулирования равноправного сосуществования в мировоззренчески плюралистических обществах. Дело в том, что равноправие для индивидов и групп, обладающих той или иной собственной тождественностью, могло бы быть гарантировано в этом случае лишь согласно таким критериям, которые, в свою очередь, являются составной частью общей, всеми в равной степени признанной концепции блага. То же самое условие, *mutatis mutandis*,<sup>\*</sup> имело бы силу для справедливого регулирования интернационального сообщения между государствами, космополитического сообщения между гражданами мира и глобальных связей между культурами. Невероятность таких соображений показывает, почему подход неоаристотелизма не способен охватить универсалистское содержание морали равного уважения и солидарной ответственности за каждого. Всякий глобальный проект общеобязательного коллективного блага, на котором может быть основана солидарность всех людей (включая будущие поколения), сталкивается с одной дилеммой. Содержательно наполненная, в достаточной мере информативная концепция

---

\* С соответствующими изменениями (лат.).

<sup>39</sup> Williams (1985), 187.

неминуемо приводит к невыносимому патернализму (особенно в том, что касается счастья грядущих поколений); бессодержательная же, оторванная от всех локальных контекстов; с необходимостью разрушает понятие блага.<sup>40</sup>

Если мы хотим учитывать *презумптивную* беспристрастность моральных суждений и *притязание* обязующих норм на категорическую значимость, то должны отделить горизонтальную перспективу, в которой регулируются межличностные отношения, от вертикальной перспективы тех или иных особых жизненных проектов и дать самостоятельные ответы на вопросы подлинно морального характера. Абстрактный вопрос о том, что в равной степени представляет интерес для всех, *превосходит* контекстуально связанный этический вопрос о том, что является для нас наилучшим. Тем не менее сохраняет определенный смысл интуитивное

<sup>40</sup> Мартин Зель (1995) старается дать такое формальное понятие блага. Однако идея формального определения блага, которое было бы отлично от морали в кантовском смысле, — это «деревянное железо». Пытаясь эксплицировать структуру и условия достойно проживаемой жизни, Зель не может обойтись без вычленения основных жизненных благ (безопасность, здоровье, свобода передвижения), содружаний (труд, интеракция, игра и созерцание) и целей (открытое миру самоопределение). Но таковы основные антропологические допущения и оценки, которые могут быть опровергнуты и не только противоречат друг другу в различных культурах, но с полным на то основанием остаются спорными здесь, в межкультурном диалоге. К проявлениям патернализма приводят и лишенное критериев понимание такого проекта человеческих возможностей, даже в том случае, когда оно призвано давать лишь добрые советы: «Но если одна из нас этого блага не хочет? — Тогда мы скажем ей, что она отказывается от наилучшего» (189). Высказывания, которые мы делаем в рамках антропологии блага, выходящей за пределы аргументативно-логического прояснения условий герменевтических дискурсов, направленных на достижение самопонимания, остаются во власти контекста их возникновения — как показывает пример Хайдеггера, в чьей экзистенциальной онтологии каждый внимательный читатель может спустя одно-два поколения различить не только жargon, но и политические предпочтения того времени (по этому поводу см.: *Wolin R. The Politics of Beings. N.Y., 1990.*)

понимание того, что вопросы справедливости вытекают из идеалистически расширенного толкования этических вопросов.

Если мы интерпретируем справедливость как равное для всех благо, то возведенное в моральную сферу «благо» образует мост между справедливостью и солидарностью. Ведь и универсалистски понимаемая справедливость требует того, чтобы один отвечал за другого, а теперь, разумеется, еще и того, чтобы каждый отвечал за чужого, чья самотождественность сформировалась при совершенно ином жизненном укладе и чье самопонимание осуществляется в свете чужих ему традиций. Присутствие благого в справедливом напоминает о том, что моральное сознание обусловлено определенным самопониманием моральных личностей: они сознают свою *принадлежность* моральной общности. Этой общности принадлежат все, кто был социализован в какой-либо — той или иной — коммуникативной форме жизни. Поскольку образующие общество индивиды могут упрочить свою тождественность, только вступая в отношения взаимного признания, они оказываются особенно уязвимы в своей совокупности и потому нуждаются в специфической защите. Они должны иметь возможность апеллировать к некоей инстанции по ту сторону их общности; Дж. Г. Мид говорит здесь о «все более широкой общности». В терминах аристотелизма, в каждой конкретной общности заложена моральная общность в качестве ее, так сказать, «лучшего Я». Будучи членами такой общности, индивиды ожидают друг от друга равного обхождения, опираясь на то, что всякое лицо обращается со всяkim другим как с «одним из нас». С этой точки зрения справедливость *означает* в то же время и солидарность.

Здесь следует избегать того, чтобы отношение справедливого к благому превратилось как отношение формы к содержанию. «Формальное понятие блага характе-

ризует материальное ядро универсалистской морали — то, о чем идет речь в случае морального уважения».<sup>41</sup> В этом воззрении проявляется избирательный взгляд того либерализма, который (как если бы речь шла о воплощении негативных прав на свободу) растворяет роль морали в защите индивидуального блага и тем самым возводит здание морали на фундаменте этики.<sup>42</sup> Правда, тогда эта целевая направленность морали, т. е. знание тех «зол и благ», которые в моральных конфликтах в равной степени для всех «ставятся на карту», должна была бы уже быть задана в ней как постоянная величина. Участники должны были бы уже до всяких моральных соображений знать, что же для всех них в равной степени является благом — по крайней мере, они были бы вынуждены позаимствовать у философов понятие формального блага. Однако из перспективы наблюдателя никто не может сразу установить, что должна считать благом произвольно взятая личность. В ссылке на «произвольно взятую» личность скрывается абстракция, с которой не справиться и философу.<sup>43</sup> Конечно, мораль можно понимать и как защитное устройство, оберегающее личность ввиду ее особой уязвимости. Но знание о принципиальной ущербности существа, которое может сформировать свою тождественность, лишь выходя во внешнюю сферу межличностных отношений, и стабилизировать ее, лишь вступая в отношения интерсубъективного признания, — происходит из интуитивного знакомства со всеобщими структурами коммуникативной формы нашей жизни вообще. Это всеобщее знание запечатлено в глубине и как таковое становится явным только в случаях клинических отклонений, благодаря опыту,

<sup>41</sup> Seel (1995), 223.

<sup>42</sup> Такова же и архитектоника теории Р. Дворкина (*Dworkin R. Foundation of Liberal Equality, The Tanner Lectures on Human Values*, XI. Salt Lake City, 1990).

<sup>43</sup> См. прим. 40.

свидетельствующему о том, когда и каким образом самотождественность социализированного индивида оказывается в опасности. Апелляция к знанию, определяемому таким негативным опытом, не претендует на то, чтобы позитивно указать, что вообще означает вести благую жизнь. Лишь те, кого это непосредственно касается, могут с точки зрения участников практических обсуждений так или иначе уяснить себе то, что в равной степени является благом для всех. Релевантное с моральной точки зрения благо в каждом отдельном случае проявляется в расширенной «Мы»-перспективе такой общности, из которой не исключен никто. То, что, будучи благим, возводится в ранг справедливого, — есть форма интерсубъективно разделяемого этоса вообще, и вместе с тем структура принадлежности к общности, которая, разумеется, сбросила этические оковы, свойственные эксклюзивной общности.

Эта взаимосвязь солидарности и справедливости вдохновила Канта на то, чтобы истолковать точку зрения, с которой вопросы справедливости могут оцениваться беспристрастно, прибегнув к руссоистской модели автономного законодательства: «Соответственно с этим каждое разумное существо должно поступать так, как если бы оно благодаря своим максимам всегда было законодательствующим членом во всеобщем царстве целей».<sup>44</sup> О «царстве целей» Кант говорит потому, что каждый из его членов никогда не рассматривает себя самого и всех остальных всего лишь как средство, но всегда также и как «цель саму по себе». Законодательствуя, никто не подпадает под влияние чужой воли, но в то же время каждый, подобно всем другим, подчинен законам, которые он дает себе сам. Заменив частноправовую

---

<sup>44</sup> Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke (Weischedel), Bd IV, 72. (Цит. по: Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 281).

фигуру договора публичноправовой фигуры республиканского законодательства, Кант получает возможность применительно к морали *соединить* в одном лице две разделенные в сфере права функции — участвующего в законодательном процессе гражданина государства и подчиненного законам частного лица. Морально свободная личность должна иметь возможность понимать себя в качестве автора нравственных заповедей, адресатом которых она в то же самое время и является. Это, в свою очередь, возможно лишь тогда, когда законодательные полномочия — в которых она и так «принимает участие» — она осуществляет не произвольно (в смысле позитивистского понимания права), но в согласии с устройством общественного целого, граждане которого самостоятельно управляют собой. А в нем допустимо господство лишь таких законов, которые могут быть приняты «каждым относительно всех и всеми относительно каждого».

## VII

Закон тогда имеет силу в моральном смысле, когда он может быть принят всеми в перспективе каждого. Поскольку лишь «всеобщие» законы отвечают тому условию, чтобы то или иное дело урегулировалось с равномерным соблюдением интересов каждого, постольку в этой возможности обобщения учитываемых законом интересов проявляется значимость практического разума. Следовательно, личность принимает моральную точку зрения, если она, *в качестве* демократического законодателя, держит совет с самой собой относительного того, может ли практика, возникающая при соблюдении гипотетически рассматриваемой нормы, быть принята всеми возможными ее участниками как потенциальными законодателями. Играя роль одного из законодателей, каждый принимает участие в некоем *основанном на сотрудничестве* предприятии, включаясь тем самым в интерсубъ-

ективно расширенную перспективу, исходя из которой можно установить, может ли та или иная спорная норма быть обобщена с точки зрения каждого участника. В ходе такого обсуждения рассматриваются также прагматические и этические нормы, не теряющие своей внутренней соотнесенности с положением интересов и с самопониманием того или иного отдельного лица; однако эти соотносимые с актором основания отныне *идут в расчет* не как мотивы и ценностные ориентации отдельных лиц, но как их эпистемический вклад в дискурс, ведущийся с целью испытания норм и достижения взаимопонимания. Поскольку практика законодательства может осуществляться только сообща, поскольку того монологически предпринимаемого эгоцентрического использования проверки на обобщаемость, которое отвечает золотому правилу, для нее недостаточно.

Моральные основания связывают индивидуальную волю иным способом, нежели прагматические или этические. Как только самоограничение воли принимает облик автономного законодательства, воля и разум полностью *проникают* друг в друга. Поэтому «свободной» Кант называет только автономную, определенную разумом волю. Свободно действует лишь тот, кто позволяет определять свою волю личному усмотрению относительно того, чего могли бы хотеть все: «Только разумное существо имеет *волю*, или способность поступать согласно представлению о законах, т. е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется *разум*, то воля есть не что иное, как практический разум».<sup>45</sup> Разумеется, *всякий* акт самоограничения воли требует для себя оснований практического разума; но до тех пор, пока в деле замешаны еще и субъективно случайные определения и воля действует не только *исходя из* оснований практического

---

<sup>45</sup> Kant. Werke, Bd IV, 41. (Цит. по: Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 250).

разума, оказываются устраниены не все моменты принуждения, и воля не является воистину свободной.

Нормативность, проистекающая из способности воли к самоограничению *per se*, еще не обладает моральным смыслом. Если действующее лицо усваивает технические правила умения или прагматические советы благоразумия, то оно хотя и позволяет практическому разуму определять свою индивидуальную волю, однако основания такого определения обладают определяющей силой лишь ввиду случайных предпочтений и целей. В другом аспекте это относится и к этическим основаниям. Правда, аутентичность ценностных уз выходит за горизонт чисто субъективной целерациональности; однако сильные оценки, в свою очередь, приобретают свою объективную, волеопределяющую силу лишь применительно к случайным, хотя и интерсубъективно разделяемым опытам, практикам и формам жизни. В обоих случаях соответствующие императивы и рекомендации могут претендовать, лишь на условную действенность: они имеют вес в условиях субъективно данного положения интересов и соответственно интерсубъективно разделяемых традиций.

Безусловную, или категорическую значимость моральные обязанности получают лишь за счет того, что они выводятся из законов, которые, в случае если воля определяется такими законами, эмансируют ее от всех случайных определений и как бы сплавляют воедино с самим практическим разумом. Ибо в свете этих обоснованных с моральной точки зрения норм можно подвергнуть критической оценке еще и те случайные цели, предпочтения и ценностные ориентации, которыми воля обычно принуждается извне. Даже гетерономная воля может быть в силу тех или иных оснований определена к тому, чтобы подчиниться тем или иным максимам; однако самоограничение, помимо прагматических или этических оснований, обусловливается еще и наличным положением интересов и контекстуально зависимыми цен-

ностными ориентациями. Лишь после того, как эти интересы и ориентации будут с моральной точки зрения проверены на их совместимость с интересами и ценностными ориентациями всех других, воля освобождается от гетерономных определений.<sup>46</sup>

Абстрактное противопоставление автономии и гетерономии, конечно же, сужает наш взгляд на отдельного субъекта. На основании сделанных им трансцендентальных фоновых допущений Кант приписывает свободную волю обретающемуся в царстве целей умопостигаемому Я. Поэтому автономное законодательство, по своему изначальному политическому смыслу являющееся предприятием, основанным на сотрудничестве, в котором индивид лишь принимает «участие»,<sup>47</sup> он тем не менее вновь делает исключительной прерогативой отдельного лица. Категорический императив не случайно адресуется второму лицу единственного числа, что производит впечатление, будто каждый сам в состоянии провести *in foro interno*\* требуемую проверку норм. Фактически, однако, для того, чтобы рефлексивно применить проверку на обобщаемость, требуется ситуация обсуждения, где каждый обязан принимать точку зрения каждого другого, чтобы проверить, может ли та или иная норма быть желательна для всех с точки зрения каждого. Такова ситуация нацеленного на достижение взаимопонимания *рационального дискурса*, в котором участвуют все заинтересованные лица. Даже на субъекта, выносящего те или иные суждения в одиночестве, эта идея дискурсивного взаимопонимания возлагает для их обоснования более тяжелое бремя, чем монологически применяемая проверка на обобщаемость.

---

\* В своей внутренней сфере (лат.).

<sup>46</sup> Это упускает из виду Х. М. Корсгор (Korsgaard Chr. M. *The Sources of Normativity, The Tanner Lectures on Human Values*, XV, 1994, 88 ff.).

<sup>47</sup> См.: *Kant*. Bd IV, 69.

Индивидуалистическая редукция понятия автономии, изначально заданного как интерсубъективное, тем скорее вкрадывается в Кантовы рассуждения, что сам Кант не в достаточной мере отличает этическую постановку вопроса от pragматической.<sup>48</sup> Тот, кто всерьез относится к вопросам достижения этического согласия с самим собой, сталкивается с подлежащим интерпретации культурным своеобразием исторически изменчивых способов само- и миропонимания тех или иных индивидов и групп. Будучи сыном XVIII столетия, Кант мыслит еще неисторически и пересекивает через этот традиционный слой, в котором формируется тождественность. Он исходит из того, что при формировании морального суждения каждый *с помощью своей фантазии* способен в надлежащей мере войти в положение каждого другого. Если же участники уже не могут полагаться на заранее трансцендентальное взаимопонимание относительно более или менее однородных жизненных обстоятельств и интересов, то моральная точка зрения может быть реализована лишь при таких коммуникативных условиях, которые *каждому*, в том числе и с точки зрения его собственного миропонимания и понимания им самого себя, обеспечивают возможность проверить приемлемость вошедшей во всеобщую практику нормы. Категорический императив получает тем самым дискурсивно-теоретическую трактовку. Его место занимает принцип дискурса «D», согласно которому на значимость могут претендовать лишь те нормы, которые получили бы одобрение со стороны всех участников практического дискурса.<sup>49</sup>

Мы отправлялись от генеалогического вопроса о том, может ли, после того как обесценились религиозные осно-

<sup>48</sup> То же относится и к Тутенхату, см. выше: IV, 2.

<sup>49</sup> См.: Habermas J. Diskursethik // Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt am Main, 1983, 103.

вания значимости морали равного уважения ко всем и солидарной ответственности за каждого, еще быть оправдано ее когнитивное содержание. В заключение мне хотелось бы выяснить, что в отношении этого вопроса мы приобрели благодаря интерсубъективистскому толкованию категорического императива. При этом необходимо различать две проблемы. Во-первых, необходимо выяснить, какие изначальные интуиции этика дискурса вообще может спасти в очищенном от иллюзий пространстве постметафизических попыток обоснования и в каком смысле при этом еще может идти речь о когнитивной значимости моральных суждений и позиций (*VII*). Во-вторых, встает принципиальный вопрос о том, не остается ли мораль, вытекающая из рациональной реконструкции традиционных, прежде всего религиозных интуиций, несмотря на ее процедураллистский характер, содержательно связанной с контекстом своего происхождения (*VIII*).

### VIII

Вместе с эпистемическим авторитетом божественной точки зрения моральные заповеди утрачивают возможность как сотериологического, так и онтотеологического своего оправдания. Свою цену за это вынуждена платить и этика дискурса; она не может ни полностью сохранить все моральное содержание религиозных интуиций (1), ни гарантировать реалистически значимый смысл моральных норм (2).

1). Если личность Бога-Спасителя и его функция в проекте спасения уже не связывает более моральную практику с ожиданием личного спасения и с выделяемым в качестве примера образом жизненного пути, то отсюда вытекают два удручающих следствия. Во-первых, моральное знание отделяется от субъективных мотивов действия, во-вторых, понятие о том, что правильно в моральном отношении, начинает

отличаться от концепции благой, а именно богоугодной жизни.

Этика дискурса отводит этическим и моральным вопросам разные формы аргументации, а именно — дискурсы достижения согласия с самим собой, с одной стороны, и дискурсы обоснования (и применения) норм — с другой. При этом, однако, она не редуцирует мораль к отношениям равного обхождения, но учитывает оба аспекта — как справедливости, так и солидарности. Дискурсивно достигаемое согласие зависит одновременно и от незаменимого «да» или «нет» каждого отдельного лица, и от преодоления эгоцентрической перспективы, которое вовлекает всех в осуществляемую ради взаимного убеждения практику аргументирования. Если своими pragматическими качествами дискурс способствует формированию основанной на усмотрении воли, гарантирующей то и другое, то рационально мотивированные позиции приятия-неприятия способны привести в движение интересы каждого отдельного лица, не требуя при этом разрыва тех социальных уз, которые прежде связывали друг с другом ориентированных на достижение взаимопонимания участников, придерживающихся своей транссубъективной установки.

Когнитивное отделение морали от вопросов благой жизни имеет, однако, и мотивационную сторону. Поскольку профанный эрзац ожидания личного спасения отсутствует, пропадает наиболее сильный мотив для соблюдения моральных заповедей. Этика дискурса усугубляет интеллектуалистский отрыв морального суждения от действия еще и тем, что моральная точка зрения представляется ей воплощенной в рациональном дискурсе. От достигаемого дискурсивным путем усмотрения нет гарантированного перехода к действию. Разумеется, моральные суждения указывают, что нам следует делать; и веские основания способны воздействовать на нашу волю. Это проявляется в феномене нечистой совести.

ти, чьи угрызения мы начинаем чувствовать, если действуем вопреки своим усмотрениям, тем более — лучшим из них. Однако проблема слабости воли дает также понять, что своим возникновением моральное усмотрение обязано недостаточной силе эпистемических оснований и само по себе не образует рационального мотива. В самом деле, если мы знаем, как в данном случае будет правильно поступить в моральном отношении, мы знаем и то, что нет веских — эпистемических — оснований поступить иначе. Это, однако, не мешает тому, чтобы другие мотивы могли все же оказаться сильнее.<sup>50</sup>

С утратой сотериологических основ значимости происходит изменение прежде всего смысла нормативной связности. Уже разграничение между обязанностью и ценностной связностью, между тем, что правильно в моральном отношении, и тем, что достойно стремления в этическом отношении, возводит значимость долженствования в нормативный ранг, который обеспечивается исключительно формированием беспристрастных суждений. Другая коннотация возникает при смене перспективы с божественной на человеческую. «Действенность» моральных норм означает теперь, что они способны снискать одобрение всех, кого они касаются, коль скоро эти затрагиваемые ими лица в одних лишь практических дискурсах сообща выясняют, представляет ли соответствующая практика равный интерес для всех них. В этом одобрении выражается и допускающая возможность своего опровержения разумность *совещающихся* между собой субъектов, взаимно убеждающих друг друга в том, что гипотетически введенная норма достойна признания, и свобода *законодательствующих* субъектов,

---

<sup>50</sup> Отсюда возникает необходимость дополнения морали, предоставляющей лишь слабые мотивы, принудительным и положительным правом, см.: *Habermas J. Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main, 1992, 135 ff.

сознающих себя в качестве инициаторов тех норм, которым они подчиняются как их адресаты. На смысле значимости моральных норм сказывается и погрешимость эвристического, и конструктивность проектирующего человеческого ума.

2). Проблематичность того смысла, в каком моральные суждения и позиции могут претендовать на значимость, раскрывает нам другую свою сторону, если мы припоминаем те существенные высказывания, в которых моральные заповеди некогда получали онтологическое оправдание как части разумно устроенного мира. До тех пор пока когнитивное содержание морали можно было передать с помощью дескриптивных высказываний, моральные суждения были истинными или ложными. Но если моральный реализм более невозможно защитить апелляцией к метафизике творения и к естественному праву (или к их суррогатам), то присущую моральным высказываниям значимость существования уже нельзя уподобить истинностной значимости дескриптивных высказываний. Одни указывают на то, как обстоят дела в мире, другие — на то, что нам следует делать.

Если исходить из того, что предложения могут иметь действенность только в качестве «истинных» или «ложных», и что «истинность» следует понимать в смысле корреспонденции между предложениями и объектами или фактами, то всякое притязание на значимость со стороны недескриптивного высказывания должно казаться сомнительным. И в самом деле, моральный скепсис опирается главным образом на тезис о том, что нормативные высказывания не могут быть истинными или ложными, а следовательно, не могут быть обоснованы, так как не существует чего-либо подобного моральным предметам или фактам. При этом традиционное *понимание мира* как совокупности объектов и фактов увязывается, конечно же, с *пониманием истины* в теории корреспонденций и с *пониманием обоснования в семантике*.

В обратном порядке я коротко прокомментирую эти спорные посылки.<sup>51</sup>

Согласно семантической концепции предложение является обоснованным, если его можно вывести из базисных предложений по релевантным правилам умозаключения; при этом класс базисных предложений выделяется по определенным критериям — логическим, теоретико-познавательным или психологическим. Однако фундаменталистское допущение такого базиса, непосредственно доступного для восприятия или для ума, не устояло перед достигнутым в рамках языковой критики пониманием холистического устройства языка и интерпретации; всякое обоснование должно *по меньшей мере исходить* из предпонимаемого контекста или фонового понимания.<sup>52</sup> Поэтому здесь рекомендуется прагматическое понимание обоснования как практики публичного оправдания, в ходе которой критикуемые притязания на значимость получают поддержку в виде тех или иных оснований. При этом критерии рациональности, придающие этим основаниям их весомость, сами могут быть подвергнуты обсуждению. Поэтому процедурным особенностям процесса аргументирования приходится, в конечном счете, самим нести бремя разъяснений относительно того, почему достигнутые при соблюдении процедуры результаты сами по себе обладают предполагаемой действенностью. Коммуникативная структура рациональных дискурсов может, к примеру, позаботиться о том, чтобы в них прозвучали все релевантные выступления и чтобы «да» или «нет» участников определялись лишь ненасильственным принуждением со стороны лучших аргументов.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Относительно дальнейшего см.: *Heath J. Morality and Social Action*. Diss. phil. Northwestern University, 1995, 86—102.

<sup>52</sup> См.: *Davidson D. Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt am Main, 1986.

<sup>53</sup> См.: *Habermas J. Exkurs zur Argumentationstheorie // Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, 1981, Bd I, 44—71; также (1992), 276 ff.

Прагматическая концепция обоснования открывает путь к эпистемическому понятию истины, которое должно способствовать преодолению известных затруднений теории корреспонденций. В случае истинного предиката мы прибегаем к языковой игре оправдания притязаний на истинность, т. е. их публичного подтверждения. С другой стороны, «истинность» нельзя отождествлять с возможностью обоснования (*warranted assertibility*<sup>\*</sup>). «Осторожное» употребление предиката — «*p*» может быть обоснован сколь угодно хорошо, но при этом все же быть истинным — обращает наше внимание на разницу в значениях между «истинностью» как неотъемлемым качеством высказываний и «рациональной приемлемостью» как контекстуально зависимым их качеством.<sup>54</sup> Это различие можно понимать в горизонте возможных оправданий как разницу между «оправданностью в нашем контексте» и «оправданностью в любом контексте». Это различие мы опять-таки можем принимать в расчет ввиду слабой идеализации нашего аргументационного процесса (мыслимого как продолжающийся). Утверждая предикат «*p*», требуя тем самым признания его истинности и сознавая, что он может быть опровергнут, мы берем на себя аргументативное обязательство отстаивать «*p*» перед всеми возможными в будущем возражениями.<sup>55</sup>

---

\* С возможностью гарантированного подтверждения (англ.).

<sup>54</sup> Rorty R. Pragmatism, Davidson and Truth // E. LePore (Hg.). *Truth and Interpretation*. London, 1986, 333—353.

<sup>55</sup> Это реактивное понятие «возможности дискурсивного подтверждения», соотносимое не с идеальным состоянием, а с опровержением потенциальных возражений, соприкасающееся с понятием «superassertibility» («возможности сверхподтверждения»): Wright C. *Truth and Objektivity*. Cambridge, 1992, 33 ff. По поводу критики моего прежнего, ориентированного еще на Пирса, понимания истинности см.: Welmer A. *Ethik und Dialog*. Frankfurt am Main, 1986, 102 ff.; а также: Wingert (1993), 264 ff.

В связи с обсуждаемым вопросом меня интересует не столько сложное соотношение истины и оправдания, а, скорее, возможность постичь понятие истины, очищенное от коннотаций теории корреспонденций, как особое проявление действенности, в то время как это *всеобщее* понятие действенности вводится ссылкой на дискурсивное подтверждение притязаний на значимость. Тем самым открывается концептуальное пространство, в котором может быть размещено понятие нормативной — и здесь, в первую очередь, моральной — действенности. Правильность моральных норм (или всеобщих нормативных высказываний) и отдельных заповедей можно в таком случае понимать по аналогии с истинностью ассерторических предложений. Связывать оба понятия значимости будет процедура дискурсивного подтверждения соответствующих притязаний на значимость. Разделяет же их отношение к социальному и соответственно к объективному миру.

Социальный мир, который (как совокупность легитимно регулируемых межличностных отношений) доступен лишь в перспективе участника событий, в историческом, а потому (если угодно) также и в онтологическом плане обладает иным внутренним устройством, нежели описываемый в перспективе наблюдателя объективный мир.<sup>56</sup> Социальный мир наполнен интенциями и воззрениями, практическими и речевыми действиями его членов. В равной мере это относится и к описаниям объективного мира, но не к нему самому. Поэтому дискурсивное подтверждение притязаний на истинность имеет иное значение, чем дискурсивное подтверждение притязаний на моральную значимость: в первом случае дискурсивно достигнутое согласие *свидетельствует* о том,

---

<sup>56</sup> Отсюда, кроме прочего, вытекает потребность в дополнении дискурсов морального обоснования дискурсами применения морали; см.: Günther K. Der Sinn für Angemessenheit. Frankfurt am Main, 1988; Habermas J. (1992), 141 f.

что выполнены условия истинности ассерторического предложения, интерпретируемые как условия, необходимые для его утверждения; во втором случае дискурсивно достигнутое согласие *обосновывает* тот факт, что та или иная норма достойна признания, и в то же время само способствует выполнению условий ее действенности. Всего лишь указывая на истинность ассерторических предложений, принцип рациональной приемлемости в то же время вносит *конститтивный* вклад в значимость моральных норм. В моральном усмотрении конструкции и открытия переплетаются иным образом, нежели в теоретическом познании.

Что ускользает от наших построений, так это навязываемая нам моральная точка зрения, но не моральный порядок, относительно которого *допускается*, что он существует независимо от наших описаний. От нашего ведения уходит не социальный мир как таковой, а структуры и процедуры аргументативного процесса, который служит одновременно и порождению, и обнаружению норм регулируемой по определенным правилам совместной жизни. Конструктивистский смысл формирования моральных суждений, мыслимого по модели автономного законодательства, не должен исчезать, однако он не должен и разрушать эпистемический смысл моральных обоснований.<sup>57</sup>

## IX

Этика дискурса оправдывает содержание морали равного обращения с каждым и солидарной ответственности за каждого. Разумеется, прежде всего она выполняет эту свою функцию путем разумного реконструирования содержаний моральной традиции, поколебленной в религиозных основах своей значимости. Если бы дискурсивно-теоретическая

<sup>57</sup> См.: Rawls J. Kantian Constructivism in Moral Theory // Journal of Philosophy. Sept. 1980, 519.

трактовка категорического императива оставалась во власти этой изначальной традиции, такая генеалогия *вообще* пре-граждала бы путь к обнаружению когнитивного содержания моральных суждений. Морально-теоретического обоснования самой моральной точки зрения не существует.

Однако принцип дискурса служит ответом на то замешательство, в котором оказываются члены любой моральной общности, когда при переходе к современным обществам мировоззренческого плюрализма они осознают дилемму, состоящую в том, что, с одной стороны, они по-прежнему спорят друг с другом относительно моральных суждений и позиций с привлечением тех или иных оснований, в то время как, с другой стороны, их фоновый субстанциальный консенсус относительно основополагающих моральных норм уже нарушен. Члены моральных общностей, как на глобальном уровне, так и в рамках отдельных обществ, в ходе своих действий втягиваются в требующие урегулирования конфликты, которые они, несмотря на распад общего для них этоса, по-прежнему понимают как моральные, т. е. как конфликты, разрешимые на тех или иных основаниях. Нижеследующий сценарий отражает не какое-либо «изначальное состояние», а стилизованный в идеально-типическом плане ход событий, как они могли бы развиваться при реальных условиях.

Я исхожу из того, что участники конфликтов хотят урегулировать их не путем применения насилия или формирования компромисса, а путем достижения взаимопонимания. Таким образом, первое, что здесь приходит на ум — это начать обсуждение и на профанной основе совместно достичь этического самопонимания. Однако в сложных жизненных условиях плюралистических обществ такая попытка неизбежно терпит неудачу. Участники взаимодействия начинают понимать, что достигаемое благодаря критике удостоверение их сильных, на практике проверенных оценок ведет к кон-

куренции различных концепций блага. Предположим, что они сохраняют свое намерение достичь взаимопонимания и в дальнейшем не стремятся заменить оказавшуюся под угрозой совместную моральную жизнь лишь голым *modus vivendi*.\*

Коль скоро отсутствует субстанциальное согласие относительно содержания норм, участники диалога сознают теперь свою зависимость от того в известной мере нейтрального обстоятельства, что каждый из них включен в *какую-либо* коммуникативную, структурированную языковым взаимопониманием форму жизни. Поскольку такие процессы взаимопонимания и жизненные формы имеют некоторые общие для них структурные аспекты, постольку участники могли бы задать себе вопрос, не в этих ли аспектах кроются нормативные содержания, создающие основу для нахождения общих ориентиров. Теории, восходящие к традиции Гегеля, Гумбольдта и Дж. Г. Мида, продолжили эту линию и показали, что коммуникативные действия переплетаются со взаимообменом позиций, а коммуникативные формы жизни — с отношениями взаимного признания, и в этом плане обладают нормативным содержанием.<sup>58</sup> Из этих исследований вытекает, что мораль получает свой изначальный, независимый от индивидуального блага смысл из формы и перспективной структуры интерсубъективной социализации, сохраняющей свою целостность.<sup>59</sup>

Конечно, одними лишь особенностями коммуникативных форм жизни нельзя объяснить, почему члены определенной исторической общности должны отказываться от своих пар-

---

\* Образ жизни (лат.).

<sup>58</sup> См.: Honneth A. Kampf um Anerkennung. Frankfurt am Main, 1992; Forst R. Kontexte der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main, 1994.

<sup>59</sup> См.: Wingert L. (1984). О перспективной структуре действия, ориентированного на достижение взаимопонимания см. заглавную статью в: Habermas J. (1983), 127 ff., в частности, 144—152.

тикуляристских ценностных ориентаций, почему они должны переходить к абсолютно симметричным и открытым для всех отношениям признания, свойственным эгалитарному универсализму. С другой стороны, универсалистская точка зрения, стремящаяся избежать ложных абстракций, должна воспользоваться усмоктениями, развитыми в рамках теории коммуникации. Из того факта, что личности индивидуируются только на путях социализации, следует, что в моральном отношении в расчет принимается как не заменимый никем другим единичный человек, так и член общности,<sup>60</sup> благодаря чему справедливость увязывается с солидарностью. Равенство в обхождении практикуется среди неравных, которые тем не менее осознают свою сплоченность. Аспект, в котором одни лица как таковые считаются равными всем остальным, не следует выделять за счет другого аспекта, в котором эти лица как индивиды в то же время абсолютно отличны от всех остальных.<sup>61</sup> Взаимное и равное уважение к каждому, которого требует чувствительный к различиям универсализм, представляет собой такой способ вовлечения другого в его инаковости, которому не свойственны ни нивелировка, ни насилиственное присвоение.

Но как вообще оправдать переход к посттрадиционной морали? Укорененные в коммуникативном действии и закрепленные в традиции обязанности *сами по себе*<sup>62</sup> не выходят за границы семьи, рода, города или нации. Иначе обстоит дело с рефлексивной формой коммуникативного действия: процессы аргументирования *reg se* выводят за пределы

---

<sup>60</sup> Выводы, вытекающие из этого двойного аспекта, обстоятельно проработаны у Вингерта (1993).

<sup>61</sup> Поэтому условие беспристрастности еще нельзя считать выполненным в силу одного лишь того обстоятельства, что кто-то посторонний оценивает меру блага или зла, которые каждый раз ставятся на карту для «любого» произвольно выбранного лица; иначе полагает Тугендхат (1993), 353.

<sup>62</sup> См.: *Seel* (1995), 204.

всех партикулярных форм жизни. Ведь в прагматических предпосылках рациональных дискурсов или совещательных дискуссий *обобщается, абстрагируется и высвобождается* нормативное содержание вводимых в ходе коммуникативного действия допущений, распространяющееся тем самым на открытую для всех общность, которая в принципе не исключает ни одного способного говорить и действовать субъекта, насколько тот в состоянии внести какие-либо релевантные соображения. Эта идея указывает выход из той ситуации, когда участникам уже не на что опереться в онтологическом плане и приходится, так сказать, целиком из самих себя черпать свои нормативные ориентиры. Как было упомянуто, участники могут апеллировать лишь к тем общим положениям, которыми они уже располагают *актуально*. Последняя осечка привела к тому, что такие общеизначимости оказались сведены к набору формальных особенностей совещательной ситуации, общей для всех в перформативном плане. В конце концов, все уже согласились принять участие в совместном предприятии практического обсуждения.

Это довольно-таки узкий базис, однако содержательная нейтральность такого общего для всех достояния может предоставить и некий шанс перед лицом того замешательства, в котором оказывается мировоззренческий плюрализм. Надеяться на обоснование принципиального нормативного согласия, эквивалентное содержательно-традиционному обоснованию, можно было бы в том случае, если бы сама коммуникативная форма, в которой совместно высказываются практические соображения, обнаруживала некий аспект, в котором было бы возможно беспристрастное и потому убедительное для всех участников обоснование моральных норм. Отсутствие «трансцендентного блага» может быть компенсировано лишь «имманентно», за счет особенностей, внутренне присущих совещательной практике. Я полагаю,

что к морально-теоретическому обоснованию моральной точки зрения отсюда ведут следующие три шага.

а). Если саму совещательную практику рассматривать как единственно возможный ресурс для вынесения беспристрастных суждений по моральным вопросам, то ссылка на моральные содержания должна быть заменена автореферентной ссылкой на форму этой практики. Именно такое понимание ситуации позволяет сформулировать принцип «D»: претендовать на действенность могут лишь те нормы, которые способны в практических дискурсах снискать одобрение всех, кого они касаются. При этом «одобрение», которое достигается в условиях дискурса, представляет собой согласие, мотивированное эпистемическими основаниями; его нельзя понимать как договоренность, рационально мотивированную в эгоцентрической перспективе каждого. Однако принцип дискурса позволяет выбирать способ аргументирования, т. е. тот путь, на котором может быть достигнуто дискурсивное согласие. Вводя принцип «D», мы еще не предполагаем тем самым, что обоснование моральных норм вообще возможно без субстанциального фонового согласия.

б). Вводимый сообразно обстоятельствам принцип «D» задает условие, которому отвечали бы действенные нормы, если бы они *могли* быть обоснованы. Ясность пока должна наличествовать лишь в отношении понятия моральной нормы. Интуитивно участникам дискуссии известно и то, как нужно принимать участие в аргументировании. Несмотря на то что они хорошо знакомы лишь с обоснованием асцепторических предложений и еще не знают, можно ли подобным образом оценивать притязания на моральную значимость, они способны (непредвзятым образом) представить себе, в чем *могло бы* состоять обоснование норм. Но чего не хватает для операционального осуществления принципа «D», так это правила аргументирования, ко-

торое указывало бы, как могут быть обоснованы моральные нормы.

Принцип универсализации «U» инспирирован, разумеется, принципом «D», но пока еще представляет собой лишь выводимую из него пропозицию. Он гласит:

— норма является действенной только тогда, когда прямые и побочные следствия, которые общее следование ей предположительно повлечет за собой для положения интересов и ценностных ориентаций каждого, могут быть без какого бы то ни было принуждения сообща приняты всеми, кого эта норма затрагивает.

Три пояснения к сказанному. Когда дело доходит до «положения интересов и ценностных ориентаций», в игру вступают прагматические и этические основания отдельных участников. Ввод этих данных должен предотвратить маргинализацию понимания отдельными участниками самих себя и мира и всюду обеспечить герменевтическую восприимчивость для достаточно широкого спектра вносимых в обсуждение соображений. Далее, обобщение и взаимообмен перспектив (перспектива «каждого» — перспектива «всех вместе») требует не только вчувствования, но и интерпретаторского вмешательства в самопонимание и миропонимание участников, которые должны быть открыты для пересмотра (языка) описаний, производимых ими в отношении самих себя и чуждых им лиц. Наконец, цель «совместного, свободного от какого бы то ни было принуждения принятия» задает тот угол зрения, в котором изложенные основания теряют соотносимый с самим актором смысл мотивации его действий и обретают эпистемический смысл в аспекте симметричного рассмотрения дела.

в). Сами участники, пожалуй, удовлетворятся этим (или подобным ему) правилом аргументации, если оно обнаружит свою пригодность и не приведет к противоречащим интуициям результатам. В дальнейшем выяснится, что проводимая

в таком направлении практика обоснования выделяет из совокупности норм те, которые способны снискать всеобщее одобрение, например права человека. Однако с точки зрения теоретика морали обоснованию все же недостает последнего шага.

В самом деле, мы можем исходить из того, что практика обсуждения и оправдания, которую мы называем аргументированием, встречается во всех культурах и обществах (если и не обязательно в институциализированной форме, то хотя бы как неформальная практика), и что для такого способа решения проблем нет равносильной замены. Ввиду повсеместной распространенности и безальтернативности аргументативной практики было бы, вероятно, затруднительно оспаривать нейтральный характер дискурсивного принципа. Однако при выведении принципа «U» в наши рассуждения, по всей видимости, могло бы закрасться этноцентристическое предположение (и тем самым — вполне определенная концепция блага), которое не разделяется другими культурами. Это подозрение в евроцентристической предвзятости понимания моральности, оперирующего принципом «U», можно было бы рассеять, если бы это объяснение моральной точки зрения удалось сделать правдоподобным «имманентно», а именно — на основе знания о том, чем мы вообще занимаемся, когда участвуем в аргументативной практике. Таким образом, в этике дискурса идея обоснования состоит в том, что принцип «U», в связи с выраженным в «D» представлением об обосновании норм, может быть извлечен из имплицитного содержания всеобщих предпосылок аргументации.<sup>63</sup>

Интуитивно это легко понять (тогда как всякая попытка формального обоснования потребовала бы обстоятельных

---

<sup>63</sup> См.: Konrad Ott. Wie begründet man ein Diskussionsprinzip der Moral? // Vom Begründen zum Handeln, Tübingen, 1996, 12—50.

дискуссий о смысле и возможности проведения трансцендентальных аргументов»<sup>64</sup>). Здесь я ограничусь феноменологическим указанием на то, что аргументирование проводится с целью взаимно убедить друг друга в правомерности притязаний на значимость, выдвигаемых пропонентами в отношении своих высказываний, которые они готовы защищать перед оппонентами. В ходе аргументативной практики организуется *основанное на сотрудничестве состязание* в поиске лучших аргументов, причем участников *a limine\** связывает их ориентация на достижение взаимопонимания. Ожидание того, что состязание сможет привести к «рационально приемлемым», по-настоящему «убедительным» результатам, основывается на убеждающей силе аргументов. Конечно, вопрос о том, что считать хорошим, а что плохим аргументом, сам может стать предметом дискуссии. Поэтому рациональная приемлемость того или иного высказывания опирается в конечном счете на основания и на определенные особенности самого процесса аргументации. Я назову лишь четыре важнейшие: а) никто из желающих внести релевантный вклад в дискуссию не может быть исключен из числа ее участников; б) всем предоставляются равные шансы на внесение своих соображений; в) мысли участников не должны расходиться с их словами; г) коммуникация должна быть настолько свободной от внешнего или внутреннего принуждения, чтобы позиции принятия или непринятия относительно критикуемых притязаний на значимость мотивировались исключительно силой убеждения более весомых оснований. Если же каждому, кто вступает в процесс аргументирования,

\* Изначально (лат.).

<sup>64</sup> См.: Niquet M. Transzendentale Argumente. Frankfurt am Main, 1991; Niquet M. Nichthintergehbarkeit und Diskurs (диссертационная рукопись). Frankfurt am Main, 1995.

приходится соблюдать хотя бы эти прагматические условия, то в прагматических дискурсах а) вследствие их публичности и включенности всех заинтересованных лиц, а также б) в силу коммуникативного равноправия их участников могут быть приведены лишь те основания, которые в равной степени учитывают интересы и ценностные ориентации каждого; а благодаря устраниению возможности в) обмана и г) принуждения решающее значение для одобрения спорной нормы могут иметь лишь приводимые основания. При условии, что каждый ожидает от каждого ориентации на достижение взаимопонимания, этого «свободного от принуждения» принятия той или иной нормы можно, в конечном итоге, добиться лишь «сообща».

Против часто выдвигаемых упреков в допущении порочного круга<sup>65</sup> следует заметить, что содержание всеобщих предпосылок аргументации никоим образом не является «нормативным» в моральном смысле. Ибо открытость для всех означает лишь, что доступ к дискурсу ничем не ограничен, и ничего не говорит об универсальности какой-либо обязующей нормы действия. Равное распределение коммуникативных свобод *в ходе* дискурса и требование искренности ради дискурса — суть *аргументативные*, но никоим образом не *моральные* права и обязанности. Точно так же отсутствие принуждения относится к самому процессу аргументирования, но не к межличностным отношениям *за пределами* данной практики. Конститутивные для аргументативной игры правила определяют порядок обмена аргументами и позициями принятия/непринятия; они обладают эпистемическим смыслом, позволяющим оправдывать те или

---

<sup>65</sup> См.: *Tugendhat* (1993), 161ff. Критика Тугендхата относится к той формулировке моего аргумента, которая была пересмотрена уже во втором издании *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, т. е. в 1984 году (!); см. также *Habermas J.* (1991), 134, прим. 17.

иные высказывания, но не *непосредственно* практическим смыслом, которым мотивируются действия.

Тонкость обоснования моральной точки зрения в этике дискурса состоит в том, что нормативное содержание этой эпистемической языковой игры при соблюдении правила аргументирования впервые переносится в сферу отбора норм действий, которые вместе с их притязаниями на моральную значимость *вводятся* в практические дискурсы. Связанность моральными узами не может возникнуть в силу одного лишь — будто бы трансцендентального — принуждения, оказываемого неотъемлемыми предпосылками аргументации; она присуща, скорее, особым предметам практического дискурса, а именно — *вводимым* в него нормам, к коим апеллируют основания, приводимые в ходе совещательной дискуссии. Это обстоятельство я подчеркиваю, когда утверждаю, что принцип «U» может стать вполне убедительным, если исходить из нормативного содержания предпосылок аргументации, *связанного с понятием обоснования норм* (понятием слабым, а следовательно, непредвзятым).

Стратегия обоснования, обрисованная здесь лишь в общих чертах, призвана придать убедительность этому принципу в сочетании с генеалогической постановкой вопроса, за которой скрываются известные допущения теории современности.<sup>66</sup> Принцип «U» позволяет нам рефлексивным образом удостовериться в наличии остаточной нормативной субстанции, которая сохраняется в формах аргументации и ориентированного на взаимопонимание действия и потому, по всей видимости, передается и посттрадиционным обществам (это проявляется и в том, что указание на случаи пер-

<sup>66</sup> Это подчеркивает Y. Per (*Rehg W. Insight and Solidarity*. Berkeley, 1994, 65 ff.); см. также: Benhabib S. Autonomy, Modernity and Community // *Situating the Self*. Cambridge, 1992, 68—88.

формативного автопротиворечия, используемого для выявления всеобщих предпосылок аргументации, тоже осуществляется по типу обоснования<sup>67</sup>).

Производной проблемой является вопрос о применении норм. Дело в том, что в соответствии с выдвинутым (К. Гюнтером<sup>68</sup>) принципом соразмерности моральная точка зрения достигает своей полной значимости лишь в применении к единичным моральным суждениям. В ходе успешного осуществления дискурсов обоснования и применения выясняется затем, что практические вопросы отличаются друг от друга, будучи рассмотрены под четко очерченным моральным углом зрения: моральные вопросы правильной совместной жизни отделяются, с одной стороны, от pragматических вопросов рационального выбора, а с другой — от этических вопросов благой или не зря проводимой жизни. К тому же ретроспективно мне стало ясно, что принцип «U» операционно способствовал расширению принципа дискурса, прежде всего в отношении особой, а именно моральной постановки вопроса.<sup>69</sup> Принцип дискурса можно операционально использовать и для решения вопросов иного рода, например, в совещаниях политических законодателей или в юридическом дискурсе.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> См.: *Apel K.-O. Die transzentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik // Diskurs und Verantwortung.* Frankfurt am Main, 1988, 306—369.

<sup>68</sup> См. прим. 56.

<sup>69</sup> См.: *Habermas* (1992), 135 ff. и послесловие к четвертому изданию, 674 ff.

<sup>70</sup> См.: *Alexy R. Theorie der juristischen Argumentation.* Frankfurt am Main, 1991; *Alexy R. Begriff und Geltung des Rechts.* Freiburg, 1992; *Alexy R. Recht, Vernunft. Diskurs.* Frankfurt am Main, 1995; *Baynes K. The normative Ground of Social Criticism.* Albany, 1992; *Benhabib S. Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy. Constellations*, I, 1994, 26—52; прежде всего см.: *Forst R. (1994).*

## **II. ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ — ПОЛЕМИКА С ДЖОНОМ РОЛЗОМ**

### **2. Примирение посредством публичного употребления разума**

«Теория справедливости» Джона Ролза знаменует собой веху в новейшей истории практической философии. Этим своим трудом Ролз реабилитировал в качестве предмета серьезных научных исследований моральные вопросы, долгое время остававшиеся вытесненными на периферию исследовательского внимания. Кант сформулировал основной вопрос морали так, чтобы на него мог быть дан рациональный ответ: в конфликтных ситуациях нам следует делать то, что оказывается равным благом для всех. Не пользуясь фоновыми трансцендентально-философскими допущениями Канта, Ролз возродил этот подход применительно к справедливому сосуществованию граждан политического целого. Став в оппозицию утилитаризму, с одной стороны, и ценностному скептицизму — с другой, он предложил интерсубъективистскую трактовку кантовского понятия автономии: мы действуем автономно, если строго повинуемся законам, которые могли бы быть с полным основанием приняты всеми, кого это касается, на основе публичного употребления их разума. Этим моральным понятием автономии Ролз пользуется как ключом для объяснения политичес-

кой автономии граждан демократического правового государства: «Применение политической власти оказывается у нас абсолютно аутентичным только тогда, когда она применяется в соответствии с конституцией, относительно существенных моментов которой от всех граждан, как свободных и равных, можно с полным на то основанием ожидать одобрения в свете принципов и идеалов, приемлемых для их общечеловеческого разума».<sup>1</sup> Приведенная фраза взята из книги, которая на сегодняшний день завершает двадцатилетний процесс совершенствования, а иногда и пересмотра Ролзом его теории справедливости. Выступив в свое время против утилитаристских позиций, Ролз нападает сегодня прежде всего на позиции контекстуализма, оспаривающего предпосылку использования разума, общего для всех людей.

Поскольку я восхищаюсь этим его проектом, разделяю его намерения и принимаю его основные результаты, постольку разногласия, о которых мне придется говорить, заключены в узкие рамки фамильного спора. Они ограничиваются сомнениями в том, всегда ли убедительно звучат высказываемые Ролзом важные и, как я полагаю, верные нормативные интуиции. Для начала, однако, я хотел бы в общих чертах напомнить суть дела, как оно нам теперь представляется.

Ролз обосновывает принципы, в соответствии с которыми должно быть устроено современное общество, если оно призвано обеспечивать честное сотрудничество своих граждан как свободных и равных личностей. На первом этапе он проясняет такую точку зрения, с которой некие воображаемые репрезентанты могли бы беспристрастно ответить на означенный вопрос. Он объясняет, почему в так называемом исходном состоянии партии сошлись бы друг с другом во мнениях относительно двух принципов: во-первых, либе-

---

<sup>1</sup> Rawls J. Political Liberalism IV. N. Y., 1993, 137.

рального принципа, согласно которому всем гражданам для действия предоставляются равные субъективные свободы, а во-вторых — относительно другого, подчиненного первому принципа, регулирующего равноправный доступ к официальным должностям и утверждающего, что с социальным неравенством можно мириться лишь в той мере, в какой оно еще оказывается выгодным также и для менее привилегированных граждан. На *втором* этапе Ролз показывает, что в тех условиях плурализма, возникновению и поддержанию которых способствует сама данная концепция, она может рассчитывать на одобрение. Политический либерализм мировоззренчески нейтрален, ибо представляет собой разумную конструкцию и сам при этом не претендует на истинность. Наконец, на *третьем* этапе Ролз очерчивает основные права и принципы правового государства, дедуцируемые из двух высших принципов справедливости. Двигаясь в том же направлении, я буду высказывать возражения, направленные не столько против проекта как такового, сколько против некоторых аспектов его осуществления. Боюсь, что Ролз делает уступку ряду противоборствующих ему философских позиций, что не способствует ясности его собственного подхода.

Моя критика, предпринимаемая в конструктивных целях, начинается изнутри. Прежде всего я высказываю сомнение по поводу того, что схема исходного состояния во всех отношениях пригодна для прояснения и обеспечения беспристрастных суждений касательно деонтологически понимаемых принципов справедливости (*I*). Далее, у меня возникает впечатление, что Ролзу следовало бы отчетливее разграничить вопросы обоснования и приемлемости; по-видимому, он стремится придать своей концепции справедливости мировоззренческий нейтралитет ценой отказа от притязаний на ее когнитивную значимость (*II*). Эти теоретико-стратегические решения приводят в результате к конструкции пра-

вового государства, в которой основные либеральные права ставятся выше принципа демократической легитимации. Из-за этого Ролз не достигает своей цели и не может согласовать свободу Новых со свободой Старых (*III*). В конце я формулирую тезис относительно самопонимания политической философии: в условиях постметафизического мышления она должна обладать скромностью, хотя и не должно понятой.

Роль оппонента, отведенная мне редакцией *Journal of Philosophy*, вынуждает меня придать своим рабочим сомнениям форму возражений. Такая заостренность может быть оправдана дружески-provokационным намерением таким образом привести в движение труднообозримое аргументативное хозяйство весьма сложной и хорошо продуманной теории, чтобы та смогла продемонстрировать свои наиболее сильные стороны.<sup>2</sup>

### *I. Схема исходного состояния*

Ролз понимает исходное состояние как такую ситуацию, когда на принятие рациональных решений гражданскими представителями налагаются именно те ограничения, которые гарантируют беспристрастность суждений по вопросам справедливости. Содержательное понятие автономии признается за гражданами, живущими уже среди институтов хорошо упорядоченного общества. В целях конструирования исходного состояния Ролз разделяет это понятие политической автономии на два элемента, первый из которых составляют нейтральные в моральном отношении качества партий, стремящихся к своей рациональной выгоде, а второй — на-

---

<sup>2</sup> При подготовке статьи для меня были особенно полезны работы: *Baynes K. The Normative Grounds of Social Criticism*. Albany, 1992; *Forst R. Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, 1994.

полненные моральным содержанием ситуативные ограничения, в соответствии с которыми те же партии делают выбор в пользу принципов честного сотрудничества. Эти нормативные ограничения позволяют сделать оснащенность партий более экономной, наделив их одной лишь «способностью придерживаться рациональности и действовать исходя из (своей) всякий раз уже данной концепции блага».<sup>3</sup> Вне зависимости от того, приводят ли партии только целерациональные доводы, или привлекают также этическую точку зрения, связанную с вопросами определенного образа жизни, решения они всегда выносят с позиции своих собственных ценностных ориентаций (и соответственно в перспективе тех граждан, которых они представляют). Они не должны и не могут рассматривать вещи с моральной точки зрения, которая заставляла бы учитывать обстоятельства, представляющие равный интерес для всех. Ведь к этой беспристрастности их принуждает ситуация, опускающая завесу неведения над не заинтересованными друг в друге, одновременно свободными и равными партиями. Поскольку эти партии еще не знают, какие позиции они позднее займут в обществе, которое им надлежит упорядочить, постольку им уже в силу их собственных интересов приходится размышлять о том, что в равной степени является благом для всех.

Конструирование исходного состояния, полагающего разумные *рамки* свободе индивидуальной воли актора, принимающего рациональные решения, объясняется первоначальным намерением представить теорию справедливости как часть общей теории рационального выбора. Дело в том, что Ролз поначалу исходил лишь из необходимостиенным образом ограничить оперативный простор для принимающих рациональные решения партий, чтобы вывести принци-

<sup>3</sup> Rawls J. Der Vorrang der Grundfreiheiten // Die Idee des politischen Liberalismus. Frankfurt am Main, 1992, 176.

пы справедливости из прояснения их собственных интересов. Вскоре, однако, ему пришлось признать, что разумность автономных граждан нельзя свести к рациональному выбору акторов, принимающих индивидуальные решения.<sup>4</sup> Однако и после пересмотра той цели, доказательству которой изначально была призвана служить схема исходного состояния, Ролз сохранил свое мнение о том, что смыслу моральной точки зрения можно указанным образом придать операционный характер. Отсюда следует ряд сомнительных выводов, три из которых я хотел бы разобрать ниже: 1). Способны ли партии в исходном состоянии представлять первостепенные интересы своих клиентов исключительно на основе своего рационального эгоизма? 2). Можно ли основные права уподобить основным благам? 3). Гарантирует ли завеса неведения беспристрастность суждений?<sup>5</sup>

1). Ролз оказывается не способен последовательно придерживаться того определения, что «полностью» автономные граждане представлены партиями, у которых такая автономия отсутствует. По условию, граждане выступают как моральные личности, обладающие чувством справедливости и способностью иметь собственную концепцию блага, а также заинтересованные в том, чтобы разумно развивать эти задатки. В исходном положении, согласно его объективно разумной схематике, партии лишаются как раз этих разумных качеств моральных личностей. Тем не менее они должны иметь возможность понимать и надлежащим образом учитывать разделяемые гражданами «высшие интересы», которые этими качествами обусловлены. Они должны,

<sup>4</sup> См.: Rawls J. Gerechtigkeit als Fairness // Idem. Op. cit. (1992), 273 f., Fussn. 20.

<sup>5</sup> Остаточные черты подхода, заимствованного из теории решений, под другим углом зрения критикует Т. М. Скэнлон (*Scanlon T. M. Contractualism and Utilitarianism // Sen A., Williams B. (eds.). Utilitarianism and Beyond. Cambridge, 1982, 123 ff.*).

например, считаться с тем, что автономные граждане соблюдают интересы других в свете справедливых принципов, а не только исходя из собственных интересов, что их можно обязать к лояльному поведению, что при помощи публичного употребления своего разума они способны убедиться в легитимности существующих учреждений и политических идей и т. д. Таким образом, партии должны понимать, всерьез воспринимать и делать предметом переговоров следствия из той автономии, которая им в полном объеме не дана, и импликации применения практического разума, которым они сами пользуются не в состоянии. Пожалуй, в это еще можно поверить в плане замещающего восприятия *самодостаточного* интереса к воплощению тех концепций блага, детали которых неизвестны; но может ли смысл требований справедливости остаться незатронутым, если его трактовать под углом зрения рациональных эгоистов? Во всяком случае, в рамках своего рационального эгоизма партии не способны осуществить как раз тот взаимный обмен перспективами, который осуществляют сами репрезентируемые ими граждане, если они справедливым образом ориентируются на то, что является в равной степени благим для всех: «В своих рациональных соображениях партии... не признают рациональной ни одну позицию, которая оказывается внешней по отношению к их собственной точке зрения».<sup>6</sup> Но если они все же понимают деонтологический смысл искомых принципов справедливости и обязаны надлежащим образом учитывать требования справедливости, исходящие от их клиентов, то они должны быть наделены более широкими когнитивными полномочиями, нежели те способности, которыми вынуждены обходиться принимающие рациональные решения, но не восприимчивые к справедливости акторы.

<sup>6</sup> Rawls J. (1993), 73.

Естественно, Ролз может так или иначе варьировать схему исходного состояния. Уже в «Теории справедливости» он дает характеристику рациональности партнеров по переговорам. С одной стороны, они не испытывают никакого интереса друг к другу. Их взаимоотношения подобны отношениям между игроками, «стремящимися... набрать как можно больше очков».<sup>7</sup> С другой стороны, им присуще «чисто формальное чувство справедливости»; ведь относительно друг друга они должны знать, что, когда они станут гражданами, им придется придерживаться тех или иных соглашений, если только они будут жить в хорошо упорядоченном обществе.<sup>8</sup> Вероятно, это можно понимать в том смысле, что в исходном состоянии партии все же обладают знанием относительно того рода обязующей взаимности, которая в будущем начнет определять совместную жизнь их клиентов, несмотря на то что сами партии до поры вынуждены вести свои переговоры, придерживаясь иных предпосылок. Ничто не мешает нам сделать такое предположение. Мой вопрос состоит лишь в том, не утрачивает ли расширенная до такой степени схема свою остроту, чрезмерно отдаляясь от первоначальной модели. Ибо как только партии делают шаг за рамки своего рационального эгоизма и приобретают хотя бы отдаленное сходство с моральными личностями, сразу же нарушается разделение труда, существующее между субъективной рациональностью выбора и необходимыми объективными ограничениями, на основе которого действующие в своих интересах субъекты должны приходить к разумным, т. е. моральным, решениям. Возможно, это следствие не имеет большого значения для дальнейшего движения вперед; однако оно привлекает наше внимание к тому понятийно-стратегическому давлению, которое возни-

---

<sup>7</sup> Rawls J. Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main, 1975, § 25, 168.

<sup>8</sup> Там же, 169.

кает из первоначального намерения справиться с гоббовой проблемой на основе теории решений. Ведь другим следствием из исходного состояния, конструируемого сообразно этой теории, оказывается введение понятия основных благ; а такая перемена направления *имеет* значение для последующего построения теории.

2). Для принимающих рациональные решения акторов, связанных перспективой первого лица, нормативное, чем бы оно ни оказалось, может быть представлено лишь в терминах интересов или ценностей, которые реализуются посредством тех или иных благ. Благо есть то, к чему мы стремимся, что является благим именно *для нас*. В соответствии с этим Ролз вводит «основные блага» в качестве обобщенных средств, которые могут потребоваться людям для исполнения их жизненных планов. Хотя партии знают, что для граждан хорошо упорядоченного общества некоторые из этих основных благ имеют правовой характер, сами они, в ситуации исходного состояния, могут описывать права лишь как одну из категорий благ в числе многих. Для них вопрос о принципах справедливости может быть поставлен лишь как вопрос о справедливом распределении основных благ. Тем самым Ролз связывает себя с понятием справедливости, извлеченным из арсенала этики благ, с понятием, более поддающим аристотелевскому или утилитаристскому подходу, чем его собственной теории прав, исходящей из понятия автономии. Поскольку Ролз придерживается такой концепции справедливости, согласно которой автономия граждан конституируется на основе прав, парадигма распределения приводит его к встрече с определенными затруднениями. Правами можно «пользоваться», лишь *осуществляя* их. Их нельзя уподобить распределяемым благам, не отказавшись от их деонтологического смысла. Равномерное распределение прав вытекает лишь из того, что их носители взаимно признают друг друга свободными и равными. Разумеется, су-

ществуют права *на* справедливую долю благ или возможностей, но сами права регулируют отношения *между* акторами и, в отличие от вещей, не могут «принадлежать» им.<sup>9</sup> Если я не ошибаюсь, понятийно-стратегическое давление все еще сохраняющей свою действенность модели рационального выбора вынуждает Ролза не рассматривать основные свободы с самого начала как основные права, но предварительно *переистолковать* их в качестве основных благ. Но тем самым он уподобляет деонтологический смысл обязательных для нас нормteleологическому смыслу предпочтаемых нами ценностей.<sup>10</sup> В силу этого Ролз стирает существенные различия, о которых я вкратце напомню, чтобы показать, как дальнейший ход рассуждений приводит его в стесненные обстоятельства.

В свете норм мы можем решить, что нам предписывается делать, а в горизонте ценностей определить, какое поведение может быть нам рекомендовано. Признанные нормы обязывают своих адресатов без каких-либо исключений и в равной степени, тогда как ценности выражают предпочтительность тех или иных благ, к которым принято стремиться в определенных коллективах. В то время как соблюдение норм происходит в плане исполнения обобщенных ожиданий того или иного поведения, ценности или блага могут быть реализованы и соответственно приобретены лишь в результате целенаправленного действия. Далее, нормы выступают с бинарным притязанием на значимость и являются либо действенными, либо недейственными; относительно нормативных предложений, как и относительно ассоциативных, мы можем занимать только позицию при-

---

<sup>9</sup> Young I. M. Justice and the Politics of Difference. Princeton, 1990, 25.

<sup>10</sup> Это возражение (в отличие от: Onora O'Neill. Constructions of reason. Cambridge, 1989, Ch.12, 206 ff.) основывается не на тезисе о превосходстве обязанностей над правами.

нятия или непринятия — или же воздерживаться от суждения. В противоположность этому ценности устанавливают отношения предпочтения, согласно которым определенные блага оказываются более привлекательны по сравнению с другими; поэтому наше согласие с оценочными предложениями может иметь большую или меньшую степень. Далее, свойственная нормам значимость долженствования имеет абсолютный смысл безусловного и универсального обязательства: должное претендует на то, чтобы быть в равной степени благим для всех (или для всех, кому требование должного адресуется). Привлекательность ценностей имеет относительный смысл оценки благ, выработанной или усвоенной в тех или иных культурах и формах жизни: веские ценностные определения или предпочтения высшего порядка говорят о том, что в целом является благим для нас (или для меня). Наконец, различные нормы, если они претендуют на значимость для одного и того же круга адресатов, не могут противоречить друг другу; они должны состоять друг с другом в когерентной связи, т. е. образовывать систему. Различные же ценности, напротив, конкурируют друг с другом за первенство; в той мере, в какой они находят интерсубъективное признание в рамках какой-либо культуры или формы жизни, они образуют подвижные и внутренне напряженные конфигурации. Резюмируя, можно сказать, что нормы и ценности отличаются друг от друга, во-первых, по своей соотнесенности с различными типами действий, руководствующихся правилами или, напротив, направленных на достижение целей; во-вторых, по бинарному, либо, напротив, градационному кодированию своих притязаний на значимость; в-третьих, по своей абсолютной или же относительной обязательности; и в-четвертых, по тем критериям, которым должна удовлетворять взаимосвязанность норм и соответственно ценностей в их системах.

Теперь Ролз собирается принять в расчет проявляющуюся в этих различиях деонтологическую интуицию; поэтому он вынужден внести корректизы в выравнивание деонтологического пространства, с которым он поначалу соглашается в силу самой структуры исходного состояния, и признать превосходство первого принципа перед вторым. Но абсолютное превосходство равных субъективных свобод в отношении действий над основными благами, регулируемыми вторым принципом, нельзя обосновать в перспективе первого лица, в которой мы ориентируемся на те или иные собственные интересы и ценности. Этот пункт хорошо проработан в критике Г. Л. А. Харта.<sup>11</sup> Интересно, что Ролз отвечает на эту критику лишь тем, что *задним числом* снабжает основные блага качеством, обеспечивающим их связь с основными свободами как основными правами; он предлагает, в частности, считать основными благами лишь такие общественные блага, которые пригодны для осуществления жизненных планов и развития моральных способностей граждан *как свободных и равных личностей*.<sup>12</sup> Далее Ролз различает основные блага, которые в моральном смысле конститутивны для институциональных рамок хорошо упорядоченного общества, и прочие основные блага, вводя в первый принцип гарантию свободы как «честной ценности».<sup>13</sup>

Однако это добавочное определение молчаливо предполагает деонтологическое различение прав и благ, что противоречит произведенной *prima facie* классификации прав как неких благ. Дело в том, что честная ценность равных свобод зависит от соблюдения фактических условий для равенства шансов на осуществление соответствующих прав; и таким способом могут характеризоваться только права.

---

<sup>11</sup> См.: Hart H. L. A. Rawls on Liberty and its Priority // Daniels N. (Hg.). Reading Rawls. N.Y., 1975, 230 ff.

<sup>12</sup> См.: Hirsch W. Einleitung zu: Rawls (1992), 36 ff.

<sup>13</sup> Rawls J. Vorrang // Idem. (1992), 178 ff. и 196 ff.

Лишь в отношении прав мы можем отличать равенство полномочий от равенства фактических жизненных обстоятельств. Только между правомочностью, с одной стороны, и наличными шансами на использование прав — с другой, может возникнуть сомнительный с точки зрения равенства перепад, тогда как между фактическим обладанием благами и фактическим потреблением благ такого перепада нет. Было бы излишне и даже бессмысленно говорить о «честной ценности» равномерно распределенных благ. Различие между правовым и фактическим равенством не может быть применено к «благам», как сказал бы Витгенштейн, по грамматическим причинам. Если же концепцию основных благ приходится корректировать на втором шаге рассуждений, то возникает вопрос, так ли уж мудр был первый шаг, на котором была введена навязывающая нам эту концепцию схема исходного состояния.

3). Приведенные соображения показывают, что способность принимать рациональные решения недостаточна для того, чтобы партии в исходном состоянии могли уловить первостепенные интересы своих клиентов и отнести к правам как к козырным картам (по выражению Дворкина), которыми побиваются коллективные задачи. Но почему же партии оказываются из-за этого вообще лишены практического разума и окутаны завесой неведения? Интуиция, которой руководствуется Ролз, ясна: роль категорического императива принимает на себя интерсубъективно применяемая многими участниками процедура, воплощенная в таких условиях допуска к дискурсу, как равенство партий, и в таких отличительных чертах ситуации, как облеченнность завесой неведения. Я полагаю, однако, что выгода, которую мог бы принести этот интерсубъективистский поворот, вновь упускается именно в силу систематической нехватки информации. Мой третий вопрос открывает перспективу, в которой я ставил и оба предшествующих вопроса. Я полагаю, что

Ролз мог бы избежать трудностей, связанных с конструированием исходного состояния, если бы он иначе оперировал моральной точкой зрения и освободил понятие процедуры практического разума от субстанциальных коннотаций, т. е. последовательно развил бы его в процедураллистском духе.

Уже категорический императив преодолевает эгоцентричность золотого правила. Золотое правило — «чего себе мы не хотим, того не делаем другим» — требует обобщающей проверки под углом зрения любого отдельного человека, тогда как категорический императив требует, чтобы *все* его возможные адресаты с необходимостью могли желать, чтобы справедливая максима стала всеобщим законом. Однако до тех пор, пока мы осуществляем эту более строгую проверку монологически, у нас все еще сохраняются разобщенные индивидуальные перспективы, в которых каждый из нас *privatum*\* пытается представить себе то, чего могли бы желать все. Это не может нас удовлетворить. Только в том случае, если бы в моем самопонимании каждый раз отражалось трансцендентальное сознание, т. е. общепринятое миропонимание, только в этом случае то, что с моей точки зрения является в равной степени благим для всех, фактически представляло бы равный интерес для каждого. Исходить из этого в условиях современного общественного и мировоззренческого плюрализма не позволено уже никому. Желая спасти интуицию кантовского принципа универсализации, мы можем по-разному реагировать на этот факт. Ролз вводит информационные ограничения исходного состояния, в силу которых партии у него помещаются в общую перспективу, и благодаря тому с самого начала искусственным приемомнейтралитизует многообразие частных перспектив истолкования. Этика же дискурса, напротив, видит воплощение моральной точки зрения в интерсубъективной процес-

---

\* По отдельности, в частном порядке (лат.).

дуре аргументации, побуждающей участников к идеализирующему снятию ограниченности своих перспектив столкновения.

Этика дискурса опирается на интуитивное понимание того, что применение правильно понятого принципа универсализации требует совместно практикуемого «идеального ролевого обмена» (*ideale Rollenübernahme*). Однако она интерпретирует эту развитую Дж. Г. Мидом идею средствами прагматической теории аргументации.<sup>14</sup> В коммуникативных условиях открытого для всех и свободного от какого бы то ни было принуждения дискурса свободных и равных участников каждый обязан принимать на себя точку зрения всех других, а тем самым и разделять их само- и миропонимание; из этих перекрещивающихся друг с другом перспектив выстраивается идеально расширенная «Мы»-перспектива, обращаясь к которой все заинтересованные лица могут сообща выяснить, хотят ли они сделать основой своей практики ту или иную спорную норму; этот процесс должен включать в себя взаимную критику соразмерности предлагаемых для данной ситуации толкований и интерпретации потребностей. Тогда путем постепенно осуществляемого абстрагирования можно добраться до ядра поддающихся обобщению интересов.<sup>15</sup>

Дело обстоит иначе, если в исходном состоянии завеса неведения с самого начала ограничивает поле зрения партий

<sup>14</sup> См.: Habermas J. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, 1983; Idem. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main, 1992; относительно места этики дискурса в современной американской дискуссии см.: Benhabib S. In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy. *The Philosophical Forum*. Vol. XXI. Winter, 1989/90, 1—31; Special Issue: Universalism vs. Communitarianism. *Philosophy and Social Criticism*, 14, N 3/4, 1988.

<sup>15</sup> См.: Rehg W. R. *Insight and Solidarity. The Discourse Ethic of Jürgen Habermas*. Berkeley, 1994.

теми принципами, на которых могут объединиться презумптивно свободные и равные граждане, несмотря на расхождения в их миро- и самоопонимании. Делая этот первый шаг абстрагирования, Ролз принимает на себя *двойное бремя* доказательства. Завеса неведения должна распространяться на все частные точки зрения и интересы, которые могли бы оказать негативное влияние на беспристрастность суждения; но в то же время она может распространяться *лишь* на такие нормативные содержания, которые сразу могут быть исключены из списка кандидатов на статус общего блага, приемлемого для свободных и равных граждан. Это второе условие предъявляет к теории почти невыполнимое требование, что становится видно после недолгих рассуждений. После того как принципы справедливости получают свое обоснование, на следующих ступенях разработки общественного устройства — на уровнях простого законодательства и применения права — завеса неведения постепенно рассеивается. Поскольку поступающая при этом информация должна гармонировать с принципами, которые были выбраны еще в то время, когда информации не хватало, постольку никакие пагубные неожиданности не могут произойти. Но если мы хотим обеспечить здесь надежность, то мы должны конструировать исходное состояние, уже обладая знанием и даже предвидением в отношении всех нормативных содержаний, которые когда-либо могли бы составлять побудительный потенциал для различного само- и миропонимания свободных и равных граждан. Иными словами, бремя переработки информации, которое теоретик снимает с партий в исходном состоянии, падает на него самого! Беспристрастность суждения в исходном состоянии была бы гарантирована лишь в том случае, если бы используемые для его конструирования основные нормативные понятия «политически автономного гражданина», «честного сотрудничества» и «хорошо упорядоченного общества» — и притом именно в ролзов-

ской трактовке этих понятий — не подлежали пересмотру с учетом последующего опыта и процесса его накопления.

Если запрет на информацию, который завеса неведения налагает на партии в исходном положении, приводит к столь тяжкому бремени доказательств, то понятным будет наше стремление облегчить эту ношу за счет иного операционального использования моральной точки зрения. Я имею в виду открытую процедуру практики аргументирования, проводимого в жестких условиях «публичного употребления разума» и не исключающего с самого начала плюрализм различных убеждений и картин мира. Эта процедура может быть прояснена без обращения к основным содержательным понятиям, которые потребны Ролзу для того, чтобы сконструировать его «исходное состояние».

## *II. Факт плюрализма и идея перекрывающего консенсуса*

Уже в своих *Dewey-Lectures* Ролз начинает подчеркивать политический характер справедливости, понимаемой как честность (*Fairneß*). Такой поворот мотивирован беспокойством по поводу факта общественного и прежде всего мировоззренческого плюрализма. На примере «veil of ignorance»\* мы смогли убедиться в том, какое бремя доказательств принимает на себя теория справедливости уже при первых своих шагах. Для обоснования двух высших принципов справедливости решающее значение имеют, скорее, не переговоры, проводимые в исходном состоянии, а интуиции и базовые понятия, руководящие конструированием такого состояния. Ролз вводит в процедуру обоснования нормативные содержания, прежде всего те, которые связываются им с понятием моральной личности — восприимчивость к честности и способность иметь собственное понимание блага. По-

\* Завеса неведения (англ.).

нятие моральной личности, содержащее в себе и понятие честного сотрудничества политически автономных граждан, нуждается, таким образом, в *предварительном обосновании*. Кроме того, необходимо показать, что данная концепция мировоззренчески нейтральна и не приводит к противоречию после того как завеса неведения рассеивается. Этим объясняется интерес Ролза к «политической», а не метафизической концепции справедливости. Я подозреваю, что за этой терминологией скрывается некоторая неясность относительно характера потребности в обосновании; результатом этого, в свою очередь, является перешительность в вопросе о том, как следует понимать притязание на значимость со стороны самой теории. Мне хотелось бы (1) исследовать, играет ли перекрывающий консенсус, на котором строится теория справедливости, когнитивную или же только инструментальную роль; служит ли он прежде всего дальнейшему оправданию теории, или же, в свете уже оправданной теории, — пояснению необходимых условий общественной стабильности. С этим связан (2) вопрос о том, в каком смысле Ролз употребляет предикат «разумный» — для выражения действенности моральных заповедей или же для характеристики отрефлектированной установки просвещенной терпимости.

1). Для того чтобы придать устойчивость базисным нормативным идеям, Ролз прибегает к методу так называемых равновесных соображений. Он приходит к базовому понятию «моральной личности» и к дальнейшим базовым понятиям «политически автономного гражданина», «честного сотрудничества», «хорошо упорядоченного общества» и т. д. путем рациональной реконструкции проверенных интуиций, т. е. таких интуиций, которые мы *встречаем* в практиках и традициях демократического общества. Равновесие соображений достигается, когда философ убеждается в том, что члены общества уже не смогли бы с полным на то основанием отвергнуть реконструированные и проясненные таким

образом интуиции. Процедура рациональной реконструкции соответствует уже критерию Скэнлана «not reasonable to reject».\* Однако Ролз не хочет ограничиваться только базовыми нормативными убеждениями какой-либо *определенной* политической культуры — даже сегодня Ролз, вопреки подозрениям Рорти, не стал контекстуалистом. Конечно, он все еще занят реконструкцией тех интуитивных идей, которые составляют ядро политической культуры современного общества и его демократических традиций. Но в той мере, в какой в этой наличной политической культуре, например американской, уже отложился опыт успешной институциализации принципов справедливости, реконструирующее усвоение может достичь больших успехов, чем просто герменевтическое осознание контингентной традиции. Однако в этом случае нужно, чтобы *разработанный* на данной основе концепт справедливости был еще раз проверен на предмет того, можно ли рассчитывать на его принятие в плюралистическом обществе. Как этот второй шаг относится к рассматриваемой до сих пор первой ступени обоснования двух высших принципов справедливости? Может ли при этом вообще идти речь об *обосновании*?

Уже в последних главах «Теории» Ролз исследовал вопрос о том, в состоянии ли устроенное по принципам справедливости общество стабилизироваться самостоятельно, может ли оно, например, своими силами обеспечить необходимые для его функционирования мотивы, правильно осуществив политическую социализацию своих граждан.<sup>16</sup> Ввиду того, что факт общественного и мировоззренческого плюрализма будет более серьезно учтен лишь позднее, Ролз здесь все еще полагает, что ему следует аналогичным образом проверить, подпадает ли вообще введенная в теоретический

\* Отсутствие разумных причин для отклонения чего-либо (англ.).

<sup>16</sup> См.: Rawls J. (1975), 539 ff.

оборот концепция справедливости «под рубрику искусства возможного» и является ли она в этом отношении «практикабельной».<sup>17</sup> Прежде всего, центральное понятие личности, на котором в конечном счете держится вся теория, должно быть до такой степени нейтральным, чтобы его можно было принять исходя из различных мировоззренческих перспектив истолкования. Следует, таким образом, показать, что справедливость как честность способна составить основу «перекрывающего консенсуса». Что меня здесь смущает, так это вводимое Ролзом допущение, согласно которому такая проверка на приемлемость относится к *тому же роду*, что и проверка на состоятельность, осуществленная Ролзом на первой ступени применительно к возможности самостоятельной стабилизации хорошо упорядоченного общества.

Такая методическая параллель представляется рискованной потому, что на этот раз проверка не может быть осуществлена *внутритеоретически*. Ведь испытание мировоззренческой нейтральности важнейших базовых понятий при иных предпосылках выступает как средство гипотетического контроля за репродукционной способностью общества, уже учрежденного согласно принципам справедливости. Сам Ролз говорит теперь о «двух ступенях» формирования теории. Нужно, чтобы принципы, обоснованные на первой ступени, стали предметом публичной дискуссии на второй ступени, ибо только здесь вводится в игру факт плурализма и отменяется абстрактный проект исходного состояния. Нужно, чтобы на форуме публичного употребления разума со стороны граждан была подвергнута критике теория в целом; при этом речь идет уже не о воображаемых гражданах справедливого общества, высказывания о которых можно делать в рамках теории, а о гражданах из плоти и крови; нужно,

---

<sup>17</sup> Rawls J. Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses // Idem. (1992), 350.

чтобы теория оставляла открытый исход такого испытания. Ведь Ролз имеет в виду и реальные дискурсы с открытым исходом: «Что если окажется, что принципы справедливости как честности не смогут опереться на разумные доктрины, так что стабильность не будет иметь места?... Нам потребуется рассмотреть, можно ли достичь стабильности за счет внесения приемлемых корректив в принципы справедливости».<sup>18</sup> Очевидно, что философ может в лучшем случае попытаться умом предвосхитить ход реального дискурса, как он развивался бы в условиях плуралистического общества. Однако такое более или менее реалистичное предвосхищение нельзя соединить с теорией тем же самым образом, что и выведение возможности самостоятельной стабилизации из посылок, лежащих в основе справедливого общества. Ибо теперь сами граждане обсуждают посылки, развитые партиями исходного состояния.

Ошибочная аналогия не причинила бы дальнейшего вреда, если бы она не представляла в ложном свете перекрывающий консенсус, который должны найти принципы справедливости. Поскольку Ролз выдвигает на передний план вопрос о стабильности, в «overlapping consensus»\* выражается лишь тот функциональный вклад, который теория справедливости способна внести в ненасильственную институциализацию общественного сотрудничества; при этом внутренняя ценность *оправданной* теории уже должна заранее предполагаться. С этой функционалистской точки зрения, вопрос о том, может ли теория получить одобрение в общественности, т. е. перед судом публичного употребления разума и в перспективе различных мировоззрений, по всей видимости, утратил бы имеющий отношение к самой теории эпистемический смысл. Перекрывающий консенсус был бы

\* Перекрывающий консенсус (англ.).

<sup>18</sup> Rawls J. (1993), 65 f.

в этом случае всего лишь симптомом, свидетельствующим о пригодности теории, но уже не подтверждением того, что она правильна; он представлял бы интерес уже не с точки зрения рациональной приемлемости и обусловленной ею действенности теории, а с точки зрения ее фактического принятия, т. е. обеспечения общественной стабильности. Если я верно понимаю намерения Ролза, то он, по-видимому, не хочет таким образом отличать вопросы обоснования от вопросов стабильности. Назвав свою концепцию справедливости «политической», он, скорее, стремится вообще устранить разницу между ее обоснованной приемлемостью и фактической принятостью: «Цель справедливости как честности, понимаемой в качестве политической концепции, не является целью метафизической или эпистемической. Эта концепция справедливости отличается не тем, что она истинна, но тем, что она может послужить основой для добровольного и не испытывающего недостатка в информации соглашения».<sup>19</sup>

Мне кажется, что Ролзу следовало бы проводить более строгое различие между приемлемостью и принятостью. Чисто инструментальное понимание теории терпит фиаско уже потому, что гражданам нужно еще убедиться в предложенной концепции справедливости, прежде чем такой консенсус сможет состояться. Эта концепция не должна быть «политической» в ложном смысле, не должна лишь предлагать некий *modus vivendi*. Теория сама должна формулировать посылки, «которые и мы, и другие признаем в качестве истинных или разумных, если нацеливаемся на достижение практического соглашения в принципиальных вопросах политической справедливости».<sup>20</sup> Однако если Ролз исключает

---

<sup>19</sup> Rawls J. Gerechtigkeit als Fairness: politisch, nicht metaphysisch // Idem. (1992), 263 f.

<sup>20</sup> Rawls J. Der Bereich des Politischen // Idem. (1992), 301.

возможность функционалистского толкования справедливости как честности, то ему приходится допустить наличие какой-либо эпистемической связи между действенностью его теории и шансами на то, что ее мировоззренческая нейтральность выдержит испытание в публичных дискурсах. Общественно-стабилизирующий эффект перекрывающего консенсуса объясняется в этом случае когнитивным подтверждением того допущения, что концепция справедливости как честности будет нейтральна в отношении «всеобъемлющих учений». Я не думаю, что посылки, на которые опирается Ролз, препятствовали ему прийти к такому выводу; я вижу лишь, что он не решается высказать этот вывод, поскольку связывает с характеристикой своей концепции как «политической» ту оговорку, что теории справедливости не должны быть присущи эпистемические притязания и что ожидаемый от нее практический эффект не следует ставить в зависимость от рациональной приемлемости ее высказываний. У нас, стало быть, есть повод спросить, почему Ролз считает, что его теория не способна быть истинной, и в *каком смысле* вместо предиката «истинный» здесь вводится в игру предикат «разумный».

2). Утверждение, что теория справедливости не может быть истинной или ложной, в слабой своей интерпретации имеет лишь тот безобидный смысл, что в нормативных высказываниях не отражается какой-либо не зависящий от нас порядок моральных фактов. В своей сильной интерпретации данный тезис имеет скептический в ценностном отношении смысл, согласно которому за притязанием нормативных высказываний на значимость скрывается нечто чисто субъективное — чувства, желания или решения, выражаемые в такой грамматической форме, которая вводит нас в заблуждение. Однако для Ролза в равной степени неприемлем как ценностный реализм, так и ценностный скептицизм. Он стремится придать нормативным высказываниям — и тео-

рии справедливости в целом — некую опирающуюся на обоснованное интерсубъективное признание связующую силу, не приписывая им какого-либо эпистемического смысла. Поэтому в качестве практического противовеса понятию «истинный» им вводится предикат «разумный». Трудность состоит в том, чтобы уточнить, в каком смысле одно является «противовесом» другому. Напрашиваются два альтернативных толкования. В одном случае мы понимаем «разумное» в смысле практического разума как равнозначное «морально истинному», т. е. как понятие, значимость которого аналогична истинностной значимости и которое, хотя и отличается от пропозициональной истинности, все же лежит в одной плоскости с ней; на это, по-видимому, указывает одна из линий аргументации (а). В другом же случае мы понимаем «разумное» как нечто «отрефлектированное» в обращении со спорными взглядами, истинность которых до поры до времени сомнительна; тогда понятие «разумный» употребляется в качестве предиката более высокой ступени, относящегося, скорее, к обращению с «*reasonable disagreements*»,\* т. е. к фалибилистскому сознанию и гражданской установке личностей, а не к значимости их высказываний. Похоже, что Ролз отдает предпочтение второй трактовке (б).

а). «Разумное» вводится Ролзом в первую очередь как качество моральной личности. Разумными считаются лица, обладающие чувством справедливости, т. е. готовые и способные считаться с честными условиями сотрудничества; но также и лица, сознающие погрешимость человеческой способности познания и стремящиеся, признавая такое «бремя разума», публично оправдывать свои взгляды на политическую справедливость. В противоположность этому личности действуют всего лишь «рационально» до тех пор, пока в свете своей концепции блага предусмотрительно заботятся

---

\* Разумные разногласия (англ.).

о своей выгоде.<sup>21</sup> Таким образом, объяснение тому, что значит «быть разумным», может быть дано на основе указанных качеств моральной личности. Но сам концепт личности уже предполагает понятие практического разума.

В конечном счете Ролз объясняет значение практического разума в двух измерениях; с одной стороны, он ссылается на деонтологическое измерение присущей нормам значимости долженствования (что я здесь оставляю в стороне как не вызывающее сомнений), а с другой стороны — на прагматическое измерение публичности, в рамках которой происходит обоснование норм (что в нашей связи представляет особый интерес). Разуму, так сказать, вменена публичность его употребления. «Публичной» называется совместная перспектива, в которой граждане силой лучших аргументов *взаимно* убеждают друг друга в том, что справедливо, а что — нет. Только такая разделенная всеми перспективы публичного употребления разума и придает моральным убеждениям их объективность. «Объективными» Ролз называет действенные нормативные высказывания; и их объективность он обосновывает процедурным способом, т. е. ссылаясь на публичное употребление разума, которое удовлетворяет определенным контрафактическим условиям: «Политические убеждения (которые также являются и моральными) объективны — действительно основаны на каком-либо порядке причин, — если разумные и рациональные личности, достаточно сведущие и добросовестные в применении своих способностей практического разума... в конечном счете одобряют эти убеждения... при том, что эти лица знакомы с релевантными фактами и в достаточной мере изучили от-

<sup>21</sup> «Чего не хватает рационально действующим агентам, так это особой формы моральной чувствительности, которая лежит в основе стремления к честному сотрудничеству как таковому, а также к другим отношениям, вступления в которые было бы разумно ожидать от других как от равных». Rawls J. (1993), 51

носящиеся к делу основания в условиях, благоприятных для надлежащей рефлексии».<sup>22</sup> Правда, Ролз в этом месте прибавляет, что основания квалифицируются как веские лишь в силу того, что то или иное понимание справедливости уже получило признание; но ведь и этот концепт, в свою очередь, должен был найти одобрение в тех же самых идеальных условиях.<sup>23</sup> Поэтому Ролза, по всей видимости, следует понимать так, что и с его точки зрения процедура публичного употребления разума остается последней инстанцией при испытании нормативных высказываний.

В свете приведенных соображений можно сказать, что предикат «разумный» связан с выполнением подтвержденного в дискурсе притязания на значимость. По аналогии с несемантическим пониманием истинности, очищенным от представлений о корреспонденциях, мы могли бы понимать «разумное» как предикат, выражающий действенность нормативных высказываний.<sup>24</sup> По-видимому, Ролзу не хотелось бы делать такой, по моему мнению, правильный вывод; в противном случае ему следовало бы избегать рискованного словоупотребления, согласно которому картины мира, даже если они «разумны», могут не быть «истинными», и наоборот. Проблема состоит не в том, что Ролз отвергает инспирированный платонизмом ценностный реализм и потому отказывает нормативным высказываниям в семантически понимаемом предикате истинности, но в том, что он *приписывает* такой предикат картинам мира — *comprehensive doctrines*.<sup>\*</sup> Тем самым он лишает себя возможности оставить за выражением «разумный» эпистемические коннотации, которые ему необходимо сохранить как атрибут своей собствен-

---

\* Всеобъемлющим учениям (англ.).

<sup>22</sup> Rawls J. (1993), 119.

<sup>23</sup> Ibid., 137.

<sup>24</sup> См. мои соображения: *Habermas* (1991), 125 ff.

ной концепции справедливости, если последняя хочет претендовать на какую-либо нормативную обязательность.

б). Согласно Ролзу, метафизические учения и религиозные толкования мира могут быть истинными или ложными. Вследствие этого концепция политической справедливости могла бы быть истинной лишь в том случае, если бы она была не только совместима с такими доктринаами, но и *выводима* из некоей истинной доктрины. Однако с мировоззренчески нейтральной точки зрения политической философии мы не в состоянии определить, так ли это. С этой точки зрения притязания на истинность всех разумных картин мира имеют одинаковую цену, причем разумными называются те точки зрения, которые конкурируют друг с другом в рефлексирующем сознании за право с помощью лишь лучших оснований реализовать собственные притязания на значимость в долгосрочном публичном дискурсе. «Разумные всеобъемлющие учения» характеризуются в конечном счете лишь признанием того, что они отягощены «бременем доказательств», так что конкурирующие в предметах своей веры общности в состоянии принять — *for the time being*\* — «разумные разногласия» в качестве основы мирного существования.

Поскольку ныне, в условиях утвердившегося плюрализма, спор о метафизических и религиозных истинах остается незавершенным, до поры до времени лишь «разумность» этого рефлексирующего сознания в качестве предиката значимости разумных картин мира может быть перенесена на концепцию политической справедливости, которая совместима со всеми доктринаами такого разумного вида. Хотя по идеи концепция разумной справедливости сохраняет связь с отсроченным на какое-то время притязанием на истинность, для нее тем не менее не может быть уверенности в том, что

\* До поры до времени (англ.).

среди разумных доктрин, откуда ее можно вывести, есть хотя бы одна, которая является вместе с тем и истинной. Она живет исключительно «разумом» лессинговской терпимости к неразумным картинам мира. Нам, детям мира, остается при этом довольствоваться актом веры в разум — актом «разумной веры в возможность построения справедливо устроенного государства». <sup>25</sup> Такая точка зрения весьма привлекательна; но как она согласуется с теми основаниями, в силу которых мы с Ролзом признали первенство справедливого перед благим?

Вопросы справедливости доступны обоснованному — в смысле рациональной приемлемости — решению, ибо исходя из идеально расширенной перспективы касаются того, что представляет равный интерес для всех. В противоположность этому «этические» вопросы в узком смысле слова не допускают такой связующей все моральные личности оценки, ибо исходя из перспективы первого лица касаются того, что для меня или для нас (для определенного коллектива) в целом и на протяжении долгого времени считается благим, пусть даже и не для всех в равной степени. Однако метафизические и религиозные картины мира по меньшей мере обременены возможными ответами на основные этические вопросы, ведь в них на основе тех или иных примеров формулируются коллективные жизненные проекты и идентичности. Поэтому картины мира ограничиваются, скорее, вопросами аутентичности созданных ими стилей жизни, а не вопросами истинности содержащихся в них высказываний. Поскольку такие доктрины являются «всеобъемлющими» именно в том смысле, что они толкуют мир в целом, они, в отличие от теорий, не могут быть поняты в качестве множества упорядоченных дескриптивных высказываний; они

---

<sup>25</sup> Rawls J. Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses // Idem. (1992), 332.

не растворяются в истинностно-релевантных предложениях и не образуют символической системы, которая как таковая может быть истинной или ложной. Во всяком случае, так нам кажется в условиях постметафизического мышления, в которых мы пытаемся дать обоснование справедливости как честности.

Однако в этом случае действенность концепции справедливости невозможно поставить в зависимость от какой бы то ни было, пусть даже и «разумной», картины мира. При таких посылках имело бы больше смысла проанализировать различные притязания на значимость, которые мы связываем с дескриптивными, оценочными и нормативными высказываниями (различных типов), независимо от характерного синдрома, присущего тем притязаниям на значимость, которые смутно накапливаются в религиозных и метафизических толкованиях мира.<sup>26</sup>

Почему же тем не менее Ролз считает, что стабилизирующие ту или иную идентичность картины мира в целом способны оказаться истинными? Возможной причиной тут могло стать убеждение, что профанной, так сказать, независимой морали быть не может, что моральные убеждения должны входить в состав метафизических или религиозных учений. Во всяком случае это согласовывалось бы с тем, как Ролз представляет себе проблему перекрывающего консенсуса: в качестве модели ему видится та институциализация свободы вероисповедания и совести, которая путем политического урегулирования положила конец конфессиональным гражданским войнам Нового времени. Но разве смогли бы мы вообще положить конец религиозным расприям в духе принципа терпимости, если бы праву на свободу вероисповедания и совести — а оно, согласно Еллинеку, об-

<sup>26</sup> См.: Habermas J. Motive nachmetaphysischen Denkens // Idem. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt am Main, 1988, 35—60.

разует ядро прав человека — не было позволено с полным на то основанием ссылаться на моральную значимость *по эту сторону* религии и метафизики?

### *III. Частная и публичная автономия*

Возражения, высказанные мной в первом разделе против попытки конструировать исходное состояние, а во втором — против смешения вопросов значимости норм с вопросами их принятия, указывают в одном и том же направлении. Водворяя принимающие рациональные решения партии в рамки разумных ситуативных ограничений, Ролз остается связан сильными базисными допущениями субстанциального характера; переориентируя универсалистски выстраиваемую теорию справедливости на вопросы политической стабильности, достигаемой благодаря перекрывающему консенсусу, он урезает ее эпистемические притязания. И то и другое происходит за счет последовательно проводимого процедураллистского подхода. Вместо этого Ролз смог бы с большей элегантностью избавиться от бремени доказательств, принятого им в результате обращения к сильному и будто бы мировоззренчески нейтральному понятию моральной личности, если бы базисные субстанциальные понятия и допущения стал развивать исходя из процедуры публичного употребления разума.

Моральная точка зрения кроется уже в социально-онтологическом строе практики публичного аргументирования, а именно — в тех комплексных отношениях взаимного признания, в которые ее участники по необходимости (в смысле слабого трансцендентального принуждения) вступают в ходе дискурсивного формирования своих мнений и воли по практическим вопросам. Ролз полагает, что теорию справедливости нельзя «в достаточной мере структурировать» только с помощью такой предварительной процедуры. Так как мне

представляется возможным разделение труда между теорией морали и теорией действия, я не считаю это опасение серьезным; понятийное структурирование взаимосвязей действия, с которым соотносятся вопросы политической справедливости, не является делом нормативной теории. Вместе с содержанием требующих разрешения конфликтов нам навязывается целая сеть базисных понятий теории действия, опи-зывающих регулируемые теми или иными нормами интеракции — сеть, в которой находят свое место такие понятия, как личность и межличностные отношения, актор и действие, конформное по отношению к нормам и отклоняющееся поведение, вменяемость и автономность, и даже интерсубъективно структурированные моральные чувства. Понятия эти нуждаются в предварительном анализе. Если затем мы даем понятию практического разума процедураллистскую формулировку, на которую сам Ролз намекает своей концепцией публичного употребления разума, то можем сказать, что действенными являются именно те принципы, которые в условиях дискурса смогли бы без какого бы то ни было принуждения получить интерсубъективное признание. Тогда следующим вопросом, на который притом нужно отвечать в значительной мере эмпирически, будет вопрос о том, в каком случае действующие в условиях современного мировоззренческого плюрализма принципы обеспечивают также и политическую стабильность? В дальнейшем осуществление процедуралистского подхода будет меня интересовать лишь в одном его следствии, касающемся прояснения понятия демократического правового государства.

Либералы делали упор на «свободах Новых», в первую очередь на свободе вероисповедания и совести, а также на охране жизни, личной свободы и собственности, выделяя, таким образом, ядро субъективных частных прав; республиканцы, напротив, отстаивали «свободы Старых», т. е. те права на участие в политической жизни и на политическую

коммуникацию, которые делают возможной практику самоопределения граждан. Руссо и Кант честолюбиво полагали, что оба элемента были выведены ими как в равной мере происходящие из одного и того же корня, а именно из моральной и политической автономии: основные либеральные права нельзя ни налагать на практику самоопределения в качестве всего лишь внешних ограничений, ни превращать их всего лишь в инструменты такой практики. Этой интуиции следует и Ролз; однако из двухуровневого строения его теории вытекает первенство основных либеральных прав, что в какой-то мере оставляет в тени демократический процесс.

Конечно, Ролз исходит из идеи политической автономии и отображает ее на уровне исходного состояния; она представлена в той *игре*, которую принимающие рациональные решения партии ведут с вышеупомянутыми рамочными условиями, обеспечивающими беспристрастность суждения. Но на уровне демократической процедуры формирования политической воли свободных и равных граждан, откуда эта идея заимствована, она проявляется лишь избирательно. Разновидность политической автономии, которой в исходном состоянии, т. е. на первой ступени формирования теории, отводится виртуальная жизнь, не может закрепиться в душе общества, конституированного правовым образом. Ведь чем выше поднимается завеса неведения и чем больше «граждане» Ролза обретают реальный облик из плоти и крови, тем глубже они обнаруживают себя втянутыми в иерархию того порядка, который шаг за шагом уже институциализирован помимо их участия. Таким образом, теория отнимает у граждан слишком многие из тех усмотрений, которые им все же следовало бы заново усваивать в каждом последующем поколении.

С точки зрения «теории справедливости», акт основания демократического правового государства нет возможности,

да и нужды повторять в институциональных условиях уже построенного справедливого общества; процесс осуществления прав не может и не должен быть растянут надолго. Граждане не могут ощущать данный процесс в качестве открытого, незавершенного, как того требовали бы изменяющиеся исторические обстоятельства. Они не могут раздуть пламя из радикально демократической искры исходного состояния в реальной жизни своего общества, ибо с их точки зрения все *существенные* легитимирующие дискурсы уже были проведены в рамках теории, и результаты теоретического обсуждения они обнаруживают уже осажденными в конституции. Поскольку граждане не могут воспринять конституцию в качестве *проекта*, публичное употребление разума непосредственно не несет в себе собственно смысла актуального осуществления политической автономии, но служит лишь ненасильственному *поддержанию политической стабильности*. Такая трактовка, разумеется, не передает тех интенций, которые Ролз связывает со своей теорией,<sup>27</sup> однако, если я не ошибаюсь, выявляет одно непроизвольно вытекающее из нее следствие. Это видно, например, по жесткой границе между политической и непубличной тождественностью граждан. Согласно Ролзу, такая граница устанавливается основными либеральными правами, которые сразу, т. е. до какого бы то ни было формирования политической воли, ограничивают автономное демократическое законодательство и тем самым сферу политического.

Ролз употребляет слово «политический» в тройком смысле. Мы уже познакомились со специально-теоретическим его значением: политической, а не метафизической,

<sup>27</sup> См. Ролзовы «Tanner Lectures», где в конце VII раздела сказано: «Идея состоит в том, чтобы интегрировать в базовую структуру общества некую действенную политическую процедуру, которая отражала бы в этой структуре честное представительство личностей, достигаемое в исходном состоянии». Rawls J. (1992), 203.

концепция справедливости является в том случае, если она нейтральна в мировоззренческом плане. Кроме того, Ролз использует слово «политический» как обычное выражение, характеризующее вопросы, которые представляют общественный интерес, причем политическая философия ограничивается оправданием институциональных рамок и фундаментальной структуры общества. Оба значения вступают в конце концов в любопытную взаимосвязь, когда речь заходит о «политических ценностях». «Политическое» в этом третьем его значении образует основу как общих убеждений граждан, так и тех точек зрения, с которых проводится региональное отграничение той или иной предметной области. Сферу политических ценностей, отделяющуюся в современных обществах от других ценностных сфер культуры, Ролз рассматривает как нечто данное, будучи в этом почти неокантианцем, подобно Максу Веберу. Ибо только ссылаясь на политические ценности, какими бы они ни были, он в состоянии выделить в моральной личности публичную тождественность гражданина и не-публичную тождественность частного лица, определяемого той или иной собственной концепцией блага. Обе эти тождественности образуют затем отправные точки двух сфер, одна из которых защищена правами на участие в политической жизни и на политическую коммуникацию, а другая — правами, гарантирующими либеральные свободы. При этом обеспечиваемая основными правами защита частной сферы пользуется преимуществом, тогда как «политические свободы играют в значительной мере инструментальную роль в охране прочих свобод».<sup>28</sup> Таким образом, ссылкой на сферу политических ценностей ограничивается сфера до-политических свобод, не доступная автономному демократическому законодательству.

---

<sup>28</sup> Rawls J. Der Vorrang der Grundfreiheiten // Idem. (1992), 169.

Но такое а priori предпринимаемое разграничение частной и публичной автономии противоречит не только республиканской интуиции, согласно которой суверенитет народа и права человека выводятся из одного и того же корня. Оно противоречит и историческому опыту, и прежде всего тому обстоятельству, что с нормативной точки зрения исторически изменяющиеся границы между частной сферой и сферой публичности всегда были спорными.<sup>29</sup> По развитию социального государства также можно видеть, что границы между частной и публичной автономией граждан подвижны и что установление таких границ должно зависеть от формирования политической воли граждан, если уж последние имеют возможность отстаивать «честную ценность» своих субъективных свобод перед законодательными и судебными инстанциями.

Теория справедливости сможет скорее принять в расчет это обстоятельство, если предпримет ограничение сферы «политического» в другом, лишь вскользь упоминаемом Ролзом аспекте — в аспекте правового регулирования. В конечном счете оно представляет собой средство положительного и принудительного права, которым легитимно регулируется совместная жизнь членов того или иного политического сообщества.<sup>30</sup> В этом случае основной вопрос гласит: какие права должны будут взаимно уступить друг другу свободные и равные личности, если они захотят, чтобы их совместная жизнь регулировалась средствами положительного и принудительного права?

Согласно определению, которое дает легальности Кант, *принудительное право* распространяется только на внешние отношения между отдельными лицами и адресовано свободе

<sup>29</sup> См.: *Benhabib S. Models of Public Space // Idem. Situating the Self.* Cambridge, 1992, 89—120.

<sup>30</sup> См.: *Rawls J. (1993), 215.*

индивидуальной воли субъектов, которым достаточно ориентироваться лишь на те или иные собственные концепции блага. Поэтому современное право конституирует статус правового субъекта посредством субъективных свобод в отношении действия, которые можно отстаивать и использовать в соответствии с теми или иными собственными предпочтениями. Но поскольку должна существовать *возможность* соблюдать легитимный правопорядок и по моральным соображениям, легитимный статус частного субъекта права определяется правом на *равную* субъективную свободу действия.<sup>31</sup> С другой стороны, в качестве *положительного* или установленного права это средство нуждается в фигуре политического законодателя, причем легитимность законодательства объясняется демократическим характером процедуры, обеспечивающей политическую автономию граждан. Политически автономными граждане являются лишь тогда, когда вместе могут сознавать себя в качестве авторов тех законов, которым они подчинены как их адресаты.

Диалектическое соотношение частной и публичной автономии теперь ясно видится в том, что статус такого наделенного полномочиями правополагания гражданина демократического государства может быть со своей стороны институциализирован только с помощью принудительного права. Но поскольку это право адресовано лицам, которые никоим образом не могли бы принять статус правовых субъектов, не имей они субъективных частных прав, поскольку частная и публичная автономии граждан *взаимно* предполагают друг друга. Как было упомянуто, оба элемента сопряжены уже в понятии положительного и принудительного права: без субъективных свобод действия и возможности отстаивать эти свободы, обеспечивающие частную автономию

---

<sup>31</sup> Этот правовой принцип Канта находит у Ролза отражение в его первом принципе.

отдельных правовых субъектов, нет никакого права вообще; и нет никакого легитимного права без совместного демократического полагания прав самими гражданами, которые вправе участвовать в этом процессе в качестве равных и свободных индивидов. Если концепт права прояснить таким образом, то легко увидеть, что нормативная субстанция прав на свободу заключена уже в том средстве, которое в то же время необходимо и для правовой институциализации публичного употребления разума суверенными гражданами. Тогда центральный предмет дальнейшего анализа составляют предпосылки коммуникации и процедура дискурсивного формирования общественного мнения и воли, в которой манифестируется *публичное употребление разума*. Здесь у меня нет возможности подробнее остановиться на этой альтернативе.<sup>32</sup>

Такая процедураллистски выстроенная теория морали и права одновременно и менее, и более притязательна по сравнению с Ролзовой теорией справедливости. Менее притязательна, так как ограничивается процедуральным аспектом публичного употребления разума и развивает систему прав исходя из идеи его правовой институциализации. Она может оставлять открытым большее число вопросов, ибо больше ожиданий связывает с *процессом* разумного формирования общественного мнения и общественной воли. У Ролза акценты расставлены иначе: в то время как преемственным правом философии остается развитие способствующей достижению консенсуса идеи справедливого общества, граждане пользуются этой идеей в качестве платформы, находясь на которой они могут судить о существующих учреждениях и о политике. Я, напротив, предлагаю, чтобы философия ограничила прояснением моральной точки зрения и де-

<sup>32</sup> Относительно внутренней взаимосвязи правового государства и демократии см. настоящий том, с. 401—415.

мократической процедуры, анализом условий рационального дискурса и общения. В этой роли философии достаточно действовать не конструктивно, а лишь *реконструктивно*. Поиск субстанциальных ответов, которые должны быть найдены здесь и сегодня, она уступит более или менее просвещенной активности участников, что в то же время не исключает, что и философы (в роли интеллектуалов, а не экспертов) будут участвовать в общественных спорах.

Ролз настаивает на неприменимости иного рода. Он хотел бы распространить на дело самой философии тот «method of avoidance»,\* который должен вести к перекрывающему консенсусу в вопросах политической справедливости. Политическая философия по мере ее специализации должна по возможности избавляться от спорных специальных вопросов. Данная стратегия уклонения может привести, как мы видели на этом великолепном примере, к созданию удивительно компактной теории. Однако даже Ролз не в состоянии развивать свою теорию так «свободно», как он этого хотел бы. Его «политический конструктивизм» *polens volens* втягивает его, как мы видели, в спор о концептах рациональности и истины. Его концепт личности также прорывает границы политической философии. В продолжительных и по-прежнему бурных дебатах по нашему предмету первоначальные направления развития теории открывают столь же многочисленные возможности. Как мне кажется, в пограничных областях сама суть предмета делает нескромное дилетантство зачастую необходимым и иногда — плодотворным.

---

\* Метод воздержания (англ.).

### 3. «Разумное» или «истинное» — мораль картин мира<sup>1</sup>

Джон Ролз претендует на то, что развиваемая им идея «справедливости как честности» является «независимой» концепцией, которая, по его мнению, движется исключительно в области политического и оставляет философию «как она есть». Цель этой стратегии уклонения и возможность ее осуществления зависят, естественно, от того, что мы понимаем под «политическим». Ролз употребляет это слово в первую очередь для обозначения предметной области политической теории, касающейся институциональных рамок и фундаментальной структуры (современного) общества. Здесь можно спорить относительно более или менее формального выбора основных теоретических понятий, но как только теория доказывает свою плодотворность, такие дискуссии теряют свой смысл. Однако иное, менее тривиальное словоупотребление — когда «политическое» употребляется в противоположность «метафизическому» — рождает контроверзы, которые уже не так просто уладить.

Термин «политическое», в отличие от «метафизического», употребляется Ролзом для характеристики концепций справедливости, удовлетворяющих одному из основных требований либерализма, а именно — нейтральности по отношению к конкурирующим картинам мира или *всеобъемлющим доктрина*. Со словом «политический» Ролз связывает особое толкование нейтральности: «Это означает, что мы должны проводить различие между тем, как представлена политическая концепция, и тем, как она входит в состав или выводится в рамках некоей всеобъемлющей доктрины».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Я благодарен Райнери Форсту, Томасу Маккарти и Лутцу Вингерту за их поучительную критику.

<sup>2</sup> Rawls J. Political Liberalism. N.Y., 1993, 12 (далее ссылки на этот источник даются в тексте: PL с указанием страницы).

Своеобразие нейтральности, которой характеризуется «политическая» природа «справедливости как честности», объясняется тем, что эту концепцию можно представить в качестве «независимой». Что под этим статусом подразумевается, Ролз поясняет введением одного из самых примечательных допущений своей теории: «Я допускаю, что все граждане поддерживают всеобъемлющую доктрину, по отношению к которой принимаемая ими политическая концепция является, в некотором смысле, зависимой. Но отличительной чертой политической концепции является то, что она... излагается в стороне от какого-либо более широкого контекста, или вне соотнесенности с ним... Политическая концепция — это компонент..., который подгоняется к тем или иным разумным всеобъемлющим доктринаам, принятым в регулируемом ею обществе, и может получить поддержку с их стороны» (PL, 12).

Слово «политический» в этом втором своем значении относится не к той или иной определенной материи, но к особому эпистемическому статусу, которого добиваются для себя концепции политической справедливости: они должны включаться в различные картины мира, становясь их когерентной частью. И обосновать их можно лишь в рамках соответствующей всеобъемлющей доктрины, несмотря на то, что они могут быть представлены и «объяснены», т. е. введены в оборот правдоподобным образом, вне зависимости от мировоззренческих контекстов. Политический либерализм также претендует на такой статус. Поскольку в то же время он должен быть объяснен в рамках данной теории, выражение «независимый» имеет здесь двойную соотнесенность. Во-первых, им обозначается необходимое условие всех концепций справедливости, которые рассматриваются в качестве претендентов на вовлечение в «перекрывающий консенсус». Во-вторых, предикат «независимый» должен относиться к самой теории, которая его поясняет: концепция

«справедливости как честности» является среди таких претендентов одним из наиболее перспективных. Это автореферентное употребление слова «независимый» можно понять как политическое притязание. Ролз ожидает, что его собственная теория в условиях «неограниченного равновесия соображений»<sup>3</sup> создаст основу, на которой граждане североамериканского общества (или даже всякого «современного» общества) смогут достичь базового политического консенсуса.

Не столь оправданным дело представляется, когда Ролз наделяет автореферентное употребление выражения «независимый» дальнейшими, а именно теоретическими притязаниями. По-видимому, он допускает, что теория, которая независима в политической области, занимает подобное положение и в области философии, избегая всех спорных вопросов метафизики — «leaving philosophy as it is».\* Едва ли стоит ожидать, что Ролз сможет объяснить, к примеру, эпистемический статус независимой концепции справедливости, не заняв определенной позиции в отношении философских вопросов, хотя и не подпадающих под категорию «метафизических», но тем не менее выходящих за сферу «политического».

Конечно, из противопоставления «политическому» слово «метафизический» получает особый смысл. В силу своего религиозного и культурного плюрализма современные общества вынуждены стремится к мировоззренчески нейтральному и в этом отношении перекрывающему консенсусу в основных вопросах политической справедливости. Вне всякого сомнения, теория, которая хотя бы способствует такому консенсусу, в этом смысле должна являться «политичес-

\* Оставляя философию как она есть (англ.).

<sup>3</sup> Rawls J. Reply to Habermas // The Journal of Philosophy. XCII. 1995, 141, Fn. 16 (далее в тексте: R с указанием страницы).

кой, а не метафизической». Но из этого еще не следует, что сама политическая теория должна двигаться «исключительно в области политического» (R 133) и держаться в стороне от нескончаемых философских споров. Философские рассуждения могут пересекать сферу политического в различных направлениях. Ведь философия есть предприятие, которое институциализовано в качестве совместного поиска истины и не обязательно поддерживает внутреннюю связь с «метафизическими» (в смысле *Политического либерализма*). Если при объяснении эпистемического статуса какой-либо «независимой» концепции мы втягиваемся в неполитические рассуждения о разуме и истине, это не означает ее *ipso\** вступления в область метафизических вопросов и контрверз. Дальнейшее исследование призвано разъяснить этот пункт косвенным образом, так сказать, перформативно. Эксплицитно же будет сделана попытка прояснить эпистемический статус независимой — в однозначно политическом смысле — концепции справедливости.

Я хотел бы проверить, как функционирует разделение труда между политическим и метафизическими, отражающими в особой зависимости «разумного» от «истинного». Ведь вовсе не очевидно, что публично отстаиваемые и не связанные с актором основания могут иметь вес лишь для «разумности» той или иной политической концепции, тогда как непубличных и связанных с актором оснований должно быть достаточно для сильного и автохтонного притязания на моральную «истинность». Развернутый и детальный ответ Ролза на мои предварительные замечания<sup>4</sup> проясняет в числе прочего те «виды оправдания», которые ведут к «overlapping consensus». В свете данных пояснений я хотел бы развернуть тезис о том, что мы не вправе ожидать от разумных граждан

---

\* Тем самым (лат.).

<sup>4</sup> Ср.: Rawls J. The Journal of Philosophy. XCII. 1995, 109—131.

какого бы то ни было «перекрывающего консенсуса» до тех пор, пока они не в состоянии усвоить некую «моральную точку зрения», которая не зависит от перспектив различных картин мира, принимаемых каждым из граждан по отдельности, и предлежит этим перспективам. Слово «разумный» — *reasonable* — либо настолько выхолащивается в своем значении, что становится слишком слабым для обозначения действенности интерсубъективно признанной концепции справедливости, либо определяется достаточно сильно, но тогда практически «разумное» начинает совпадать с морально правильным. Я хотел бы показать (и объяснить, почему это происходит), что Ролз, в конечном итоге, не может не придавать полной силы требованиям практического разума, которые *предъявляются* к разумным картинам мира и никоим образом не отражают лишь их счастливое взаимоналожение.<sup>5</sup>

Прежде чем приступить к сути дела, позвольте мне сначала охарактеризовать современную ситуацию сознания, на которую приходится так или иначе реагировать теориям справедливости (1). Вслед за тем я с подобающей краткостью обрисую философский переход от Гоббса к Канту (2), ибо эта позиция образует фон для альтернативы самого Ролза (3). В главной части я проанализирую (4), как бремя доказательств распределяется между «разумными» концепциями справедливости и «истинными» моралиями картин мира, чтобы затем (5) обсудить вытекающие отсюда трудности, с которыми сталкивается конструкция оправдания перекрывающего консенсуса. В заключение (6) я перечислю аргументы в пользу близкой Канту процедуральной концепции «публичного употребления разума». Если политическую справедливость понимать таким образом, то на место,

<sup>5</sup> Тем самым я продолжу изложение своих возражений, начатое в предыдущей статье; см. выше, с. 142.

которое в *Политическом либерализме* занимают негативные свободы, выдвигается (7) автономное демократическое законодательство. Тем самым акценты смещаются в пользу кантовского республиканизма.

### *1. Современная исходная ситуация*

В *Политическом либерализме* представлен ответ на вызов плюрализма. Его главная забота касается базового политического консенсуса, обеспечивающего равные свободы для всех граждан, невзирая на их культурное происхождение, на их религиозные убеждения и индивидуальный образ жизни. Желаемый консенсус по вопросам политической справедливости уже не может опираться на некий традиционно привычный, пронизывающий все общество этос. Однако члены современных обществ по-прежнему разделяют то ожидание, что они смогут честно и ненасильственно сотрудничать друг с другом. Несмотря на отсутствие субстанциального консенсуса по поводу ценностей, который коренился в принятой всем обществом картине мира, они как и прежде апеллируют к моральным убеждениям и нормам, относительно которых каждый допускает, что их должны разделять все. Независимо от того, можно ли обойтись одним только *modus vivendi*, люди спорят относительно моральных вопросов, приводя те или иные основания, которые они считают определяющими. Моральные дискурсы проводятся ими в повседневной жизни, равно как и в политике, а тем более в сфере спорных вопросов общественно-политического строя. Эти дискурсы не прекращаются, несмотря на то что остается неясным, можно ли еще вообще уладить моральные конфликты с помощью каких-либо аргументов. Граждане молчаливо допускают в отношении друг друга обладание моральным сознанием или чувством справедливости, проникающим сквозь мировоззренческие границы, научаясь в то же

время с терпимостью относиться к мировоззренческим различиям как к источнику разумных разногласий.

На эту современную ситуацию сознания Ролз реагирует, предлагая достаточно нейтральную концепцию справедливости, вокруг которой у граждан с различными религиозными или метафизическими взглядами может выкристаллизоваться некое базовое политическое согласие. Философы-моралисты и политические теоретики, как правило, усматривали свою задачу в выработке разумного эквивалента традиционным способам оправдания норм и принципов. В традиционных обществах мораль была составной частью онтологических или священноисторических картин мира, которые могли рассчитывать на публичное принятие. Нравственные нормы и принципы считались элементами разумного, обремененного ценностными представлениями «порядка вещей» или образцового пути спасения. В нашей связи представляется интерес главным образом то, что эти «реалистичные» объяснения могли выступать в ассоциативном модусе истинностно-релевантных предложений. Но после публичного обесценивания религиозных или метафизических объяснений и с подъемом эпистемического авторитета опытных наук нормативные высказывания стали резче отличаться от дескриптивных высказываний, с одной стороны, и от ценностных суждений и высказываний о переживаниях — с другой. Как бы мы ни относились к дискуссии о бытии и долженствовании, однако с переходом к современности воплощенный в природе или истории спасения «объективный» разум сменился «субъективным» разумом человеческого духа. Вместе с тем возник вопрос, обладают ли нормативные предложения вообще еще хоть каким-нибудь когнитивным содержанием и как они при необходимости могут быть обоснованы.

Все эти вопросы воспринимают как вызов прежде всего те, кто (подобно Ролзу или мне) не приемлет морального

реализма, а также современного ценностного скепсиса. Взаимное допущение способности к моральным суждениям, наблюдавшееся нами в повседневной практике, требует объяснения, которое не оспаривало бы тотчас же разумного характера моральных аргументов. То обстоятельство, что моральные споры продолжаются, кое-что говорит об инфраструктуре общественной жизни, пронизанной тривиальными притязаниями на значимость. Социальная интеграция в значительной мере зависит от ориентированных на взаимопонимание действий, покоящихся на признании таких притязаний на значимость, которые могут быть опровергнуты.<sup>6</sup>

На этом фоне не представляется особенно убедительной и та посылка, при помощи которой Гоббс хотел вывести из тупика практическую философию. Гоббс стремился редуцировать практический разум к инструментальному. В традиции Гоббсовой теории договора и до сего дня существуют мощные течения, в русле которых моральные основания единодушно понимаются в смысле рациональных мотивов, а моральные суждения сводятся к рациональному выбору. Общественный договор предлагается в качестве процедуры, для выполнения которой достаточно прояснить собственные интересы участников. Вступающим в него лицам необходимо лишь взвесить, будет ли для них целесообразным или рациональным в свете их желаний и предпочтений усвоить некое правило поведения или систему таких правил. Но, как известно из «проблемы безбилетника», такая стратегия упускает из виду специфически *обязывающий* смысл связующих норм и действенных моральных высказываний. Я ограничусь беглым упоминанием аргумента, выдвинутого против утили-

---

<sup>6</sup> См.: *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde.* Frankfurt am Main, 1981. Кроме того, см. мои «Sprechakttheoretischen Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, 1996, 65—91.

таризма Т. М. Скэнлоном: «Оправдывающая сила человеческого желания отличается тем, что можно было бы назвать концепцией моральной аргументации; она не дается, в отличие, быть может, от представления об индивидуальном благополучии, в силу одной лишь идеи того, что для индивида было бы разумно желать».<sup>7</sup> Но если когнитивное содержание нормативных высказываний не может быть объяснено в терминах инструментальной рациональности, то к какому виду практического разума нам следует тогда обращаться?

## 2. *От Гоббса к Канту*

Здесь возникает альтернатива, решительным образом стимулировавшая развитие Ролзовой теории: либо мы способны продвинуться вперед от Гоббса к Канту и развить понятие практического разума, который обеспечивает моральным высказываниям некое когнитивное содержание, либо мы вновь возвращаемся к «сильным» традициям и «всеобъемлющим» доктринаам, которые гарантируют истинность моральных воззрений, входящих в их состав. Оба варианта сталкиваются с определенными затруднениями. В одном случае нам необходимо ясно отличать практический разум от теоретического, но таким образом, чтобы первый не утратил полностью свое когнитивное содержание. В другом случае мы имеем дело с нескончаемым плюрализмом воззрений, которые в кругу своих сторонников почитаются за истинные, при том что все знают, что истинным может быть лишь одно из них.

В кантовской традиции практический разум определяет перспективу беспристрастных суждений относительно норм

<sup>7</sup> Scanlon T. M. Contractualism and Utilitarianism // Sen A. K., Williams B. (Hg.). Utilitarianism and Beyond. Cambridge U.P., 1982, 199.

и принципов. Такая «моральная точка зрения» находит операциональное применение с помощью различных принципов или процедур — идет ли речь о категорическом императиве или, как у Мида, об идеальном обмене ролями, о правиле аргументирования, как у Скэнлона, или же, как у Ролза, о конструировании исходного состояния, которое устанавливает надлежащие ограничения для рационального выбора партий. Эти различные замыслы имеют одну-единственную цель: содействовать договоренности или взаимопониманию такого рода, чтобы его результаты удовлетворяли нашей интуиции равного уважения и солидарной ответственности за каждого. Так как отобранные таким образом принципы и нормы претендуют на всеобщее признание, достигнутое корректным путем согласие должно допускать для себя квалификацию в эпистемическом смысле. Основания, падающие на чашу весов, должны иметь эпистемическое значение, а не только выражать, что было бы рационально для определенных лиц с теми или иными данными их предпочтениями.

Возможность понять эпистемическую роль таких практических совещательных дискуссий дает тщательное описание того, как с моральной точки зрения в ходе аргументирования изменяют свою роль и значение личные интересы, которые получают доступ к обсуждению в качестве рациональных мотивов. Дело в том, что в практическом дискурсе результативными «считываются» лишь те интересы, которые предстают в качестве интерсубъективно признанных ценностей и *претендуют* на то, чтобы быть включенными в семантическое содержание действующих норм. Этот барьер преодолевают лишь *доступные обобщению* ценностные ориентации, которые могут быть приняты всеми участниками (и заинтересованными лицами) ради нормирования тех или иных требующих урегулирования вопросов, и благодаря этому получают свою нормативно обязующую силу. «Интерес» может быть описан в качестве ценностной ориентации,

если в подобных ситуациях он разделяется и другими членами. Если, таким образом, мы хотим рассматривать интерес с моральной точки зрения, то он должен быть освобожден от своей связанности с перспективой первого лица. Коль скоро он оказывается переведен в термины интерсубъективно разделяемого оценочного словаря, он выходит за пределы желаний и предпочтений, и как кандидат на ценностное обобщение может принять на себя эпистемическую роль некоторого аргумента. То, что вводится в дискурс как желание или предпочтение, отвечает критерию обобщения только после того, как описана ценность, которая всем участникам представляется приемлемой для урегулирования тех или иных вопросов.

Будем исходить из того, что практическое обсуждение можно понять как форму аргументирования, отличающуюся и от рационального выбора, и от фактуального дискурса. Тогда в качестве пути для разработки концепции практического разума, отличного как от инструментального, так и от теоретического, напрашивалась бы прагматически выстроенная теория аргументации. Предложения должныствования могли бы сохранять когнитивный смысл, не будучи ни поглощены ассерторическими предложениями, ни сведены к инструментальной рациональности. Однако *аналогия* между истинностью и нормативной правильностью, которая сохранилась бы и после этого, конечно, вызывала бы дальнейшие вопросы. Нам не удалось бы избежать ни известной полемики о семантическом и прагматическом концептах истинности и обоснования, ни дискуссии о соотношении значения и значимости, о структуре и роли аргументов, о логике, процедуре и коммуникативной форме аргументирования и т. д. Нам пришлось бы заняться соотношением социального, объективного и субъективного миров и не удалось бы избежать продолжительных дебатов о рациональности. Поэтому попытка Ролза уклониться от такого рода дискуссий даже

слишком понятна — в том числе и тогда, когда эти контроверзы не зачисляются тотчас же в разряд «метафизических».

Может ли, с другой стороны, возыметь успех облегчающая дело стратегия четкого отделения политического от метафизического — это другой вопрос. Ролз первоначально следовал кантовской поступательной стратегии; в «Теории справедливости» он ставил перед собой задачу прояснить «моральную точку зрения» с помощью схемы исходного состояния. Во всяком случае, конструкция «справедливости как честности» питалась из источника практического разума, воплощенного в двух «высших способностях» моральной личности. В *Dewey-Lectures* Ролз продолжил разработку этого «кантовского конструктивизма».<sup>8</sup> Последний находит свое выражение еще и в третьей главе «*Политического либерализма*». Но в рамках такого изменившегося подхода разум утрачивает свои сильные позиции. Практический разум в моральном отношении словно выхолащивается и обесценивается до разумности, попадающей в зависимость от моральных истин, обоснованных другим путем. Моральная значимость концепции справедливости обосновывается теперь уже исходя не из связующего всех и вся практического разума, но из удачной конвергенции разумных картин мира, в достаточной мере перекрывающих друг друга в своих моральных компонентах. Однако остатки первоначальной концепции включаются в теперешнюю теорию не без натяжек.

В «*Политическом либерализме*» сталкиваются две противоположные тенденции обоснования. Идея перекрывающего консенсуса имеет своим следствием решительное смяг-

---

<sup>8</sup> Rawls J. Kantian Constructivism. *The Journal of Philosophy*. LXXVII. 1980, 515—573; этого подхода придерживается и R. Milo. Contractarian Constructivism. *The Journal of Philosophy*. XCII. 1995, 181—204.

чение разумного притязания кантовской концепции справедливости. Я хотел бы прежде всего представить новый вариант распределения бремени доказательств между разумом политической справедливости и истиной картин мира, а затем остановиться на некоторых несообразностях, свидетельствующих о том, что Ролз не решается настолько подчинить практический разум морали картин мира, насколько этого, собственно, требовала бы альтернатива кантовскому подходу, которой он между тем отдал свое предпочтение.

### *3. Альтернатива кантовскому процедурализму*

До перекрывающего консенсуса дело доходит, «когда все разумные члены политического общества осуществляют оправдание разделяемой ими политической концепции, вводя ее в состав некоторых из своих разумных всеобъемлющих точек зрения» (R,143). Ролз предлагает ввести разделение труда между политическим и метафизическим с тем, чтобы *содержание, в котором* все граждане могут быть согласны друг с другом, было отделено от *тех или иных оснований, исходя из которых* отдельный человек принимает это содержание как истинное. Данная конструкция исходит из двух и только двух перспектив: каждый гражданин соединяет в себе перспективу участника и перспективу наблюдателя. Наблюдатели способны описывать процессы, происходящие в политической сфере, например, факт достижения перекрывающего консенсуса. Они могут сознавать, что такой консенсус наступает вследствие удачного взаимоналожения моральных компонент различных религиозных и метафизических картин мира и что он способствует поддержанию стабильности общественного целого. Однако приняв объективирующую установку наблюдателя, граждане не могут вновь проникнуть в другие картины мира и воспроизвести их истинностное содержание в соответствующей внутренней

перспективе. Поскольку они загнаны в рамки дискурса, констатирующего факты, им запрещено занимать какую бы то ни было позицию по отношению к тому, что верующие или убежденные участники в перспективе первого лица считают так или иначе истинным, правильным или ценным. Как только граждане захотят высказаться в отношении моральных истин или вообще о «понимании того, что в человеческой жизни является ценным» (PL, 175), им придется перейти к перспективе участника, всякий раз уже вписанной в их собственную картину мира. Ибо моральные высказывания и ценностные суждения могут быть обоснованы только в плотном контексте всеобъемлющих толкований мира. Моральные основания той концепции справедливости, которая предполагается общей для всех, по определению не являются публичными.

Граждане могут убедиться в истинности какой-либо пригодной для всех концепции справедливости только с точки зрения той или иной собственной системы толкования. Пригодность такой концепции как общей платформы для *публичного оправдания* принципов общественного устройства доказывается тем, что она получает у всех участников одобрение, подлежащее *непубличному* обоснованию. Лишь то счастливое обстоятельство, что различным образом мотивированные непубличные основания в результате конвергируют друг с другом, обусловливает публичную значимость, т. е. «разумность» принимаемого всеми содержания такого «перекрывающего консенсуса». *Результатом* основанных на различных воззрениях посылок оказывается согласие в выводах. При этом решающее значение для строения теории в целом имеет тот момент, что участники могут рассматривать такого рода конвергенцию только в качестве социального факта: «Строгое содержание этих доктрин не играет нормативной роли в процессе публичного оправдания» (R,144). Дело в том, что Ролз на данной стадии не признает

за своими гражданами третьей перспективы, дополнительной по отношению к перспективам наблюдателя и участника. До тех пор пока не установится перекрывающий (*übergreifender*) консенсус, не существует публичной, интерсубъективно разделяемой перспективы, которая предоставляла бы гражданам, так сказать, изначальную возможность для формирования беспристрастных суждений. Отсутствует, как мы сказали бы, «моральная точка зрения», с которой граждане могли бы в *совместной публичной дискуссии* развивать и оправдывать политическую концепцию. То, что Ролз называет «публичным употреблением разума», предполагает наличие общей платформы уже достигнутого базового политического консенсуса. Граждане вступают на эту платформу только *post festum*, т. е. вследствие «взаимного наложения» их каждый раз различных фоновых убеждений: «Лишь тогда, когда имеет место разумный перекрывающий консенсус, исповедуемая политической общественностью политическая концепция справедливости может быть *публично* ... оправдана» (R, 144).

Основополагающим для комплементарного отношения между политическим и метафизическим является описание современной исходной ситуации, как она представляется с точки зрения «верующего», т. е. с одной, «метафизической», стороны. В разделении труда между политическим и метафизическими отражается комплементарное отношение между *публичным агностицизмом* и *приватизированным* вероисповеданием, между конфессиональной слепотой нейтральной государственной власти и красочным многообразием картин мира, конкурирующих за «истинность» в эмфатическом смысле. Моральные истины, которые все еще входят в состав религиозных и метафизических картин мира, разделяют это сильное истинностное притязание, хотя факт плюрализма при этом напоминает, что всеобъемлющие доктрины более не могут быть публично оправданы.

Искусное распределение бремени доказательств освобождает политическую философию от малоприятной задачи — подыскивать замену метафизическому обоснованию моральных истин. Несмотря на то что метафизическое было, так сказать, снято с публичной повестки дня, оно по-прежнему формирует последние основы значимости для морально правильного и этически благого. Политическое, с другой стороны, оказывается лишено собственного источника значимости. Новаторская идея «перекрывающего консенсуса» сохраняет для политической справедливости внутреннюю связь с моральными компонентами картин мира, но лишь при том условии, что эта связь может быть усмотрена исключительно для морали картин мира, т. е. остается недоступной в публичном отношении: «Ни одна из всеобъемлющих доктрин не ответит на вопрос, как содержащаяся в ней идея разумности сочетается с ее же концепцией истины» (PL, 94). Перекрывающий консенсус опирается всякий раз на иные моральные компоненты того, что гражданин считает в целом истинным. С точки зрения наблюдателя никто не может знать, какая из конкурирующих картин мира, если их брать вообще, на самом деле истинна. Однако истинность одной из них уже гарантировала бы, «что все разумные доктрины порождают правильные концепции справедливости, даже если в отношении правильных оснований, определяемых единственной истинной доктриной, дело обстоит иначе» (PL, 128).

Ролз, подобно Гоббсу, сосредоточивает свое внимание на вопросах политической справедливости и заимствует из Гоббской традиции ту идею, что вожделенное публичное согласие должно проистекать из приватных, непубличных оснований. Однако, в отличие от Гоббса, рациональная приемлемость предложения, которое выдвигается как достойное одобрения, у Ролза опирается на моральную субстанцию различных, но в этом отношении конвергирующих картин мира, а не на дополняющие друг друга предпочтения раз-

личных лиц. С кантовской традицией Ролза сближает моральное обоснование политической справедливости. Убедительные в моральном плане основания поддерживает консенсус, выходящий за пределы какого-либо *modus vivendi*. Но эти основания не могут быть проверены всеми вместе публично, ибо публичное употребление разума зависит от платформы, которая должна быть создана только в свете непубличных оснований. Перекрывающий консенсус, подобно компромиссу, основывается *всякий раз на иных основаниях* партий-участниц, но эти основания, в отличие от случая с компромиссом, имеют моральную природу.

#### 4. «Третья» перспектива разумного

Идея *overlapping consensus* требует объяснения для слова «разумный» (*reasonable*). Несмотря на то что принятие той или иной независимой концепции справедливости поддерживается за счет дополняющих ее метафизических истин, этой политической концепции все равно должна быть присуща «разумность», придающая этим обремененным идиосинкразией и непрозрачным друг для друга истинам аспект публичного признания. В аспекте значимости существует досадная асимметрия между публичной концепцией справедливости, выдвигающей слабое притязание на «разумность», и непубличными доктринаами с сильным притязанием на «истинность». Требование, состоящее в том, чтобы публичная концепция справедливости в конечном счете черпала свой моральный авторитет из непубличных оснований, идет вразрез с интуицией. Все, что действительно, должно иметь и возможность публичного оправдания. Действенные высказывания заслуживают всеобщего признания по тем же причинам. Слово «согласие» (*agreement*) в этом отношении двусмысленно. В то время как партии, добивающиеся компромисса, могут соглашаться с результатом *всякий раз исходя*

из различных оснований, участники аргументативного процесса должны, если это вообще возможно, достигать рационально мотивированного согласия исходя из одних и тех же оснований. Такая практика оправдания нацелена на консенсус, достигаемый *публично и сообща*.

Уже в пределах политической сферы процессы аргументирования требуют в известной мере публичного употребления разума. В рациональных дискурсах лишь тематизируется то, что в повседневности служит источником связующей силы речевых актов, а именно — притязания на значимость, требующие интерсубъективного признания, а в случае, если такое признание становится проблематичным, гарантирующие возможность их публичного оправдания. Так обстоит дело и с притязаниями на нормативную значимость. Обычай спорить о вопросах морали, опираясь на те или иные основания, сошел бы на нет, если бы участникам пришлось исходить из того, что моральные суждения *существенно* зависят от личных верований и убеждений и уже не могут расчитывать на принятие со стороны тех, кто не приемлет данной веры.<sup>9</sup> Это, конечно, нельзя непосредственно применять к политике; ведь политические споры имеют смешанную природу. Но чем теснее они соприкасаются с принципами общественного устройства и лежащими в их основе концепциями справедливости, тем более они становятся *похожи* на моральный дискурс. В остальном основные политические вопросы связаны с вопросами осуществления прав. А *принудительное* регулирование делает базовый политический консенсус граждан тем более необходимым.

Спорным является не упомянутое требование как таковое, но то, как оно должно исполняться. Спрашивается, могут ли граждане вообще воспринимать нечто как «разумное», если

---

<sup>9</sup> См.: *Wingert L. Gemeinsinn und Moral*. Frankfurt am Main, 1993, Teil II, 166 ff.

им не дозволено принимать третью точку зрения, наряду с позициями наблюдателя и участника. Может ли вообще из множественности мировоззренческих оснований, непубличный характер которых получает взаимное признание, следовать консенсус, пригодный для граждан политического целого в качестве основы публичного употребления разума? Я хотел бы прежде всего знать, способен ли Ролз объяснить формирование такого перекрывающего консенсуса, не опираясь скрытым образом на такую «третью» перспективу, в которой «мы», граждане, совместно и публично обсуждаем то, что представляет равный интерес для каждого.

Перспектива члена общности, исповедующей ту или иную веру, отлична от перспективы участника публичных дискурсов. Способность принимать экзистенциальные решения, присущая отдельному никем не заменимому человеку, который в перспективе первого лица единственного числа хотел бы выяснить для себя, как ему следует вести свою жизнь, есть нечто иное по сравнению с допускающим возможность погрешности сознанием гражданина, участвующего в формировании политического мнения и политической воли. Но Ролз, как было показано, представляет себе процесс достижения взаимопонимания в отношении общей концепции справедливости не в том смысле, что все граждане совместно принимают одну и ту же перспективу. Поскольку такой перспективы нет, концепция, которая окажется «разумной», должна войти в контекст какой-либо картины мира, считающейся «истинной». Но не оказывает ли воздействия на универсалистский смысл «разумного» то обстоятельство, что непубличная истинность религиозных и метафизических учений имеет преимущество перед разумностью политической концепции?

Предикат «разумный» Ролз вводит в употребление следующим образом. Граждане, готовые и способные жить в «хорошо упорядоченном» обществе, называются разумными

гражданами; как у разумных людей у них есть и разумные воззрения на мир в целом. Если ожидаемый консенсус возникает на основе разумных доктрин, то и его содержание считается разумным. «Разумное», таким образом, отсылает прежде всего к установке людей, которые (а) готовы договариваться о честных условиях общественного сотрудничества между свободными и равными гражданами и придерживаться этих условий, и (б) способны осознать возлагаемое на них бремя доказательств и обязанность аргументирования — *burdens of argument* — и принять на себя последствия этого. На следующем этапе предикат переносится с установок разумных личностей на их *убеждения*. Разумные картины мира, в свою очередь, укрепляют адептов в их терпимости, поскольку они в некотором роде рефлексивны и в плане практических выводов подлежат определенным ограничениям. «Рефлексивность» сознания вытекает из того, что между конкурирующими учениями имеется некое ожидаемое с точки зрения разума разногласие. А субъективированные таким образом инстанции веры в условиях мировоззренческого плюрализма могут на равных конкурировать друг с другом лишь в том случае, если их адепты воздерживаются от применения средств политического насилия при утверждении истин веры.

Здесь в нашей связи важно прежде всего то, что охарактеризованная таким образом «разумность» граждан и картин мира еще никоим образом не требует той перспективы, в которой основные вопросы политической справедливости могли бы обсуждаться публично и сообща. Моральная точка зрения не подразумевается «разумными» установками и не обуславливается «разумными» картинами мира. Такая перспектива открывается лишь в том случае, если относительно концепции справедливости устанавливается перекрывающий консенсус. Тем не менее Ролз, по-видимому, не может хотя бы неофициально не воспользоваться этой «третьей» перспективой, даже «в том основополагающем случае публично-

го оправдания» (R, 144). Возникает впечатление, что он разрывается между своей первоначальной стратегией, которая была изложена в «Теории справедливости» и опиралась еще в большей мере на Канта, и развитой позднее альтернативой, которая призвана учесть факт плюрализма. Здесь философ тоже принимает еще одну перспективу беспристрастного оценивания; но эта, так сказать, профессиональная позиция не находит соответствия в моральной точке зрения, которую могли бы изначально разделять сами граждане.

Между тем Ролз высказался о проблеме оправдания перекрывающего консенсуса более подробно (R, 142 ff.). Если мы поближе присмотримся к «трем видам» оправдания, которые он поясняет в этом месте, то перед нами возникнет интересный вопрос, каким же образом можно вообще распознать «разумность» картин мира как таковых, не располагая критериями независимого от картин мира практического разума. Для отбора разумных картин мира в известной мере необходимы «тонкие» нормативные решения, которые должны были бы иметь возможность обоснования вне зависимости от «плотных» фоновых метафизических допущений.

### 5. Последняя ступень оправдания<sup>10</sup>

То место, где должно происходить оправдание концепции политической справедливости, Ролз называет «местом среди граждан гражданского общества, твоей и моей точкой зрения». Здесь каждый гражданин исходит из контекста

<sup>10</sup> Я рассматриваю «три вида» оправдания в последовательности, указанной Ролзом. Эта логическая последовательность не означает, что ступени следуют друг за другом во временном отношении, но определяет путь, на котором каждый современник может сделать более радикальной свою позицию по актуальным вопросам политической справедливости. Ведь как только его критика обращается к наличному базовому политическому консенсусу с точки зрения конкурирующей концепции справедливости, ему приходится отставать свой выбор, следя такому логическому генезису.

своей собственной картины мира и из входящего в ее состав морального понятия справедливости. Ибо поначалу для нормативных соображений предоставляется лишь эта перспектива участника. В этом отношении в исходной точке нет и релевантного различия между позициями произвольно взятого гражданина и философа. Независимо от того, является ли разумная личность философом или нет, она будет следовать своему чувству справедливости, чтобы создать независимую концепцию справедливости, которая, как она надеется, сможет быть принята всеми разумными личностями в их предположительной роли свободных и равных граждан. Тогда первый конструктивный шаг будет состоять в абстрагировании от всеобъемлющих учений. Впрочем, в целях такого «*pro tanto justification*»\* граждане могут учитывать различные, хорошо продуманные философские учения. Такие теории дают путеводную нить для требуемого шага абстрагирования. Например, в качестве схемы для такой проверки на обобщаемость может быть предложен концепт «исходного состояния». Принципы, выдержавшие такую проверку, по всей видимости будут приемлемы для каждого.

Тем не менее при проведении этой процедуры никто не может полностью отвлечься от собственного предпонимания. «Ты и я» не способны пользоваться проверкой на обобщаемость, не основываясь на некоторых предпосылках. Нам приходится предпринимать ее в перспективе, конституируемой той или иной собственной картиной мира. За счет этого в процедуру проникают, в частности, фоновые допущения относительно политической сферы и всего того, что должно считаться делом политики. Поэтому при следующем шаге не должно стать неожиданным, если каждый гражданин попытается подогнать к собственной картине мира тот концепт, который показался ему перспективным. Разумеет-

---

\* Надлежащее оправдание (лат., англ.).

ся, проверка на обобщаемость требует от всех разумных граждан, чтобы они отвлеклись от особенностей различных картин мира; но и эта операция обобщения по необходимости производится еще в контексте их собственного миropонимания. Ибо никто не в состоянии покинуть свою перспективу участника, не упуская из виду — с точки зрения наблюдателя — нормативное измерение.

По этой причине проверка на обобщаемость при первой попытке ее осуществления функционирует почти так же, как золотое правило: она отфильтровывает все элементы, которые *каждый раз с моей точки зрения* не годятся для того, чтобы быть принятами всеми разумными людьми. Этот тест проходят именно те принципы и практики, а также те принципы и институты, которые, будучи осуществлены в целом, представляют, согласно моему пониманию политического, интерес для каждого. В этом аспекте применение проверки обусловливается мировоззренческим предпониманием, иначе третий этап оправдания, который осуществляется по аналогии с переходом от золотого правила к Категорическому императиву, оказался бы излишним.<sup>11</sup> Ролз считает этот этап необходимым, ибо «ты и я» не можем знать, удачно ли мы поступили в отношении задуманного нами абстрагирования от какого бы то ни было мировоззренческого контекста, когда, каждый исходя из своего наилучшего понимания политической сферы, подвергли наши нормативные убеждения ограничениям исходного состояния. Только на последней ступени, которую Ролз характеризует как «ступень обширных и уравновешенных соображений» (R 14, прим. 16), мы обращаем внимание на других граждан: «Разумные граждане принимают друг друга в расчет как тех,

<sup>11</sup> См.: Habermas J. Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft // Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main, 1991, 106 f.

кто располагает разумными всеобъемлющими доктринаами, поддерживающими данную политическую концепцию» (R, 143).

Этот этап, который в конце концов должен привести к перекрывающему консенсусу, можно понимать как радикализацию проверки на обобщаемость, которая до сих пор проводилась лишь с эгоцентрической точки зрения и потому еще оставалась несовершенной. Только *рекурсивное* применение этой процедуры приводит к ожидаемому результату: все граждане, а не только «ты и я» должны, в зависимости от своей перспективы и своей точки зрения на политические предметы, проверить, существует ли какое-либо предложение, которое могло бы снискать для себя всеобщее одобрение. Роль говорит о «взаимном принятии друг друга в расчет», но подразумевается тут *наблюдение* друг за другом, при помощи которого устанавливается, наступило ли согласие. Консенсус есть событие, которое наступает: «Публичное оправдание *происходит* (выделено мною) тогда, когда все разумные члены политической общественности выносят оправдание разделляемой ими политической концепции, включая ее в некоторые из своих разумных всеобъемлющих воззрений» (R, 143). В этой связи выражения «публичный» и «разделяемый» могут ввести в некоторое заблуждение. Перекрывающий консенсус возникает в силу производимого всеми одновременно, но каждым по отдельности и для себя, контроля за тем, соответствует ли предлагаемая концепция его собственной картине мира. Если вдруг все пойдет как надо, то каждый будет вынужден принять эту самую концепцию, в силу, разумеется, тех или иных собственных, непубличных оснований, и в то же время удостовериться в утвердительной позиции всех остальных: «Явное содержание этих доктрин не играет роли в процессе публичного оправдания; граждане не интересуются содержанием других доктрин.... Скорее, они придают значение и некоторый вес

только факту, наличию разумного перекрывающего консенсуса самого по себе» (144). Перекрывающий консенсус основывается, таким образом, на том, что Райннер Форст назвал «частным употреблением разума в публично-политических целях». <sup>12</sup> Повторим: этой схеме «трех видов» оправдания недостает как перспективы беспристрастного оценивания, так и в строгом смысле публичного употребления разума, которое было бы возможно не только благодаря перекрывающему консенсусу, но сообща практиковалось бы *с самого начала*.

Однако не очень-то вероятно, чтобы «разумные» — в указанном смысле — граждане когда-либо достигли перекрывающего консенсуса, если они могут убедиться в значимости концепта справедливости лишь в контексте той или иной собственной картины мира.<sup>13</sup> Шансы на это зависят существенным образом от того, какого рода пересмотр дозволено проводить на последней ступени децентрированного оправдания. «*Pro tanto*»\* оправданная концепция, которую «ты или я» считаем действенной в твоей или моей перспективе, может «после суммирования всех ценностей» просто натолкнуться на вето других. Прежде чем наша концепция сможет стать очевидной для всех, она должна быть пересмотрена. Разногласие, открывающее дорогу такому приспособлению, касается в первую очередь различий в понимании политического, не предусмотренных тобой или мной при первой попытке. Вслед за Ролзом я выделяю три сорта разногласий: первое (а) затрагивает сферу политических вопросов, второе (б) — иерархию и разумное взвешивание политических ценностей, последнее, и важнейшее (в) — превосходство политических ценностей перед неполитическими.

\* Соответствующим образом (лат.)

<sup>12</sup> Forst R. Kontexte der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main, 1994, 159.

<sup>13</sup> См.: Forst (1994), 152—161 и 72 ff.

Относительно а) и б). Различные интерпретации, к примеру, принципа отделения церкви от государства, касаются протяженности и объема политической сферы; они приводят к различным нормативным рекомендациям, в данном случае — к рекомендациям относительно статуса и роли религиозных общин и организаций. Другие контроверзы касаются иерархии политических ценностей, например — внутренней или чисто инструментальной причастности граждан к тем случаям, когда права на участие в политической жизни должны отмеряться в соответствии с негативными свободами. При нормальных обстоятельствах эти спорные случаи разрешаются перед судом, в последней инстанции — перед Федеральным конституционным судом, т. е. на основе уже принятой концепции справедливости. Так видит ситуацию и Ролз. Тем не менее в отдельных случаях конфликты могут зайти так далеко, что разногласия поставят под вопрос сам базовый политический консенсус. Эти конфликты подрывают перекрывающий консенсус как таковой. Мы допускаем, однако, что большинство этих спорных вопросов может быть урегулировано при помощи консенсуса, а при необходимости — за счет пересмотра господствующего понимания общественного устройства. Случай успешного приспособления такого рода подтвердили бы, что на этой последней ступени оправдания граждане способны поучиться друг у друга, пусть даже лишь косвенно. Вето других может побудить тебя и меня к усомнению того, что предложенные нами вначале концепции справедливости были еще недостаточно *децентрированы*.

Относительно в). Конфликты другого рода возникают при определении того, чего можно ожидать от «разумных» картин мира. В этом случае в распоряжении оказывается само понятие «разумного». Примером тому в рамках определенного описания может послужить спор об abortах. Так, например, католики, настаивающие на повсеместном запреще-

нии абортов, утверждают, что их религиозная убежденность в том, что ценным является ненанесение вреда чьей-либо жизни, для них дороже, чем какая бы то ни было политическая ценность, именем которой другие граждане требуют от них одобрения, скажем, умеренно-либерального урегулирования данной проблемы. Ролз затрагивает этот вопрос мимоходом, однако он переносит конфликт из плоскости *превосходства политических ценностей* в плоскость разумного *взвешенного выбора* между политическими ценностями (PL, 243f.). А именно, он предполагает, что принцип публичного употребления разума граждан требует *перевода* их этико-экзистенциальных воззрений на язык политической справедливости. Но, с учетом посылок самого Ролза, «публичный разум» может налагать на граждан такие ограничения лишь в том случае, если базовый политический консенсус уже достигнут. В ходе формирования перекрывающего консенсуса нет эквивалента нейтральному авторитету Федерального конституционного суда (понимающего, разумеется, только язык права). На этой стадии еще существует возможность апеллировать к превосходству справедливого над благим, поскольку такой приоритет, в свою очередь, предполагает превосходство политических ценностей над неполитическими.<sup>14</sup> Правда, Ролз признает, что перекрывающий консенсус может иметь место лишь среди граждан, исходящих из того, что в конфликтных ситуациях политические ценности перевешивают все прочие (PL, 139). Но из «разумности» людей и их убеждений этого не следует. Ведь и сам Ролз довольствуется лишь заверением в том, что политические ценности являются как раз «весомыми» (PL, 155). В других местах он ограничи-

<sup>14</sup> «Специфический смысл превосходства права заключается в том, что всеобъемлющие концепции блага приемлемы... лишь тогда, когда следование им согласуется с политической концепцией справедливости» (PL, 176, прим. 2).

вается «надеждой» на то, что в конечном счете это превосходство будет признано приверженцами разумных картин мира.<sup>15</sup>

Судя по этим сдержанным формулировкам, на разрешение более глубоких конфликтов третьего рода можно было бы рассчитывать лишь в том случае, если бы терпимость разумных граждан и разумность их картин мира *подразумевала* согласованное восприятие политической сферы и осознание превосходства политических ценностей. Но такое требование разума не только лишь высвечивает некие качества, которые и без того обнаруживают разумные картины мира, с конкурирующими картинами мира должно *связываться* ожидание их разумности. В превосходстве политических ценностей выражается требование практического разума — требование беспристрастности, формулируемое обычно в рамках моральной точки зрения. Однако последней нет места во вводимом Ролзом понятии разумного. В установке «разумных» людей, которые желают быть честными в обхождении друг с другом, хотя и сознают, что их религиозные и метафизические воззрения не совпадают, общая для всех моральная точка зрения подразумевается столь же мало, сколь и в рефлексивности и ненасильственности «разумных» картин мира. Требование практического разума, которому картины мира должны *покориться*, если должна сохраняться возможность перекрывающего консенсуса, может быть оправдано лишь силой эпистемического авторитета, независимого от самих картин мира.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> «В этом случае (т.е. когда перекрывающий консенсус достигнут) граждане включают разделяемую ими политическую концепцию в свои разумные всеобъемлющие доктрины. Затем, мы надеемся, граждане смогут рассудить (находясь на своих всеобъемлющих точках зрения), что политические ценности как правило (хотя и не всегда), предшествуют каким бы то ни было ценностям неполитического толка, возможно, конфликтующим с ними, — или перевешивают такие ценности» (R, 147).

<sup>16</sup> Этим аргументом я обязан Р. Форсту (1994), см. прим. 8.

Однако при помощи практического разума, эмансилированного от морали картин мира, внутренняя связь между истинным и разумным стала бы в публичном отношении общедоступной. Эта связь может оставаться непрозрачной лишь до тех пор, пока возможность обоснования политической концепции усматривается исключительно в контексте той или иной картины мира. Но направление взгляда меняется на противоположное, если превосходство политических ценностей должно быть легитимировано исходя из практического разума, который впервые определяет, какие картины мира будут в дальнейшем считаться разумными.

### *б. Философы и граждане*

Конфликт между «разумностью» политической концепции, которая приемлема для всех граждан, обладающих разумными картинами мира, и «истинностью», которую отдельная личность приписывает этой концепции со своей точки зрения на мир, остается неразрешенным. С одной стороны, единственность политической концепции поддерживается в конечном итоге за счет ресурсов значимости, которыми располагают различные картины мира, в той мере, в какой они разумны. С другой стороны, наоборот, картины мира характеризуются как разумные исходя из критериев, предписываемых им практическим разумом. То, что отличает их в качестве разумных, определяется стандартами, которые не могут быть заимствованы из той или иной картины мира. Способен ли Ролз обосновать эти ограничения исходя из практического разума, не возвращаясь к кантианской позиции *Теории справедливости*, или же ему придется пожертвовать остроумным предложением либерализма о разделении труда между политическим и метафизическим? Разумеется, Ролз и в *Политическом либерализме* учитывает ограничения «публичного разума» — «то общее, что имеет-

ся между теоретическим и практическим разумом». Но эти ограничения вступают в игру лишь после того, как «справедливость как честность» уже принята гражданами; лишь в этом случае они могут определить приоритет справедливого перед благим (PL, 210) и модус публичного употребления разума (PL, 216 ff.).

Однако если разумность картин мира выражается в ограничениях, которые они не могут почерпнуть из самих себя, тогда то, что считается разумным, должно обратиться к некоей беспристрастной инстанции, которая имеет силу уже до реализации базового политического консенсуса. «Теория справедливости» претендовала на единственность от имени практического разума; она не зависела от санкции со стороны разумных картин мира. Со временем Ролз осознал, что не столько содержание, сколько само строение данной теории не учитывает в достаточной мере «факт плюрализма» (Reply, 144, Fn. 21). На этом основании существенное содержание первоначальной теории преподносится им теперь как результат первого шага конструирования, за которым должны последовать дальнейшие. Следующий шаг должен, так сказать, из учебной аудитории вести к политической публичности и обусловить философское исследование базовым политическим консенсусом. Распределение бремени доказательств между двумя этими частями отражается в отношении разумного к истинному. Не философу, а гражданам должно принадлежать последнее слово. Хотя Ролз и не перекладывает бремя обоснования целиком на разумные картины мира, однако принятие решений *в конечном счете* сохраняется за ними. Теория поступала бы вопреки собственной либеральной природе, если бы она предваряла формирование политической воли граждан и предвосхищала результаты этого процесса: «Знатоки философии принимают участие в формулировании этих идей, но всегда лишь как граждане наравне с остальными» (R, 174).

Конечно, опасность философского патернализма исходит лишь со стороны теории, которая предполагает, что граждане обладают полной схемой хорошо упорядоченного общества. Ролз не учитывает альтернативного варианта, когда последовательно проводимый процедурализм<sup>17</sup> мог бы лишить вопрос философской опеки граждан его драматического характера. Теория, ограничивающаяся прояснением импликаций правовой институциализации процедуры автономного демократического законодательства, не предвосхищает результаты, которых в налагаемых этой процедурой институциональных рамках еще только должны достичь сами граждане. Практический разум, воплощающийся в процессах, а не в содержаниях, не играет патернистской роли даже в том случае, если за ним вновь признается некий постметафизический, независимый от картин мира авторитет. Для данного подхода, которому я отдаю предпочтение, у Ролза можно отыскать по крайней мере некоторые отправные точки.

Подведем предварительный итог изложенным соображениям. Разумные политические концепции, подчеркивающие преимущество политических ценностей и в этом плане устанавливающие, какие из религиозных или метафизических картин мира могут считаться разумными, должны не только разрабатываться, но и приниматься с беспристрастной точки зрения. Такая точка зрения трансцендирует перспективу участия граждан, пребывающих в контексте того или иного собственного мировоззрения. Поэтому граждане могут оставить за собой право последнего слова лишь в том слу-

<sup>17</sup> Я согласен с рассуждениями Ролза относительно противопоставления процедуральной и субстанциальной справедливости (*Reply*, 170—180); но эти соображения не касаются того смысла, в котором я употребляю выражения «процедура» и «процедурная рациональность», когда утверждаю, что определенным образом организованная практика аргументирования позволяет надеяться на рациональную приемлемость результатов.

чае, если они во всеобъемлющей, интерсубъективно разделяемой перспективе (мы можем также сказать: с моральной точки зрения) уже участвуют в «формулировании этих идей». Рекурсивная проверка на обобщаемость, предусмотренная Ролзом для третьей ступени оправдания, стала бы тогда интегральной составляющей в рассмотрении предложений относительно концепции справедливости, способствующей формированию консенсуса. Окажется ли рационально приемлемым результат — будь то концепция «справедливости как честности» или какая-либо другая, — это определялось бы не совместным соблюдением установленного консенсуса; полномочную силу получили бы скорее условия дискурса, формальные особенности процессов, призывающие участников к тому, чтобы принять точку зрения формирования беспристрастных суждений.

Весьма схожие соображения мы обнаруживаем и в «Политическом либерализме», однако там они занимают иное место в системе, а именно то место, где философ в силу своей профессиональной компетентности развивает независимую концепцию справедливости и ее *pro tanto* оправдание, а затем проверяет, согласуются ли его теоретические построения с нормативными фоновыми интуициями, свойственными политическим традициям демократического общества (представленного как «завершенная и закрытая социальная система»). Проверке подвергаются такие основные понятия, как «моральная личность», «гражданин как член ассоциации свободных и равных», «общество как система честного сотрудничества» и т. д. Обе операции — как (а) конструирование концепции справедливости, так и (б) рефлексивное удостоверение ее концептуальных основ — содержат импликации, примечательным образом проливающие свет на отношение философа к гражданам.

а). Философ, руководствуясь вместе с Ролзом принципами «политического конструктивизма», обязуется быть

объективным, т. е. придерживается «существенных черт объективной точки зрения» и подчиняется «требованиям объективности» (PL III, § 5—7). Таковы процедуральные определения практического разума: «Именно благодаря разумности мы вступаем в публичный мир других и выказываем готовность, в зависимости от обстоятельств, предложить или принять разумные принципы определения честных правил сотрудничества. Эти принципы вытекают из процедуры конструирования, отражающей принципы практического разума...» (PL, 114). Философ, следовательно, подчиняется стандартам рациональности, которые, хотя и не зависят от картин мира, однако обладают морально-практическим содержанием. Полагают ли эти стандарты в то же время какие-либо пределы картинам мира разумных граждан, зависит от того, какую роль призван играть философ. Порою кажется, что своим компетентным, взвешенным предложением он должен был бы оказывать *структурирующее* воздействие на исповедуемые гражданами картины мира. Ролз, во всяком случае, выражает надежду, «что (философское предложение) действительно сможет привести эти доктрины в *соответствие с самим собой*» (выделено мною. — Ю. Х.) (R, 145). Сообразно этому, философ придал бы значимость точке зрения объективности, к которой граждане должны *приспособить* свои картины мира. Это было бы, разумеется, лишь процедуральное, но еще не содержательное предшествование; однако даже эта трактовка не может быть согласована с эгалитарным положением философа как гражданина среди других граждан.

б). Метод равновесных соображений и без того отводит философи более скромную роль, отсылая его к интерсубъективно разделяемому фоновому знанию либеральной культуры. Но это знание способно быть инстанцией, контролирующей выбор основных теоретических понятий, лишь в том случае, когда в нем уже заложена перспектива беспри-

страстного суждения по вопросам политической справедливости. В противном случае философ не смог бы ничего узнати ни о гражданах, ни об их политических убеждениях. Если мы намерены применить метод равновесных соображений, то философия должна, так сказать, уже заранее обнаружить свою собственную перспективу в гражданском обществе. Это не следует понимать так, что философия могла бы положиться на базовый консенсус, который — по условию — уже существует в либеральном обществе, образуя платформу для публичного (институциализированного, например, в конституционном суде) употребления разума. Не всякая культура, называющая себя либеральной, действительно является таковой. Философия, которая всего лишь герменевтически истолковывала бы то, что и без того существует, лишилась бы своей критической силы.<sup>18</sup> Философия не только имеет право присоединиться к фактически установившимся убеждениям, она должна также иметь возможность оценивать их по критериям концепции разумной справедливости. С другой стороны, она не должна произвольно конструировать такую концепцию и преподносить ее в качестве нормы опекаемому ею обществу. Ей следует аккуратно избегать как некритического удвоения реальности, так и скользования к исполнению патерналистской роли. Она не должна попросту принимать устоявшиеся традиции, равно как не должна и содержательно расписывать схему хорошо упорядоченного общества.

Путь из тупика открывает правильно понятый метод «равновесных соображений», поскольку он обязует к *критическому* усвоению традиций. Это удается предпринять в отношении тех традиций, которые могут быть поняты как

---

<sup>18</sup> Таково контекстуалистское толкование Ролзовой теории у Р. Рорти: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie // Solidarität oder Objektivität. Stuttgart, 1988, 82—125, в частности 95 и след.

разновидность процессов обучения. Чтобы идентифицировать процессы обучения как таковые, нужно сначала занять точку зрения критической оценки. Этой точкой зрения философия располагает в своем собственном стремлении к объективности и беспристрастности. Но ощущать, что подтверждается право ее собственного доступа к процедуральным определениям практического разума, она, в свою очередь, может благодаря той перспективе, которую обнаруживает в самом обществе: благодаря моральной точке зрения, с которой современные общества подвергаются критике со стороны их собственных социальных движений. Увердительно философия может себя вести лишь в отношении отрицательного потенциала, воплощенного в общественной тенденции к беспощадной самокритике.

### *7. Остроумие либерализма*

Если мы таким образом, процедурально, понимаем политическую справедливость, то отношения между политическим и моральным, а также между моральным и этическим, представляются в ином свете. Политическая справедливость, стоящая в моральном отношении на своих собственных ногах, уже не нуждается в поддержке со стороны истинности религиозных и метафизических картин мира. Моральные высказывания могут удовлетворять условиям постметафизического мышления в не меньшей степени, чем дескриптивные, только по-другому. Благодаря моральной точке зрения, артикулируемой в том, что Ролз называет «процедуральными условиями публичного употребления разума» и «стандартами благоразумия», моральные суждения получают независимость от мировоззренческих контекстов. Правильность моральных высказываний, подобно истинности ассерторических высказываний, объясняется в понятиях дискурсивного оправдания притязаний на зна-

чимость. (Ни та, ни другая, естественно, не в состоянии исчерпать собою весь смысл метафизической истинности.) Так как моральные суждения относятся к вопросам справедливости в целом, вопросы *политической* справедливости подлежат спецификации посредством ссылки на правовую среду. Это нас здесь уже не интересует.

Но если моральные и политические соображения черпают потенциал своей значимости из независимых источников, то когнитивная функция картин мира изменяется. Теперь, когда их содержание является, по существу, этическим, они образуют контекст того, что Ролз называет «субстанциальным содержанием всеобъемлющих концепций блага». «Видение благой жизни» — есть ядро личного и коллективного самопонимания. Этические вопросы — это вопросы тождественности. Они имеют экзистенциальное значение и, в известных границах, очень легко поддаются рациональному прояснению. Этический дискурс подчиняется критериям герменевтической рефлексии над тем, что для меня или для нас в целом «является благим». Этические рекомендации сопряжены с тем типом притязаний на значимость, которые отличаются как от истинности, так и от моральной правильности. Они ограничиваются аутентичностью самопонимания отдельных лиц и коллективов, формируемого в том или ином контексте жизненной истории или интерсубъективно разделяемой последовательности событий. Поэтому этические основания зависят от контекста в особом смысле — они «непубличны» в ролзовском смысле. Разумеется, делая то или иное высказывание, мы всякий раз принимаем на себя привычное бремя доказательств и обязанность аргументирования — *burdens of judgement*. Однако сильные оценки обусловливаются не только всеобщими фаллибилистскими оговорками. От этических споров по поводу оценки конкурирующих стилей и форм жизни мы не вправе разумным образом ожидать ничего иного, кроме очевидных для участ-

ников этих споров разногласий.<sup>19</sup> И напротив, мы — в принципе — можем ожидать общеобязательных ответов, если речь заходит о вопросах политической справедливости и морали.

Кантианские концепции претендуют на нейтральность по отношению к картинам мира, на «независимый» статус в смысле этической, но не философской нейтральности. Разбор эпистемологических оснований «Политического либерализма» был призван показать, что и Ролз не в состоянии уклониться от философских споров. Неопределенное соотношение разумного и истинного требует прояснения, которое ставит под вопрос разгрузочную стратегию Ролза. Очевидно, что понятие практического разума нельзя лишить его морального ядра, мораль нельзя задвинуть в черный ящик картин мира. Я не вижу приемлемой альтернативы кантовской поступательной стратегии. По-видимому, нет такого пути, на котором при объяснении моральной точки зрения можно было бы обойтись без помощи контекстуально-зависимой (по своим притязаниям) процедуры. Такая процедура, как справедливо отмечает Ролз, никоим образом не свободна от нормативных импликаций, ибо родственна понятию автономии, которое объединяет в себе «разум» и «свободную волю»; *в этом отношении* она не может быть нормативно нейтральной. Автономной считается воля, руководимая практическим разумом. В общих чертах свобода заключает-

<sup>19</sup> Я, разумеется, согласен с Чарльзом Лармором (*The Foundations of Modern Democracy. European Journal of Philosophy*. 3. 1995, 63), когда он говорит: «Тот факт, что наше понимание благой жизни становится предметом разумных разногласий, отнюдь не означает, что мы должны в дальнейшем прекратить ссыпаться на него или считать его впредь просто предметом веры... Нам следует лишь помнить, что подобные доводы, вероятно, неприемлемы для других людей, столь же разумных, но обладающих иной историей своего опыта и рефлексии». Лармор, по-видимому, неверно истолковывает мои слова об этическом употреблении практического разума; см.: Habermas (1991), 100—118.

ся в способности связывать индивидуальную волю какими-либо максимами; однако автономия есть самоограничение индивидуальной воли максимами, которые мы усваиваем исходя из собственного *усмотрения*. Поскольку оно опосредовано разумом, поскольку автономия не является некоей ценностью наряду с другими. Сказанное объясняет, почему это нормативное содержание не наносит ущерба нейтральному характеру процедуры. Процедура, которая позволяет реализовать моральную точку зрения формирования беспристрастных суждений, нейтральна в отношении любой констелляции ценностей, но не в отношении самого практического разума.

Вводя свою конструкцию перекрывающего консенсуса, Ролз смещает акцент с кантовского понятия автономии на нечто подобное экзистенциально-этическому самоопределению: свободен тот, кто возлагает на себя авторство в отношении своей собственной жизни. Такая направленность действительно имеет некоторое преимущество. Ведь разделение труда между политическим и метафизическим привлекает внимание к тому этическому измерению, которым пренебрегал Кант. Ролз реабилитирует то воззрение на Канта, которое некогда пустил в оборот Гегель:<sup>20</sup> моральные заповеди не могут абстрактно прилагаться к чьей-либо индивидуальной жизненной истории даже в том случае, если они апеллируют к общему для всех нас разуму или к универсальному чувству справедливости. Моральные заповеди должны обладать *внутренней* связью с жизненными проектами и образом жизни тех лиц, на которые они распространяются, связью, которая может быть воспроизведена самими этими лицами.

Придание различного веса моральной свободе и экзистенциальному-этическому самоопределению дает мне повод сделать одно принципиальное замечание. То обстоятельство,

---

<sup>20</sup> См.: Wingert L. (1993), 252 ff.

что теории политической справедливости определенным образом отличаются друг от друга если и не по своему существу, то по своему строению, указывает на различия между лежащими в их основе интуициями.

Политический либерализм, или либерализм правового государства, исходит из той интуиции, что отдельное лицо и его индивидуальный образ жизни должны быть защищены от злоупотреблений со стороны государственной власти: «Политический либерализм учитывает.., что наши политические институты содержат в себе достаточно пространства для ведения достойного образа жизни и что наше политическое общество является в этом смысле справедливым и благим» (PL, 210). Тем самым различие между частной и публичной сферами получает принципиальное значение. Оно намечает пути для основополагающей интерпретации свободы: гарантированная законом свобода индивидуальной воли частных субъектов права очерчивает пространство, благоприятное для ведения осознанного, ориентированного на ту или иную собственную концепцию блага образа жизни. Права — это *liberties*,\* защитные покровы для частной автономии. Предметом главной заботы является то, чтобы каждый был в равной мере свободен вести самостоятельно определяемую, аутентичную жизнь. С этой точки зрения публичная автономия граждан государства, участвующих в практике автономного общественного законодательства, должна способствовать личному самоопределению частных лиц. Несмотря на то что для некоторых людей публичная автономия обладает и внутренней ценностью, она в первую очередь выступает как *средство* для обеспечения частной автономии.

Кантовский республиканизм, как я его понимаю, исходит из другой интуиции. Никто не может быть свободным ценой

\* Свободы (англ.).

свободы другого. Так как личности индивидуируются исключительно на путях социализации, свобода индивида оказывается связана со свободой всех других не только негативно, через взаимные ограничения. Правильное размежевание есть, скорее, результат совместно осуществляемого автономного законополагания. В ассоциации свободных и равных все должны иметь возможность понимать себя в качестве авторов тех законов, связанных с которыми каждый в отдельности ощущает как их адресат. Поэтому ключом для обеспечения равных свобод здесь является публичное употребление разума, прошедшее правовую институциализацию в демократическом процессе.

Как только очертания моральных принципов проступают в среде принудительного и позитивного права, свобода моральной личности расщепляется на публичную автономию субъекта законодательства и частную автономию адресата права, и притом так, что та и другая взаимно предполагают друг друга. В таком комплементарном отношении между публичным и частным не отражается какая-либо данность. Скорее, оно порождается структурой правовой среды на понятийном уровне. Поэтому задача демократического процесса состоит в том, чтобы всякий раз вновь и вновь определять тонкие границы между частным и публичным ради обеспечения всем гражданам равных свобод в форме как частной, так и публичной автономии.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> О внутренней взаимосвязи правового государства и демократии см. настоящий том, с. 401—415.

### **III. ЕСТЬ ЛИ БУДУЩЕЕ У НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА?**

#### **4. Европейское национальное государство. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства**

Как видно уже из самого термина «объединенные нации», мировое политическое сообщество складывается сегодня из национальных государств. Тот исторический тип, что возник в ходе Французской и Американской революций, распространился по всему миру. Данное обстоятельство отнюдь не тривиально.

Классические государствообразующие нации Севера и Запада Европы сформировались внутри издавна существовавших территориальных государств. Последние составляли элемент европейской государственной системы, которая приобрела законченный вид еще при заключении Вестфальского мира в 1648 г. «Опоздавшие» же нации, прежде всего итальянская и немецкая, прошли иной путь развития, типичный и для формирования национальных государств Центральной и Восточной Европы. Здесь формирование национального государства происходило вслед за предшествовавшим ему пропагандистским распространением национального самосознания. Различие этих двух путей (от государства к нации или от нации к государству) отражается в родословной тех действующих лиц, которые в соответствующий мо-

мент становились в авангарде формирования государства или нации. С одной стороны, это были юристы, дипломаты и военные, входившие в штаб короля и создававшие «национальные государственные институты», с другой — писатели и историки, вообще ученые и интеллектуалы, своей пропагандой более или менее воображаемого единства «культурной нации» подготавливавшие военно-дипломатическое объединение государства (лишь впоследствии выполненное Кауэром и Бисмарком). Третье, совершенно иное поколение национальных государств возникло в ходе деколонизации, прежде всего в Африке и Азии. Нередко эти государства, учреждаемые в границах прежних колониальных владений, получали суверенитет прежде, чем импортированные формы государственной организации могли укорениться в субстрате нации, выходящей за племенные границы. В этих случаях таким искусственным государствам еще только предстояло «заполняться» нациями, которыесливались воедино задним числом. Наконец, в Восточной и Юго-Восточной Европе тенденция к формированию независимых национальных государств продолжилась после распада Советского Союза на путях более или менее насильтственного отделения; в условиях затруднительного экономического и социального положения этих стран достаточно было реанимировать старые этнонациональные призывы, чтобы мобилизовать обеспокоенное население на достижение независимости.

Таким образом, сегодня национальное государство окончательно восторжествовало над прежними политическими формациями.<sup>1</sup> Разумеется, классические города-государства некоторое время тоже имели своих последователей в современной Европе: в устройстве верхнеитальянских государств и тех городских поясов на территории древней Лотарингии,

---

<sup>1</sup> См.: Lepsius M. R. Der europäische Nationalstaat // Idem. Interessen, Ideen und Institutionen. Opladen, 1990, 256—269.

из которых возникли Швейцария и Нидерланды. Структуры древних империй также воспроизводились сначала в форме Римской империи германской нации, позднее — в многонациональных Российской, Османской и Австро-Венгерской империях. С тех пор, однако, национальное государство вытеснило образцы такого наследия предшествовавших эпох. В настоящее время мы наблюдаем глубокие преобразования в Китае, последней из древних империй.

Гегель полагал, что всякая историческая форма в момент обретения ею зрелости оказывается обречена на упадок. Не обязательно изучать его философию истории, чтобы признать, что и триумфальное шествие национального государства имеет свой иронический подтекст. В свое время национальное государство было призвано отыскать убедительный ответ на вызов истории, найти функциональный эквивалент для распадавшихся форм социальной интеграции, которые были свойственны ранней стадии Нового времени. Сегодня мы стоим перед аналогичным вызовом. Глобализация средств сообщения и коммуникаций, экономического производства и его финансирования, продажи технологий и оружия, а прежде всего — экологической и военной опасности ставит перед нами проблемы, которые уже не могут быть разрешены в национально-государственных рамках или общепринятым доныне способом заключения соглашений между суверенными государствами. Все говорит о том, что ослабление национально-государственного суверенитета будет продолжаться и потребует создания и расширения возможностей политического действия на наднациональном уровне, что мы в зачаточном виде уже наблюдаем. В Европе, Северной Америке и Азии складываются формы надгосударственной организации континентальных «режимов», которые могли бы обеспечить необходимой инфраструктурой весьма еще не эффективные сегодня Объединенные Нации.

Однако такой неслыханный по степени своей отвлеченности шаг лишь продолжает процесс, первым значительным примером которого стали интеграционные успехи национального государства. Поэтому я считаю, что на неизведенном пути к постнациональному обществу мы можем ориентироваться на образец как раз той исторической формы, которую собираемся преодолеть. Для начала я хотел бы напомнить о завоеваниях национального государства, (1) прояснив понятия «государство» и «нация» и (2) обсудив две проблемы, которые были решены в формах национального государства. Затем я рассматриваю заложенный в этой государственной форме конфликтный потенциал, напряжение между республиканизмом и национализмом (3). В заключение я хотел бы обратить внимание на два новейших вызова, которые превосходят возможности действия национальных государств: мультикультурную дифференциацию общества (4) и процессы глобализации, подрывающие как внутренний (5), так и внешний суверенитет (6) ныне существующих национальных государств.

### *1. «Государство» и «нация»*

Согласно современному пониманию «государство» есть юридически определяемое понятие, в предметном плане отсылающее к внутренне и внешне суверенной государственной власти, в пространственном отношении — к четко ограниченной территории, а в социальном аспекте — к совокупности жителей, к народонаселению. Господство государства конституируется в формах положительного права, а народонаселение является носителем правопорядка, ограниченного областью юрисдикции государства. В политическом словоупотреблении понятия «нация» и «народонаселение» имеют один и тот же объем. Однако помимо юридического определения «нация» имеет еще и значение политической

общности, формирующейся в силу общего происхождения, по меньшей мере в силу наличия общего языка, культуры и истории. «Нацией» в этом историческом смысле народонаселение становится, лишь обретая конкретные очертания особой формы жизни. Обе компоненты, соединенные в таких понятиях, как «национальное государство» или «нация граждан государства», восходят к двум процессам, которые исторически протекали отнюдь не параллельно, — к формированию (1) государств, с одной стороны, и (2) наций — с другой.

1). Исторический успех национального государства в значительной мере объясняется преимуществами современного государственного аппарата *как такового*. Очевидно, что обладающее властной монополией территориальное государство, с выделенной из него финансируемой за счет налогов администрацией, способно лучше отвечать функциональным императивам общественной, культурной и, прежде всего, экономической модернизации, чем политические формации более древнего происхождения. В нашей связи достаточно напомнить об идеально-типических характеристиках, разработанных Марксом и Максом Вебером.

а). Отделенные от королевского господства над двором и бюрократически оформленные исполнительные органы государственной власти существовали в виде организаций специализированных отраслевых служб, укомплектованных юридически обученными чиновниками, и могли опираться на казарменную силу постоянной армии, полицию и исправительные учреждения. Чтобы монополизировать это средство легитимного применения силы, нужно было прекратить «земельные междуусобицы». Суверенно лишь такое государство, которое может внутри себя поддерживать спокойствие и порядок, а вовне *de facto*\* защищать свои границы. Во

---

\* Фактически, на деле (*лат.*).

внутренних делах оно должно умело подавлять конкурирующие проявления силы, а в международных — утверждать себя в качестве равноправного конкурента. Статус международно-правового субъекта основывается на международном признании в качестве «равного» и «независимого» члена системы государств; а для этого нужна достаточно сильная державная позиция. Внутренний суверенитет предполагает способность к осуществлению государственного правопорядка, внешний — способность к самоутверждению в условиях «анархической»ластной конкуренции между государствами.

б). Еще большую важность для процесса модернизации представляет отделение государства от «гражданского общества», т. е. функциональное обособление государственного аппарата. В то же время современное государство есть административное и налоговое государство. Это означает, что оно главным образом ограничивается управлением задачами. Производственные задачи, которые до сих пор воспринимались *в рамках* политического господства, оно предоставляет отделенному от него рыночному хозяйству. В этом отношении оно заботится о «всеобщих условиях производства», т. е. о правовых рамках и об инфраструктуре, необходимых для капиталистического товарооборота и для соответствующей организации общественного труда. Финансовые потребности государства покрываются за счет налоговых поступлений, взимаемых с частных субъектов хозяйствования. За преимущества этой функциональной специализации административная система платит своей зависимостью от производительного уровня рыночно управляемой экономики. Несмотря на то что рынки могут учреждаться и контролироваться в соответствии с той или иной политикой, они тем не менее повинуются собственной логике, которая не поддается государственному контролю.

Разграничение государства и экономики отражается в разграничении публичного и частного права. Пользуясь положительным правом как средством организации своего господства, современное государство привязывает себя к среде, которая, пользуясь понятиями закона, выводимого из него субъективного права и правового субъекта (как носителя прав), придает значимость новому, в явном виде сформулированному Гоббсом принципу: в порядке положительного права, который (разумеется, лишь в известной мере) очищен от морали, гражданам разрешено все, что не запрещено. Вне зависимости от того, была ли сама государственная власть уже приручена в государственно-правовом смысле и стала ли корона «подзаконной», государство не может пользоваться правовой средой, не организуя сообщение в отличной от него сфере гражданского общества таким образом, чтобы частные лица пользовались субъективными свободами (распределенными сначала не поровну). С отделением частного права от публичного отдельный гражданин в роли «подданного» достигает, как выражался еще Кант, самой сути частной автономии.<sup>2</sup>

2). Все мы сегодня живем в национальных обществах, которые обязаны своим единством организации указанного рода. Такие государства существовали, однако, задолго до того, как возникли «нации» в современном смысле слова. Государство и нация сплютились в национальное государство только после революций конца XVIII века. Прежде чем остановиться на особенностях такого сплочения, я хотел бы, сделав краткий экскурс в историю понятий, напомнить о происхождении той современной формации сознания, кото-

<sup>2</sup> Как известно, в своей статье «О поговорке...» Кант отличает «равенство (отдельного человека) с каждым другим как подданного» от «свободы человека» и «самостоятельности гражданина». Werke (Weischedel), Bd VI, 145.

рая позволяет интерпретировать народонаселение как «нацию» в ином, нежели просто юридическом смысле.

Согласно классическому словоупотреблению римлян, понятие «*natio*»,\* равно как и «*gens*»,\*\* противопоставляется понятию «*civitas*».\*\*\* Нации — это общности, связанные прежде всего происхождением, интегрированные географически — за счет расселения и соседства, культурно — за счет общего языка, общих правов и традиций, но еще не политически — помимо рамок какой бы то ни было формы государственной организации. В средние века и в начале Нового времени этот корень сохраняется везде, где «*natio*» отождествляется с «*lingua*».\*\*\*\* Так, например, студенты средневековых университетов подразделялись на «*nationes*», сообразно их принадлежности к тому или иному землячеству. С ростом географической подвижности данное понятие служило вообще внутреннему подразделению рыцарских орденов, университетов, монастырей, церковных соборов, купеческих поселений и т. д. При этом *приписываемое другими* национальное происхождение с самого начала связывалось с негативным ограничением Чужого от Своего.<sup>3</sup>

Другое, противоположное неполитическому значение слова «национа» получило тогда же в иной связи. Из ленного союза Германской империи развились сословные государства; их основу составляли договоры, в которых зависимый от налогов и военной поддержки король или император предоставлял дворянству, церкви и городам некие привилегии,

---

\* Нация (*лат.*).

\*\* Род (*лат.*).

\*\*\* Государство (*лат.*).

\*\*\*\* Язык (*лат.*).

<sup>3</sup> «Национальная модель вступила в европейскую историю в виде асимметричных, взаимно противопоставленных понятий». Münkler H. Die Nation als Modell politischer Ordnung. Staatswissenschaft und Staatspraxis, 5. Jg., H. 3, 1994, 381.

т. е. право ограниченного участия в осуществлении политического господства. И эти собирающиеся в «парламентах» или «ландтагах» господствующие сословия представляли при дворе ту или иную «землю» или же как раз «нацию». В качестве нации дворянство получило политическое существование, в котором народу как совокупности подданных было еще отказано. Этим объясняется революционный смысл таких формул, как «короля в парламент», и тем более — смысл отождествления «третьего сословия» с «нацией».

Происходящая с конца XVIII века трансформация «дворянской нации» в «этническую» имеет своим первоначальным условием инспирированное интеллектуалами изменение сознания, которое сначала осуществляется в среде городской, прежде всего академически образованной буржуазии, чтобы затем найти отклик в широких слоях населения и постепенно стать причиной политической мобилизации масс. Национальное сознание народа сгущается в «воображаемые общности» (Андерсон), подготавливаемые в ходе национальной истории, которые становятся центрами кристаллизации новой коллективной самоидентификации: «Так в последние десятилетия XVIII и в течение XIX века возникают нации.., порожденные вполне обозримым числом ученых, публицистов и поэтов — этнические нации в виде идеи, но еще долгое время не в действительности».<sup>4</sup> Однако по мере того как распространялась эта идея, обнаруживалось также, что политическое понятие нации дворян, преобразованное в понятие этнической нации, заимствовало у более древнего, дополитического понятия «нации», которое использовалось для обозначения того или иного происхождения или родословной, присущую ему способность к фор-

<sup>4</sup> Schulze H. Staat und Nation in der Europäischen Geschichte. München, 1994, 189.

мированию стереотипов. Позитивная автостилизация собственной нации становится теперь хорошо отлаженным механизмом сопротивления всему чужому, принижения других наций и выделения национальных, этнических и религиозных меньшинств — в частности, евреев. В Европе национализм роковым образом соединился с антисемитизмом.

## *2. Новая форма социальной интеграции*

Если интерпретировать разветвленные и продолжительные процессы по их результатам, то «изобретение нации» (Шульце) сыграло роль катализатора для трансформации раннего государства Нового времени в демократическую республику. Национальное самопонимание сформировало тот культурный контекст, в котором из подданных могли получиться политически активные граждане. Лишь принадлежность к «нации» устанавливала некую солидарную связь между людьми, бывшими до сих пор чужими друг другу. Достижение национального государства состояло, таким образом, в том, что оно сразу решило две проблемы: на основе нового способа легитимации сделало возможной новую, более абстрактную форму социальной интеграции.

Проблема легитимации возникла, коротко говоря, из того, что конфессиональный раскол привел к развитию мицровоззренческого плюрализма, постепенно лишившего политическое господство его «божьей милостью» религиозного обоснования. Секуляризованному государству нужно было легитимировать себя, прибегнув к иным источникам. Другая проблема, говоря коротко, была связана с урбанизацией и экономической модернизацией, с расширением и ускорением товарного, миграционного и информационного оборота. Население было вырвано из сословных социальных групп ранненовоевропейского общества, тем самым став одновременно географически подвижным и разобщенным. На оба

вызыва национальное государство отвечает *политической мобилизацией* своих граждан. Ведь возникающее национальное сознание позволило связать более абстрактную форму общественной интеграции с изменившимися структурами принятия политических решений. Медленно завоевывающий признание принцип демократического участия формирует, наряду со статусом гражданства, новый уровень *солидарности*, опосредованной правом; вместе с тем он открывает для государства секуляризованный источник *легитимации*. Разумеется, современное государство уже регулировало свои социальные границы посредством прав на проживание в государстве (*Staatsangehörigkeit*). Однако *проживание* в государстве означало сперва не более чем подчиненность государственной власти. Такое предписываемое членство в организации лишь с переходом к демократическому правовому государству превращается в приобретаемое (по крайней мере, в силу молчаливого согласия) членство граждан, участвующих в осуществлении политического господства. В том росте значимости, который такое членство претерпевает при смене статуса жителя государства на статус *гражданина* государства, нам, однако, необходимо отличать политико-правовой аспект от собственно культурного аспекта.

Как уже было упомянуто, для нового государства конститутивными являются два признака: воплощенный в фигуре государя суверенитет государственной власти и разделение государства и общества, причем частным лицам патерналистски предоставляется необходимый минимум субъективных свобод. В дальнейшем, со сменой суверенитета государя народным суверенитетом, эти права подданного превращаются в права человека и гражданина, т. е. в либеральные и политические гражданские права. Последние, взятые в идеально-типовом плане, гарантируют теперь наряду с частной автономией еще и политическую, и притом принципиально в равной мере для каждого. Демократичес-

кое конституционное государство есть, по его собственной идее, такой порядок, которого желает сам народ и который легитимируется формированием его свободной воли. Согласно Руссо и Канту, адресаты права должны в то же самое время иметь возможность сознавать себя в качестве его авторов.

Такому политico-правовому преобразованию недоставало бы движущей силы, а формально учрежденной республике — жизненной энергии, если бы народ, которому было дано верховное определение, не превратился, сообразно его собственному самопониманию, в нацию обладающих самосознанием граждан. Для этой политической мобилизации требовалась идея, обладающая мировоззренческим размахом, апеллирующая к уму и сердцу с большей силой, чем народный суверенитет и права человека. Этот пробел и заполняет идея нации. Она впервые внедряет в сознание обитателей той или иной государственной территории новую, юридически и политически опосредованную форму сплоченности. Только национальное сознание, кристаллизирующееся вокруг ощущения общности происхождения, языка и истории, только осознание принадлежности к «одному и тому же» народу делает подданных гражданами одного политического целого, его членами, которые могут чувствовать себя ответственными *друг за друга*. Нация или народный дух — первая новоевропейская форма коллективной тождественности как таковой — обеспечивает юридически конституируемую государственную форму ее культурным субстратом. Эта вполне искусственная, вызванная, кроме прочего, и бюрократическими потребностями переплавка прежней лояльности в новое национальное сознание описывается историками как весьма продолжительный процесс.

Процесс этот приводит к двойному кодированию гражданства, так что определяемый гражданскими правами статус означает в то же время и принадлежность к нации, оп-

ределяемой в культурном плане. Не прибегнув к такой культурной интерпретации гражданских прав, национальное государство на стадии своего возникновения едва ли нашло бы в себе силы для того, чтобы, учредив институт демократического гражданства, установить в то же время и новый, более абстрактный уровень социальной интеграции. Правда, пример Соединенных Штатов, напротив, свидетельствует о том, что национальное государство, даже не опираясь на достигшее такой культурной однородности население, может принять и сохранить республиканский облик. Место национализма здесь тем не менее занимает некая гражданская религия, укорененная в культуре большинства населения.

До сих пор речь шла о *завоеваниях* национального государства. Но связь республиканизма и национализма порождает и опасную *амбивалентность*. С возникновением национального государства смысл государственного суверенитета, как мы видели, изменяется. Это касается не только превращения суверенитета государя в народный суверенитет, меняется и соблюдение внешнего суверенитета. Идея нации смыкается с той Макиавеллиевой волей к самоутверждению, которой с самого начала руководствуется суверенное государство, выходящее на арену «держав». Из стратегического самоутверждения современного государства в противостоянии внешним врагам возникает экзистенциальное самоутверждение нации. Тем самым в игру вступает третье понятие «свободы». Коллективное понятие национальной свободы начинает конкурировать с двумя понятиями свободы индивидуалистического толка: с понятием частной свободы граждан общества и с понятием политической автономии граждан государства. Но более важным представляется то, как мыслится эта свобода нации — по аналогии со свободой частных лиц, отмежевывающихся друг от друга и друг с другом конкурирующих, или же по образцу самоопределения граждан государства, которое осуществляется в ходе их сотрудничества.

Модель публичной автономии выдвигается вперед, когда нация понимается как величина, конструируемая правовым способом, т. е. именно как нация граждан. Эти граждане могут быть блестящими патриотами, воспринимающими и защищающими собственную конституцию в контексте истории своей страны как некое завоевание. Но свободу нации они понимают — совершенно в смысле Канта — космополитически, а именно: как наделенность полномочиями и обязанность стремиться к основанному на сотрудничестве взаимопониманию или к достижению равенства интересов с другими нациями в рамках мирных гарантий некоей Лиги Наций. Натуралистическое же толкование нации как дополитической величины подталкивает к интерпретации иного рода. Сообразно ей свобода нации состоит, по сути дела, в способности утверждать свою независимость, причем, если понадобится, также и путем военного насилия. Подобно частным лицам на рынке, народы, вступив на большую дорогу международной державной политики, преследуют те или иные собственные интересы. Традиционная картина внешнего суверенитета окрашивается в национальные цвета и пробуждает тем самым новые силы.

### *3. Напряженность между национализмом и республиканизмом*

В отличие от республиканских индивидуальных свобод, независимость той или иной особой нации, которую при необходимости приходится отстаивать «кровью ее сыновей», отмечает то место, где секуляризованное государство сохраняет за собой несекуляризованный остаток прежней трансцендентности. Когда национальное государство ведет войну, оно возлагает на своих граждан обязанность рисковать своей жизнью ради коллектива. Со времен Французской революции всеобщая воинская повинность считается оборотной

стороной гражданских прав; национальное сознание и республиканские убеждения должны быть в равной мере испытаны готовностью сражаться и умереть за Родину. Так, например, во французской национальной истории инскрипции отражают двойственность оставленного в памяти следа: вехи борьбы за свободу республики соединяются с символикой смерти в память павших на полях сражений.

У нации два лица. В то время как нация граждан государства (продукт волевого стремления) является источником демократической легитимации, нация соотечественников (продукт природы) обеспечивает социальную интеграцию. Граждане своими собственными силами конституируют политическую ассоциацию свободных и равных, тогда как соотечественники уже обнаруживают себя в некоей общности, сформированной за счет общих языка и истории. В понятийную структуру национального государства проникает напряженность между универсализмом эгалитарной правовой общности и партикуляризмом общности исторической судьбы.

Указанная амбивалентность остается безопасной до тех пор, пока космополитическое понимание нации граждан сохраняет превосходство над этноцентрическим толкованием нации, которая беспрестанно пребывает в состоянии скрытой войны. С универсалистским самопониманием демократического правового государства вполне совместимо лишь ненатуралистическое понятие нации. В этом случае республиканская идея может выйти на первый план и, в свою очередь, наполнить собой обеспечивающие социальную интеграцию формы жизни, структурировав их по универсалистскому образцу. Своим историческим успехом национальное государство обязано тому обстоятельству, что оно заменило распадавшиеся корпоративные узы раннего новоевропейского общества солидарной взаимосвязью между гражданами государства. Но это республиканское завоевание оказывается в опасности, если интегративная сила гражданской нации

сводится обратно к дополитической данности народа, возникшего естественным путем, т. е. к чему-то, что не зависит от формирования общественного мнения и политической воли самих граждан. Можно, разумеется, привести много оснований, способствующих уклону в национализм. Я упомяну два: первое из них имеет концептуальный, второе — эмпирический характер.

В правовой конструкции конституционного государства существует пробел, который вполне может быть заполнен натуралистическим понятием народа. Дело в том, что, пользуясь одними только нормативными понятиями невозможно объяснить, как *составляется базовая совокупность* тех лиц, которые объединяются, чтобы легитимно регулировать свою совместную жизнь средствами положительного права. С нормативной точки зрения социальные границы ассоциации свободных и равных носителей прав случайны. Поскольку добровольный характер участия в практике разработки конституционного уложения есть разумно-правовая фикция, поскольку в известном нам мире определение того, кто именно получит власть устанавливать границы политической общности, остается делом исторической случайности и фактичности событий и зависит, как правило, от естественного исхода силовых конфликтов, межгосударственных и гражданских войн. Как восходящую к XIX веку и приведшую к практическим последствиям теоретическую ошибку следует расценить мнение, будто и на этот вопрос тоже можно дать нормативный ответ, а именно, если ввести «право на национальное самоопределение».<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Об этом говорит уже либеральный правовед Иоганн Каспар Блюнчи: «Каждая нация призвана образовать государство и потому имеет на это право... Подобно тому как человечество делится на множество наций, мир должен (!) быть поделен на такое же количество государств. Каждая нация — государство. Каждое государство — национальное образование». (Цит. по: Schulze H. [1994], 225).

Национализм решает проблему границ по-своему. Даже если национальное сознание само является артефактом, воображаемое величие нации оно тем не менее мыслит как нечто прорастающее от природы, нечто само собой разумеющееся в отличие от искусственного порядка положительного права и построения конституционного государства. Поэтому обращение к «органической» нации способно очистить исторически всегда более или менее случайные границы политической общности от того, что в них является всего лишь контингентным, облечь их аурой некоей подражательной субстанциальности и легитимировать ссылкой на «происхождение».

Второе основание более тривиально. Именно искусственность национальных мифов, как в плане их научной обработки, так и в плане их пропагандистской трансляции, делает национализм изначально подверженным злоупотреблениям со стороны политических элит. Тот факт, что внутренние конфликтынейтрализуются внешнеполитическими успехами, основывается на социально-психологическом механизме, который постоянно использовался правительствами. Но для национального государства, воинственно добивающегося мирового значения, заранее очерчены пути, следуя которым можно отвлечь внимание от конфликтов, возникающих из классового расслоения в ходе ускоренной капиталистической индустриализации: коллективную свободу нации можно было интерпретировать в духе проявления имперской мощи. История европейского империализма с 1871 по 1914 г., равно как и интегральный национализм XX века (не говоря уже о расизме нацистов) иллюстрируют тот прискорбный факт, что идея нации служила не столько поддержке лояльности населения по отношению к конституционному государству, сколько мобилизации масс на достижение целей, которые едва ли можно согласовать с республиканскими принципами.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> См.: Schulze H. (1994), 243 ff.

Урок, который мы можем извлечь из этой истории, очевиден. Национальное государство должно отвергнуть тот амбивалентный потенциал, который некогда действовал в качестве движущей силы. Сегодня, когда дееспособность национального государства наталкивается на его границы, его пример не менее поучителен. В свое время национальное государство учредило взаимосвязь политической коммуникации, которая дала возможность уловить абстрагирующие тенденции общественной модернизации и через национальное сознание вновь ввести вырванное из традиционного жизненного уклада население в контекст расширенного и рационализированного жизненного мира. Оно могло выполнить эту интегрирующую функцию благодаря тому, что правовой статус гражданина соединялся с культурной принадлежностью к нации. Сегодня, когда национальное государство во внутренних делах осознает вызов, исходящий от взрывных сил мультикультурности, а во внешних — давление со стороны проблем глобализации, встает вопрос, можно ли найти столь же функциональный эквивалент для того, чтобы связать воедино гражданскую и этническую нацию.

#### *4. Единство политической культуры в многообразии субкультур*

Позаботиться о том, чтобы получившее юридическое определение гражданство было введено в культурный контекст, поначалу могло впечатляющее единство более или менее гомогенной нации. В этой связи демократическое гражданство могло стать отправной точкой для чувства взаимной ответственности. Однако в наших плuriалистических обществах мы окружены сегодня такими повседневными очевидностями, которые все более отдаляются от образцовой модели национального государства с его однородным населением. Растет многообразие культурных форм жизни, этнических

групп, конфессий и картин мира. Альтернативы этому нет, разве что ценой недопустимых с нормативной точки зрения этнических чисток. Поэтому республиканизм должен научиться стоять на собственных ногах. Ведь его остроумие состоит в том, что демократический процесс одновременно принимает на себя и ручательство за последовательную социальную интеграцию во все более дифференцированном обществе. В культурно и мировоззренчески плюралистическом обществе это бремя нельзя перекладывать из плоскости формирования политической воли и общественной коммуникации на мнимый естественный субстрат будто бы гомогенной нации. Ведь за таким фасадом скрывалась бы лишь доминирующая культура господствующего слоя. По историческим причинам во многих странах культуру большинства путают с той всеобщей политической культурой, которая претендует на признание со стороны *всех* граждан государства, независимо от их культурного происхождения. Это смешение должно быть устранено, если мы хотим, чтобы различные культурные, этнические и религиозные формы жизни могли существовать вместе и наряду друг с другом в рамках *одного и того же* общественного целого. Уровень общей политической культуры должен быть отделен от уровня субкультур и их дополитически сформированных идентичностей. Притязание на равноправное сосуществование ограничивается, конечно же, тем условием, что охраняемые убеждения и практики не должны противоречить сохраняющим свою значимость принципам государственного устройства.

Политическая культура той или иной страны кристаллизируется вокруг действующей конституции. В свете собственной истории каждая национальная культура всякий раз развивает иную трактовку одних и тех же, воплощенных и в других формах республиканского устройства принципов — таких, как народный суверенитет и права человека.

На основе таких интерпретаций место первоначального национализма может занять «конституционный патриотизм». Некоторым наблюдателям такой патриотизм кажется слишком слабым для поддержания сплоченности сложных обществ. Тем настоятельнее встает вопрос о тех условиях, при которых резервы либеральной политической культуры окажутся достаточны для того, чтобы нация граждан была застрахована от распада даже вне ее зависимости от народных ассоциаций.

Сегодня это стало проблемой даже для классических переселенческих стран, подобных США. Политическая культура Соединенных Штатов предоставляет большее, чем в других странах, пространство для мирного сосуществования граждан с очень разными культурными корнями; здесь каждый в одно и то же время может обладать двоякой идентичностью, быть в собственной стране и ее жителем, и чужаком. Однако рост фундаментализма, переходящего в терроризм (как, например, в Оклахоме), есть признак того, что даже здесь охранительная сеть гражданской религии, объясняющей изумительно последовательную конституционную историю продолжительностью более двух веков, может разорваться. Я подозреваю, что мультикультурные общества, сколь бы надежной ни была их политическая культура, лишь в том случае способны сохранить единство, если демократия оккупается не только в виде прав на либеральные свободы и на участие в политической жизни, но и за счет профанного пользования правами на свою долю в социальной и культурной жизни. Граждане должны почувствовать потребительскую ценность своих прав также и в формах социальной безопасности и взаимного признания различных культурных форм жизни. Демократическое гражданство лишь тогда проявит свою интегративную силу, т. е. установит солидарность между чуждыми друг другу людьми, когда оно подтвердит свою эффективность в качестве механизма, посредством ко-

торого на деле реализуются предпосылки тех или иных желательных форм жизни.

Во всяком случае, именно такую перспективу предлагает тот тип «государства благоденствия», который в силу благоприятных, хотя и недолго просуществовавших обстоятельств получил развитие в Европе в послевоенный период. Тогда, после катализма второй мировой войны, энергетические источники свирепого национализма были исчерпаны. Под прикрытием ядерного равновесия сверхдержав европейские страны — и не только расчененная Германия — оказались лишены возможности проводить самостоятельную внешнюю политику. Вопросы о спорных границах не поднимались. Общественные конфликты не могли быть разрешены вовне, их необходимо было обрабатывать преимущественно внутриполитическими средствами. В этих условиях универсалистское понимание демократического правового государства могло в полной мере освободиться от императивов державной политики, geopolитически мотивированной и ориентированной на национальные интересы. Вопреки предчувствию всемирной гражданской войны и сформированному антисоциализмом образу врага, традиционное соединение республиканизма с целями национального самоутверждения ослабевало и в общественном сознании.

Пожалуй, сильнее, чем в других европейских странах, тенденция к некоему «постнациональному» самопониманию политического целого проявилась в особых обстоятельствах Федеративной Республики, которая и так уже была лишена основных суверенных прав. Но в большинстве западно- и североевропейских стран политика умиротворения классовых антагонизмов, проводимая социальным государством, создала новую обстановку. С течением времени были построены и усовершенствованы системы социального обеспечения, проведены реформы в сферах школьного образования

ния, семьи, уголовного права и исполнения наказаний, защиты данных и т. д., сделаны по крайней мере первые шаги в уравнительной феминистской политике. В хронологических рамках одного поколения положение граждан в его правовых основах заметно улучшилось, хотя, конечно же, осталось несовершенным. Указанные обстоятельства, и для меня это важно, сделали самих граждан восприимчивыми к приоритету темы осуществления основных прав — к тому превосходству, которое реальная нация граждан должна сохранять над воображаемой нацией соотечественников.

В экономически благоприятных условиях довольно продолжительного экономического роста была сформирована правовая система. Благодаря этому каждый смог осознать и оценить статус гражданина как то, что связывает его с другими членами политического целого, что делает его одновременно зависимым от других и ответственным за них. Все смогли увидеть, что в круговороте воспроизведения и улучшения условий предпочтительного образа жизни частная и публичная автономии взаимно предполагают друг друга. Всем стало, во всяком случае интуитивно, понятно, что пространства приватных действий могут быть отделены друг от друга только честным путем, за счет надлежащего применения их гражданских полномочий; и что к такому участию в политической жизни они способны опять-таки лишь на основе неприкосновенности частной сферы. Конституционное устройство хорошо зарекомендовало себя в качестве институциональных рамок, в которых развертывается диалектика правового и фактического равенства, укрепляющая как частную, так и гражданскую автономию граждан.<sup>7</sup>

Между тем совершенно независимо от локальных причин, эта диалектика оказалась в застое. Если мы хотим объ-

---

<sup>7</sup> См.: *Habermas J. Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main, 1992, 493 ff.

яснить этот факт, то должны рассмотреть те тенденции, которые сегодня снискали всеобщее внимание под рубрикой «глобализации».

### *5. Границы национального государства: ограничения внутреннего суверенитета*

Некогда национальное государство охраняло свои территориальные и социальные границы с подлинно невротическим рвением. Сегодня эти заслоны давно уже прорваны процессами, неудержанно преодолевающими любые границы. А. Гидденс определил «глобализацию» как уплотнение сети всемирных связей, которое имеет своим следствием взаимовлияние местных и отдаленных событий.<sup>8</sup> Мировые коммуникативные процессы протекают при посредстве естественных языков (главным образом через электронные средства информации) или специальных кодов (прежде всего денежного и правового). Так как термин «коммуникация» имеет здесь двойное значение, эти процессы порождают противоречивые тенденции. С одной стороны, они способствуют расширению сознания акторов, с другой — разветвлению, расширению и связыванию друг с другом разнообразных систем, сетей (например, сети рынков) и организаций. Несмотря на то что разрастание систем и сетей умножает возможности контактов и обмена информацией, *per se* оно не приводит к расширению интерсубъективно разделяемого мира и к тому дискурсивному связыванию релевантных точек зрения, тем и реплик, из которых формируются сферы политической публичности. Создается впечатление, что сознание планирующих свою деятельность, вступающих друг с другом в коммуникацию и действующих субъектов расши-

<sup>8</sup> Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge, 1990, 64; Idem. Beyond Left and Right. Cambridge, 1994, 78 ff.

ряется и фрагментируется одновременно. Порожденные Интернетом формы публичности остаются сегментарно отделены друг от друга, подобно глобальным деревенским общинам. Пока еще неясно, сможет ли расширяющееся, но центрированное в жизненном мире публичное сознание вообще охватить системно разграниченные взаимосвязи, или же обособившиеся системные процессы давно вырвались из тех взаимосвязей, которые возникли благодаря политической коммуникации.

Когда-то национальное государство задавало те рамки, в которых артикулировалась, а также воплощалась в известных институтах республиканская идея осознанного воздействия на него со стороны общества. Для него, как уже упоминалось, было типичным комплементарное отношение государства и экономики, с одной стороны, внутригосударственной политики и межгосударственной державной конкуренции — с другой. Но эта схема соответствует лишь таким отношениям, при которых национальная политика еще может влиять на соответствующее «народное хозяйство». Так, например, в эру кейнсианской хозяйственной политики экономический рост зависел от факторов, которые не только способствовали прибыльному вложению капитала, но шли на пользу и населению в целом: от освоения рынка массового потребления (под давлением свободных профсоюзов); от совершенствования технических производительных сил, способствовавших сокращению продолжительности рабочего дня (на базе независимых фундаментальных исследований); от профессиональной подготовки рабочей силы в рамках расширенной системы обучения (повысившей образовательный уровень населения), и т. д. Во всяком случае, в рамках национальных экономик были освоены такие пространства распределения, которые можно было использовать как в тарифной политике, так и — со стороны государства — в социальной и общественной политике, дабы

удовлетворить чаяниям взыскательного и образованного населения.

Несмотря на то что капитализм с самого начала развивался во всемирных масштабах,<sup>9</sup> эта экономическая динамика, высвобожденная в ходе взаимодействия с современной государственной системой, способствовала, скорее, укреплению национального государства. Но за прошедшее с тех пор время эти две тенденции развития перестали взаимно усиливать друг друга. Верно, что «территориальное ограничение капитала никогда не (соответствовало) его структурной подвижности. Оно возникло в силу особых исторических условий формирования европейского гражданского общества».<sup>10</sup> Но эти условия основательно изменились в ходе денационализации промышленного производства. С тех пор все индустриально развитые страны сталкиваются с тем обстоятельством, что инвестиционные стратегии все большего числа предприятий ориентируются на сплетенные во всемирную сеть рынки финансов и рабочей силы.

«Дебаты о территориях», которые мы сегодня ведем, позволяют осознать становящийся все более широким разрыв между сферами действия, ограниченными рамками национального государства, с одной стороны, и экономическими императивами, уже почти не подверженными влиянию политических средств — с другой. Важнейшими переменными являются, с одной стороны, ускоренное развитие и распространение новых высокопроизводительных технологий, а с другой — мощный рост резервов сравнительно дешевой рабочей силы. Драматические проблемы занятости возникают в странах некогда «первого мира» не в связи с классическими взаимоотношениями мировой торговли, но в связи с формированием глобальной сети производственных отноше-

<sup>9</sup> См.: Wallerstein I. The Modern World System. N.Y., 1974.

<sup>10</sup> Knieper R. Nationale Souveränität. Frankfurt am Main, 1991, 85.

ний. Суверенные государства могут получать выгоду от тех или иных своих предпринимателей лишь до тех пор, пока продолжают существовать народные хозяйства, под которые подстраивается интервенционистская политика. Однако с последним рывком к денационализации экономики национальная политика все более утрачивает господство над теми условиями производства, при которых она может рассчитывать на *налогооблагаемые* доходы и поступления. Правительства оказывают все меньшее влияние на предприятия, принимающие свои инвестиционные решения в горизонте глобально расширившихся ориентиров. Они стоят перед дилеммой, пытаясь избежать двух в равной степени неразумных вариантов ответной реакции. Насколько бесперспективной представляется попытка протекционистского огораживания и формирования защитных картелей, настолько, с другой стороны, — ввиду возможных социальных последствий — опасно ограничение расходов за счет ослабления социально-политического регулирования.

Социальные последствия, вызванные отказом от политического вмешательства, когда ради конкурентоспособности на международной арене идут на поддержание высокого уровня безработицы и на демонтаж социального государства, уже дают о себе знать в странах ОЭСР.\* Источники общественной солидарности иссякают, так что условия жизни стран бывшего «третьего мира» распространяются и на центры «первого». Эти тенденции воплощаются в феномене нового «низшего класса». Под этим употребляемым в обманчивом единственном числе понятием социологи сводят воедино совокупность тех маргинальных групп, которые в значительной степени сегментированы от остального общества. К *низшему классу* относятся пауперизованные группы, которые, несмотря на то что уже не могут собственными силами из-

---

\* Организация экономического сотрудничества и развития.

менить свое социальное положение, предоставлены самим себе. Они уже не обладают каким-либо угрожающим потенциалом — его у них столь же мало, как и у нищающих регионов мира в сравнении с развитыми. Однако такое сегментирование не означает, что утрачивающие свою солидарность общества могли бы *без политических последствий* отделить от себя произвольную часть населения. В более далекой перспективе неизбежными представляются самое меньшее три последствия. Низший класс создает социальное напряжение, которое разряжается в бессмысленных разрушительных мятежах и может контролироваться только репрессивными средствами. Строительство тюрем, обеспечение внутренней безопасности вообще, становится в этом случае индустрией ускоренного роста. Далее, социальная заброшенность и физическое обнищание перестают ограничиваться местными рамками. Исходящая из гетто отрава распространяется на инфраструктуру городских центров и даже регионов и проникает во все поры общества. В конце концов это приводит к моральной эрозии общества, которая неизбежно уродует республиканский строй в его универсалистских основах. Ведь формально корректные решения большинства, в которых отражаются лишь опасения за свой статус и рефлексы самоутверждения среднего слоя, ощущающего угрозу падения, подрывают легитимность процедур и институтов. На этом пути утрачивается подлинное завоевание национального государства, сумевшего объединить свое население путем его задействования в демократическом процессе.

Этот пессимистический сценарий отнюдь не утопичен, но, разумеется, он описывает лишь одну из многих перспектив будущего. История не знает законов в строгом смысле слова; люди и даже общества способны кое-чему научиться. Альтернатива отказу от политического вмешательства могла бы состоять в том, чтобы его рост — по мере создания наднациональных дееспособных акторов — следовал за ростом

рынков. Примером может служить Европа, ставшая на путь создания Европейского союза. К сожалению, этот пример поучителен не только в указанном аспекте. Сегодня европейские государства *медлят* на пороге валютного союза, для создания которого национальные правительства должны поступиться своим денежным суверенитетом. Денационализация денег и денежной политики сделала бы необходимым проведение совместной финансовой, экономической и социальной политики. Со временем заключения Маастрихтских соглашений в странах ЕС растет сопротивление вертикальному развертыванию Европейского союза, в ходе которого он сам принял бы существенные черты государства и стал бы посредником между национальными государствами, входящими в его состав. Сознавая свои исторические завоевания, национальное государство настаивает сегодня на сохранении своей тождественности, так как процессы глобализации опрокидывают его, лишая всякого могущества. Политика, по-прежнему выстраиваемая в соответствии с национально-государственными приоритетами, еще ограничивается тем, что по возможности бережно приспосабливает то или иное собственное общество к системным императивам и побочным следствиям динамики мирового хозяйства, в значительной мере не связанный рамочными политическими условиями. Вместо этого ей следовало бы предпринять геройскую попытку преодолеть самое себя и основать мощь политического действия на наднациональном уровне. Даже если бы при этом еще потребовалось придать вес нормативному наследию демократического правового государства в противоположность динамике все еще ничем не ограниченного приложения капитала, то даже это происходило бы в формах, связанных с демократическими процессами формирования гражданской воли.

## 6. «Преодоление» национального государства. Упразднение или снятие?

Разговоры о преодолении национального государства двусмысленны. Согласно одной трактовке (назовем ее постмодернистской), конец национального государства означает для нас в то же время и расставание с проектом гражданской автономии, который, как в таких случаях говорят, и без того безнадежно затянул с возвратом кредита. Согласно другой, не-пораженческой трактовке, этот проект обучающегося общества, влияющего на само себя при помощи политической воли и сознания, еще сохраняет свой шанс и вие мира национальных государств. Спор идет о нормативном самопонимании демократического правового государства. Способны ли мы распознать в нем себя также и в эпоху глобализации или же должны освободиться от этого полюбившегося нам, но утратившего функциональное значение реликта старой Европы?

Если к концу подходит не только национальное государство, но вместе с ним и всякая форма *политической социализации*, то граждане погружаются в анонимную сеть отношений, в которой им приходится согласно тем или иным собственным предпочтениям делать выбор между порожденными системой вариантами. В этом *постполитическом* мире моделью поведения становится транснациональное предприятие. В сравнении с бессильными попытками руководящегося теми или иными нормами политического вмешательства приобретение самостоятельности системой глобального хозяйства с системно-теоретической точки зрения и без того выглядит как частный случай всеобщего развития. Конечной точкой является совершенно децентрированное мировое сообщество, распадающееся на неупорядоченное множество самовоспроизводящихся и самоуправляемых функциональных систем. Подобно гоббсовым людям в

естественном состоянии, данные системы образуют друг для друга окружающую среду. Они уже не разговаривают на общем языке. Не обладая универсумом интерсубъективно разделяемых значений, они противостоят друг другу на основе взаимного наблюдения и относятся друг к другу в свете императивов самосохранения.

Й. М. Геенно описывает этот анонимный мир с точки зрения отдельных граждан, выпавших из устраниенного контекста солидарной государственной общности и вынужденных теперь ориентироваться в невообразимой путанице самоутверждающихся систем, свободных от каких бы то ни было норм. Эти «новые» люди избавляются от того иллюзорного самопонимания, которое было свойственно Новому времени. Совершенно отчетливо просматривается неолиберальная суть этой эллинистической картины. Автономия граждан без лишних слов урезается за счет моральных компонентов гражданского самоопределения и сводится к частной автономии: «Подобно римскому гражданину времен Каракаллы гражданин сетевой эпохи оказывается во все меньшей степени определен своим участием в осуществлении суверенитета и во все большей степени — тем, что он может развить ту или иную деятельность внутри таких рамок, где все процедуры подчиняются ясным и предсказуемым правилам... Неважно, будут ли нормы устанавливаться частным предприятием или же чиновником администрации. Норма уже не будет проявлением суверенитета, она станет лишь фактором, снижающим степень неопределенности, средством сокращения расходов предприятия за счет достижения большей прозрачности».<sup>11</sup> В своеольном обыгрывании гегелевской полемики с «государством необходимости и рассудка» демократическое государство заменяется «государством частного права» лишенного какой бы то ни было

---

<sup>11</sup> Guehenno J. M. Das Ende der Demokratie. München/Zürich ,1994, 86 f.

философской связи с естественным правом, редуцированного к кодексу правил и легитимированного лишь силой при-водимого изо дня в день доказательства своих функциональных способностей».<sup>12</sup> Место норм, которые *в одно и то же время* и эффективны, и подчинены определенным точкам зрения, например перспективе народного суверенитета или прав человека, занимает — в виде «логики образования сетей» — незримая рука якобы спонтанно регулируемых процессов мирового сообщества. Однако эти не чувствительные к внешним затратам механизмы как раз не внушают особого доверия. Во всяком случае, это относится к двум наиболее известным примерам глобального саморегулирования.

Принцип «равновесия сил», на который международная система опиралась в течение трех столетий, терпит крах самое позднее с началом второй мировой войны. Без международного трибунала и надгосударственных санкционирующих инстанций международное право не могло быть обжаловано и осуществлено подобно внутригосударственному праву. Об известном соблюдении норм в военное время заботились разве что конвенциональная мораль и совокупность обычаев, связанных с династическими отношениями. В XX веке тотальная война разрушила и эти слабые нормативные рамки. Прогресс военных технологий, динамика вооружений и распространение оружия массового уничтожения<sup>13</sup> сделали совершенно очевидным рискованный характер такой анархии сил, не подчиняющейся какой-либо незримой руке. Основание женевской Лиги Наций было первой попыткой по крайней мере поставить непредсказуемое применение этих сил под контроль системы коллективной без-

<sup>12</sup> Guehenno J. M. (1994), 140.

<sup>13</sup> По имеющимся данным сегодня десять стран располагают ядерным оружием, более двадцати — химическим, и есть основания предполагать, что на Ближнем и Среднем Востоке существует уже и бактериологическое оружие; см.: Czempiel E. O. Weltpolitik im Umbruch. München, 1993, 93.

опасности. С учреждением Организации Объединенных Наций был сделан второй шаг к созданию действенных наднациональных мощностей для поддержания глобального мирного порядка, все еще находившегося в зачаточном состоянии. После крушения системы двухполюсного равновесия угроз в поле политики международной безопасности и прав человека назло всем неудачам открылась, как представляется, перспектива «мировой внутренней политики» (К. Ф. фон Вайцзекер). Несостоятельность анархического равновесия сил выявила, по крайней мере, желательность политического регулирования.

Сходным образом дело обстоит и с другим примером спонтанного образования сетей. По-видимому, мировой рынок тоже не сможет оставаться под управлением одного лишь Мирового банка и Международного валютного фонда, если когда-нибудь будет преодолена асимметричная взаимозависимость между странами ОЭСР и теми маргинальными странами, которым еще только предстоит развить самодостаточную экономику. Счет, предъявленный на всемирном социальном форуме в Копенгагене, оказался потрясающим. Нет дееспособных субъектов, которые были бы компетентны на международном уровне договариваться относительно соблюдения соглашений, процедур и политических рамочных условий. Такого сотрудничества требует не только неравенство между Севером и Югом, но в не меньшей мере и упадок социальных стандартов в зажиточных североатлантических обществах, где ограниченная рамками национальных государств социальная политика оказалась бессильна противостоять последствиям снижения расходов на заработную плату на глобализованных и стремительно расширяющихся рынках труда. Действенных наднациональных мощностей тем более недостает для решения тех экологических проблем, что разбирались на всемирном форуме в Рио-де-Жанейро. Более устойчивый и справедливый мировой и все-

мирно-экономический порядок невозможно представить без дееспособных международных институтов, прежде всего без достижения согласия между континентальными режимами, находящимися сегодня еще только в стадии возникновения, и без такого политического воздействия, которое могло бы осуществляться лишь под давлением гражданского общества, достигшего подвижности в мировом масштабе.

В силу этого напрашивается конкурирующая трактовка, согласно которой национальное государство должно быть, скорее, «снято», нежели упразднено. Но может ли быть снято и его нормативное содержание? За светлой идеей действенных наднациональных мощностей, которые позволили бы ООН и ее региональным ответвлениям приступить к формированию нового мирового всемирно-экономического порядка, маячит тень тревожащего вопроса: а может ли вообще демократическое формирование общественного мнения и политической воли иметь связующую силу за пределами уровня национально-государственной интеграции?

## 5. Включение — вовлекать или присоединять?

### К вопросу о соотношении нации, правового государства и демократии

*К 65-летию Ханса-Ульриха Велера*

Как и период деколонизации после второй мировой войны, распад Советской империи был отмечен процессами стремительного формирования отдельных государств. Мирные соглашения, подписанные в Дейтоне и Париже, явились предварительным результатом успешной сепарации, которая привела к основанию новых национальных государств или к возрождению некогда исчезнувших (утратив-

ших независимость или расчлененных). Это, как кажется, лишь наиболее яркие симптомы живучести феномена, который в большей или меньшей мере был забыт не только представителями социальных наук: «В ходе распада пространств имперского господства мир государств заново формируется в границах, которые несут отпечаток исконности и прохождение которых объясняется особенностями национальной историографии».<sup>1</sup> Политическое будущее сегодня, по-видимому, вновь принадлежит «генеалогическим силам», к которым Герман Люббе причисляет «религию — церковно оформленную конфессию, с одной стороны, и нацию — с другой». Другие авторы говорят об «этнонационализме», дабы подчеркнуть утраченную связь происхождения, будь то общность происхождения в непосредственно физическом смысле или же, в более широком смысле, общность культурного наследия.

Терминология может быть какой угодно, но только не невинной; она внушает определенную точку зрения. «Этнонационализм» — это недавно появившееся словообразование — сглаживает зафиксированное в традиционной терминологии различие между «этносом» и «демосом».<sup>2</sup> Выражение это подчеркивает близость между этносами, т. е. дополитическими общностями, объединенными происхождением своих членов, организованными по отношениям родства, с одной стороны, и государственно оформленными, настаивающими по меньшей мере на политической независимости нациями — с другой. Тем самым имплицитно здесь содержится возражение против того допущения, что этнические общности «более естественны» и в эволюционном

<sup>1</sup> Lübbe H. Abschied vom Superstaat. Berlin, 1994, 33 f.

<sup>2</sup> См.: Lepsius M. R. «Ethnos» und «Demos» // Idem. Interessen. Ideen und Institutionen. Opladen, 1990, 247—256; Idem. Demokratie in Deutschland. Göttingen, 1993.

отношении «старше», чем нации.<sup>3</sup> Основанное на воображаемом кровном родстве или культурной тождественности, «мы-сознание» лиц, разделяющих веру в общее происхождение, взаимно идентифицирующих себя как «представителей» одной и той же общности и тем самым отграничивавших себя от своего окружения, должно формировать *общее ядро* как этнических, так и национальных образований. В силу наличия этого общего ядра нации существенным образом отличались бы от других этнических общностей своей сложностью и объемом: «Это самая большая группа, которая может располагать лояльностью отдельной личности в силу того, что скреплена чувством родства; в этой перспективе она представляет собой предельно разросшуюся семью».<sup>4</sup>

Это этнологическое понятие нации вступает в конкуренцию с тем, которое употребляют историки, ибо оно стирает те специфические связи с позитивно-правовым порядком демократического правового государства, с политической историографией и с динамикой массовой коммуникации, которым национальное сознание, возникшее в Европе в XIX веке, обязано своим рефлексивным и в некотором роде искусственным характером.<sup>5</sup> Если с точки зрения *обобщенного конструктивизма* национальное выступает в качестве «предмета веры» или «воображаемой общности» (М. Вебер), подобно тому как это происходит уже с этническим, то «изобретению нации» (Х. Шульце) можно придать на удив-

<sup>3</sup> См.: Leggewie C. Ethnizität, Nationalismus und multikulturelle Gesellschaft // Berding H. (Hg.). Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Frankfurt am Main, 1995, 54.

<sup>4</sup> Connor W. Ethnonationalism. Princeton U.P., 1994, 202: «Наш ответ на столь часто задаваемый вопрос — что есть нация? — таков: это группа людей, которые чувствуют, что они связаны отношениями родства».

<sup>5</sup> См.: Schulze H. Staat und Nation in der Europäischen Geschichte. München, 1994.

ление утвердительный поворот. Как особое проявление универсальной формы образования общностей, воображаемая естественность происхождения национального приобретает в этом случае почти естественные черты также и для учебного, который исходит из его конструктивного характера. Ибо как только мы распознаем в национальном лишь разновидность общественной универсалии, его возвращение уже не требует никакого объяснения. Если резко обернуть дело и предположить за этнонационализмом характер нормы, то не будет даже смысла описывать конфликты, которые сегодня вновь привлекают внимание как нуждающиеся в объяснении феномены регрессии и отчуждения, и толковать их, к примеру, как компенсацию за утрату статуса мировой державы или как результат относительного экономического спада.

Современные общества, единство которых поддерживается рынком и административной властью, конечно же, как и прежде отграничиваются друг от друга как «нации». Но это еще ничего не говорит о том, какого рода национальное самопонимание здесь имеет место. При каких обстоятельствах и в какой мере современное население воспринимает себя как нацию соотечественников или же, наоборот, как нацию граждан — это вопрос эмпирический. Такого рода двойное кодирование касается масштабов изоляции и включения. Национальное сознание причудливым образом колеблется между расширенной мерой включения и возобновленной изоляцией.

Будучи современной формацией сознания, национальная тождественность, со своей стороны, отличается тенденцией к преодолению регионально установленных, партикуляристских связей. В Европе в XIX веке нация создает новую солидарную взаимосвязь между лицами, которые до сих пор были чужими друг для друга. Это универсалистское преобразование исконной лояльности по отношению к сельской

общине и семье, к родному краю и династии есть сложный, во всяком случае затяжной, процесс, который даже в классических государствообразующих нациях Запада не смог до начала XX века охватить и вовлечь в себя все население.<sup>6</sup> С другой стороны, эта более абстрактная форма интеграции не случайно выражалась в той готовности военнообязанных бороться и жертвовать собой, которая направлялась против «врагов Отечества». В случае войны солидарность граждан должна была оправдать себя как солидарность, связующая тех, кто за свой народ и за свою Родину рискует жизнью. В исполненном романтизма понятии народа, утверждающего свое существование и своеобразие в борьбе с другими нациями, естественность становления воображаемой общности языка и происхождения сплавлена с событийностью нарративно конструируемой общности судьбы. Но эта национальная тождественность, корни которой в фиктивности прошлого, создает основу для ориентированного в будущее проекта осуществления республиканских прав на свободу.

Янический лик нации, открытый во внутреннем направлении и замкнутый во внешнем, проявляется уже в амбивалентном понятии свободы. Партикуляристская свобода утверждаемой вовне национальной независимости коллектива выступает лишь защитной оболочкой для индивидуальных гражданских свобод, осуществляемых во внутренней среде — для частной автономии граждан общества в не меньшей мере, чем для политической автономии граждан государства. В этом синдроме размыается понятийная противоположность между не знающей альтернативы и попросту предписываемой принадлежностью к народу, которая является неотъемлемым качеством, и свободно избиаемым, гарантируемым субъективными правами членством в общест-

<sup>6</sup> См., например: *Sahlins B. P. Boundaries*, University of California Press, Berkeley, 1989.

венном целом, которое является предметом политической воли и сохраняет для своих граждан возможность выйти из него. Этот двойной код и до сего дня является причиной конкурирующих толкований и противоположных политических диагнозов.

Идея этнической нации предполагает, что демос граждан государства должен быть укоренен в этносе соотечественников, для того чтобы он мог стабилизироваться в качестве политической ассоциации свободных и равных носителей прав. Связующей силы образования республиканской общности для этого будто бы недостаточно. Лояльность граждан должна быть закреплена в осознании естественным образом возникшей и исторически судьбоносной сплоченности народа. «Бледная», семинарская мысль о «конституционном патриотизме» не в состоянии заменить собой «здравое национальное сознание»: «Этот концепт (конституционного патриотизма)... висит в воздухе... Поэтому обращения к нации.., к содержащемуся в ней мы-сознанию, способствующему установлению эмоциональных связей, избежать невозможно».<sup>7</sup> Однако в другой перспективе симбиоз национализма и республиканизма представляется, скорее, временной конstellацией. Конечно, пропагандируемое интеллектуалами и учеными, постепенно распространяющееся из среды образованного городского бюргерства национальное сознание, кристаллизующееся вокруг фикции общего происхождения, конструкции разделяемой всеми истории и грамматически унифицируемого литературного языка, впервые превратило подданных в политически сознательных граждан, идентифицирующих себя с Конституцией республики и провозглашенными ею целями. Однако национализм, вопреки своей роли катализатора демократического процесса, не является его необходимым

---

<sup>7</sup> Böckenförde E. W. Die Nation. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 30. September 1995.

условием. Прогрессирующее включение представителей населения в категорию граждан не только открывает для государства светский источник легитимации, оно в то же время создает новый уровень отвлечённой, юридически опосредованной социальной интеграции.

Обе интерпретации исходят из того, что возникновение национального государства явилось реакцией на проблему дезинтеграции населения, вырванного из сословных социальных союзов раннего Нового времени. Но одна сторона локализует решение проблемы в плоскости культуры, а другая — в плоскости демократических процедур и институтов. Эрнст-Вольфганг Бекенферде делает акцент на коллективной идентичности: «В ответ требовалось... достичь относительной однородности общей для всех культуры..., с тем, чтобы удержать от распада общество, имеющее тенденцию к атомизации, и — несмотря на его дифференцированное многообразие — сплотить его в дееспособное единство. Эту функцию наряду с религией и вслед за ней выполняет нация и связанное с ней национальное сознание... Поэтому цель не может состоять в том, чтобы пре-взойти и чем-либо заменить национальную идентичность, пусть даже в угоду универсальным правам человека».<sup>8</sup> Противоположная сторона убеждена в том, что сам демократический процесс способен взять на себя ручательство за последовательную социальную интеграцию все более дифференцирующегося общества.<sup>9</sup> В плюралистических обществах это бремя ни в коем случае нельзя перекладывать из плоскости формирования политической воли и общественной коммуникации на мнимый естественный культурный субстрат будто бы гомогенной нации. Исходя из этой по-

<sup>8</sup> Böckenförde. Op. cit.

<sup>9</sup> См.: Habermas J. Die Normalität einer Berliner Republik. Frankfurt am Main, 1995, 181.

сылки Ханс-Ульрих Велер приходит к выводу, «что федералистские союзы государств, обладающих чувством лояльности, основывающимся, в первую очередь, на достижениях конституционного и социального государства, воплощают в себе несравненно более привлекательную утопию, чем возврат к так называемой нормальности немецкого ... национального государства».<sup>10</sup>

Я недостаточно компетентен для того, чтобы уладить этот спор при помощи исторических аргументов. Вместо этого меня интересуют государственно-правовые конструкты соотношения нации, правового государства и демократии, посредством которых спор разрешается на нормативном уровне. Юристы и политологи вмешиваются в процессы достижения гражданами согласия с самим собой с помощью иных, но не менее действенных средств, чем историки; они даже могут оказывать влияние на практику принятия решений Федеральным конституционным судом. Согласно классическому воззрению конца XVIII века, «нация» — это населяющий государство народ, который конституируется как таковой, создавая себе демократическую конституцию. С ним конкурирует другая точка зрения, возникшая в XIX веке, в соответствии с которой народный суверенитет предполагает, что народ, в противоположность искусственноному порядку положительного права, проецирует себя в прошлое как нечто произросшее органически: «Народ.., который в условиях демократии считается субъектом полагающей конституцию власти, впервые обретает свою идентичность не из конституции, которую он для себя создает. Эта идентичность есть, скорее, доконституционный, исторический факт ... совершенно случайный и тем не менее не произвольный, а, скорее .., не подлежащий

---

<sup>10</sup> Wehler H. U. Nationalismus und Nation in der deutschen Geschichte // Berding (1995), 174 f.

отмене для тех, кто обнаруживает свою принадлежность тому или иному народу».<sup>11</sup>

Важную роль в истории распространения данного тезиса сыграл Карл Шмитт. Прежде всего я сравню его конструкцию соотношения нации, правового государства и демократии с классическими воззрениями (1). Отсюда вытекают различные выводы в отношении ряда актуальных и связанных друг с другом проблем: права на национальное самоопределение (2) и на равноправие в мультикультурных обществах (3), равно как и в отношении права на гуманитарные интервенции (4) и проблем передачи суверенных прав наднациональным учреждениям (5). Ухватившись за путеводную нить указанных проблем, я хотел бы обсудить неадекватность этнонационального понимания народного суверенитета.

### *1. Государственно-правовые конструкты народного суверенитета*

1). В своей интерпретации Веймарской конституции Карл Шмитт приписывает конструктивистски понятому этнонационализму государственно-правовое значение. Веймарская республика существовала в рамках традиции правового государства, получившего развитие уже при конституционной монархии и призванного защищать граждан от злоупотреблений со стороны государственной власти; но впервые на немецкой земле она объединила правовое государство с демократической государственной формой и демократическим политическим содержанием. Эта специфическая для немецкого правового развития исходная ситуация отражена в структуре «Учения о конституции» Шмитта. Здесь Шмитт проводит строгое разделение между «государственно-правовой» и «политической» составляю-

<sup>11</sup> Lübbe H. (1994), 38 f.

щей конституции, а затем, в качестве шарнира, соединяющего традиционные основы буржуазного правового государства с демократическим принципом самоопределения народа, использует понятие «нации». Он провозглашает национальную гомогенность необходимым условием для демократического осуществления политического господства: «Демократическое государство, которое находит предпосылки своей демократии в национальной однородности своих граждан, соответствует так называемому национальному принципу, согласно которому нация образует государство, а государство — нацию».<sup>12</sup>

Тем самым Шмитт принимает формулировку Иоганна Каспара Блюнчли; он соглашается также с принципами, в равной мере разделяемыми как Вильсоном, так и Лениным, сообразно которым подписанные в парижском предместье договоренности установили послевоенный порядок в Европе. Более важным, чем такая историческая согласованность, представляется уточнение понятий. Равное политическое участие граждан в формировании политической воли Шмитт представляет себе как спонтанное согласие волевых проявлений единодушно настроенных представителей более или менее гомогенной нации.<sup>13</sup> Демократия может существовать лишь в облике национальной демократии, ибо «самость» народного самоуправления мыслится как дееспособный макросубъект, и этническая нация оказывается, по-видимому, подходящей величиной, чтобы занять место такого понятия: она подводится под государственную организацию в качестве ее будто бы естественного субстрата. Данное коллективистское истолкование руссоистской модели автономного зако-

---

<sup>12</sup> Schmitt C. *Verfassungslehre* (1928). Berlin, 1983, 231.

<sup>13</sup> См.: Maus I. Rechtsgleichheit und gesellschaftliche Differenzierung bei Carl Schmitt // Idem. Rechtstheorie und Politische Theorie im Industriekapitalismus. München, 1986, 111—140.

нодательства предваряет собой все дальнейшие соображения.

Конечно, демократия может осуществляться только как совместная практика. Однако Шмитт конструирует эту совместность не как повышение меры интерсубъективного взаимопонимания граждан, взаимно признающих друг друга свободными и равными. Он овеществляет ее в виде *однородности* соотечественников. Норма равного обхождения сводится к факту одинакового национального происхождения: «Демократическое равенство есть равенство субстанциальное. Так как все граждане причастны этой субстанции, они могут рассматриваться как равные, иметь равное избирательное право и право голоса и т. д.».<sup>14</sup> Эта субстанциализация государствообразующего народа на пути дальнейшего понятийного развития приводит к экзистенциалистскому воззрению на процесс принятия демократических решений. Шмитт понимает формирование политической воли как коллективное самоутверждение народа: «То, чего хочет народ, является благом именно потому, что он (этого) хочет».<sup>15</sup> Отделение демократии от правового государства демонстрирует здесь свой скрытый смысл: поскольку указующая в определенном направлении политическая воля не обладает разумным политическим содержанием, исчерпываясь, скорее, экспрессивным содержанием натурализованного народного духа, поскольку она не должна и вытекать из какой-либо публичной дискуссии.

По эту сторону разума и неразумия аутентичность народной воли подтверждается исключительно в плебисцитарном волеизъявлении того или иного собравшегося в настоящий момент количества народа. Еще до того, как самодержавие народа закрепляется в компетенции государственных орга-

<sup>14</sup> Schmitt C. (1983), 228.

<sup>15</sup> Ibid. 229.

нов, оно проявляется в спонтанных позициях приятия-неприятия, занимаемых народом относительно имеющихся альтернатив: «Лишь действительно собравшийся вместе народ является народом ... и может делать то, что относится к специфической деятельности этого народа: он может аккламировать, т. е. простым возгласом выражать свое одобрение или неприятие».<sup>16</sup> Правило большинства лишь операционализирует согласованность индивидуальных изъявлений воли — «все хотят одного и того же». Такая конвергенция позволяет уяснить содержательное априори совместной национальной формы жизни. Априорное предпонимание гарантировано субстанциальной однородностью соотечественников, которые в качестве особой нации отличаются от других наций: «Демократическое понятие равенства есть понятие политическое, указывающее на возможность различения. Поэтому политическая демократия должна основываться не на отсутствии различий между людьми, но лишь на их принадлежности к определенному народу... Равенство, принадлежащее самому существу демократии, имеет поэто-му лишь внутреннюю, но не внешнюю направленность».<sup>17</sup>

Означенным образом Шmittt полемически противопоставляет «народ» гуманистическому концепту «человечества», с которым связано моральное понятие равного уважения к каждому: «Центральное понятие демократии есть понятие народа, а не человечества. Если демократия вообще может быть политической формой, то существует только народная, но не общечеловеческая демократия».<sup>18</sup> Насколько «идея человеческого равенства» — в смысле равного учета интересов каждого — вообще релевантна для конституционного строя, она выражается в правовом принципе, в праве на рав-

---

<sup>16</sup> Ibid. 243.

<sup>17</sup> Ibid. 227.

<sup>18</sup> Ibid. 234.

ные субъективные права, равно как и в государственно-правовой организации государственной власти. Расширительный смысл прав человека исчерпывается частным пользованием равными либеральными свободами, тогда как гражданское осуществление политических свобод должно повиноваться совсем иной логике. Смысл демократического самоопределения, основанного на однородности, состоит в национальной независимости — в самоутверждении, самоудостоверении и самоосуществлении нации в ее своеобразии. Эта «нация» является посредником между правовым государством и демократией, ибо принимать участие в демократическом господстве могут лишь те граждане, которые из частных лиц превратились в представителей политически сознательной нации.

2). Отделяя, таким образом, основные права, регулирующие частное сообщение внутри буржуазного общества, от субстанциализированной «народной демократии»,<sup>19</sup> Шмитт вступает в вопиющее противоречие с разумно-правовым республиканизмом. В традиции последнего «народ» и «нация» суть взаимозаменимые понятия для обозначения общности граждан, которая возникает одновременно с ее демократическим общественным строем. Государствообразующий народ считается не какой-то дополитической данностью, а продуктом общественного договора. Принимая совместное решение воспользоваться своим исконным правом «жить по законам публичной свободы», участники этого договора образуют ассоциацию свободных и равных носителей прав. Решение жить в условиях политической свободы равнозначно инициативе, полагающей начало практике разработки конституции. Тем самым понятия народного суверенитета и прав человека, демократии и пра-

<sup>19</sup> Bryde B. O. Die bundesrepublikanische Volksdemokratie als Irrweg der Demokratientheorie. *Staatswissenschaften und Staatspraxis*, 5, 1994, 305—329.

вового государства оказываются сопряжены друг с другом, в отличие от их трактовки у Карла Шмитта. Дело в том, что первоначальное решение приступить к автономному демократическому законодательству может быть осуществлено лишь на пути реализации тех же самых прав, которые участники должны взаимно признать друг за другом, если они хотят легитимно регулировать свое существование средствами положительного права. Это, в свою очередь, требует некоей процедуры полагания прав, которая обеспечивает легитимность и делает возможным дальнейшее формирование правовой системы.<sup>20</sup> Согласно формуле Руссо, все при этом должны принять равное решение относительно всех. Основные права *вытекают*, следовательно, из идеи правовой институциализации такой процедуры автономного демократического законодательства.

Идея достигаемого посредством такого рода процедуры и ориентированного на будущее народного суверенитета лишает смысла требование воссоединить процесс формирования политической воли с содержательным априори прежнего, установленного дополитическим путем консенсуса равных друг другу соотечественников: «Положительное право легитимно не потому, что оно отвечает содержательным принципам справедливости, а потому, что устанавливается посредством справедливых, т. е. демократичных по своей структуре процедур. В том, что в законодательном процессе все принимают равное решение относительно всех, состоит претендующая на нормативность предпосылка, которая уже не определяется содержательно, но благодаря автономному законодательству адресатов права, их равному положению в рамках процедуры и всеобщности правового регулирования должна предотвратить произвол и до минимума сократить

---

<sup>20</sup> См.: Habermas J. Faktizität und Geltung. Frankfurt am Main, 1992, Kap. 3.

властные влияния».<sup>21</sup> Предварительный, обеспеченный культурной гомогенностью фоновый консенсус не нужен, ибо демократически структурированное формирование общественного мнения и политической воли способствует достижению разумного нормативного согласия также и среди чуждых друг другу людей. Так как демократический процесс гарантирует легитимность в силу своего процедурного характера, он может, если необходимо, заполнить пробелы в социальной интеграции. Ведь в той мере, в какой этот процесс равномерно обеспечивает потребительскую ценность равных свобод, он заботится о том, чтобы не рвалась сеть гражданской солидарности.

Критика этих классических воззрений направлена, в частности, против их «либералистской» трактовки. Социально-интегративную силу правового государства, занимающего центральное место в демократической процедуре, К. Шмитт ставит под вопрос в тех двух аспектах, которые были определяющими уже для гегелевской критики «государства необходимости и рассудка», как оно понималось в новоевропейском естественном праве, а сегодня вновь используются «коммунитаристами» в их споре с «либералами».<sup>22</sup> Мишенью становятся атомистическое понимание индивида как некоей «разнудзанной самости» и инструменталистское понятие формирования политической воли как совокупности общественных интересов. Стороны, вступающие в общественный договор, предстают в качестве обособленных, рационально просвещенных эгоистов, которые не отмечены печатью какой-либо общей традиции, а следовательно, не разделяют никаких общих для них ценностных культурных

<sup>21</sup> Maus I. «Volk» und «Nation» im Denken der Aufklärung. Blätter für deutsche und internationale Politik, 5, 1994, 604.

<sup>22</sup> См.: Forst R. Kontexte der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main, 1994, Kap. I und III.

ориентаций и в своих действиях не ориентируются на достижение взаимопонимания. Формирование политической воли происходит, согласно данному описанию, исключительно в виде переговоров о том или ином *modus vivendi*, при том что возможность взаимопонимания с этической или моральной точки зрения отсутствует. На деле нелегко усмотреть, как такие лица, двигаясь таким путем, могли бы установить интерсубъективно признанный правопорядок, который должен выковать из чуждых друг другу людей нацию граждан, т. е. превратить чужаков в солидарных граждан государства. На таком окрашенном в гоббсовские тона фоне общее этническое или культурное происхождение более или менее гомогенной нации выделяется в качестве истока и гаранта тех нормативных связей, которых не замечает болезненный индивидуализм.

Однако справедливая критика этой разновидности естественного права проходит мимо *интерсубъективистского понимания* процедурального народного суверенитета, с которым республиканизм и без того обладает большим сродством. Согласно этой трактовке, место частноправовой модели договора между субъектами рынка занимает совещательная практика участников коммуникативного процесса, которые хотели бы принимать разумно мотивированные решения. Формирование общественного мнения и политической воли осуществляется не только в форме компромиссов, но и по модели публичных дискурсов, нацеленных на рациональную приемлемость правил в свете обобщенных интересов, разделяемых всеми ценностными ориентаций и обоснованных принципов. При этом такое не-инструментальное понятие политики опирается на понятие субъекта коммуникативного действия. Субъектов права тоже нельзя понимать так, как если бы они были собственниками самих себя. В социальном плане физические лица характеризуются тем, что в рамках интерсубъективно разделяемых всеми форм жизни они

вырастают в индивидов и стабилизируют свою идентичность в отношениях взаимного признания. Поэтому и с правовой точки зрения отдельное лицо можно защищать лишь *вместе* с тем контекстом, в котором идут процессы его формирования, т. е. при условии гарантированного доступа к базовым межличностным отношениям, социальным сетям и культурным формам жизни. Дискурсивно организованный процесс правополагания и поиска политических решений, который все это сохраняет в виду, должен наряду с заявленными предпочтениями учитывать также ценности и нормы. Благодаря этому он может быть охарактеризован как вполне пригодный для того, чтобы принять на себя политическое ручательство за достижение таких интеграционных результатов, которых было бы невозможно добиться иным путем.

С точки зрения Канта и — правильно понятого — Руссо<sup>23</sup> демократическое самоопределение не обладает коллективистским и в то же время *исключающим* смыслом, присущим утверждению национальной независимости и осуществлению национального своеобразия. Скорее, его следует понимать в расширительном смысле, как процесс автономного законодательства, в который оказываются в равной мере вовлечены все граждане. Включение (*Inklusion*) означает, что такой политический порядок позволяет добиться равного положения для тех, кто был подвергнут дискриминации, и *вовлечь* в него маргиналов, не *присоединяя* последних к одинаковой по своему составу народной общности. Показательным для него является принцип добровольности; принадлежность гражданина к тому или иному государству основывается на его по меньшей мере подразумеваемом согласии на это. Субстанциалистское понимание народного суверенитета, по существу, связывает «свободу» с *внешней* не-

<sup>23</sup> В связи с этим см.: *Maus I. Zur Aufklärung der Demokratientheorie*. Frankfurt am Main, 1992.

зависимостью существования народа, процедураллистское же — с равномерно гарантированной всем частной и публичной автономией *внутри* ассоциации свободных и равных носителей прав. Учитывая те требования, которые к нам предъявляются сегодня, я хотел бы показать, что такая трактовка республиканизма, основанная на теории коммуникации, представляется более правильной, чем этнонациональное или даже всего лишь коммунитаристское понимание нации, правового государства и демократии.

## *2. О смысле и бессмыслиности национального самоопределения*

Согласно национальному принципу нации обладают правом на самоопределение. Поэтому всякая нация, которая стремится управлять собой самостоятельно, имеет право на независимое государственное существование. Кажется, что этнонациональное понимание народного суверенитета позволяет решить проблему, ответ на которую не смог найти республиканизм: как определить базовую совокупность тех лиц, с которыми должны быть легитимно соотнесены гражданские права?

Каждому человеку как таковому Кант приписывает право вообще иметь какие-либо права и совместно регулировать свое сосуществование с другими таким образом, чтобы согласно открыто провозглашаемым принудительным законам все могли пользоваться равными свободами. Но этим еще не определено, кто, с кем, где и когда может фактически воспользоваться этим правом и на базе общественного договора объединиться в самоопределяющееся общественное целое. Вопрос о *легитимном сплочении* базовой совокупности граждан остается открытым, пока демократическое самоопределение касается вообще лишь способа организации совместной жизни ассоциированных носителей прав.

Несомненно, автономное законодательство нации, обладающей демократической конституцией, восходит к принятому неким поколением основателей решению о создании для себя такой конституции; но такой акт лишь *задним числом* позволяет квалифицировать его участников в качестве государствообразующего народа. Именно общая воля к основанию государства и, как следствие этого решения, именно практика разработки конституции приводят к тому, что его участники конституируются как нация граждан государства.

Такая точка зрения не вызывает сомнений до тех пор, пока вопросы о границах не поднимаются на деле — например, в ходе Французской или даже Американской революций, когда граждане боролись за свои республиканские свободы либо с собственным правительством, т. е. в границах существующего государства, либо с колониальным режимом, который сам уже задал границы неравного обхождения. Однако в других конфликтных случаях ссылка на то, что граждане сами конституируются в качестве народа и в силу этого социально и территориально отграничиваются от своего окружения, приводит к порочному кругу и оказывается неудовлетворительной: «Прежде чем говорить о том, что все люди... имеют право на участие в демократическом процессе, следует разрешить более важный вопрос. В каком случае скопление людей образует эту реальность — „народ”, имеющий право на демократическое самоуправление?»<sup>24</sup> Решать, кто именно получит власть, определять спорные границы государства в этом мире, насколько мы его знаем, каждый раз предоставляется исторической случайности, как правило естественному исходу вооруженных конфликтов, межгосударственных и гражданских войн. В то время как республиканизм укрепляет нас в сознании случайности этих

<sup>24</sup> Dahl R. A. Democracy and Its Critics. Yale U. P., New Haven und London, 1989, 193.

границ, обращение к произрастающей нации преодолевает эту случайность, может окутать границы аурой мнимой субстанциальности и легитимировать их ссылками на сконструированную родословную. Национализм восполняет нормативный пробел апелляцией к так называемому «праву» на национальное самоопределение.

В отличие от разумно-правовой теории, выводящей правовые отношения из индивидуальных отношений интерсубъективного признания, Карл Шmittt, по-видимому, оказывается способен обосновать такое коллективное право. Ведь если демократическое самоопределение вводится в смысле коллективного самоутверждения и самоосуществления, то никто не может осуществить свое фундаментальное право на равные гражданские права вне контекста этнической нации, обладающей государственной независимостью. С этой точки зрения коллективное право всякого народа на собственную государственность есть необходимое условие действенных гарантий равных индивидуальных прав. Такое обоснование принципа национальности, выполняемое в рамках теории демократии, позволяет задним числом придать нормативную силу фактическому успеху движений за национальную независимость. Ибо та или иная народность именно потому применяет к себе право на национальное самоопределение, что сама себя определяет в качестве гомогенной нации, и в то же время достаточно сильна, чтобы контролировать те границы, которые устанавливаются исходя из таких приписываемых ей признаков.

С другой стороны, зависимое положение той или иной гомогенной нации противоречит принципу добровольности и приводит к тем нежелательным с нормативной точки зрения последствиям, которые вовсе не скрывает и Шmittt: «Национально гомогенное государство представляется тогда некоей нормой; в государстве, где эта гомогенность отсутствует, есть что-то отклоняющееся от нормы, что-то созда-

ющее угрозу миру».<sup>25</sup> Если допустить, что некий коллектив не может распоряжаться своей самотождественностью, то это приводит к необходимости проведения репрессивной политики, будь то принудительная ассимиляция чужих элементов или соблюдение чистоты нации за счет апартеида и чисток, так как «последовательно признавая общечеловеческое равенство, демократическое государство лишилось (бы) своей субстанциальной основы в области общественной жизни и публичного права».<sup>26</sup> Помимо превентивных мер по контролю за притоком чужаков Шмитт упоминает «подавление и выселение инородного населения», а также его пространственную сегрегацию, т. е. учреждение протекторатов, колоний, резерваций, хоумлендов и т. д.

Разумеется, республиканские воззрения не исключают того, что этнические общности вправе дать себе демократическую конституцию и утвердиться в качестве суверенных государств, насколько эта независимость может быть легитимирована индивидуальным правом граждан на жизнь в условиях определенной законом свободы. Однако, как правило, национальные государства не развиваются мирным путем из отдельных, изолированно проживающих этносов, но охватывают и соседние регионы, племена, субкультуры, языковые и религиозные общности. Новые национальные государства возникают по большей части за счет ассимилированных, угнетенных или маргинализованных «низших народов». Формирование национального государства, проходящее под знаком этнонационализма, почти всегда сопровождалось кровавыми ритуалами очищения и подвергало очередным репрессиям все новые меньшинства. В конце XIX и в XX веке оно оставило в Европе ужасные следы эмиграции и изгнания, насилистенных переселений, лише-

<sup>25</sup> Schmitt C. (1983), 231.

<sup>26</sup> Ibid. 233.

ния прав и физического уничтожения, вплоть до геноцида. Добившись освобождения, преследуемые довольно часто сами становятся преследователями. В практике международно-правового признания утверждению национального принципа соответствовал поворот к принципу эффективности, согласно которому всякое новое правительство — безотносительно к его легитимности — может рассчитывать на признание в той мере, в какой оно только сможет достаточно утвердить свой суверенитет во внешних и внутренних делах.

Но, как и в вспыхивающих ситуациях иноземного господства или колониализма, несправедливость, против которой направлено легитимное сопротивление, возникает не в результате нарушения мнимого коллективного права на национальное самоопределение, но в результате нарушения основных индивидуальных прав. Непосредственное содержание требования самоопределения может состоять только в осуществлении равных гражданских прав. Устранение дискrimинации меньшинств отнюдь не всегда должно ставить под вопрос границы того или иного несправедливого режима. Требование сепарации оправдано лишь в том случае, если центральная государственная власть отказывает некоей части населения, сконцентрированной на одной территории, в ее правах; тогда требовать включения можно на путях достижения национальной независимости. Встав на такую точку зрения, Испания и Франция признали независимость Соединенных Штатов уже в 1778 г. С момента отпадения испанских колоний в Южной и Центральной Америке, вопреки существовавшей до тех пор практике,<sup>27</sup> повсеместно

---

<sup>27</sup> Лишь после того как при заключении Вестфальского мира Испания признала независимость Соединенных Нидерландов, односторонне провозглашенную в 1581 г., европейские державы смогли однозначно прояснить для себя соответствующие вопросы статуса.

утвердилось воззрение, что международное признание септицизации допустимо и без одобрения со стороны прежнего суверена.<sup>28</sup>

До тех пор пока движения за национальную независимость прибегают к демократическому самоопределению в республиканском смысле, септицизацию (или присоединение отпадающей части к другому государству) нельзя оправдать без учета легитимности *status quo*. Ведь пока все граждане пользуются равными правами и никто не подвергается дискриминации, убедительных в нормативном плане оснований для отделения от наличного общественного целого не существует. При соблюдении этих условий нельзя вести речь о репрессиях и об «иноzemном господстве», которые давали бы меньшинствам право на септицизацию. Этому соответствует и постановление Генеральной Ассамблеи ООН, которое в соответствии с Уставом ООН хотя и гарантирует всем народам право на самоопределение, однако не использует понятие «народ» в этническом смысле.<sup>29</sup> Право на септицизацию, т. е. «притязание на отделение от таких государств, которые ведут себя сообразно принципам равноправия и права народов на самоопределение и потому имеют правительство, представляющее весь народ без дискриминации по расовой принадлежности, вероисповеданию и полу» — категорически отрицается.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> См.: Frowein J. A. Die Entwicklung der Anerkennung von Staaten und Regierungen im Völkerrecht. *Der Staat*, Jg. II, 1972, 145—159.

<sup>29</sup> Составленная с учетом процессов мирной деколонизации после второй мировой войны статья I Пакта о правах человека гласит: «Все народы имеют право на самоопределение. На основании этого права они свободно определяют свой политический статус и свободно осуществляют свое экономическое, социальное и культурное развитие».

<sup>30</sup> Verdross A., Sima B. Universelles Völkerrecht, 3. Aufl. Berlin, 1984, 318 (§ 511).

### *3. Включение, чувствительное к различиям*

Либералистская трактовка демократического самоопределения скрывает, однако, проблему «прирожденных» меньшинств, которая с коммунитаристских позиций<sup>31</sup> и под углом зрения интерсубъективистского подхода теории дискурса воспринимается более отчетливо.<sup>32</sup> Указанная проблема возникает и в демократических обществах, если культура политически господствующего большинства навязывает меньшинствам свои формы жизни и тем самым лишает граждан с иными культурными корнями эффективного равноправия. Это относится к политическим вопросам, касающимся этнического самопонимания и этнической тождественности граждан. В таких делах меньшинства не могут быть майоризованы без дополнительных условий. Принцип большинства наталкивается здесь на свои пределы, так как случайный состав совокупности граждан предвосхищает результаты, казалось бы, нейтральной процедуры: «Сам по себе принцип большинства зависит от предварительных допущений относительно целого: что целое, в пределах которого он должен действовать, само по себе является легитимным; и что дела, которым он служит, надлежащим образом подпадают под эту юрисдикцию. Другими словами, принадлежат ли компетенция и область применения правила большинства определенному целому, зависит от допущений, согласно которым принцип большинства сам по себе ничего не способен оправдать. Оправдание целого лежит вне досягаемости принципа большинства и потому, большей частью, вне досягаемости теории демократии как таковой».<sup>33</sup>

<sup>31</sup> См.: *Taylor Ch. Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung.* Frankfurt am Main, 1993.

<sup>32</sup> См.: *Habermas J. Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, настоящий том, с. 332—380.

<sup>33</sup> *Dahl* (1989), 204.

Проблема «прирожденных» меньшинств проясняется из того обстоятельства, что граждане, даже если их рассматривать в качестве субъектов права, не являются абстрактными, оторванными от своего происхождения индивидами. В той мере, в какой право вмешивается в этико-политические вопросы, оно касается целостности форм жизни, в состав которых входит личный жизненный уклад. Тем самым наряду с моральными доводами, прагматическими соображениями и допускающими возможность переговоров интересами в игру вступают *сильные оценки*, зависящие от интерсубъективно разделяемых, но специфических в культурном отношении традиций. Да и в целом всякий правопорядок оказывается «этически нагруженным», поскольку различным образом интерпретирует универсалистское содержание одних и тех же принципов государственного строя, а именно: в контексте опыта национальной истории и в свете исторически преобладающей традиции, культуры и формы жизни. В урегулировании культурно значимых вопросов, таких как вопрос об официальном языке, о программе общественного воспитания, о статусе церквей и религиозных общин, об уголовно-правовых нормах (например, в отношении абортов), и даже менее исключительных дел, касающихся, к примеру, положения семьи и сообществ, строящихся по типу брачных, принятия стандартов безопасности или размежевания частной и публичной сфер, часто отражается лишь этико-политическое самопонимание культуры большинства, преобладающей в силу исторических причин. При таком скрыто-насильственном регулировании и в республиканском обществе, формально гарантирующем соблюдение равных гражданских прав, может разгореться борьба культуры подавляемых меньшинств против культуры большинства — как это видно на примерах франкоговорящего населения в Канаде, валлонов в Бельгии, басков и каталонцев в Испании и т. п.

Нация граждан государства состоит из лиц, которые вследствие их социализации воплощают в себе в то же время и те формы жизни, в которых сформировалась их самотождественность — даже в том случае, если они по мере роста освободились от своих исконных традиций. В том, что составляет их характер, эти лица — словно узлы в приписываемой им сети культур и традиций. Случайный состав государствообразующего народа, в терминологии Даля — «политического целого», имплицитно определяет и горизонт ценностных ориентаций, в котором развертывается культурная борьба и этико-политические дискурсы самопонимания. С формированием социального состава граждан изменяется и этот ценностный горизонт. Политические вопросы, зависящие от специфики культурного фона, не обязательно дискутируются иначе, к примеру, после того, как произошла сепарация, но голосование дает иные результаты; аргументы не всегда будут новыми, новым будет то или иное большинство.

Конечно, на пути сепарации обделенное меньшинство может добиться равноправия лишь при сомнительном условии его пространственной концентрации. В противном случае старые проблемы возвращаются под другим знаком. Дискриминация в целом может быть устранена не за счет достижения национальной независимости, но за счет такого включения, которое будет достаточно чувствительно к культурному фону индивидуальных и специфических групповых различий. Проблема «прирожденных» меньшинств, которая может появиться во всех плюралистических обществах, обостряется в мультикультурных обществах. Но если последние организованы в виде демократических правовых государств, то могут быть предложены, по крайней мере, различные пути к труднодостижимой цели включения, «чувствительного к различиям»: федералистское разделение властей, функционально дифференцированная передача и, соот-

ветственно, децентрализация государственных полномочий, прежде всего — предоставление культурной автономии, специфических групповых прав, осуществление политики равенства и другие способы организации эффективной защиты меньшинств. За счет этого на определенной территории или в определенном политическом поле базовая совокупность граждан, участвующих в демократическом процессе, изменяется, не затрагивая принципы самого процесса.

Однако равноправное сосуществование различных этнических общностей, языковых групп, конфессий и жизненных форм не должно покупаться ценой фрагментирования общества. Мучительный процесс отсоединения не должен разрывать общество на множество отгороженных друг от друга субкультур.<sup>34</sup> С одной стороны, культура большинства должна быть выделена из ее смешения со всеобщей, в равной мере разделяемой всеми гражданами политической культурой; в противном случае культура большинства с самого начала задает параметры дискурса самопонимания. Становясь лишь частью, она уже не может формировать фасад целого, если не предвосхищает демократическую процедуру в определенных экзистенциальных вопросах, релевантных для меньшинства. С другой стороны, связующие силы общей политической культуры, которая становится тем абстрактнее, чем больше субкультур она приводит к общему знаменателю, должны оставаться достаточно сильными, чтобы не допустить распада гражданской нации: «Поддерживая сохранение нескольких культурных групп в рамках единой политической общности, мультикультурализм требует также и наличия общей культуры... Члены каждой культурной группы... должны будут овладеть общим поли-

<sup>34</sup> См.: Puhle H. J. Vom Bürgerrecht zum Gruppenrecht? Multikulturelle Politik in den USA // Baade K. J. (Hg.). Menschen über Grenzen Herne, 1995, 134—149.

тическим языком и правилами поведения для того, чтобы получить возможность успешно участвовать в борьбе за ресурсы и в отстаивании как групповых, так и индивидуальных интересов на общей для всех них политической арене».<sup>35</sup>

#### *4. Демократия и государственный суверенитет: случай гуманитарных интервенций*

Субстанциалистское и процедуральное понимание демократии приводят к различным взглядам не только в плане национального самоопределения и мультикультурализма. Различные следствия вытекают и в отношении концепции государственного суверенитета. Государство, развивающееся в эпоху европейского Нового времени, с самого начала опирается на казарменную силу постоянной армии, полицию и исправительные учреждения и монополизирует средства легитимного применения насилия. Внутренний суверенитет означает установление государственного правопорядка, внешний — способность утверждать себя в конкуренции великих держав (как она установилась в европейской системе государств со времен подписания Вестфальского мира). С этой точки зрения демократизация, начавшаяся в ходе формирования национальных государств, выглядит как переход суверенной власти от государя к народу. Но эта формула остается недостаточно острой применительно к альтернативе, представляющей интерес в нашей связи.

Если демократическое самоопределение подразумевает равномерное участие свободных и равных граждан в процессе отыскания решений и полагания прав, то с приходом демократии в первую очередь изменяются характер и способ

---

<sup>35</sup> Raz J. Multiculturalism: A Liberal Perspective. Dissent, Winter, 1994, 67—79, в частности 77.

осуществления внутреннего суверенитета. Демократическое правовое государство совершает революционный переворот в основаниях легитимации господства. Если же демократическое самоопределение подразумевает коллективное самоутверждение и самоосуществление одинаково настроенных единомышленников, то на первый план выдвигается аспект внешнего суверенитета. Поддержание государственной моши в системе держав приобретает более широкое значение именно потому, что наряду со своим существованием нация в то же время отстаивает перед чужими нациями и собственное своеобразие. Итак, в первом случае связь демократии с государственным суверенитетом определяет строгие условия легитимации внутреннего порядка, оставляя открытым вопрос о внешнем суверенитете. Во втором случае она интерпретирует положение национального государства на международной арене, не требуя для осуществления господства во внутренних делах иных критериев легитимации, кроме спокойствия и порядка.

В классическом международном праве понятие суверенитета вводит принципиальный запрет на вмешательство во внутренние дела государства, пользующегося международным признанием. В Уставе ООН этот запрет на интервенции подтверждается; однако с ним с самого начала конкурирует тенденция к международной охране прав человека. Действие принципа невмешательства в последние десятилетия было ослаблено прежде всего благодаря осуществлению политики прав человека.<sup>36</sup> Неудивительно теперь, что К. Шmitt решительным образом отвергал такую тенденцию. Неприятие Шmittом интервенций, обусловленных необходимостью защиты прав человека, объясняется уже его воинственным пониманием международных отношений, да и политики вооб-

<sup>36</sup> См.: Wolfrum R. Die Entwicklung des internationalen Menschenrechts-schutzes. Europa-Archiv, 23, 1993, 681—690.

ще.<sup>37</sup> Язвительный протест с его стороны вызывало не только криминальное истолкование преступлений против человечности. Уже дискриминация наступательной войны<sup>38</sup> кажется ему несовместимой со статусом и пространством действия наций, которые могут утверждать свое особое существование и своеобразие, лишь выступая в антагонистической роли суверенных субъектов международного права.

Сходную позицию занимает Майкл Уолцер, который более всех далек от воинствующего этнонационализма шmittовского толка. Не желая навести читателя на ложные параллели, я хотел бы привлечь к рассмотрению мотивированные коммунитаристской точкой зрения оговорки Уолцера по поводу гуманитарных интервенций,<sup>39</sup> поскольку они освещают внутреннюю связь понимания демократии с трактовкой права на суверенитет. В своем трактате о «справедливой войне»<sup>40</sup> Уолцер исходит из права на национальное самоопределение, которое подобает всякой общности, обладающей особой коллективной идентичностью, если в осознании своего культурного наследия она черпает стремление и силы для того, чтобы добиться для себя формы государственного существования и утвердить свою политическую независимость. Та или иная народность пользуется правом на национальное самоопределение, если она умеет хорошо распорядиться им.

Общность, способную вести политическую жизнь, Уолцер, конечно же, понимает не как этническую общность по-

---

<sup>37</sup> См.: Schmitt C. Der Begriff des Politischen (1932). Berlin, 1979.

<sup>38</sup> См.: Schmitt C. Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff (1938). Berlin, 1988.

<sup>39</sup> Обсуждение данного аспекта работы Уолцера см.: Jahn B. Humanitäre Intervention und das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Politische Vierteljahrsschrift, 34, 1993, 567—587.

<sup>40</sup> Walzer M. Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations (1977). N.Y., 1992.

томков, но как культурную общность наследников. Как и объединенная своим происхождением общность, исторически возникшая культурная нация, конечно, тоже считается дополитической данностью, которая вправе сохранять свою целостность в форме суверенного государства: «Идея общественной интеграции черпает свою моральную и политическую силу из права современных мужчин и женщин жить в той или иной исторической общности в качестве ее членов и выражать унаследованную ими культуру в вырабатываемых ими самими политических формах».<sup>41</sup> Из этого права на самоопределение Уолцер выводит и исключения из принципа невмешательства. Он считает интервенции допустимыми: а) при необходимости поддержки национально-освободительных движений, демонстрирующих самотождественность той или иной самостоятельной общности в самом акте сопротивления; б) при необходимости защиты целостности подвергаемого нападкам общественного устройства, если таковая может быть сохранена лишь путем контр干涉ции. Третье исключение Уолцер тоже оправдывает не нарушением прав человека *per se*, а тем, в) что в случаях порабощения, массовой резни или геноцида преступное правительство отнимает у своих граждан возможность манифестировать их форму жизни и, таким образом, сохранять коллективную самотождественность.

Коммунитаристское толкование народного суверенитета тоже подчеркивает внешний аспект суверенитета, так что вопрос о легитимности внутреннего порядка отходит на второй план. Суть соображений Уолцера состоит в том, что гуманитарная интервенция, направленная против нарушений прав человека со стороны диктаторского режима, может быть оправдана лишь тогда, когда граждане сами противятся

<sup>41</sup> Walzer M. The Moral Standing of States. Philosophy and Public Affairs, 9, 1980, 209—229, в частности 211.

политическим репрессиям и очевидным актом сопротивления показывают, что действия правительства идут вразрез с подлинными чаяниями народа и угрожают целостности общества. В соответствии с этим легитимность того или иного порядка определяется в первую очередь адекватностью политического руководства культурным формам жизни, конститутивным для тождественности нации: «Государство является легитимным или нелегитимным в зависимости от того, «подходят» ли правительство и общность друг другу, то есть от того, в какой мере правительство фактически презентирует политическую жизнь своего народа. Когда этого нет, народ имеет право на восстание. Но он волен как бунтовать, так и не бунтовать... если люди все еще полагают, что правительство можно терпеть, или же привыкли к нему, или лично преданы его лидерам... Подобные аргументы может выдвинуть всякий, но лишь субъекты или граждане могут действовать сообразно им».<sup>42</sup>

Критики Уолцера исходят из иного понимания демократического самоопределения; в данном случае они отказываются редуцировать аспект внутреннего суверенитета к точке зрения эффективного поддержания спокойствия и порядка. Согласно этой трактовке, не общее культурное наследие, но реализация гражданских прав составляет отправную точку для оценки легитимности внутреннего порядка: «Одного лишь факта причастности масс к некоторым формам совместной жизни — к общим традициям, обычаям, интересам, истории, институтам и границам — недостаточно для формирования подлинной, независимой, легитимной политической общности».<sup>43</sup> Критики оспаривают принцип невмешательства и высказываются за то, чтобы, насколько это

---

<sup>42</sup> Walzer M. (1980), 214.

<sup>43</sup> Doppelt G. Walzer's Theory of Morality in International Relations. Philosophy and Public Affairs, 8, 1978, 3—26, в частности 19.

возможно, расширить меры по международной охране прав человека. При этом тот факт, что какое-либо государство нелегитимно по критериям демократического правового государства, конечно же, не является *достаточным* основанием для вмешательства в его внутренние дела. В противном случае и состав Генеральной Ассамблеи ООН должен был бы быть иным. Уолцер справедливо указывает на то, что с моральной точки зрения всякое решение действовать в пользу граждан другой страны оказывается сомнительным. Ведь и высказывания в духе интервенционистской казуистики<sup>44</sup> тоже учитывают границы политики прав человека и те серьезные опасности, с которыми она сталкивается.<sup>45</sup> Однако решения и стратегии всемирной организации, и прежде всего интервенции держав, предпринятые во исполнение предписаний ООН с 1989 г., обнаруживают тенденцию, в которой международное право постепенно трансформируется во всемирно-гражданское право.<sup>46</sup>

Тем самым политика и правовое развитие реагируют на объективно изменившуюся ситуацию. Уже сам новый тип и новый масштаб правительственной преступности, распространившейся в тени технологической беспрецедентности и идеологической раскрепощенности второй мировой войны, делают злой насмешкой классическую презумпцию невиновности в отношении суверенных субъектов международного права. Долгосрочная политика защиты мира требует комплексного учета общественных и политических причин возникновения войн. На повестке дня стоят стратегии, влияющие — по возможности ненасильственно — на внутреннее состояние государств с целью способствовать развитию са-

<sup>44</sup> См.: Senghaas D. Wohin driftet die Welt? Frankfurt am Main, 1994, 185.

<sup>45</sup> См.: Nass K. O. Grenzen und Gefahren humanitärer Interventionen. Europa-Archiv, 10, 1993, 279—288.

<sup>46</sup> См.: Greenwood Ch. Gibt es ein Recht auf humanitäre Intervention? Europa-Archiv, 23, 1993, 93—106.

мостоятельной экономики и нормальных социальных отношений, равномерному участию в демократическом процессе, правовой государственности и культивированию терпимости. Тем не менее такие интервенции в пользу демократизации внутреннего порядка несовместимы с тем пониманием демократического самоопределения, на котором основано право на национальное самоопределение ради коллективного само осуществления культурной формы жизни.

### *5. Только ли Европа отечеств?*

Ввиду губительного нажима и диктата мирового рынка, ввиду расширения сети всемирной коммуникации и развития средств сообщений внешний суверенитет государств, как бы мы его ни обосновывали, сегодня и без того уже стал анахронизмом. Также и ввиду тех возросших глобальных опасностей, которые помимо желания мировых наций уже давно объединили их в некую рисковую общность, возникает практическая необходимость в создании политически дееспособных учреждений на наднациональном уровне. Пока еще отсутствуют такие коллективные исполнители, которые могли бы заниматься мировой внутренней политикой и были бы способны договариваться о надлежащих рамочных условиях, мероприятиях и процедурах. Между тем под давлением указанных обстоятельств национальные государства сплачиваются во все более крупные единства. Как свидетельствует пример Европейского союза, при этом возникают опасные пробелы в легитимации. С появлением новых, еще более удаленных от своей основы организаций, подобных брюссельской бюрократии, растет перепад между составляющими свои собственные программы органами власти и системными сетевыми переплетениями, с одной стороны, и демократическими процессами — с другой. Однако уже в самой беспомощно-оборонительной реакции на такой вызов опять-

таки проявляется неадекватность субстанциалистских взглядов на народный суверенитет.

Решение Федерального конституционного суда по Маастрихтскому договору хотя и подтверждает в итоге предусмотренное им расширение задач Европейского союза, однако в своей мотивировке исходит из того, что принцип демократии был бы недопустимо «выхолощен», если бы исполнение государственных полномочий нельзя было связать с «относительно гомогенным» государствообразующим народом. Ссылаясь на Германа Хеллера (а не на Карла Шмитта), Сенат явно стремится избежать употребления этнонационального понятия народа. Тем не менее он придерживается того мнения, что демократически легитимированная государственная власть должна исходить от народа, который в процессе формирования политической воли в достаточной мере артикулирует свою «национальную идентичность», установившуюся дополитически и вне правовой сферы. Чтобы демократический процесс вообще мог получить развитие, государствообразующий народ должен иметь возможность «придавать правовое выражение тому, что связывает его — коль скоро он относительно гомогенен — в духовном, социальном и политическом плане».<sup>47</sup>

Исходя из этого базового допущения суд поясняет, почему Маастрихтский договор не учреждает федеративное европейское государство, в котором бы в виде его части растворилась Федеративная Республика и которое лишило бы ее статуса субъекта международного права (с правами на самостоятельную судебную, внутреннюю и внешнюю политику и на содержание собственных вооруженных сил).<sup>48</sup> В

<sup>47</sup> Постановление 2-го Сената Федерального конституционного суда от 12 октября 1993 г. — 2 BvR 2134/92, 2 BvR 2159/92. Europäische Grundrechte Zeitschrift (EuGRZ). 1993, 429—447, в частности 438.

<sup>48</sup> См.: Murswick D. Maastricht und der Pouvoir Constituant. Der Staat, 1993, 161—190.

сущности, аргументация Сената нацелена на то, чтобы доказать, что союзный договор не дает оснований для исполнения каких бы то ни было верховных полномочий неким самостоятельным наднациональным правовым субъектом (как, к примеру, в Соединенных Штатах Америки). «Объединение государств»<sup>49</sup> (*Staatenverbund*) возникает исключительно благодаря тому, что оно «уполномочено государствами, которые остаются суверенными»: «Союзный договор принимает в соображение независимость и суверенитет стран-членов, обязуя Союз уважать их национальную тождественность».<sup>50</sup> Формулировки, подобные этой, обнаруживают те *концептуальные* барьеры, которые возводят субстанциалистское понимание народного суверенитета в вопросе о передаче суверенных прав наднациональным единствам. Кроме того, они подталкивают нас к удивительным заключениям, не согласующимся с более ранними постановлениями суда о приоритете прав общности.<sup>51</sup>

Пожалуй, не ошибутся те, кто в обосновании решения суда подметят известное совпадение с выводом, сделанным Германом Люббе в его филиппике против «Соединенных Штатов Европы», которых, как без тени сомнения утверждается в подзаголовке, «никогда не будет»: «Легитимность будущего Европейского союза... основывается на общих интересах стран-участниц, а не на определенной воле некоего общеевропейского народа. Европейского народа в поли-

<sup>49</sup> По поводу этого намеренно сниженного словоупотребления см.: *Ipsen H. P. Zehn Glossen zum Maastricht-Urteil. Europarecht*, 29, 1994, 20: «Вводя понятие „объединения государств”, (постановление) пользуется технико-экономической и потому неподходящей терминологией. Эта терминология чрезсчур пренебрегает языком сообщества и остальными государствами-членами союза».

<sup>50</sup> EuGRZ 1993, 439.

<sup>51</sup> См.: *Frowein J. A. Das Maastricht-Urteil und die Grenzen der Verfassungsgerichtsbarkeit. Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 1994, 1—16.

тическом смысле не существует, и хотя было бы безосновательно утверждать, что невозможно помыслить опыт сплоченности европейцев, которая строилась бы по типу национальной сплоченности, в настоящее время все же нельзя различить такие обстоятельства, при которых могла бы сформироваться некая легитимирующая воля европейского народа».<sup>52</sup> В качестве возражения здесь можно указать на тот радикальный исторический опыт, который *в полной мере связывает* европейские народы. Ведь катастрофические события двух мировых войн показали европейцам, что они должны преодолеть черты той ментальности, в которой коренятся механизмы национальной исключительности. Почему бы из этого не возникнуть сознанию политico-культурной сплоченности — да еще на широком фоне общих традиций, достигших всемирно-исторического значения, а также на основе переплетения интересов и густой сети коммуникаций, возникшей в годы экономических успехов Европейского сообщества? Скепсис Люббе в отношении Европы питается, по всей видимости, тем надуманным требованием, что указанная сплоченность должна строиться по типу национальной. Но аналогия «гомогенной нации», которая здесь вновь оказывается неким мыслительным барьером, — это ошибочная аналогия.

Неубедительным оказывается встречный пример изобилующей конфликтами истории постколониального формирования государств в Азии и прежде всего в Африке. Когда колониальные державы отказались от своих колоний и последние были «отпущены» в независимое существование, то проблема состояла в том, что эти, конечно же, искусственно возникшие территории получили внешний суверенитет, не располагая в то же время эффективной государственной властью. Во многих случаях после ухода колониальных

<sup>52</sup> Lübbe H. (1994), 100.

властей новые правительства лишь с большим трудом смогли утвердить свой суверенитет во внутренних делах. Это условие не могло быть выполнено и за счет обращения к «государственности», читай — к репрессиям: «Проблема везде состояла в том, чтобы „заполнить“ уже готовые государства национальным содержанием. Здесь возникает интересный вопрос: почему постколониальные государства должны быть национальными?.. Процесс формирования нации предполагает распространение действительного ощущения принадлежности к ней на все население, безусловное признание авторитета государства, перераспределение ресурсов в целях обеспечения равенства и распространение эффективного государственного управления на периферию».<sup>53</sup> Затяжные племенные конфликты в ставших независимыми постколониальными государствах напоминают о том, что нации возникают лишь в том случае, если ими пройден трудный путь от базирующейся на этнической основе общности знакомых друг с другом товарищей — к юридически опосредованной солидарности чуждых друг другу граждан государства. На Западе формирование таких национальных государств, хотя и не сплавляющее друг с другом племена и регионы, но все же избыточное, затянулось более чем на столетие.

Как раз на примере этого интеграционного процесса можно понять, в чем действительно состояли функциональные требования к формированию демократической воли: в поддержании коммуникативного круговорота политической публичности, развившейся на базе гражданских ассоциаций и при посредничестве массовой прессы. Таким образом, одни и те же темы в одно и то же время могли получать одинаковую значимость для широкой публики, остававшей-

---

<sup>53</sup> Joppke Ch. Nation-Building after World War Two (European University Institute, Florence), 1995, 10.

ся анонимной, и, несмотря на значительные расстояния, побуждать граждан к спонтанным репликам. Отсюда возникали публичные мнения, связующие различные темы и позиции в политически ощущимые величины. Очевидна верная аналогия: позднейший интеграционный сдвиг к постнациональной социализации зависит не от некоего «общеевропейского народного субстрата», но от коммуникационной сети общеевропейской политической публичности, которая входит в состав общей политической культуры, носителем которой является гражданское общество с его союзами по интересам, негосударственными организациями, гражданскими инициативами и движениями, и на арене которой политические партии могут непосредственно ссылаться на решения европейских институтов и путем создания фракционных объединений развертываться в единую европейскую партийную систему.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Мотивируя свое решение по Маастрихтскому договору, Федеральный конституционный суд в одном месте даже рекомендовал такую интерпретацию: «Демократия... зависит от наличия определенных доправовых предпосылок, наподобие некоей непрерывной свободной дискуссии между противоположными социальными силами, интересами и идеями, в которой разъясняются и корректируются политические цели и благодаря которой общественное мнение формирует политическую волю... Партии, союзы, прессы и радио являются как средствами, так и факторами этого процесса опосредования, при помощи которого может формироваться общественное мнение Европы» (EuGRZ 1993, 437 f.). Следующая затем ссылка на необходимость общего языка призыва, вероятно, навести мост между этим теоретико-коммуникативным пониманием демократии и гомогенностью государствообразующего народа, которая в остальном считается необходимой.

## 6. Нужна ли Европе конституция?

Замечание к докладу Дитера Гrimma<sup>1</sup>

Я согласен с диагнозом Д. Гrimма в его основных пунктах; но анализ приводимых им оснований подводит меня к другому политическому выводу.

*Диагноз:* С конституционно-политической точки зрения нынешнее состояние Европейского союза отмечено неким противоречием. С одной стороны, ЕС есть учрежденная путем заключения международного договора наднациональная организация, не имеющая собственной конституции, — в этом отношении она не является государством (в смысле современного конституционного государства, опирающегося на властную монополию и обладающего внутренним и внешним суверенитетом). С другой стороны, органы Сообщества учреждают европейское право, распространяющееся на его членов, — в этом отношении ЕС пользуется суверенными правами, до сих пор являвшимися прерогативой государства в собственном смысле слова. Отсюда — причина частых септиманий — дефицит демократии. Постановления Комиссии и Совета Министров, а также решения Европейского суда все глубже вмешиваются в отношения стран-членов ЕС. В рамках суверенных прав, которые перенесены на союзный уровень, европейская исполнительная власть может выполнять свои постановления даже вопреки сопротивлению национальных правительств. В то же время, до тех пор пока компетенция Европейского парламента невелика, этим постановлениям недостает непосредственной демократической легитимации. Исполнительные органы Сообщества выводят свою легитимность из легитимности правительств стран-членов ЕС. Они не являются органами государства, которое

---

<sup>1</sup> См. одноименный доклад Д. Гrimма в: European Law Journal I. November, 1995.

было бы конституировано выражением воли объединенных европейских граждан. С европейским паспортом до сих пор не связываются никакие права, которые могли бы составить основу гражданской принадлежности к демократическому государству.

*Политический вывод.* В пику федералистам, требующим демократического оформления ЕС, Гримм предостерегает от дальнейшего ослабления национально-государственных полномочий в пользу общеевропейского права. «Ограничением этатизма» дефицит демократии был бы не устранен, но лишь усилен. Новые политические институты — Европарламент, наделенный обычными полномочиями, Комиссия, разросшаяся в правительство, Верхняя палата, заменившая Совет Министров и обладающий расширенными полномочиями Европейский суд — *per se* не предлагают никаких решений. Если их не наполнить жизнью, то они, скорее, будут способствовать тенденции к обособлению замкнутой на самое себя бюрократизированной политики, которую и так уже можно наблюдать в национальных рамках. Однако на сегодняшний день отсутствуют реальные предпосылки для формирования политической воли граждан, которая была бы *интегрирована в масштабах всей Европы*. Таким образом, скепсис в отношении конституционно-правового будущего Европы сводится к аргументу, получающему эмпирическое подтверждение: до тех пор, пока нет государствообразующего европейского народа, который был бы достаточно «гомогенным», чтобы формировать демократическую волю, не может быть и никакой Европейской конституции.

*Тезисы к дискуссии.* Мои сомнения касаются (а) неполного описания альтернатив и (б) не вполне однозначного нормативного обоснования функциональных требований к формированию демократической воли.

а). Д. Гримм наглядно демонстрирует те нежелательные последствия, которые имело бы расширение Европейского

сообщества до федеративного государства, наделенного демократической конституцией, в том случае, если бы новые институты не смогли прижиться. До тех пор пока объединенное в общеевропейскую сеть гражданское общество, публичная европейская политика и общая для всех европейцев политическая культура отсутствуют, наднациональные процессы принятия решений будут все более обособляться от процессов формирования общественного мнения и политической воли, по-прежнему организуемых в национальных рамках. Этот угрожающий прогноз я считаю вполне правдоподобным. Но какова альтернатива ему?

Вариант Гrimма, по-видимому, предполагает, что государственно-правовой *status quo* в состоянии по меньшей мере заморозить рост уже существующего дефицита демократии. Но этот дефицит изо дня в день растет совершенно независимо от конституционно-правовых инноваций, ибо экономическая и общественная динамика форсирует ослабление национально-государственных полномочий в пользу европейского права также и внутри данных институциональных рамок. Гrimм сам говорит: «Принцип демократии действует в странах-членах ЕС, однако они утрачивают полномочия для принятия решений; эти полномочия растут у Европейского сообщества, но там не вполне развит принцип демократии». Но если ножницы между растущими полномочиями европейских органов власти и недостатком легитимности складывающегося европейского распорядка так или иначе раскрываются все шире, то решительное следование исключительно национально-государственному способу легитимации не означает тотчас же, что выбирается меньшее из зол. Федералисты принимают предсказуемый и в определенных обстоятельствах устранимый риск обособления наднациональных организаций как брошенный им вызов. Скептики же, оценивая эрозию демократической субстанции как непоправимую, с самого начала примиряются с ней,

чтобы не потерять проверенную, как представляется, оболочку национального государства.

Однако в этой оболочке становится все более неуютно. «Дебаты о местоположении», которые мы ведем сегодня, позволяют осознать наличие совершенно иных ножниц — тех, что раскрываются между пространством действия, ограниченным рамками национального государства, и императивами производственных отношений, раскинувших свою сеть по всему миру. Современные налоговые государства извлекают прибыль из своих экономик лишь до тех пор, пока дело идет о «народных хозяйствах», на которые они еще могут влиять политическими средствами. Между тем по мере денационализации хозяйства, в частности финансовых рынков и самого промышленного производства, а прежде всего — ввиду глобализации и стремительного расширения рынков труда национальные правительства сегодня все более склонны мириться с хроническим ростом безработицы и маргинализацией количественно растущего меньшинства ради конкурентоспособности на международной арене. Если хотят сохранить социальное государство хотя бы в его субстанции и избежать сегментирования низшего класса, то должны быть созданы дееспособные наднациональные инстанции. Лишь режимы, охватывающие целые регионы, наподобие Европейского сообщества, еще могли бы вообще влиять на глобальную систему согласно координируемой мировой внутренней политике.

В описании Гrimма ЕС выглядит как учреждение, с которым следует мириться, с абстрактностью которого мы вынуждены жить. Оснований, в соответствии с которыми нам следует его политически желать, не видно. Большая опасность, как мне кажется, исходит со стороны растущей самостоятельности приобретающих глобальный масштаб сетей и рынков, которая в то же время способствует фрагментации общественного сознания. Если за образованием

этих системных сетей не последует создание политически дееспособных институтов, то в сердцевине современной экономической эпохи, отличающейся высокой мобильностью, вновь заявит о себе парализующий всякую общественную жизнь фатализм древних империй. Постиндустриальная нищета «излишнего» населения — этого «третьего мира» внутри «первого», — порожденного обществом излишеств, и вместе с тем триумфальное шествие моральной эрозии общественного целого стали бы в этом случае определяющими эпизодами сценария будущего. Это уготованное нам настоящее ретроспективно понималось бы как будущее ушедшей иллюзии — демократической иллюзии, будто посредством политической воли и сознания общества еще могут влиять на собственные судьбы.

б). Сказанное еще не затрагивает *проблемы, вытекающей* из обособления наднационального аппарата, на которую справедливо указывает Гримм. Оценка шансов распространения демократии на всю Европу зависит, естественно, от эмпирических аргументов. Но в нашем контексте речь в первую очередь идет об определении функциональных требований, и для этого представляет важность нормативная перспектива, в которой последние получают обоснование.

Гримм не приемлет Европейской конституции, «ибо европейского народа доныне не существует». В основе этого неприятия лежит, по-видимому, прежде всего та посылка, которая в значительной мере определила содержание решения Федерального конституционного суда по Маастрихтскому договору: а именно, что базис демократической легитимации того или иного государства требует известной гомогенности государствообразующего народа. Однако Гримм сразу же дистанцируется от шмиттовской трактовки «национальной» гомогенности: «Предпосылки демократии развиваются здесь исходя не от народа, а от общества, которое хочет конституироваться в качестве политического единства. Однако пос-

леднее, если оно стремится ненасильственно разрешать свои конфликты, руководствуясь правилом большинства и поддерживать солидарность, нуждается в некоей коллективной тождественности». Однако данная формулировка не отвечает на вопрос, как нужно понимать такую коллективную тождественность. Я усматриваю остроумие республиканизма в том, что формы и процедуры конституционного государства вкупе с модусом демократической легитимации создают в то же время и новый уровень социальной сплоченности. Демократическое гражданство — в смысле *citizenship* — устанавливает сравнительно абстрактную, во всяком случае юридически опосредованную солидарность среди чужих друг другу людей; и эта возникающая лишь вместе с национальным государством форма социальной интеграции осуществляется в виде *коммуникационной связи*, вмешивающейся в процесс политической социализации. Связь эта, конечно, обусловлена важными функциональными требованиями, которые вряд ли могут быть выполнены одними лишь административными средствами. К ним относятся условия, при которых может, пожалуй, коммуникативным способом формироваться и воспроизводиться этико-политическое самопонимание граждан, — но ни коим образом не *независимая от самого демократического процесса* и в этом отношении заранее данная коллективная тождественность. Гражданскую нацию — в отличие от нации этнической — объединяет не заранее данный субстрат, а интерсубъективно разделяемый контекст возможного взаимопонимания.

Поэтому важно, употребляется ли в этой связи слово «народ» в юридически нейтральном смысле «государствообразующего народа», или же оно ассоциируется с представлениями о тождественности иного рода. По мнению Гrimма, тождественность нации граждан «может иметь и иные основания», нежели «этническая общность происхождения». Я, напротив, полагаю, что она должна иметь другой базис,

если демократический процесс во всякое время берет на себя гарантию за конечную социальную интеграцию дифференцированного — и сегодня все более дифференцирующегося общества. Это бремя не *может* быть переброшено с уровня формирования политической воли на дополитически данный субстрат, ибо конституционное государство ручается за то, что оно в случае надобности обеспечит социальную интеграцию в юридически абстрактных формах политического участия и гражданского статуса, субстанциально расширенного на путях демократии. Культурно и мировоззренчески плюралистические общества лишь доводят до осознания эту нормативную заостренность. Сформированное в классических переселенческих странах, наподобие США, мультикультурное самопонимание нации граждан в этом отношении более поучительно, чем культурно-ассимилирующая французская модель. Если различные культурные, религиозные и этнические формы жизни стремятся к равноправному существованию рядом и вместе друг с другом в рамках одного и того же демократического общественного целого, то необходимо, чтобы культура большинства освободилась от естественно произрастающего — исторически объяснимого — слияния с *политической культурой*, разделяемой всеми гражданами.

Конечно, эта политически опосредуемая солидарная связь граждан, которые, будучи чужды друг другу, тем не менее должны друг за друга отвечать, предстает как коммуникативная связь, имеющая множество предпосылок. По этому поводу нет разногласий. Ее центром становится политическая публичность, которая дает гражданам возможность в одно и то же время относительно одной и той же темы занять некую позицию, равную по значимости другим. Эта недеформированная — не ангажированная ни извне, ни изнутри — публичность должна входить в состав политической культуры свободы и опираться на лабильные ассоциации

гражданского общества, в которые из остающихся неприкосновенными частных сфер жизни может влияться релевантный в общественном плане опыт, чтобы там перерабатываться в публичные темы. Политические партии, избегнувшие срастания с государством, должны быть настолько укоренены в этом комплексе, чтобы иметь возможность посредничать между сферами неформальной публичной коммуникации, с одной стороны, и институциализованными совещательными процессами и процессами принятия решений — с другой. Поэтому, с нормативной точки зрения, и не может быть никакого европейского федеративного государства, заслуживающего имени демократической Европы, если в горизонте общей политической культуры не сформируется всеевропейски интегрированная публичность, гражданское общество с союзами по интересам, негосударственными организациями, движениями граждан и т. д. и, естественно, приспособленная к европейской политической арене партийная система, короче говоря — коммуникативная связь, выходящая за границы той публичности, которая до сих пор складывалась лишь в национальных рамках.

Высокие функциональные требования к формированию демократической воли едва ли могут быть в полной мере выполнены уже в рамках национального государства; тем более это относится к Европе. Но что для меня важно, так это перспектива, в которой указанные функциональные условия получают нормативное обоснование; дело в том, что данная нормативная точка зрения известным образом предваряет собой эмпирический расчет имеющихся трудностей. Последние до поры до времени должны казаться непреодолимыми, если считать необходимой принимаемую в расчет в качестве культурного субстрата коллективную тождественность, которая *лиць артикулируется* в выполнении названных функциональных требований. Но понимание демократии в рамках теории коммуникации, которому, по-видимо-

му, отдает предпочтение и Гримм, уже не может основываться на конкретном понятии «народа», которое подсказывает нам гомогенность там, где можно обнаружить только гетерогенное.

В этой перспективе этико-политическое самопонимание граждан демократического общественного целого выглядит не историко-культурной константой, дающей возможность формирования демократической воли, но переменной величиной в циклическом процессе, который вообще начинается лишь с правовой институциализацией гражданской коммуникации. Точно так же в современной Европе сформировались и идентичные национальные единства. Поэтому следует ожидать, что политические институты, которые были бы созданы Европейской конституцией, имели бы *индивидуирующий* эффект. Во всяком случае, *a fortiori\** ничто не говорит против того, что, коль скоро будет налицо соответствующая политическая воля, в Европе, давно слившейся воедино экономически, социально и административно и вдобавок имеющей возможность опереться на общую культурную основу и исторический опыт благополучного преодоления национализма, может установиться необходимая коммуникативная связь, как только возникнут *надлежащие* конституционно-правовые условия. При нынешнем состоянии общего школьного образования не стало бы непреодолимым препятствием и требование введения общего языка — английского в качестве *second first language*.\*\* Европейская тождественность и так уже не может означать ничего иного, кроме единства в национальном многообразии; между прочим, немецкий федерализм после разгрома Пруссии и примирения конфессий предлагает для этого не самую плохую модель.

---

\* Заранее (лат.).

\*\* Второго первого языка (англ.).

## **IV. ПРАВА ЧЕЛОВЕКА — ГЛОБАЛЬНЫЙ И ВНУТРИГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЛАН**

### **7. Кантова идея вечного мира — из 200-летней исторической перспективы**

«Вечный мир», которым клялся аббат Сент-Пьер, представляет для Канта идеал, существующий придать идее всемирно-гражданского состояния наглядность и привлекательность. С этой целью Кант вводит третье измерение в теорию права: наряду с государственным правом и международным правом выступает — и это повлекло за собой важные последствия — право всемирного гражданства. Республиканский порядок демократического конституционного государства, основанного на правах человека, требует для общения между народами, в котором главенствуют войны, не только слабых международно-правовых связей. Внутригосударственное правовое состояние, скорее, должно установиться в глобальном правовом состоянии, которое объединит народы и устранит войну: «Идея конституции, соответствующей естественным правам человека, а именно, что повинующиеся закону должны, объединившись, в то же время и законодательствовать, является основополагающей при всякой форме государства, и общественное целое, которое сообразно ей ... носит название платонического идеала, есть не пустая игра воображения, но вечная норма для

всякого гражданского устройства вообще и устраниет всякую войну» («Спор факультетов»).<sup>1</sup> Удивителен вывод: «... и устраниет всякую войну». Он указывает на то, что нормы международного права, регулирующие состояния войны и мира, должны иметь силу лишь императивно, лишь до тех пор, пока правовой пацифизм, которому Кант открыл путь своим сочинением «К вечному миру», не повлечет за собой установление всемирно-гражданского состояния и тем самым — устранение войны.

Естественно, Кант развивает эту идею в понятиях разумного права и в горизонте опыта своего времени. И то и другое отделяет нас от Канта. Задаром полученное всезнание потомков дает нам «основание» сегодня признать, что предложенная конструкция страдает понятийной сложностью и уже не приложима к нашему историческому опыту. Поэтому я прежде всего напомню о предпосылках, из которых исходит Кант. Они касаются всех трех ходов его мысли — и определения непосредственной цели, вечного мира, и описания собственно проекта, правовой формы союза народов, и историко-философского решения поставленной тем самым проблемы, осуществления идеи всемирно-гражданского состояния (1). К этому примыкает вопрос, как предстает Кантова идея в свете истории последних двух столетий (2) и как эту идею можно переформулировать ввиду сегодняшнего положения в мире (3). Предложенная юристами, философами и политологами альтернатива возврату в естественное состояние привлекает внимание к возражениям против универсализма всемирного гражданства и политики прав человека, которые можно опровергнуть

<sup>1</sup> Далее я привожу цитаты по подготовленному В. Вейшеделем учебному изданию Научного книжного общества в Дармштадте, изд. Инзель. Франкфурт-на-Майне, 1964. Ссылки без указания заглавия относятся к работе «К вечному миру» (КВМ). Werke, VI, 195—251.

путем надлежащего разграничения между правом и моралью в понятии прав человека (4). Это разграничение предлагает также и ключ для метакритики произведших некогда значительный эффект аргументов Карла Шмитта, выдвинутых им против гуманистических основ правового пацифизма (5).

## I

Цель вожделенного «законного состояния» между народами определяется Кантом в негативной форме — как устранение войны: «Никакой войны не должно быть», следует положить конец «преступной войне» [«Метафизические начала учения о праве. Заключение». М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 282]. Желательность подобного мира Кант обосновывает указанием на зло, приносимое теми войнами, которые европейские государи вели в то время при помощи наемных армий. Среди подобных зол на первое место он ставит отнюдь не человеческие жертвы, но «ужасы насилия» и «разорение», прежде всего — опустошение и обнищание страны вследствие нелегких военных тягот и, как возможные последствия войны — порабощение, утрата свободы, иностранное господство. Сюда добавляется огрубление нравов, если поданные подстрекаются правительством к противоправным действиям, к шпионажу и распространению ложных сведений или, если те становятся, например, убийцами из-за угла, — к коварству и вероломству. Здесь открывается панорама ограниченной войны, которая со временем подписания Вестфальского мира 1648 г. была институциализирована в системе держав как легитимное международно-правовое средство разрешения конфликтов. Окончание такой войны определяет собой начало мирного состояния. И подобно тому как определенный мирный договор кладет конец злу некоей отдельной войны, так теперь союз мира должен «на-всегда закончить все войны» и устраниТЬ военное зло. В

этом смысл вечного мира. Мир столь же ограничен, как и сама война.

Кант имел в виду пространственно ограниченные конфликты между отдельными государствами и альянсами государств, но не мировую войну. Он имел в виду войны между кабинетами и государствами, но не гражданские войны и не войны между народами. Он имел в виду технически ограниченные войны, допускающие различие между сражающейся армией и гражданским населением, но не партизанскую войну и не бомбовый террор. Он имел в виду войны с политически ограниченными целями, но не идеологически мотивированные войны ради насилиственного переселения или уничтожения.<sup>2</sup> При условии ограниченной войны на процесс ее ведения и на порядок заключения мира распространяется международно-правовое нормирование. Право «на войну», предлежащее праву «во время войны» и праву «после войны» — так называемое *ius ad bellum*, строго говоря, вовсе не есть право, ибо выражает лишь свободу произвола, присущую субъектам международного права в естественном состоянии, т. е. в свободном от закона состоянии их сообщения друг с другом (КВМ. М., 1966. Т. 6. С. 275). Отдель-

---

<sup>2</sup> Несмотря на то что в «Метафизических началах учения о праве» он упоминает «несправедливого врага», «чья публично выраженная... воля выказывает максиму, согласно которой, если сделать ее всеобщим правилом, невозможно состояние мира между народами...» (§ 60, с. 276—277), однако примеры, им приводимые, как то: нарушение международных договоров или раздел побежденной страны (что в свое время было сделано с Польшей), высвечивают акциденциальное значение этой фигуры мысли. «Карательная война» против несправедливых врагов остается непоследовательной идеей до тех пор, пока мы признаем неограниченность суверенитета государств. Ибо последние были бы неспособны, не нанося ущерба собственному суверенитету, признать судебную инстанцию, которая непредвзято судила бы о нарушениях правил в межгосударственных отношениях. Только победа или поражение имеют решающее значение в определении того, «на чьей стороне право» (КВМ. С. 263).

ные карающие законы, которые, приводимые в действие пусть даже и судебными учреждениями самих воюющих государств, вмешиваются в это неустановленное состояние, касаются поведения в ходе войны. Военные преступления суть преступления, совершенные в ходе войны. Только неограниченность войн, вышедших с тех пор на историческую арену, и соответствующее расширение понятия мира натолкнут на мысль, что сама война — в форме агрессивной войны — есть преступление, требующее запрета и наказания. Для Канта еще не существует преступления *самой* войны.

Вечный мир есть важная характерная черта, но все-таки лишь симптом всемирно-гражданского состояния. *Понятая проблема*, которую должен решить Кант, есть правовая концептуализация такого состояния. Он должен показать различие между правом мирового гражданства и классическим международным правом, отметить специфику этого *ius cosmopolitanum*.

В то время как международное право, подобно всякому праву в естественном состоянии, имеет силу лишь императивно, право всемирного гражданства, как право, санкционированное государством, по определению завершило бы собой естественное состояние. Поэтому Канта в плане перехода к всемирно-гражданскому состоянию все снова и снова заботит аналогичность тому первому выходу из естественного состояния, который конституированием в рамках общественного договора некоего определенного государства дал возможность гражданам страны жить в условиях обеспеченней законом свободы. Подобно тому как здесь завершилось естественное состояние между предоставленными себе индивидами, так должно найти завершение и естественное состояние между воинственно настроенными государствами. В статье, опубликованной за два года до выхода «К вечному миру», Кант говорит о строгой параллельности

этих двух процессов. Здесь он также упоминает разрушение общего блага и утрату свободы как наибольшее зло, чтобы затем продолжить: «Против этого нет никакого средства, кроме международного права, основанного на публичных и опирающихся на силу законах, которым должно подчиняться каждое государство (по аналогии с гражданским или государственным правом для отдельных лиц), ведь продолжительный всеобщий мир, достигаемый так называемым равновесием европейских держав, есть чистейшая химера ...» («О поговорке...». М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 106). Здесь речь идет еще о «всеобщем государстве народов, власть которого должны добровольно принять все государства». Но уже два года спустя Кант будет тщательно различать между «союзом народов» и «государством народов».

Дело в том, что состояние, отныне характеризуемое Кантом как «всемирно-гражданское», должно отличаться от внутригосударственного правового состояния тем, что в отличие от отдельных граждан, подчиняющихся принудительным публичным законам вышестоящей власти, государства сохраняют свою независимость. Предусмотренная федерация свободных государств, раз и навсегда отказавшихся от использования в сообщении друг с другом военных средств, должна оставить в неприкосновенности суверенитет своих членов. Ассоциированные на длительный срок государства сохраняют свои верховные полномочия (*Kompetenz-Kompetenz*) и не растворяются в наделенной государственными качествами всемирной республике. Место «положительной идеи мировой республики» занимает «негативный суррогат союза, отвергающего войны» (КВМ. С. 275). Этот союз должен проистекать из суверенных актов воли международно-правовых договоров, которые уже не мыслятся по образцу общественного договора. Ибо эти договоры не занимаются обоснованием взаимно предъявляемых правовых претензий членов, но лишь объединяют последних в составляемый на

длительный срок альянс — в «беспрерывно свободную ассоциацию». Таким образом, то, чем этот акт объединения в союз народов превосходит недостаточную связующую силу международного права, есть лишь признак «постоянства». Кант даже сравнивает союз народов с «постоянным конгрессом государств» («Метафизические начала учения о праве», § 61).

Противоречивость такой конструкции очевидна. Ибо в другом месте Кант понимает под конгрессом «лишь произвольное, в любое время могущее быть распущенное собрание различных государств, а не такое объединение, которое (подобно Американским штатам) основано на конституции» («Метафизические начала учения о праве». С. 278—279). Но каким образом перманентность связи, от которой, безусловно, зависит «цивилизованный способ» урегулирования международных конфликтов, может быть гарантирована без правовой обязательности общественного устройства, аналогичного конституционному, Кант не объясняет. С одной стороны, оговаривая расторжимость договора, он стремится сохранить суверенитет членов; это наводит на сравнение с конгрессами и добровольными ассоциациями. С другой стороны, федерация, устанавливающая мир на длительный срок, должна отличаться от временных альянсов тем, что ее члены чувствуют себя *обязанными* в случае необходимости подчинить собственный государственный мотив объявленной общей цели, «разрешать свои разногласия ... при помощи как бы судебного процесса ... не путем войны». Лишенные этого момента обязательности, мирный конгресс государств не сможет сохранять свое «постоянство», добровольная ассоциация — свою «беспрерывность», но они останутся во власти изменчивых конstellаций интересов и — как это позднее случится с женевской Лигой Наций — распадутся. О *правовом* обязательстве Кант помышлять не может, так как его союз народов не мыслится в качестве

организации, которая, располагая общими органами, приобретает государственное качество и принудительный авторитет. Поэтому он вынужден полагаться исключительно на *моральное самоограничение* правительства. Это, с другой стороны, едва ли согласуется с кантовскими откровенно реалистичными описаниями современной ему политики.

Сам Кант осознает проблему вполне отчетливо, но одновременно маскирует ее тем, что апеллирует к одному только разуму: «Но если это государство заявляет: „Между мной и другими государствами не должно быть войны, хотя я и не признаю никакой высшей законодательной власти, которая обеспечивала бы мне мои права, а я ей — ее права”, — то совершенно непонятно, на чем же я хочу тогда основать уверенность в своем праве, если не на суррогате гражданского общественного союза, а именно на свободном федерализме, который разум должен необходимо связать с понятием международного права...» (КВМ. С. 274—275). Но подобная уверенность оставляет открытым решающий вопрос: как же может быть обеспечено постоянство самоограничения государств, которые продолжают существовать в качестве суверенных. Это, кстати, еще не касается эмпирического вопроса близости к идее, но относится к понятийной формулировке самой этой идеи. Если союзу народов суждено быть не моральным, но правовым образованием, то у него не могут отсутствовать те качества «хорошего государственного строя», которые Кант комментирует несколькими страницами ниже — т. е. качества строя, который не должен полагаться на «хороший моральный облик» своих членов, но в лучшем случае может, со своей стороны, способствовать его улучшению.

В исторической перспективе осторожность Канта в отношении проекта общности народов, основанной на некоем *замысле государственного строя*, разумеется, реалистична. Демократическое правовое государство, только что возник-

шее в ходе Американской и Французской революций, было в то время еще исключением, не правилом. Система держав функционировала с тем условием, что одни лишь суверенные государства могут быть субъектами международного права. Внешний суверенитет здесь означает способность государства утверждать на международной арене свою независимость, т. е. целостность границ — в крайнем случае и с помощью военной силы; внутренний суверенитет означает основанную на властной монополии способность поддерживать средствами административной власти и положительного права спокойствие и порядок в собственной стране. Государственный мотив определяется согласно принципам державной политики, включающей в себя ведение умных, ограниченных войн, причем внутренняя политика подчинена примату внешней политики. Четкое разделение между внешней и внутренней политикой держится на узком, политически заостренном понятии власти, которое в конечном счете определяется способностью властителя распоряжаться силовой полицейской властью армии и полиции.

До тех пор пока этот мир классически-современных государств задает собой непереходимый горизонт, всякая перспектива всемирно-гражданского устройства, не считающаяся с суверенитетом государств, должна представляться нереальной. Этим объясняется и то, почему возможность объединения народов под гегемонией некоего могущественного государства, которое Кант представляет себе в конкретном образе «всеобщей монархии» (КВМ), не является альтернативой: при указанных условиях такая руководящая держава необходимо привела бы к «самому ужасному деспотизму» («О поговорке...». С. 103). Поскольку Кант не выходит за этот горизонт современного ему опыта, то и поверить в моральную мотивацию установления и поддержания федерации свободных, полагающихся на державную политику государств, оказывается столь же нелегко. Для решения

этой проблемы Кант разрабатывает философию истории со всемирно-гражданским умыслом, которая призвана объяснить на первый взгляд невероятное «согласие политики с моралью» скрытым «умыслом природы».

## 2

Кант называет преимущественно три тенденции, естественно сообразных разуму, которые призваны объяснить, почему союз народов мог бы находиться в сфере собственного проясненного интереса государств: мирная природа республик (1), объединяющая сила всемирной торговли (2) и функция политической общественности (3). Исторический взгляд на эти аргументы поучителен в двойном отношении. С одной стороны, в очевидном содержании своего значения они были извращены в ходе XIX и XX веков. С другой стороны, они приковывают внимание к историческому развитию, обнаруживающему своеобразную диалектику. А именно: это развитие, с одной стороны, демонстрирует, что предпосылки, которые Кант заложил в основу своей теории с учетом условий конца XVIII века, уже не соответствуют действительности; но, с другой стороны, это развитие говорит и о том, что переформулированная в духе времени концепция всемирного гражданства — сообразно нашей интерпретации изменившихся условий конца XX века — могла бы великолепно совместиться с соответствующей конstellацией сил.

1). Первый аргумент гласит, что международные отношения утрачивают свой воинственный характер в той мере, в какой государства устанавливают у себя республиканский способ правления; ибо население демократических конституционных государств в силу собственного интереса побуждает свои правительства к проведению мирной политики: «Если одобрение граждан требуется на то, чтобы решить,

следует ли быть войне, то, поскольку решение необходимо принять относительно тех бедствий, которые она с собой принесет, нет ничего естественнее, что граждане ... хорошо подумают, прежде чем начать столь скверную игру». Это оптимистическое допущение было опровергнуто мобилизующей силой идеи, амбивалентность которой Кант в 1795 г. еще не мог осознать, я имею в виду идею нации. Конечно, национализм был средством для желанного трансформирования подданных в активных граждан, идентифицирующих себя со своим государством. Но это не сделало демократическое национальное государство более мирным по сравнению с его предшественником — династическим административным государством.<sup>3</sup> С точки зрения национальных движений, именно классическое самоутверждение суверенного государства получает коннотации свободы и национальной независимости. Поэтому республиканские убеждения граждан должны были оправдывать себя в готовности сражаться и умереть за народ и отечество. У Канта были причины усматривать в наемных армиях своего времени инструмент для пользования людьми «как простыми машинами или орудиями в руках другого» и требовать организации милиций; он не мог предвидеть, что массовая мобилизация военнообязанных, воодушевленных националистическими идеями, вызовет эпоху идеологически неограниченных освободительных войн.

С другой стороны, мысль о том, что демократическое состояние во внутренних делах подталкивает государство к пацифистскому образу действий вовне себя, тоже не вполне ошибочна. Дело в том, что историко-статистические исследования показывают: демократически устроенные государства хотя и воюют не меньше, чем авторитарные режимы (того

<sup>3</sup> См.: Schulze H. Staat und Nation in der Europäischen Geschichte. München, 1994.

или иного рода), однако в своих отношениях друг с другом ведут себя менее воинственно. Этот результат допускает интересную трактовку.<sup>4</sup> В той мере, в какой универсалистские ценностные ориентации привычного к свободным институтам населения накладывают отпечаток и на внешнюю политику, республиканское общественное целое ведет себя в общей сложности хотя и не более мирно, однако его войны имеют иной характер. Вместе с мотивами граждан изменяется и внешняя политика их государства. Применение военной силы определено уже не одним только в сущности партикуляристским государственным мотивом, но и желанием содействовать распространению неавторитарных форм государства и правления. Но если ценностные предпочтения, помимо соблюдения национальных интересов, расширяются в пользу осуществления демократии и прав человека, то изменяются и условия, при которых функционирует система держав.

2). Подобным диалектическим образом история, которую мы между тем обозреваем, обошлась и со вторым аргументом. Если брать непосредственно, то Кант ошибся, косвенным же образом он одновременно оказался прав. А именно: в росте независимости обществ, ускоряя за счет информационного, миграционного и товарного оборотов («Метафизические начала учения о праве», § 62), особенно же в расширении торговли Кант усмотрел тенденцию, сообразующуюся с мирным объединением народов. Расширяющиеся на протяжении всей эпохи раннего Нового времени торговые отношения сгущаются в некий мировой рынок, который, по мнению Канта, должен был мотивировать «взаимным своеокрыстием» интерес к обеспечению мирных условий: «Дух торговли, который рано или поздно овладевает

---

<sup>4</sup> См.: *Archibugi D., Held D. (Eds.). Cosmopolitan Democracy. Cambridge, 1995. Введение. 10 ff.*

каждым народом, — вот что несовместимо с войной. Дело в том, что из всех сил (средств), подчиненных государственной власти, сила денег, пожалуй, самая надежная, и потому государства вынуждены ... содействовать благородному миру» (КВМ. С. 287). Правда, Кант еще не усвоил — в отличие от Гегеля, который сделал это, читая английских экономистов,<sup>5</sup> — что капиталистическое развитие приводит к антагонизму между социальными классами, который двояким образом угрожает миру и предположительному миролюбию как раз либеральных в политическом отношении обществ. Кант не предвидел, что социальное напряжение, которое в ходе ускоренной капиталистической индустриализации главным образом усиливалось, отягчает внутреннюю политику классовой борьбой, а внешнюю политику направляет в русло воинствующего империализма. На протяжении XIX и первой половины XX веков европейские правительства все снова и снова пользовались движущей силой национализма, чтобы вывести социальные конфликты вовне и нейтрализовать их внешнеполитическими успехами. Лишь после катастрофы второй мировой войны, когда энергетические источники интегрального национализма оказались исчерпаны, успешная социально-государственная пацификация классовых антагонизмов настолько изменила внутреннюю ситуацию развитых обществ, что — во всяком случае в мире ОЭСР — взаимное экономическое переплетение народных хозяйств смогло привести к тому роду «экономизации международной политики»,<sup>6</sup> от которого Кант с полным основанием ожидал пацифицирующего эффекта. Сегодня ветвящиеся по всему миру средства массовой информации, сети и

<sup>5</sup> См.: Lukacs G. Der junge Hegel. Zürich, 1948.

<sup>6</sup> Senghaas D. Internationale Politik im Lichte ihrer strukturellen Dilemmata // Idem. Wohin driftet die Welt?, Frankfurt am Main, 1994, 121 ff., в частности 132.

системы вообще способствуют уплотнению символических и социальных отношений, имеющих своим следствием взаимное влияние друг на друга местных и далеко удаленных событий.<sup>7</sup> Эти процессы глобализации делают сложные общества с их технически чувствительной инфраструктурой все более уязвимыми. В то время как военное столкновение между великими державами, обладающими ядерным оружием, делается из-за огромных рисков все менее вероятным, множатся локальные конфликты с сопоставимыми по жестокости и количеству жертвами. С другой стороны, глобализация ставит под вопрос существенные условия классического международного права — суверенитет государств и четкое разделение между внутренней и внешней политикой.

Негосударственные акторы, наподобие транснациональных фирм и частных банков, пользующихся международным влиянием, подрывают формально признаваемый национально-государственный авторитет. Сегодня каждая из тридцати крупнейших, работающих в мировом масштабе фирм, взятая в отдельности, производит годовой оборот больший, чем соответственно совокупный общественный продукт девяноста представленных в ООН стран. Но даже правительства экономически сильнейших стран сегодня ощущают на себе ножницы, которые раскрываются между их пространством действия, ограниченным рамками национального государства, и императивами, не то чтобы мировой торговли, но раскинувшихся по всему миру свои сети производственных отношений. Суверенные государства способны извлекать прибыль из своих экономик лишь до тех пор, пока дело идет о «народных хозяйствах», на которые они могут влиять политическими средствами. Но с денационализацией хозяйства, в частности с глобальным сетеобразованием финансовых

---

<sup>7</sup> Так определяет «глобализацию» А. Гидденс в кн.: *The Consequences of Modernity*. Cambridge, 1990, 64.

рынков и самого промышленного производства, национальная политика теряет господство над всеобщими условиями производства<sup>8</sup> и тем самым — рычаги для поддержания достигнутого социального стандарта.

Одновременно расплывается конститутивная для суверенных государств граница между внутренней и внешней политикой. Образ классической державной политики изменяется не только благодаря дополнительной нормативной точке зрения, которой обладает политика демократизации и прав человека, но и благодаря своеобразному рассеянию власти. В условиях растущей необходимости сотрудничества приобретает значение возможность оказывать более или менее косвенное влияние на структурирование используемых ситуаций, на установление контактов или на прерывание коммуникационных потоков, на определение круга задач и проблем. Часто влияние на рамочные условия, в которых акторы принимают свои решения, оказывается более важным, чем непосредственное преследование собственных целей, осуществление исполнительной власти или угроза насилием.<sup>9</sup> «Soft power» вытесняет собой «hard power» и лишает базиса независимости те субъекты, что принимала в расчет кантона ассоциация свободных государств.

3). Подобным же образом дело обстоит и с третьим аргументом, который Кант пускает в ход с целью рассеять подозрение о том, что задуманный союз народов есть лишь «восторженная идея». В республиканском общественном целом принципы его устройства образуют некие критерии, и политика должна сохранять для себя возможность публичного сравнения с ними. Указанного рода правительства не могут себе позволить «публично основывать политику исключительно на хитроумных уловках» (КВМ. С. 297), даже

<sup>8</sup> См.: Knieper R. Nationale Souveränität. Frankfurt am Main, 1991.

<sup>9</sup> См.: Nye J. S. Soft Power. Foreign Policy, 80, 1990, 153—171.

если они вынуждены осуществлять свои обязанности лишь на словах. В этом отношении гражданская общественность обладает контролирующими функциями: она способна за счет публичной критики воспрепятствовать осуществлению «темных» намерений, несовместимых с публично приемлемыми максимами. По мнению Канта, сверх этого общественность должна получить функции программного характера — в той мере, в какой философы как «учителя публичного права» или интеллектуалы могут «свободно и публично высказываться относительно максим ведения войны и установления мира» и убеждать в своих принципах публику граждан. Кант, вероятно, имел в виду пример Фридриха II и Вольтера, когда записывал трогательные слова: «Нельзя ожидать, чтобы короли философствовали или философы стали королями; да этого и не следует желать, так как обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума. Но короли или самодержавные (самоуправляющие по законам равенства) народы не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем и другим для внесения ясности в их деятельность» (КВМ. С. 289).

Как позднее показал один из фактов биографии Фихте — «спор об атеизме», — Кант имел все основания опасаться цензуры. Простим ему и доверие к убедительной силе философии и к добросовестности философов; скепсис в отношении исторического разума есть достояние лишь XIX века, и только в нашем столетии интеллектуалами было совершено великое предательство. Что более важно: Кант, естественно, еще имел в виду прозрачность обозримой общественности, возникшей под влиянием литературы, вменяемой к аргументам, которая поддерживалась сравнительно узким слоем образованных граждан. Он не мог предвидеть структурное изменение этой общественности в общественность, которой овладели средства массовой информации, в

общественность, забитую картинками и виртуальными реальностями, семантически дегенерировавшую. Он не мог подозревать, что эта среда «говорящего» просвещения получит функцию как бессловесной индоктринации, так и обмана *при помощи языка*.

Вероятно, этим занавесом неведения объясняется смена, с которой Кант задолго, но, как сегодня выясняется, проницательно предугадывает возникновение *всемирной общественности*. Ибо последняя вырисовывается только теперь, как следствие глобальной коммуникации: «Более или менее тесное общение между народами земли развило всюду настолько, что нарушение права в одном месте чувствуется во всех других. Из этого видно, что идея права всемирного гражданства есть не фантастическое или нелепое представление о праве, а необходимое дополнение неписаного кодекса государственного и международного права к публичному праву человека вообще и потому к вечному миру. И только при этом условии (т. е. при условии функционирования мировой общественности. — Ю. Х.) можно надеяться, что мы постоянно приближаемся к нему» (КВМ. С. 279).

Первыми событиями, которые на самом деле привлекли к себе внимание глобальной общественности и вызвали поляризацию мнений в мировом масштабе, стали, по всей видимости, войны во Вьетнаме и в Персидском заливе. Лишь в самое последнее время ООН организовала серию быстро сменявших друг друга конференций по имеющим мировое значение вопросам экологии (в Рио-де-Жанейро), по проблемам роста населения (в Каире), по проблемам бедности (в Копенгагене) и климата (в Берлине). Мы можем воспринимать эти встречи, как воспринимаем столь же многочисленные попытки за счет одной только тематизации во всемирной общественности проблем, значимых для выживания человечества, за счет именно апелляции к мировому общест-

венному мнению хотя бы оказать известное политическое давление на правительства. Однако нельзя не признать, что такое спорадически возникающее внимание к тем или иным темам все еще канализируется структурами установившихся национальных форм общественности. Для безостановочной коммуникации между пространственно удаленными участниками, которые в одно и то же время обмениваются репликами равной значимости по одной и той же теме, требуется несущая структура. В этом смысле еще не существует ни глобальной, ни даже настоятельно необходимой общеевропейской общественности. Но тем не менее центральная роль, которую организации нового типа, а именно негосударственные организации наподобие Гринпис или Международной амнистии, играют не только на таких конференциях, но и вообще в деле создания и мобилизации наднациональных форм общественности, есть признак растущего публичического влияния акторов, словно заступающих путь государствам, выходя из раскинувшегося по всему миру гражданского общества.<sup>10</sup>

Роль публичности и общественности, которую по праву подчеркивал Кант, привлекает внимание к связи правового устройства с политической культурой общественного целого.<sup>11</sup> Дело в том, что либеральная политическая культура образует почву, в которой укореняются институты свободы, в то же время она является средой, где происходит рост политической цивилизованности населения.<sup>12</sup> Конечно, Кант говорит о «росте культуры», который ведет к «по-

<sup>10</sup> По поводу «прощания с миром государств» см.: *Czempiel E. O. Welt-politik im Umbruch.* München, 1993, 105 ff.

<sup>11</sup> В связи с этим см. доклады А. Веллмера и А. Хоннета в: *Brunlik M. und Brunkhorst H. (Hg.). Gemeinschaft und Gerechtigkeit.* Frankfurt am Main, 1993, 173 ff. и 260 ff.

<sup>12</sup> См. вступительную статью в кн.: *Habermas J. Die Normalität einer Berliner Republik.* Frankfurt am Main, 1995, 167 ff.

степенному приближению людей к большему согласию в принципах» (КВМ. С. 287), он ожидает также, что личное употребление коммуникативных свобод преобразуется в процессы просвещения, воздействующие посредством политической социализации на позицию и на способ мышления населения. В этой связи им упоминается «некая неизбежно возникающая душевная заинтересованность просвещенного человека в добром, которое он постигает полностью» («Идея всеобщей истории...». М., 1966. Т. 6. С. 20). Но эти замечания не получают систематического значения, ибо диахотомическая манера формирования понятий в трансцендентальной философии отделяет внутреннее от внешнего, моральность от легальности. В частности, Кант не осознает той связи, которую либеральная политическая культура устанавливает между разумным соблюдением интересов, моральным усмотрением и обычаем, между традицией, с одной стороны, и критикой — с другой. Практики такого рода культуры опосредуют мораль, право и политику и в то же время формируют надлежащий контекст общественности, способствующей процессам политического обучения.<sup>13</sup> Поэтому Кант мог не пользоваться понятием метафизического умысла природы, чтобы объяснить, как можно «патологически вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в конце концов в моральное целое» («Идея всеобщей истории»... С. 12).

Приведенные критические соображения показывают, что кантовская идея всемирно-гражданского состояния, если она не хочет утратить контакт с положением в мире, в корне изменившимся, должна быть переформулирована. Предстоящий пересмотр категориальных рамок облегчается за счет того, что сама идея не осталась, так сказать, невостребован-

<sup>13</sup> Относительно «народа как обучающегося суверена» см.: Brunkhorst H. Demokratie und Differenz. Frankfurt am Main, 1994, 199 ff.

ной. Со времен инициативы президента Вильсона и основания женевской Лиги Наций она была усвоена и взята на вооружение политикой. После окончания второй мировой войны идея вечного мира обрела зримые очертания в институтах, декларациях и политике Организации Объединенных Наций (равно как и в других сверхгосударственных организациях). Вызывающее несравнимый размах катастрофы XX века сообщил данной идеи некий импульс. На этом мрачном фоне мировой дух, как сказал бы Гегель, сделал рывок.

Первая мировая война столкнула европейские общества с ужасами и зверствами пространственно и технологически неограниченной войны, вторая мировая — с массовыми преступлениями войны, не ограниченной идеологически. За занавесом развязанной Гитлером тотальной войны произошла цивилизационная катастрофа, спровоцировавшая всемирное потрясение и способствовавшая переходу от международного права к праву всемирного гражданства. Во-первых, война, запрет в отношении которой был выражен уже в пакте Келлога 1928 г., военными трибуналами в Нюрнберге и Токио была включена в список преступных деяний. Эти трибуналы уже не рассматривают только лишь преступления, совершенные во время войны, но саму войну инкриминируют в качестве преступления. Впредь может быть преследуемо «преступление самой войны». Во-вторых, уголовные законы были распространены на «преступления против человечности» — преступления, о совершении которых легально распоряжались органы государства и которые выполнялись при пособничестве бесчисленных членов организаций, функционеров, деловых людей, должностных и частных лиц. С двумя этими нововведениями государственные субъекты международного права впервые лишились общей презумпции невиновности предполагаемого естественного состояния.

## 3

Пересмотр основных понятий затронет понятия внешнего суверенитета государств и межгосударственных отношений с их изменившимся характером (1), внутреннего суверенитета государств и нормативных ограничений классической державной политики (2), а также стратификации мирового сообщества и глобализации угроз, требующей новой концептуализации того, что мы подразумеваем под «миром» (3).

1). Кантово понятие союза народов, заключаемого на долгий срок и тем не менее считающегося с суверенитетом государств, оказалось, как показано выше, несостоятельным. Право мирового гражданства должно быть институциализировано таким образом, чтобы оно обязывало собой отдельные правительства. Общность народов должна иметь возможность, угрожая санкциями, по меньшей мере побуждать своих членов к правомерному образу действий. Только таким путем нестабильная, основывающаяся на взаимных угрозах система самоутверждающихся суверенных государств преобразуется в федерацию с общими институтами, принимающими на себя государственные функции: регулировать сообщение членов федерации друг с другом и контролировать соблюдение соответствующих правил. Регулируемые договорным путем внешние отношения между государствами, образующими друг для друга окружающий мир, трансформируются в основывающиеся на некоем уставе или конституции внутренние отношения между членами организации. Такой смысл имеет Устав ООН, который (статья 2, 4) запрещает агрессивные войны и уполномочивает Совет Безопасности принимать надлежащие меры, в случае надобности — и военные акции, если «имеют место угроза миру, нарушение мирного состояния или агрессивные действия». С другой стороны, ООН категорически запрещает вмеша-

тельство во внутренние дела государства (статья 2, 7). Всякое государство сохраняет право на военную самооборону. В декабре 1991 г. Генеральная Ассамблея (в резолюции 46/182) еще раз подтверждает этот принцип: «Суверенитет, территориальная целостность и национальное единство государства должны в полной мере учитываться в соответствии с Уставом ООН».<sup>14</sup>

Двусмыслинностью этих положений, в одно и то же время ограничивающих суверенитет отдельного государства и гарантирующих его, Устав ООН учитывает переходный характер ситуации. ООН еще не имеет собственных вооруженных сил, у него нет и таких, которые находились бы под ее непосредственным командованием, не говоря уже о том, что ООН не обладает монополией на насилие. В осуществлении своих решений ООН зависит от добровольного сотрудничества ее членов. Недостающие элементы властной основы должны были быть уравновешены конструкцией Совета Безопасности, который в качестве своих постоянных членов вводит во всемирную организацию великие державы, наделенные правом вето. Как известно, это привело к тому, что сверхдержавы на протяжении десятилетий взаимно бло-

<sup>14</sup> Й. Изензее защищает идею квалифицированного запрета на интервенции «от растущих тенденций к ослабеванию», прибегая к удивительной конструкции «основных прав государства». *Weltpolizei für Menschenrechte. Juristische Zeitung*, 50. Jg., 1995, N. 9, 421—430: «То, что считается основными правами индивидов, *mutatis mutandis*, считается и «основными правами» государств, в особенности — их суверенное равенство, их самоопределение в отношении личного и территориального суверенитета» (424; о том же — 429). Аналогии между признаваемым в рамках международного права суверенитетом государств и гарантуемой в соответствии с основными правами свободой естественных субъектов права демонстрируют не только недооценку фундаментального значения индивидуальных субъективных прав и индивидуалистический строй современных (*moderne*) правопорядков, но и непонимание особого юридического смысла прав человека как субъективных прав гражданина всемирно-гражданского общества.

кировали друг друга. И в той мере, в какой Совет Безопасности проявляет те или иные инициативы, он в высшей степени избирательно пользуется свободой своего разумения, пренебрегая принципом равного обхождения.<sup>15</sup> Данная проблема вновь приобрела актуальность вследствие войны в Персидском заливе.<sup>16</sup> Да и Международный суд в Гааге, если и имеет какое-либо значение, то только символическое, так как вступает в действие лишь по ходатайству и не может обязывать правительства своими решениями (как это вновь проявилось в деле «Никарагуа vs. США»).

Международная безопасность, во всяком случае в плане отношений между ядерными державами, сегодня не гарантируется нормативными рамками ООН, но устанавливается за счет соглашений по контролю над вооружениями, прежде всего за счет «партнерства в области безопасности». Такого рода двусторонние договоры между конкурирующими группами держав определяют координационные ограничения и организуют инспекции, так что благодаря прозрачности планирования и предсказуемости мотивов может установиться надежность ожиданий не-нормативного характера, обосновываемая чисто целерационально.

2). Поскольку Кант считал барьеры, создаваемые государственным суверенитетом, непреодолимыми, он мыслил себе всемирно-гражданское объединение как федерацию государств, а не граждан мира. Это было непоследовательно в том плане, что он всякое, а не только внутригосударственное, правовое состояние сводил к тому первоначальному праву, которое полагается каждому лицу «как человеку». Каждое отдельное лицо имеет право на равные свободы согласно всеобщим законам («которые все принимают отно-

<sup>15</sup> Примеры см.: *Greenwood Chr. Gibt es ein Recht auf humanitäre Intervention?* Europa-Archiv, 4, 1993, 93—106, в частности 94.

<sup>16</sup> См.: *Habermas J. Vergangenheit als Zukunft.* München, 1993, 10—44.

сительно всех, а следовательно каждый — относительно себя самого»). Это фундирование права вообще правами человека выделяет в качестве носителя прав индивида и придает всем современным видам правопорядка характерный индивидуалистический фасон.<sup>17</sup> Но если Кант эту гарантию свободы, «что человек ... будет делать то, к чему его обязывают законы свободы», считает «сущностью вечного мира как цели» «во всех трех отношениях публичного права: права государственного гражданства, международного права и права всемирного гражданства» (КВМ. С. 284), — то он может и не опосредовать автономию граждан суверенитетом их государства.

Суть права мирового гражданства состоит, скорее, в том, что его действие, минуя коллективные субъекты международного права, распространяется на индивидуальные субъекты права, подводя основание под их не-опосредованное членство в ассоциации свободных и равных граждан мира. Карл Шmitt понимал и усматривал эту суть в том, что согласно этой концепции «каждый индивидуум» является «одновременно гражданином мира (в полном юридическом смысле слова) и гражданином государства».<sup>18</sup> Так как верховные полномочия (*Kompetenz-Kompetenz*) выпадают на долю «мирового союзного государства» и индивиды занимают непосредственное правовое положение в этой международной общности, то отдельное государство становится «исключительной прерогативой определенных людей, выполняющих двойную, международную и национальную, функцию».<sup>19</sup> Важнейшим следствием из права, действующего помимо государственного суверенитета, является персональная

---

<sup>17</sup> См. ниже С. 332 и след.

<sup>18</sup> В рецензии на работу: Georges Scelle. *Precis de droit de gens*. Paris, Vol. 1, 1932, Vol. 2, 1934; Schmitt C. Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff (1938). Berlin, 1988, 16.

<sup>19</sup> Schmitt C. (1988), 19.

ответственность отдельных лиц за совершенные на государственной и военной службе преступления.

И в этом отношении развитие событий за истекшее время оказалось выше Канта. Вслед за Атлантической хартией от августа 1941 г. Устав Объединенных Наций от июня 1945, вообще говоря, обязывает страны-члены этой организации к соблюдению и осуществлению прав человека. Это было показательным образом детализировано во «Всеобщей декларации прав человека», принятой Генеральной Ассамблей в декабре 1948 г., и до сего дня находит дальнейшее развитие в большинстве резолюций ООН.<sup>20</sup> Объединенные Нации не передоверяют дело защиты прав человека одним только национальным институтам; они располагают собственным инструментарием для *констатации* нарушений этих прав. Для основных социальных, экономических и культурных прав, которые подпадают «под условия возможного», комиссия по правам человека учредила контрольные органы и установила процедуру отчетности; помимо этого, для основных гражданских и политических прав была установлена процедура подачи жалоб. Теоретически индивидуальной жалобе (признанной, правда, не всеми странами, подписавшими соответствующий документ), которая отдельному гражданину вручает правовое средство против собственного правительства, придается большее значение, чем жалобе со стороны государства. Но уголовного суда, который проверял бы установленные факты нарушений прав человека и принимал бы соответствующие решения, до сих пор не существует.

<sup>20</sup> Относительно венской конференции по правам человека см.: *Wolfrum R. Die Entwicklung des internationalen Menschenrechtschutzes. Europa-Archiv*, 23, 1993, 681—690; относительно спорного статуса прав на солидарность: *Huber W. Art. Menschenrechte/Menschenwürde // Theol. Realenzyklopädie XXII. Berlin; New York, 1992, 577—602*; а также *Riedel E. Menschenrechte der dritten Dimension. Europäische Grundrechte Zeitschrift (EuGRZ)*. 1989, 9—21.

вует. Да и предложение назначить Верховного комиссара ООН по правам человека на Венской конференции по данной проблематике еще не смогло получить признание. Трибуналы по военным преступлениям, учрежденные *ad hoc*\* по образцу нюрибергского и токийского трибуналов, до сих пор являются исключением.<sup>21</sup> Однако руководящие принципы, легшие в основу приговоров, вынесенных в Нюриберге и Токио, были признаны Генеральной Ассамблеей ООН в качестве «принципов международного права». В этом отношении должно утверждение, что означенные процессы против ведущих военачальников, дипломатов, министерских чиновников, врачей, банкиров и промышленников национал-социалистического режима были процессами «единственными в своем роде», лишенными прямой юридической силы precedenta.<sup>22</sup>

С другой стороны, слабым местом глобальной защиты прав человека является отсутствие исполнительной власти, которая в случае надобности могла бы путем вмешательства в осуществление верховной власти национального государства создать условия для соблюдения Всеобщей декларации прав человека. Так как во многих случаях права человека пришлось бы утверждать вопреки желанию национальных правительств, то необходимо пересмотреть международно-правовой запрет на интервенции. Если только функционирующая государственная власть не существует вообще, как например в Сомали, то Всемирная Организация предпринимает свои интервенции лишь с одобрения заинтересован-

---

\* По случаю (лат.).

<sup>21</sup> В 1993 году Совет Безопасности назначил такой трибунал для расследований военных преступлений и преступлений против человечности в бывшей Югославии.

<sup>22</sup> Как заявляет Г. Кварич в своем послесловии к кн: Schmitt C. Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges (1945). Berlin, 1994, 125—247, в частности 236 ff.

ных правительств (как это было в Либерии и в Хорватии/Боснии<sup>23</sup>). Однако во время войны в Персидском заливе, приняв апрельскую 1991 г. резолюцию № 688, она вступила на новый путь, если и не в сфере правового обоснования, то во всяком случае фактически. Тогда Объединенные Нации прибегли к праву на интервенцию, которым они обладают согласно гл. VII «Устава» в случаях «угрозы международной безопасности»; в данном отношении, с юридической точки зрения, они и на этот раз не осуществили вмешательства «во внутренние дела» суверенного государства. То, что они в действительности все-таки сделали, это было хорошо известно союзникам, когда те устанавливали над иракским воздушным пространством зоны, запрещенные для полетов, и применяли наземные войска в Северном Ираке, чтобы создать (использованные с тех пор Турцией в неблагоприятных целях) «убежища» для курдских беженцев, т. е. защитить представителей национального меньшинства от собственного правительства.<sup>24</sup> Британский министр иностранных дел говорил по этому поводу о «расширении границ международных действий».<sup>25</sup>

3). Пересмотр основных понятий, необходимый ввиду изменившегося характера межгосударственных отношений и нормативного ограничения пространства действия суверенных государств, имеет последствия для концепции союза народов и всемирно-гражданского состояния. Строгие нормы, которые между тем существуют, частично учитывают это; однако все еще имеется значительное несоответствие между буквой и духом исполнения этих норм. Нынешнее положе-

<sup>23</sup> См. анализ и выводы Ч. Гринвуда (1993).

<sup>24</sup> Гринвуд (1993) приходит к выводу: «Идея о том, что ООН может использовать свое право в соответствии с Уставом и осуществлять интервенцию в некое государство из гуманитарных оснований, выглядит сегодня намного более основательной» (104).

<sup>25</sup> Цит. по: *Greenwood Chr.* (1993), 96.

ние в мире можно в лучшем случае понять как только лишь переход от международного права к праву всемирного гражданства. Многое, скорее, говорит о возврате к национализму. Оценка ситуации в первую очередь зависит от того, как мы характеризуем динамику «встречных» тенденций. Мы проследили диалектику того развития, зачатки которого Кант в свое время разглядел под лозунгами миролюбия республик, объединяющей силы глобальных рынков и нормативного давления либеральной общественности. Эти тенденции сталкиваются сегодня с непредвиденной конstellацией.

Ведь Кант представлял себе расширение ассоциации свободных государств таким, что вокруг центра, составленного из авангарда миролюбивых республик, кристаллизуется в единое целое все большее число государств: «Если бы по воле судеб какой-либо могучий и просвещенный народ имел возможность образовать республику.., то такая республика служила бы центром федеративного объединения других государств, которые примкнули бы к ней ... и с помощью многих таких присоединений все шире и шире раздвигались бы границы союза» (КВМ. С. 274). Но фактически Всемирная Организация объединяет сегодня под своей крышей почти *все* государства, именно вне зависимости от того, имеют ли они уже республиканское устройство и соблюдают ли права человека или нет. Политическое единство мира находит свое выражение в Генеральной Ассамблее ООН, где все правительства представлены на равных правах. При этом Всемирная Организация абстрагируется не только от различий в легитимности ее членов в рамках сообщества *государств*, но и от различий в их статусе в рамках стратифицированного мирового *сообщества*. Я говорю о «мировом сообществе», ибо системами коммуникаций и рынками создана связь в глобальном масштабе; однако о «стратифицированном» мировом сообществе следует говорить, так как механизм мирового рынка связывает увеличение производительности с

растущим обнищанием и процессы развития с процессами недоразвития вообще. Глобализация расщепляет мир и в то же время, как рисковую общность, побуждает его к сотрудничеству.

С политологической точки зрения мир, начиная с 1917 г., разделился на три мира. Однако после 1989 г. символы Первого, Второго и Третьего миров получили иное значение.<sup>26</sup> *Третий мир* состоит сегодня из территорий, где государственная инфраструктура и властная монополия развиты столь слабо (Сомали) или разрушены до такой степени (Югославия), где социальное напряжение столь сильно, а порог терпимости политической культуры столь низок, что внутренний порядок сотрясают непосредственные акты насилия мафиозного или фундаменталистского рода. Эти общества находятся под угрозой распада по национальному, религиозному или этническому признаку. Фактически войны, которые, часто не замеченные мировой общественностью, имели место в течение последних десятилетий, были в своем подавляющем большинстве гражданскими войнами указанного рода. В противоположность этому *Второй мир* образован державно-политическим наследием, которое возникшие в процессе деколонизации национальные государства переняли из Европы. Нестабильность отношений в своих внутренних делах эти государства часто уравновешивают авторитарностью государственного строя, вне себя настаивая (как, например, в регионе Персидского залива) на суверенитете и невмешательстве. Они делают ставку на военное насилие и повинуются исключительно логике равновесия сил. Только государства *Первого мира* могут себе позволить до определенной степени согласовать свои национальные интересы с теми нормативными аспектами, которые сколь-

<sup>26</sup> См.: Cooper R. Gibt es eine neue Welt-Ordnung? *Europa-Archiv*, 18, 1993, 509—516.

ко-нибудь определяют всемирно-гражданский уровень требований Объединенных Наций.

В качестве индикаторов принадлежности к этому Первому миру Р. Купер называет растущую иррелевантность вопроса о границах и терпимость к проявляемому легальным путем плюрализму во внутренних делах; взаимное влияние на традиционно внутриполитические дела в сфере межгосударственного сообщения, вообще все большее слияние внутренней и внешней политики; чувствительность к давлению со стороны либеральной общественности; неприятие военного насилия как средства решения военных конфликтов и приздание международным связям правовой формы; наконец, предпочтение партнерских отношений, основывающих безопасность на прозрачности и оправдываемости ожиданий. Данный мир определяет собой как бы меридиан настоящего, которым задается политическая синхронность несинхронного в экономическом и культурном отношении. Кант, как дитя XVIII века мысливший еще неисторически, не обратил на это внимания и не заметил здесь *реальной абстракции*, которую организация общности народов вынуждена осуществлять и одновременно считаться с ней в своей политике.

Политика Объединенных Наций способна учесть эту «реальную абстракцию» лишь стремлением к преодолению социального напряжения и экономического неравновесия. Это, в свою очередь, может увенчаться успехом лишь в том случае, если, вопреки стратифицированию мирового сообщества, консенсус складывается по меньшей мере в трех аспектах: разделяемого всеми членами исторического осознания несинхронности обществ, одновременно вынужденных к мирному существованию; нормативного соответствия между правами человека, истолкование которых до поры до времени является предметом споров между европейцами, с одной стороны, и азиатами, и африканцами —

с другой;<sup>27</sup> наконец, согласия относительно концепции возможного мирного состояния. Кант мог довольствоваться негативным понятием мира. Это оказывается неприемлемым не только в силу неограниченности ведения войны, но прежде всего в силу того обстоятельства, что возникновение войн имеет общественные причины.

В соответствии с предложением Дитера и Евы Зенгхаас<sup>28</sup> сложность причин войны требует концепции, понимающей мир как таковой в качестве *процесса*, который протекает ненасильственно, однако стремится не только к предотвращению насилия, но и к выполнению реальных условий разрядки в совместной жизни групп и народов. Исполняемые правила не должны ни наносить ущерба существованию и самоуважению участников, ни задевать витальных интересов и чувства справедливости до такой степени, чтобы конфликтующие стороны, исчерпав все технологические возможности, не прибегали все же вновь к насилию. Политические стратегии, ориентирующиеся на такое понятие мира, будут пользоваться, не доходя до применения военной силы, всеми средствами, включая гуманитарные интервенции, чтобы воздействовать на внутреннее состояние формально суверенных государств с целью способствовать самостоятельности экономики и нормальным социальным отношениям, демократическому участию, правовой государственности и культурной терпимости. Такие стратегии ненасильственной интервенции в пользу процессов демократизации<sup>29</sup> учитывают тот

<sup>27</sup> Разумное предложение относительно рамок дискуссии делает Т. Линдхольм: *The Cross-Cultural Legitimacy of Human Rights*. Norwegian Institute of Human Right, N 3. Oslo, 1990.

<sup>28</sup> См.: *Senghaas D. u. E. Si vis pacem, para pacem. Leviathan*, 1992, 230—247.

<sup>29</sup> Эти стратегии на различных примерах исследует Э. О. Чемпил в кн.: Schwarz G. Internationale Politik und der Wandel von Regimen. Sonderheft der Zeitschrift für Politik. Zürich, 1989, 55—75.

факт, что за последнее время глобальные сетеобразования сделали все государства зависимыми от их окружения и чувствительными к «мягкой» силе косвенного влияния — вплоть до эксплицитно назначаемых экономических санкций.

Однако по мере роста сложности целей и стоимости стратегий возрастают и трудности применения, мешающие ведущим державам захватить инициативу и понести расходы. Следует упомянуть как минимум четыре переменные, представляющие важность в этой связи: состав Совета Безопасности, призванного делать общее дело; политическая культура государств, правительства которых можно побудить к неожиданно «самоотверженной» политике, если те будут вынуждены реагировать на нормативное давление мобилизированной общественности; формирование региональных режимов, впервые создающих для Всемирной Организации эффективный базис; наконец, мягкое принуждение к скоординированным в мировом масштабе действиям, исходящее из ощущения глобальной опасности. Являются очевидными угроза экологического неравновесия, асимметрия благосостояния и экономической моцки, опасность со стороны высоких технологий, торговля оружием, в особенности — распространение оружия массового уничтожения, угроза терроризма, наркомафии и т. д. Тот, кто *a fortiori* не отчаивается в способности международной системы к обучению, должен возложить свою надежду на тот факт, что глобализация этих опасностей издавна объективно объединила мир в целом в некую непроизвольно возникшую рисковую общность.

Современная переформулировка кантовской идеи всемирно-гражданского умиротворения естественного состояния государств, с одной стороны, вдохновляет собой энер-

гичное стремление к реформе Организации Объединенных Наций, вообще к расширению супранациональных действующих мощностей в различных регионах Земли. При этом речь идет об усовершенствовании институциональных рамок политики прав человека, испытавшей со временем президентства Джимми Картера как подъем, так и ощутимые неудачи (1). С другой стороны, данная политика вывела на передний план мощную для себя оппозицию, которая в попытке международного осуществления прав человека усматривает саморазрушительную морализацию политики. Однако контраргументы основываются на нечетком понятии прав человека, которое не проводит достаточного различия между аспектами права и морали (2).

1). «Риторика универсализма», против которой направлена такого рода критика, свое наиболее смелое выражение находит в предложениях, согласно которым ООН должна быть расширена до «космополитической демократии». Предложения о реформе сводятся к трем пунктам: к учреждению всемирного парламента, к расширению всемирного правосудия и к должной реорганизации Совета Безопасности.<sup>30</sup>

Объединенным Нациям все еще свойственны черты «постоянного конгресса государств». Если они хотят лишиться такого рода характера собрания правительственные делегации, то Генеральная Ассамблея должна быть преобразована в разновидность бундесрата и разделить свои полномочия с нижней палатой. В этом парламенте народы как совокупность граждан мира были бы представлены не их правительствами, но избранными представителями. Страны, сопротивляющиеся избранию депутатов согласно демократическим процедурам (с учетом их национальных меньшинств), до

<sup>30</sup> Я воспроизвожу положения статьи Д. Аркибути «From the United Nations to Cosmopolitan Democracy». См.: Archibugi. Held (1995), 121—162.

поры до времени могли бы быть представлены негосударственными организациями, определяемыми самим всемирным парламентом в качестве представителей угнетенных слоев населения.

У Международного суда в Гааге нет полномочий выдвигать обвинения; он не может выносить обязательные решения и вынужден ограничиваться арбитражными функциями. Кроме того, его юрисдикция ограничена отношениями между государствами; она не распространяется на конфликты, которые возникают между отдельными лицами или между отдельными гражданами государства и правительст-вом этого государства. Принимая все это во внимание, полномочия суда следовало бы расширить в направлении предложений, разработанных Гансом Кельзеном еще полвека тому назад.<sup>31</sup> Международная уголовная юрисдикция, до сих пор получавшая организационные формы лишь *ad hoc*, в связи с отдельными процессами по военным преступлениям, должна быть институциализирована на долгий срок.

Совет Безопасности задумывался как противовес эгалитарному составу Генеральной Ассамблеи; он призван отражать фактическое соотношение сил в мире. Этот разумный принцип по истечении пятидесяти лет и так уже требует подгонки к изменившейся мировой ситуации, но эта подгонка не должна исчерпываться дальнейшим ростом представительства влиятельных национальных государств (например, приемом Федеративной Республики или Японии в постоянные члены Совета Безопасности). Вместо этого предлагается, чтобы наряду с мировыми державами (такими как США) привилегированный голос получили региональные режимы (такие как Европейский союз). Впрочем, обязательность единогласия между постоянными членами должна быть заменена правилами должного большинства. В целом Совет

---

<sup>31</sup> См.: Kelsen H. Peace through Law. Chapel Hill, 1944.

Безопасности мог бы быть расширен до дееспособной исполнительной власти по образцу брюссельского Совета Министров. Впрочем, свою традиционную внешнюю политику государства лишь в том случае начнут согласовывать с императивами мировой внутренней политики, если всемирная организация сможет под собственным командованием применять вооруженные силы и осуществлять полицейские функции.

Данные соображения являются общераспространенными в том плане, что ориентируются на организационные разделы национальных конституций. Применение понятийно проясненного права всемирного гражданства требует, очевидно, несколько большей институциональной фантазии. Но в каждом случае моральный универсализм, направлявший Канта в его намерениях, остается мерообразующей интуицией. Тем не менее против этого морально-практического самопонимания современности<sup>32</sup> выдвигается аргумент, который в Германии со времен критики Гегелем кантовской общечеловеческой морали получил успешное хождение и оставил за собой глубокий след вплоть до сегодняшнего дня. Свою наиболее четкую формулировку и отчасти остроумное, а отчасти путаное обоснование этот аргумент получил у Карла Шмитта.

Слова — «кто говорит „человечество“, тот хочет обмануть» — Шмитт облекает в меткую формулу: «человеческое — звериное». В соответствии с этим «обман гуманизма» коренится в гипокризии правового пацифизма, который хотел бы вести «справедливые войны» под знаком мира и права всемирного гражданства: «Если государство во имя человечества борется со своим политическим врагом, то это не война человечества, но война, для которой определенное

<sup>32</sup> См.: Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main, 1985, 390 ff.

государство пытается в противоположность своему военному противнику оккупировать универсальное понятие, чтобы идентифицировать себя с ним (за счет противника) подобно тому, как можно злоупотребить понятиями „мир”, „справедливость”, „прогресс”, „цивилизация”, чтобы истребовать их для себя и отказать в них врагу. „Человечество” — особенно пригодный идеологический инструмент....».<sup>33</sup>

Этот аргумент, выдвигавшийся в 1932 г. еще против США и держав-победительниц Версаля, Шмитт позднее распространил на мероприятия женевской Лиги Наций и ООН. Политика Всемирной Организации, вдохновляющаяся кантовой идеей вечного мира и стремящаяся к установлению всемирно-гражданского состояния, повинуется, по его мнению, той же самой логике: панинтервенционизм неизбежно приводит к панкриминализации<sup>34</sup> и тем самым — к извращению целей, которым он призван служить.

2). Прежде чем остановиться на частном контексте этого соображения, я хотел бы рассмотреть аргумент в целом и выявить его спорную подоснову. Оба решающих высказывания гласят, что политика прав человека приводит к войнам, которые, замаскированные под полицейские акции, принимают моральное качество; и что такого рода морализация наклеивает на противника ярлык врага, причем эта криминализация лишь попустительствует бесчеловечности: «Нам известен тайный закон этого вокабулярия, и мы знаем, что сегодня самая ужасная война ведется во имя мира ... и самая ужасная бесчеловечная акция осуществляется именем человечества».<sup>35</sup> Подведем под оба частных высказывания основу, соединив их с двумя посылками: а) политика прав чело-

<sup>33</sup> Schmitt C. Der Begriff der Politischen (1932). Berlin, 1963, 55 (цит. по: Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 1. С. 54).

<sup>34</sup> См.: Schmitt C. Glossarium (1947—1951). Berlin, 1991, 76.

<sup>35</sup> Schmitt C. Der Begriff der Politischen (1932). Berlin, 1963, 94.

века служит осуществлению норм, составляющих часть универсалистской морали; б) так как моральные суждения подчиняются коду «добра» и «зла», то негативная моральная оценка военного противника (соответственно политического оппонента) разрушает юридически институциализированные ограничения вооруженной борьбы (соответственно политического спора). В то время как первая посылка является ложной, вторая, в ее связи с политикой прав человека, внушиает собой ложное предположение.

К пункту а). Права человека в современном смысле восходят к американским Биллю о правах и Декларации независимости 1776 г., а также к французской Декларации прав человека и гражданина 1789 г. Эти декларации вдохновлены политической философией разумного права, в особенности Локком и Руссо. Но не случайно, что права человека впервые обрели конкретные очертания лишь в контексте тех первых конституций — именно как основные права, гарантируемые в рамках национального правопорядка. Тем не менее они, как кажется, имеют двоякий характер: в качестве конституционных норм они получают положительное значение, но в качестве прав, полагающихся каждому их адресату как человеку, им одновременно приписывается сверхположительное значение.

В философской дискуссии<sup>36</sup> эта двусмысленность вызвала некую возбужденную реакцию. Согласно одной точке зрения, права человека должны принять статус, промежуточный между моральным и позитивным правом, с другой точки зрения, они должны, сохраняя свое тождественное содержание, иметь возможность выступать как в виде моральных, так и в виде юридических прав — «в качестве до-государственно признанного права, действующего, однако, еще не поэтому». Права человека, «собственно, не предоставляют, и в них не отказывают, но их, пожалуй, обеспечивают или наруша-

<sup>36</sup> См.: Shue St., Hurley S. (Hg.). On Human Rights. New York, 1993.

ют».<sup>37</sup> Эти неловкие определения внушают собой, что составляющий конституцию законодатель, как бы ни были ему даны моральные нормы, облекает их исключительно в форму положительного права. Такого рода обращением к классическому различию между естественным и установленным правом, по моему мнению, избирается ошибочный путь. Понятие права отдельного человека не имеет моральных истоков, но представляет собой специфическое проявление современного понятия субъективных прав, т. е. происходит из юридического словаря. Права человека — *изначально юридические* по своей природе. Что им придает вид моральных прав — это не их содержание, тем более не их структура, но некий значимый смысл, выходящий за рамки национально-государственных правопорядков.

Исторические тексты конституций ссылаются на «врожденные» права и часто имеют торжественную форму «деклараций»; и то и другое, несомненно, призвано предотвратить, как мы бы сегодня сказали, позитивистское недоразумение и продемонстрировать, что права человека «не находятся в распоряжении» соответствующего законодателя.<sup>38</sup> Но эта риторическая оговорка не способна уберечь основные права от судьбы всякого положительного права; даже они могут быть видоизменены или, например после смены правящего режима, аннулированы. Однако, будучи составной частью демократического правопорядка, они, как и прочие правовые нормы, обладают «действенностью» в двояком смысле: они действительны не только фактически, т. е. не только осуществляются в силу использования государственной властью тех

<sup>37</sup> Hoeffe O. Die Menschenrechte als Legitimation und kritischer Maßstab der Demokratie // Schwardländer J. (Hg.). Menschenrechte und Demokratie. Straßburg, 1981, 250. Cp.: Idem. Politische Gerechtigkeit. Frankfurt am Main, 1987.

<sup>38</sup> König S. Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes — Locke — Kant. Freiburg, 1994, 26 ff.

или иных санкций, но и претендуют на легитимность, т. е. должны быть способны к своему разумному обоснованию. В этом аспекте обоснования на самом деле лишь основные права имеют достойный внимания статус.

Являясь конституционными нормами, они и без того пользуются преимуществом, которое в числе прочего проявляется в том, что они конститутивны для правопорядка как такового и в этом отношении устанавливают рамки, внутри которых должен двигаться нормальный процесс законодательства. Но в совокупности конституционных норм основные права занимают особое место. Во-первых, либеральные и социальные основные права имеют форму всеобщих норм, адресованных каждому гражданину «как человеку» (а не только как жителю государства). Даже если права человека осуществляются лишь в рамках национального правопорядка, то в пределах этой зоны юрисдикции они обосновывают права всех лиц, не только граждан государства. Чем в большей степени используется человеческо-правовое содержание Основного закона, тем более правовой статус проживающих в Федеративной Республике не-граждан уподобляется статусу пользующихся правами гражданства.<sup>38а</sup> Такую универсальную значимость, касающуюся человека как такового, эти основные права разделяют с моральными нормами. Как показывают нынешние споры относительно избирательного права для иностранцев, в определенном плане это имеет значение и для основных политических прав. Сказанное отсылает ко второму, еще более важному аспекту. Основные права наделены такого рода притязаниями на универсальную значимость, ибо могут быть обоснованы исключительно с моральной точки зрения. Другие правовые нормы обосновываются, разумеется, и при

<sup>38а</sup> Человеческо-правовое содержание прав на участие в политической жизни и без того означает, что каждый имеет право принадлежать политическому целому в качестве гражданина.

помощи моральных аргументов, но в целом в процесс обоснования привносятся этико-политические и прагматические точки зрения, которые имеют отношение к конкретной форме жизни исторической правовой общности и к конкретным задачам определенных направлений политики. Основные же права регламентируют дела такой степени всеобщности, что моральных аргументов для их обоснования достаточно. Это аргументы, которые обосновывают, почему соблюдение таких правил представляет равный интерес для всех их адресатов как лиц вообще, почему они, стало быть, являются в равной степени благими для каждого.

Тем не менее данный модус обоснования отнюдь не лишает основные права их юридического качества, не делает из них моральных норм. Правовые нормы — в современном смысле положительного права — сохраняют свою юридическую оформленность, все равно какого рода основаниями ни обосновывались бы их притязания на легитимность. Ибо этой особенностью они обязаны своей структуре, но не своему содержанию. А по своей структуре основные права суть отстаиваемые субъективные права, которые, в частности, имеют своей целью благоизложенным образом освобождать субъектов права от моральных заповедей, предоставляя акторам законное пространство для направляемых теми или иными собственными предпочтениями действий. В то время как моральные права обосновываются обязанностями, ограничивающими свободную волю автономных лиц, правовые обязанности возникают лишь *вследствие* прав на произвольное действие, а именно — из законного ограничения этих субъективных свобод.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> См. анализ структуры прав человека в: *Bedau H. A. International Human Rights // Regan T. D. van de Weer (Hg.). And Justice for All.* Totowa, 1983, 297, со ссылкой на Генри Шу: «Акцент на обязанностях нацелен на то, чтобы не оставлять охрану прав человека в вакууме, лишенной какого бы то ни было морального значения для специфического поведения других. Однако

Такая категориальная привилегированность прав перед обязанностями возникает из структуры впервые предложенного Гоббсом современного принудительного права. Гоббс приступил к смене перспектив в отношении досовременного, составленного еще в религиозной или метафизической перспективе права.<sup>40</sup> В отличие от деонтологической морали, обосновывающей обязанности, право служит защите свободы индивидуальной воли отдельного лица согласно тому принципу, что разрешено все, что эксплицитно не запрещено всеобщими ограничивающими свободу законами. Однако всеобщность этих законов должна удовлетворять моральной точке зрения справедливости, если производные от них субъективные права хотят быть легитимными. Понятие субъективного права, защищающего сферу свободы индивидуальной воли, обладает структурообразующей силой для современных правопорядков в целом. Поэтому Кант понимает право как «совокупность условий, при которых произвол одного [лица] совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы» («Метафизические начала учения о праве. Введение в учение о праве», § B, с. 139). Все частные права человека, по Канту, имеют свое основание в единственном первоначальном праве на равные субъективные свободы: «Свобода (независимость от принуждающего произвола другого), поскольку она совместима со свободой каждого другого, сообразной со всеобщим законом, и есть это единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду» («Метафизические начала учения о праве. Деление учения о праве», § B, с. 147).

---

обязанности не склонны объяснять или порождать права; скорее, права предполагают объяснение и порождение обязанностей».

<sup>40</sup> См.: König S. (1994), 84 ff.

У Канта права человека последовательным образом находят свое место в учении о праве, и только здесь. Подобно другим субъективным правам, они, причем в первую очередь, обладают моральным содержанием. Но, несмотря на такое содержание, права человека по своей структуре принадлежат к порядку положительного и принудительного права, который обосновывает отстаиваемые субъективные правовые претензии. В этом отношении самим смыслом прав человека объясняется то обстоятельство, что они требуют для себя статуса основных прав, обеспечивающихся в рамках существующего национального, интернационального или глобального правопорядка. Однако смешение с моральными правами напрашивается потому, что права человека, вне зависимости от их *притязаний* на универсальную значимость, до сих пор могли принять недвусмысленно положительный облик лишь в рамках национальных правопорядков демократических государств. Сверх этого они обладают лишь небольшим международно-правовым значением и еще только ожидают своей институциализации в рамках впервые возникающего всемирно-гражданского порядка.

К пункту б). Но если первая посылка, полагающая, что права человека являются правами изначально моральными, неверна, то лишается своей почвы первое из двух частных высказываний — высказывание о том, что глобальное осуществление прав человека следует моральной логике и потому приводит к интервенциям, лишь закамуфлированным под полицейские акции. Вместе с тем оказывается поколебленным второе высказывание — о том, что интервенционистская политика прав человека необходимо вырождается в «борьбу против зла». Данное высказывание и так уже внушиает собой ложное предположение, согласно которому приспособленного к ограниченным войнам классического международного права достаточно, чтобы иметь возможность направлять вооруженные споры в «цивилизованное» русло.

Даже если бы это предположение оказалось верным, то полицейские акции дееспособной и демократически легитимированной международной организации с большим основанием заслуживают считаться «цивилизованным» способом разрешения международных конфликтов, чем пусть и весьма ограниченные войны. Ибо учреждение всемирно-гражданского состояния означает, что нарушения прав человека оцениваются и осуждаются не *непосредственно* с моральной точки зрения, но преследуются в соответствии с институциализированными правовыми процедурами как преступные действия, совершенные в рамках государственного правопорядка. Именно приданье формы права естественному состоянию между государствами защищает от размывания разграничений между моралью и правом и гарантирует обвиняемым, даже и по распространенным на сегодняшний день делам о военных преступлениях и о преступлениях против человечности, полную правовую защиту, а стало быть, защиту от спонтанных проявлений моральной дискrimинации.<sup>41</sup>

## 5

Я хотел бы метакритически развернуть данный аргумент, вступив в спор с возражениями, которые выдвинул Карл Шmittt. Но прежде мне необходимо войти в контекст этих возражений, ибо Шmittt не всегда отчетливо связывает между собой различные уровни аргументации. Правда, критика права всемирного гражданства, прорывающегося сквозь суверенитет отдельных государств, занимает Шmitta прежде всего ввиду дискриминирующего понятия войны. Тем самым его критика, как кажется, обретает четкую, сосредоточен-

<sup>41</sup> О разграничении между этикой, правом и моралью см.: *Forst R. Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, 1994, 131—142.

ную на юридической проблематике фокусировку. Она вновь и вновь обращается против зафиксированной в Уставе ООН наказуемости агрессивной войны и против возложения на отдельных лиц ответственности за разновидность военных преступлений, которую классическое, действовавшее до первой мировой войны международное право еще не знало. Однако это для-себя-взятое безобидное юридическое рассмотрение Шмитт нагружает политическими соображениями и метафизическими обоснованиями. Поэтому для начала нам необходимо обнажить стоящую на заднем плане теорию (1), чтобы затем проникнуть в самую морально-критическую сердцевину рассматриваемого аргумента (2).

1). В формальном плане юридическая аргументация имеет своей целью международно-правовое цивилизование войны (а); она соединяется с политической аргументацией, где речь идет, как кажется, о поддержании проверенных форм международного порядка (б).

а). Шмитт отвергает различие между агрессивной и оборонительной войной не из pragmatических оснований, как если бы его было трудно операционализировать. Скорее, он руководствуется юридическими соображениями, согласно которым лишь морально нейтральное понятие войны, в числе прочего исключающее персональную ответственность за наказуемые ее моменты, совместимо с суверенитетом субъектов международного права; ибо *ius ad bellum*, т. е. право начинать войну по произвольным основаниям, конститутивно для суверенитета государства. На данном уровне аргументации у Шмитта, как видно из соответствующей статьи,<sup>42</sup> речь идет еще не о якобы губительных последствиях морального универсализма, но об ограничении ведения войны. Лишь практика не-дискриминирования войны обязана иметь возможность ограничивать военные действия и

---

<sup>42</sup> См.: Schmitt C. (1994).

предохранять от зла тотальной войны, которую Шмитт анализирует с достойной подражания ясностью еще до начала второй мировой войны.<sup>43</sup>

В этом отношении требование возврата к *status quo ante* ограниченной войны Шмитт выдвигает исключительно как более реалистическую альтернативу всемирно-гражданской пацификации естественного состояния между государствами; ведь устранение войны по сравнению с ее цивилизованием есть более отдаленная и, как кажется, утопическая цель. Однако в «реализме» этого предложения можно с полным эмпирическим основанием усомниться. Одна только ссылка на международное право, которое выросло из религиозных войн как одно из великих достижений западного рационализма, еще не указывает прагматически доступного пути к восстановлению классически-современного мира равновесия сил. Ибо в своей классической форме международное право оказалось очевидно несостоятельным перед фактами развязанных в XX веке тотальных войн. За процессом утратывойной территориальных, технических и идеологических ограничений скрываются мощные движущие силы. Они все еще могут быть сдержаны скорее санкциями и вмешательством организованной общности народов, чем апелляцией к усмотрению суверенных правительств, не имеющей юридических последствий; ибо возврат к классическому международно-правовому порядку вернул бы полную свободу действий именно тем коллективным акторам, которые должны были бы изменить свое нецивилизованное поведение. Эти слабости рассматриваемого аргумента являются первым намеком на то, что юридическая аргументация образует лишь фасад, за которым скрываются размышления иного рода.

После второй мировой войны К. Шмитт мог обеспечить состоятельность чисто юридически осуществляемой аргу-

<sup>43</sup> См.: Schmitt C. (1963) и (1988).

ментации, лишь выделив массовые преступления, совершенные во времена нацизма, в качестве категории особого рода, чтобы таким образом сохранить для войны как таковой хотя бы видимость моральной нейтральности. В 1945 г. Шмитт (в отзыве, составленном для Фридриха Флика, обвинявшегося Нюрнбергским трибуналом) проводит последовательное различие между военными преступлениями и теми «зверствами», которые, будучи «характерными проявлениями определенного нечеловеческого менталитета», превосходят способность человеческого понимания: «Приказ, отданный начальником, не способен ни оправдать, ни извинить такие злодеяния».<sup>44</sup> Чисто тактический смысл данного различия, которое Шмитт в качестве адвоката здесь проводит, с брутальной отчетливостью проступает в текстах дневниковых записей, созданных несколькими годами спустя. В этом «Глоссарии» становится ясно, что Шмитт хотел бы видеть декриминализованными не только агрессивные войны, но и цивилизационную катастрофу уничтожения евреев. Шмитт спрашивает: «Что такое „преступление против человечности“? Существует ли преступление против любви?» — и выражает сомнение, что здесь вообще речь идет о юридическом факте, ибо «объекты обороны и нападения» в таких преступлениях не могут быть описаны с должной строгостью: «Геноцид, истребление народов — трогательные понятия; пример этого я испытал на собственной шкуре: уничтожение прусско-немецкого чиновничества в 1945 году». Такого рода утонченное понимание геноцида приводит Шмитта к еще более смелому выводу: «„Преступление против человечности“ есть лишь наиболее общий из всех общих моментов уничтожения врага». И в другом месте: «Есть преступления против человечности и преступления в пользу ее.

---

<sup>44</sup> Schmitt C. (1994), 19.

Преступления против человечности совершаются немцами. Преступления в пользу человечности — против немцев».<sup>45</sup>

Здесь, очевидно, просматривается иной аргумент. Осуществление прав всемирного гражданства, имеющее следствием дискриминирующее понятие войны, понимается уже не только как ложная реакция на тенденцию к тотальной войне, но как причина этой тенденции. Тотальная война есть современная форма «справедливой войны», к которой неизбежно сводится интервенционистская политика прав человека: «Решающим является то обстоятельство, что к тотальности войны принадлежит прежде всего ее справедливость».<sup>46</sup> Тем самым моральный универсализм берет на себя роль предмета толкования, и аргументирование перемещается с юридического на морально-критический уровень. Кажется, что возврат к классическому международному праву был рекомендован Шmittтом прежде всего с расчетом на избежание тотального характера войны. Однако теперь нельзя быть уверенным даже в том, рассматривал ли он как собственно зло тотальную неограниченность войны, т. е. бесчеловечный характер ее ведения, или же, скорее, опасался в первую очередь обесценивания войны как таковой. Во всяком случае, в королларии к «Понятию политического» от 1938 года Шmittt описывает тоталитарное распространение войны на не-военные области в том духе, что тотальной войне принадлежит заслуга прямо-таки национально-гиgienического свойства: «Шаг за пределы чисто военного приводит не только к количественному распространению, но к качественному подъему. И потому она (тотальная война) означает не смягчение, но интенсификацию вражды. В этом случае и понятия друга и врага одной только возможностью такого подъема интенсивности вновь делаются политическими, и даже там, где их

<sup>45</sup> Schmitt C. Glossarium (1947—1951). Berlin, 1991, 113, 265, 146, 282.

<sup>46</sup> Schmitt C. (1988), 1.

политический характер полностью стерся, покидают сферу бытовых и психологических оборотов речи».<sup>47</sup>

б). Но если бы отъявленный противник пацифизма не принимал столь близко к сердцу проблему обуздания тоталитарно отклоняющейся войны, то темой разговора могло бы стать нечто иное; а именно сохранение международного порядка, в котором вообще еще могут иметь место войны и решения с их помощью неких конфликтов. Практика не-дискриминирования войны содержит в исправности упорядочивающий механизм неограничиваемого национального самоутверждения. Злом, которого следует избегать, в этом случае оказывается не тотальная война, но разрушение сферы политического, основывающейся на классическом разделении внутренней и внешней политики. Обоснование этому дается Шмиттом при помощи его своеобразной теории политического. В соответствии с ней пацифицированная правовыми средствами внутренняя политика должна быть дополнена лицензированной средствами международного права военной внешней политикой, ибо государство, обладающее монополией насилия против вредного подрывного действия внутригосударственных врагов, может обеспечивать право и порядок лишь до тех пор, пока оно сохраняет и воспроизводит свою политическую субстанцию в борьбе против внешних врагов. Предполагается, что эта субстанция может обновляться лишь посредством готовности представителей нации убивать и быть убитыми, ибо само политическое по своей сути имеет отношение к «реальной возможности физического убийства». «Политическое» есть способность и воля нации познать врага и, вопреки «отрицанию собственного существования», утвердить себя за счет «инаковости чужого».<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Schmitt C. (1963), 110.

<sup>48</sup> Schmitt C. (1963), 27. (Цит. по: Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 1. С. 40).

Эти причудливые соображения о «сущи политического» интересуют нас здесь лишь в их аргументативном значении. А именно: виталистский заряд понятия политического составляет фон для того утверждения, что креативная сила политического необходимо превращается в силу разрушения, как только для нее закрывается международный зверинец «овладевающего насилия». Глобальное осуществление прав человека и демократии, призванное способствовать установлению мира во всем мире, имело бы непредвиденный эффект, принудив «формально справедливую», или охраняемую нормами международного права войну переступить через свои границы. Не имея свободного для своей энергии выхода, она была бы вынуждена переполнить собой достигшие автономии сферы гражданской жизни современных обществ, уничтожив тем самым сложную структуру этих обществ. Такого рода предостережение от катастрофических последствий юридически-пацифистского устраниния войны объясняется метафизикой, которая в лучшем случае могла бы, типически для своего времени, сослаться на эстетику «Стальных гроз», с тех пор все же несколько обветшавшую.

2). Однако в составе этой воинственной философии жизни можно отметить и выделить некую точку зрения. По мнению Шмитта, за идеологически обоснованной «войной против войны», которая переводит ограниченную во временном, социальном и вещественном отношении вооруженную борьбу между «организованными национальными единицами» в эндемическое состояние квазивооруженной гражданской войны, стоит универсализм общечеловеческой морали, получившей понятийное выражение благодаря Канту.

Все говорит в пользу того, что на миротворческие интервенции или на операции по поддержанию мира, проводимые ООН, Карл Шмитт отреагировал бы не иначе, чем Ганс Магиус Энценсбергер: «Специфической для Запада является риторика универсализма. Постулаты, которые при

этом были выдвинуты, должны иметь значение для всех без исключения и без какой бы то ни было разницы. Универсализм не знает различия между ближним и дальним, он безусловен и абстрактен... Но так как все наши возможности действовать ограничены, ножницы между притязанием и действительностью раскрываются все шире. Вскоре оказывается нарушенной граница, отделяющая от объективного ханжества; в этом случае универсализм оборачивается моральной ловушкой».<sup>49</sup> Существуют, стало быть, ложные абстракции общечеловеческой морали, ввергающие нас в самообман и склоняющие к переоценке собственных возможностей. Границы, над которыми возвышается такого рода мораль, Энценсбергер, подобно Арнольду Гелену,<sup>50</sup> определяет антропологически, в терминах пространственной близости и удаленности: существо, нравы которого столь извращены, морально функционирует как раз только в сфере наглядно достижимой близости.

<sup>49</sup> См.: *Enzenberger H. M. Aussichten auf den Bürgerkrieg*. Frankfurt am Main, 1993, 73 f.; *Honneth A. Universalism als moralische Falle?* *Merkur* 546/47, 1994, 867—883. Энценсбергер не только опирается на крайне тенденциозное описание международного положения, из которого практически выпадает удивительный процесс распространения демократических форм государства в Латинской Америке, Африке и Восточной Европе в течение последних двадцати лет (см.: *Czempiel E. O. Weltpolitik im Umbruch*. München, 1993, 107 ff.). Он представляет в искаженном виде и сложную взаимосвязь между фундаменталистской переработкой внутригосударственных конфликтных потенциалов, с одной стороны, и общественными потерями и недостатком либеральных традиций — с другой, без колебаний превращая их в антропологические константы. Именно расширенное понятие мира определяет выбор профилактических и ненасильственных стратегий и позволяет осознать прагматические ограничения, которым подлежат гуманитарные интервенции — как показывают пример Сомали и принципиально иная ситуация в бывшей Югославии. О казуистике различных типов интервенций см.: *Senghaas D.* (1994), 185 ff.

<sup>50</sup> *Gehlen A. Moral und Hypermoral*. Frankfurt am Main, 1969.

Карл Шмитт, говоря о гипокризии, имеет в виду, скорее, гегелевскую критику Канта. Свою презрительную формулу «человеское — звериное» он снабжает двусмысленным комментарием, который на первый взгляд с равным успехом мог бы принадлежать и Хорхаймеру: «Мы говорим о центральном городском кладбище и тактично умалчиваем о скотобойне. Однако бойня подразумевается сама собой, и было бы негуманно, даже просто по-скотски, произнести это слово».<sup>51</sup> Афоризм двусмыслен в том отношении, что сначала он, в духе критики идеологии, кажется направленным против преображающего абстрагирования платоновских общих понятий, при помощи которых мы слишком часто лишь прикрываем оборотную сторону цивилизации победителей, а именно страдание ее маргинализованных жертв. Однако такая трактовка как раз требовала бы разновидности эгалитарного уважения и универсального сострадания, демонстрируемых осуждаемым моральным универсализмом. То, что хочет выставить напоказ антигуманизм Шмитта (вместе с Гегелем Муссолини и Ленина<sup>52</sup>), — это не убийный скот, но бойня — гегелевская бойня народов, «честь войны», ибо далее следует: «Человечество не может вести никакой войны... Понятие человечества исключает понятие врага...».<sup>53</sup> Согласно Карлу Шмитту существует, следовательно, естественный порядок политического, якобы неизбежное различие между другом и врагом, от которого общечеловеческая мораль ошибочно абстрагируется. Подводя «политические» отношения под понятия «доброго» и «злого», она и военного противника делает «бесчеловечным чудовищем, которое должно быть не только отогнано, но и окончательно уничтожено...».<sup>54</sup> И так как дискриминирую-

<sup>51</sup> Schmitt C. Glossarium (1947—1951). Berlin, 1991, 259.

<sup>52</sup> См.: Schmitt C. (1991), 229.

<sup>53</sup> Schmitt C. Begriff des Politischen. S. 54. (Цит. по: Шмитт К. Указ. соч. С. 54).

<sup>54</sup> Idem. S. 37. (Там же. С. 45).

щее понятие войны восходит к универсализму прав человека, то в конечном счете имеет место инфицирование международного права моралью, объясняющее совершающую «во имя человечества» бесчеловечность современных межгосударственных и гражданских войн.

История влияния этого морально-критического аргумента, даже и вне зависимости от того контекста, в который он включен у Карла Шмитта, была зловещей. Потому что истинное усмотрение связано в нем с роковым заблуждением, питаемым за счет понятия политического, основанного на принципе «друг — враг». Истинное ядро состоит в том, что *непосредственная* морализация права и политики действительно нарушает границы тех охранных зон, к обеспечению которых для субъектов права мы стремимся с полным основанием, а именно с основанием морального свойства. Ошибочным, однако, является допущение, что этой морализации можно воспрепятствовать, лишь освободив или очистив международную политику от права и право — от морали. В условиях правового государства и демократии ложно и то и другое: идея правового государства требует, чтобы силовая субстанция государства канализировалась легитимным правом во внешнем направлении точно так же, как и во внутреннем; а демократическое легитимирование права должно гарантировать, что право не расходится с признанными принципами морали. Право всемирного гражданства есть следствие из идеи правового государства. С его помощью впервые устанавливается симметрия между правовой оформленностью общественного и политического сообщения по эту и по ту сторону государственной границы.

Карл Шмитт оказывается поучительным образом непоследователен, когда настаивает на пацифицированном состоянии во внутренних делах и на беллизизме — во внешних. Поскольку и внутригосударственный правовой мир он представляет себе лишь как скрытый спор между органами го-

сударства и их врагами, удерживаемыми постоянной угрозой репрессий, то лицам, облеченным государственной властью, он предоставляет право объявлять представителей политической оппозиции внутригосударственными врагами — практика, которая, между прочим, оставила свои следы в Федеративной Республике.<sup>55</sup> В отличие от демократического правового государства, где решения относительно ощущимых вопросов, связанных с действиями, противоречащими конституции, принимают независимые суды и граждане (в крайних случаях активизируемые даже путем гражданского не повиновения), Карл Шмитт оставляет криминализацию политического противника как противника в гражданской войне на усмотрение соответствующего властителя. Так как государственно-правовой контроль в этой окраинной зоне внутригосударственного сообщения ослабевает, то возникает именно тот эффект, которого Карл Шмитт опасается как следствия пацификации межгосударственного сообщения: охват моральными категориями политического действия, охраняемого правовыми средствами, и стилизация противника под агента зла. В этом случае было бы непоследовательным требовать, чтобы международное сообщение не затрагивалось государственно-правовым регулированием.

На самом деле на международной арене *непосредственная* морализация политики не более вредна, чем в споре правительства с его внутригосударственными врагами, возможность которого Карл Шмитт словно бы в насмешку допускает, ошибочно определяя место локализации ущерба. Но и в том и в другом случае ущерб возникает лишь потому, что охраняемое правовыми средствами политическое или государственное действие кодируется двояким образом: сначала оно морализируется, т. е. оценивается согласно критери-

<sup>55</sup> См.: Habermas J. Kleine Politische Schriften I—IV. Frankfurt am Main, 1981, 328—339.

ям «доброго» и «злого», а затем криминализируется, т. е. судится по критериям «правого» и «неправого», без того чтобы были выполнены — и это решающий момент, скрываемый Шмиттом — правовые условия для беспристрастного функционирования судебной инстанции и для нейтрального исполнения наказания. Политика прав человека, проводимая всемирной организацией, извращается лишь в том случае, оборачиваясь человеческо-правовым фундаментализмом, если для некоей интервенции, которая на самом деле представляет собой не что иное, как борьбу одной партии против другой, она, под видом кажущейся юридической легитимации, заполучает легитимацию морального свойства. В таких случаях всемирная организация (или действующий от ее имени альянс) совершает «обман», выдавая то, что в действительности является вооруженным спором между воюющими сторонами, за нейтральное, оправдываемое исполнением законов и приговоров полицейское мероприятие. «Морально обосновываемые обращения грозят обрести фундаменталистские черты, если не имеют своей целью применения правовых процедур для осуществления (а также позитивирования. — Ю. Х.) прав человека, но непосредственно прибегают к схеме толкования, с помощью которой нарушения прав человека могут приписываться, и если они являются единственным источником требуемых санкций».<sup>56</sup>

К. Шмитт, сверх того, отстаивает утверждение, что приданье правовой формы державной политике по ту сторону государственной границы, т. е. международное осуществление прав человека на арене, до сих пор охваченной вооруженным насилием, *всегда и необходимо* влечет за собой такой фундаментализм прав человека. Это утверждение ложно, ибо в его основе лежит ложная посылка, согласно

---

<sup>56</sup> Klaus Günther. Kampf gegen das Böse? Wider die ethische Aufrüstung der Kriminalpolitik. *Kritische Justiz*. 27, 1994, 135—157.

которой права человека имеют моральную природу, а следовательно, осуществление прав человека означало бы морализацию. Упомянутый спорный момент придания международному сообщению правовой формы состоит как раз не в том, что действие, доныне понимавшееся как «политическое», впредь должно подпадать под категории права. Ведь в отличие от морали правовой код никоим образом не требует непосредственной моральной оценки согласно критериям «доброго» и «злого». Клаус Гюнтер поясняет это центральное положение: «То обстоятельство, что политическая (по Карлу Шmittу. — Ю. Х.) интерпретация действий, противоречащих правам человека, исключается, не должно означать, что ее место может занять непосредственная моральная интерпретация».<sup>57</sup> Права человека не следует путать с моральными правами.

Однако различие между правом и моралью, на котором настаивает Гюнтер, не означает также и того, что положительное право не обладает моральным содержанием. Путем демократической процедуры политического законодательствования в обоснование установления норм, а вместе с тем и в само право, входят, в числе прочего, и моральные аргументы. Как это было видно уже Канту, право от морали отличается формальным качеством легальности. За счет этого некая часть поведения, допускающая для себя моральную оценку (например, убеждения и мотивы поступков), правовому регулированию не поддается вообще. Но, прежде всего, правовой код привязывает решения и санкции компетентных инстанций по защите соответствующих лиц к кратко сформулированным, поддающимся интерсубъективной проверке условиям государственно-правовой процедуры. В то время как моральная личность оказывается как бы обнаженной перед внутренней инстанцией угрызений совести,

<sup>57</sup> *Günther K.* (1994), 144.

субъект права остается скрытым пеленой прав на свободу, с моральной точки зрения достаточно обоснованных. Поэтому верным ответом на опасность непосредственной морализации державной политики является «не деморализация политики, но демократическое трансформирование морали в позитивированную систему прав с правовыми процедурами их применения и осуществления».<sup>58</sup> Фундаментализм прав человека предотвращается не отказом от политики прав человека, но исключительно за счет трансформирования естественного состояния между государствами в правовое состояние, осуществляемого при помощи права всемирного гражданства.

## **8. Борьба за признание в демократическом правовом государстве**

Современные конституции обязаны своим существованием разумно-правовой идее, согласно которой граждане объединяются в общность свободных и равных носителей прав в силу собственного решения. Конституция утверждает именно те права, которые им необходимо взаимно признать друг за другом, если они желают легитимно регулировать свое сосуществование средствами положительного права. При этом понятия субъективного права и индивидуального правового субъекта как носителя прав уже предполагаются. Несмотря на то что современное право обосновывает отношения интерсубъективного признания, санкционируемые государством, однако права, отсюда выводимые, охраняют раннюю целостность соответствующих отдельных субъектов права. В конечном счете речь идет о защите данного индивидуального субъекта права, даже если целостность отдель-

---

<sup>58</sup> Idem.

ного лица — в области права не менее, чем в сфере морали, — зависит от функционирования структуры отношений взаимного признания. Может ли такого рода *индивидуалистически* выстроенная теория прав соответствовать той борьбе за признание, где речь, по-видимому, все же идет об артикулировании и утверждении *коллективных* тождественностей?

Конституцию можно понимать как некий исторический проект, следовать которому граждане вновь начинают с каждым новым поколением. В демократическом правовом государстве направление политической власти кодируется двояким образом: институциализированная разработка текущих проблем и процедурально урегулированное опосредование тех или иных интересов должны в то же время иметь возможность восприниматься в качестве осуществления системы прав.<sup>1</sup> Однако на политической арене противостоят друг другу коллективные акторы, которые спорят о коллективных целях и из-за распределения коллективных благ. Лишь перед судом и в юридическом дискурсе речь идет непосредственно об отстаиваемых индивидуальных правах. Даже действующее право в изменяющихся контекстах должно интерпретироваться по-новому ввиду новых потребностей и сочетаний интересов. Такого рода спор об интерпретации и исполнении исторически неосуществленных притязаний есть борьба за легитимные права, в которую, в свою очередь, втянуты коллективные акторы, дающие отпор неуважению к своему достоинству. В этой «борьбе за признание», как показал А. Хоннет, артикулируется коллективный опыт нарушенной целостности.<sup>2</sup> Можно ли согласовать эти феномены с индивидуалистически выстроенной теорией прав?

<sup>1</sup> См.: Habermas J. Faktizität und Geltung. Frankfurt am Main, 1992, Kap. III.

<sup>2</sup> Honneth A. Kampf um Anerkennung. Frankfurt am Main, 1992.

Политические завоевания либерализма и социал-демократии, осуществленные в ходе гражданского освободительного движения и европейского рабочего движения, склоняют к утвердительному ответу. Оба движения преследовали цель преодолеть бесправие непrivилегированных групп и тем самым расщепление общества на социальные классы; однако там, где были сильны тенденции социально-либерального реформизма, борьба против угнетения коллективов, которым было отказано в *равных шансах на социальную жизнь*, протекала в формах борьбы за социально-государственную универсализацию гражданских прав. После краха государственного социализма это стало даже единственно возможной перспективой — за счет того, что статус зависимого наемного труда дополняется правами на социальную долю и на политическое участие, масса населения должна получить шанс жить, с полным основанием ожидая гарантий безопасности, социальной справедливости и благосостояния. Неравные условия социальной жизни капиталистического общества должны быть компенсированы справедливым распределением коллективных благ. Эта цель вполне совместима с теорией прав, ибо «основные блага» (по Ролзу) могут или индивидуально распределяться (подобно деньгам, свободному времени и достижениям по службе), или индивидуально использоваться (подобно инфраструктурам здравоохранения, образования или средств сообщения) и оттого могут предоставляться в форме притязаний на индивидуальные выплаты.

На первый взгляд, однако, дело обстоит иначе с притязаниями на признание коллективных тождественностей и на *равноправие культурных форм жизни*. За такие притязания борются сегодня феминистки, меньшинства в мультикультурных обществах, народы, стремящиеся к национальной независимости, или те прежде колониальные регионы, которые отстаивают на международной арене идею равноцен-

ности своих культур. Не требует ли признания культурных форм жизни и традиций, которые маргинализуются будь то в контексте культуры большинства, будь то в североатлантически- и соответственно евроцентристски-ориентированном мировом сообществе, гарантированных статуса и выживания, во всяком случае рода *коллективных прав*, подрывающих наше унаследованное, приспособленное к субъективным правам и в этом смысле «либеральное» самопонимание демократического правового государства?

На этот вопрос Чарлз Тэйлор дает развернутый ответ, который позволяет дискуссии продвинуться значительно вперед.<sup>3</sup> Как показывают опубликованные в том же томе комментарии, его оригинальные мысли дают повод и для критики. Решающий пункт Тэйлор оставляет двусмысленным. Он различает две трактовки демократического правового государства, обозначенные им как Либерализм 1 и Либерализм 2. Это обозначение внушает, что вторая трактовка, им предпочтаемая, только лишь вносит исправления в неадекватное понимание либеральных принципов. При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что Тэйлорова трактовка нападает на сами эти принципы и ставит под вопрос индивидуалистическое ядро современного понимания свободы.

### Тэйлорова «политика признания»

Безусловно верными являются слова Эми Гутмана: «К признанию абсолютно публичного рода можно отнести две формы уважения: первая — уважение к неповторимой тождественности каждого индивида независимо от пола, расы или этнической принадлежности и вторая — уважение к

<sup>3</sup> См.: Ch. Taylor u.a. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main, 1993. S.13 ff.

тем формам действия, практикам, разновидностям мировосприятия, что пользуются большим авторитетом у членов ущемленных групп или особенно тесно связаны с ними, причем к этим ущемленным группам женщины принадлежат в той же мере, что и американцы азиатского происхождения, афро-американцы, американские индейцы и множество других групп на территории Соединенных Штатов».<sup>4</sup> То же самое относится, естественно, к гастарбайтерам и прочим иностранцам в Федеративной Республике Германии, к хорватам в Сербии, к русским на Украине, к курдам в Турции, к инвалидам, гомосексуалистам и т. д. Это требование направлено в первую очередь не на выравнивание социальных условий жизни, но на защиту целостности форм жизни и традиций, которые, по всей вероятности, признают за собой члены дискриминированных групп. Однако в нормальных условиях культурное непризнание соединяется с резким расслоением социальных привилегий, причем и то и другое кумулятивно усиливают друг друга. Необходимо решить вопрос, вытекает ли требование (2) из требования (1), т. е. из принципа равного уважения к каждому, или же оба этих требования, хотя бы в отдельных случаях, могут входить в коллизию друг с другом.

Тэйлор исходит из того, что обеспечение коллективных тождественностей вступает в конкуренцию с правом на равные субъективные свободы — с кантовским единственным и изначальным правом человека, так что в случае их столкновения необходимо принимать решения относительно преимущества того или другого. В пользу этого говорит следующее соображение. Так как (2) принятие во внимание нуждается именно в особенностях, от которых (1), по-видимому, происходит абстрагирование, то принцип равного обхождения вынужден проявляться в политиках встречной направ-

---

<sup>4</sup> Ibid. S. 125.

ленности — в политике соблюдения культурных различий, с одной стороны, и в политике обобщения субъективных прав — с другой. Одна политика должна компенсировать затраты, которых требует другая в виде уравнивающего универсализма. Тэйлор извлекает эту, как я хотел бы показать, неправомерно выстроенную противоположность из морально-теоретических понятий благого и справедливого. Либералы типа Ролза и Дворкина требуют этически нейтрального правопорядка, который каждому обязан обеспечивать равенство шансов в следовании той или иной собственной концепции блага. В противоположность этому, коммунитаристы, наподобие Тэйлора и Уолцера, не признают за правом этической нейтральности и потому смеют ожидать от правового государства, когда это понадобится, и активной поддержки в адрес определенной концепции благой жизни.

Тэйлор ссылается на пример франкоговорящего меньшинства Канады, населяющего в основном провинцию Квебек. Это меньшинство требует для своей провинции права сформировать в рамках общего государства некое «общество особого рода», в котором среди прочего оно хотело бы защитить целостность своей формы жизни от англосаксонской культуры большинства за счет правил, запрещающих франкоговорящему населению и иммигрантам отправлять своих детей в английские школы, устанавливающих в качестве языка общения для предприятий с числом трудящихся более 50 человек французский язык и вообще предписывающих французский в качестве делового языка. Такого рода коллективные цели теория прав в первом приближении должна была бы игнорировать: «Общество с коллективными целями, подобными случаю с Квебеком, не соответствует данной модели... Согласно этой модели было бы рискованным образом упущенное некое важное различие, если бы к основным правам причислили нечто вроде возможности создавать рекламу на произвольно выбранном языке. Необходимо, на-

оборот, отличать элементарные свободы, которые никогда не могут быть ограничены и потому должны быть твердо зафиксированы, от привилегий и преимущественных прав, которые, хотя и важны, но по политическим причинам, разумеется лишь весьма важного сорта, могут быть отменены или урезаны».<sup>5</sup> Тэйлор предлагает встречную модель, которая допускает при определенных условиях гарантии статуса, ограничивающего основные права ради выживания подвергающихся опасности культурных форм жизни, и, следовательно, допускает осуществление политик, которые «активно стремятся к *воссозданию* членов этих групп, заботясь, например, о том, чтобы и будущие поколения идентифицировали себя в качестве франкофонов. Нельзя утверждать, что такая политика ставит своей целью лишь предоставление определенной возможности ныне существующему населению».<sup>6</sup>

Убедительность своему тезису о несовместимости Тэйлор придает прежде всего тем, что преподносит теорию прав в избирательной трактовке Либерализма I. Далее, свой канадский пример он интерпретирует невнятно; нечеткой остается и юридическая подкрепленность вопроса. Прежде чем затронуть две последние проблемы, я хотел бы показать, что правильно понятая теория прав отнюдь не равнодушна к культурным различиям.

Под Либерализмом I Тэйлор понимает теорию, согласно которой всем носителям прав гарантируются равные субъективные свободы действий в форме основных прав; в спорных случаях суды решают, кому какие права полагаются; принцип равного уважения к каждому проявляется, таким образом, исключительно в виде юридически охраняемой автономии, которой каждый может пользоваться для

---

<sup>5</sup> Ibid. S. 51—53.

<sup>6</sup> Ibid. S. 52.

осуществления своего личного жизненного проекта. Это толкование системы прав остается *патерналистским*, ибо раздваивает понятие автономии. Оно не учитывает, что адресаты права способны обрести автономию (по Канту) лишь в той мере, в какой они имеют возможность воспринимать самих себя в качестве авторов законов, которым они подчинены как частные субъекты права. Либерализм 1 не осознает *тождественности происхождения* частной и публичной автономии. При этом дело идет не только о некоем дополнении, остающемся внешним для частной автономии, но о внутренней, т. е. понятийно необходимой связи. Ведь в конечном счете частные субъекты права не имеют даже возможности пользоваться равными субъективными свободами, если они сами, в совместном осуществлении своей гражданской автономии, не уясняют себе справедливых интересов и критериев и не сходятся на той или иной релевантной точке зрения, с которой равное в каждом случае обязано рассматриваться как равное и неравное — как неравное.

Но едва только мы воспринимаем всерьез эту *внутреннюю* взаимосвязь правового государства и демократии, становится ясно, что система прав не равнодушна не только к неравенству социальных условий жизни, но точно так же и к культурным различиям. «Цветовая слепота», демонстрируемая избирательной трактовкой, исчезает при том условии, что мы и носителям субъективных прав приписываем интерсубъективно понимаемую тождественность. Лица, и юридические лица тоже, индивидуируются лишь путем социализации.<sup>7</sup> В данном аспекте правильно понятая теория прав требует именно политики признания, охраняющей целостность отдельного лица и в рамках жизненного уклада, где

<sup>7</sup> См.: Habermas J. Individuierung durch Vergesellschaftung // Idem. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt am Main, 1988, S. 187—241.

формируется его тождественность. Здесь не нужно никакой встречной модели, что подправляла бы за счет других нормативных точек зрения индивидуалистический фасон системы прав, требуется лишь последовательное его воплощение. Однако без социальных движений и без политической борьбы дело с этим обстояло бы скверно.

Я хотел бы показать это на примере истории феминизма, который был вынужден вновь и вновь предпринимать очередные попытки, чтобы, вопреки мощному сопротивлению, осуществить свои политико-правовые цели. Как правовое развитие в западных обществах вообще, так и разновидности политики феминистского уравнивания в последние сто лет следуют некоему образцу, который можно описать как диалектику юридического и фактического равенства. Равные юридические полномочия ограничиваются свободами действий, которые предполагают возможность различного использования и потому не способствуют фактическому равенству жизненных ситуаций или властных позиций. Правда, фактические условия для равных шансов использования равным образом распределенных юридических полномочий должны быть весьма тщательно соблюдены, чтобы нормативный смысл равенства прав не обратился в собственную противоположность. Однако направляемое с этой точки зрения уравнивание фактических жизненных ситуаций и властных позиций не может вести к *нормализующему* вмешательству того рода, чтобы предполагаемые пользователи ощутимо ограничивались в своем пространстве автономной организации жизни. Пока взгляд на обеспечение частной автономии остается ограниченным и затемняет внутреннюю взаимосвязь субъективных прав частных лиц с публичной автономией участников в процессе установления прав граждан, правовая политика беспомощно колеблется между полюсами правовых парадигм: в локковском смысле либеральной и, в той же мере недальновидной, социально-государственной.

Так дело обстоит и касательно равного обхождения с мужчинами и женщинами.<sup>8</sup>

Либеральная политика стремится в первую очередь к тому, чтобы отсоединить обладание неким статусом от половой тождественности и гарантировать для женщин безразличное к возможным результатам равенство шансов в соревновании за рабочие места, за социальный авторитет, за получение образования, за политическую власть и т. д. Но частичное осуществление формального уравнивания позволяет в этом случае лишь тем отчетливее проявиться фактическому неравенству в обхождении с женщинами. Социально-государственная политика, прежде всего в сфере социального, трудового и семейного права, реагировала на это специальными правилами, касающимися беременности и материнства или социальных нагрузок в случаях разводов. Однако с тех пор предметом феминистской критики стали не только не выполняемые либеральные требования, но и амбивалентные последствия успешно осуществленных социально-государственных программ, например возросший благодаря указанным компенсациям риск потери занятости, чрезмерная представленность женщин в группах с низшей оплатой труда, проблематичное «благо ребенка», прогрессирующая «феминизация» бедности вообще и т. д. С юридической точки зрения структурным основанием для этой вторично производимой дискриминации является чрезмерная общность классификации ущемляющих ситуаций и ущемленных групп лиц. Дело в том, что эти «ложные» классификации приводят к «нормализующим» вмешательствам в ход жизни, которые предполагающееся возмещение ущерба заставляют обернуться новой дискриминацией, гарантию свободы — ее лишением. В областях феминистского права социально-государственный патернализм обретает букваль-

<sup>8</sup> См.: Rhode D. L. Justice and Gender. Cambridge, Mass., 1989, Part One.

ный смысл, ибо законодательная власть и судопроизводство ориентируются на традиционные образцы толкования и лишь упрочивают существующие стереотипы половой тождественности.

Классификация половых ролей и зависимых от пола различий затрагивает элементарные слои культурного самопонимания общества. Только в наши дни радикальный феминизм доводит до осознания недостаточный, требующий пересмотра и принципиально спорный характер этого самопонимания. Он по праву настаивает на том, что *аспекты*, в которых различия между опытом и жизненными ситуациями определенных групп женщин и мужчин становятся значимыми для равенства шансов при пользовании субъективными свободами действий, должны проясняться в рамках политической общественности, а именно — в публичном споре об адекватной интерпретации потребностей.<sup>9</sup> Поэтому надлежащее изменение парадигматического понимания права особенно хорошо демонстрирует себя в этой борьбе за уравнивание женщин. Место спора о том, обеспечивается ли автономия наилучшим образом благодаря субъективным свободам соревнования частных лиц или благодаря объективно обеспечиваемым притязаниям на успехи для клиентов бюрократии государства всеобщего благосостояния, занимает *процедуралистское правовое воззрение*, в соответствии с которым демократический процесс обязан в одно и то же время обеспечивать частную и публичную автономии: субъективные права, призванные гарантировать женщинам частно-автономную организацию жизни, совершенно не могут быть адекватно сформулированы, если прежде заинтересованные лица сами не проартикулируют в ходе публичных дискуссий и не обоснуют те или иные значимые точки зрения.

---

<sup>9</sup> См.: Fraser N. Struggle over needs // Idem. Unruly Practices. Oxford, 1989, S. 144—160.

ния для типичных случаев равного и неравного обхождения. Частная автономия равноправных граждан может быть обеспечена лишь синхронно с активизацией их гражданской автономии.

«Либеральная» трактовка системы прав, игнорирующая эту взаимосвязь, вынуждена превратно понимать универсализм основных прав как абстрактное выравнивание различий: культурных в той же мере, что и социальных. Эти различия должны соблюдаться и учитываться со все большей чувствительностью к контекстам, если система прав хочет осуществляться в демократическом русле. Универсализация гражданских прав все еще является двигателем прогрессирующей дифференциации правовой системы, которая не может обеспечить целостность субъекта права без строгого, управляемого самими гражданами равного обхождения с их гарантирующими тождественность контекстами жизни. Если избирательную трактовку теории прав исправить в пользу такого демократического понимания осуществления основных прав, то нет необходимости противопоставлять сокращенному Либерализму 1 модель, вводящую в оборот чуждые для системы коллективные права.

### *Борьба за признание — феномены и уровни их анализа*

Феминизм, мультикультурализм, национализм и борьба против евроцентристского наследия колониализма суть родственные феномены, которые не следует смешивать. Их родство состоит в том, что женщины, этнические и культурные меньшинства, равно как и нации и отдельные культуры сопротивляются угнетению, маргинализации, пренебрежительному отношению и при этом борются за признание коллективных тождественностей, будь то признание в контексте культуры большинства или в сообществе наций. Речь идет об освободительных движениях, коллективные политичес-

кие цели которых определяются в первую очередь в культурной плоскости, хотя при этом всегда замешаны аспекты социального и экономического неравенства, а также политической зависимости.

а). Феминизм, хотя и не является делом большинства, однако направлен против господствующей культуры, которая интерпретирует отношения полов асимметричным образом, исключающим равноправие. Различие жизненных ситуаций и опыта, характерных для одного и другого пола, адекватным образом не учитывается ни юридически, ни неформально; культурное самопонимание женщин находит должное признание в столь же малой степени, что и их вклад в общую культуру; среди господствующих дефиниций женские потребности даже невозможно в достаточной мере артикулировать. Таким образом, борьба за признание начинается как борьба за интерпретацию характерных для пола достижений и интересов; насколько эта борьба успешна, настолько она изменяет вместе с коллективной тождественностью женщин и отношения между полами и за счет этого непосредственно афиширует самопонимание мужчин. Ценностный регистр общества в целом стоит на обсуждении; следствия этой проблематизации достигают ядра частной сферы и затрагивают собой также учреждающее размежевание между частной и публичной областями.<sup>10</sup>

б). Иначе дело обстоит с борьбой угнетенных этнических и культурных меньшинств за признание их коллективной тождественности. Так как и такие освободительные движения имеют своей целью преодоление нелегитимного расщепления общества, они не могут не касаться самопонимания культуры большинства. Но с их точки зрения изменившаяся интерпретация достижений и интересов *других* должна из-

---

<sup>10</sup> См.: *Benhabib S. Situating the Self. Oxford, 1992, Part II.*

менить их собственную роль не тем же самым образом, что переинтерпретация отношений полов — роль мужчины.

Освободительные движения в мультикультурных обществах не образуют единого феномена. Они бросают разные вызовы в зависимости от того, осознают ли свою тождественность эндогенные меньшинства или благодаря иммиграции возникают меньшинства нового качества, сталкиваются ли с этой проблемой государства, на основании своей истории и своей политической культуры воспринимающие себя в качестве переселенческих стран, или же такие, чье национальное самопонимание еще только необходимо приспособить к интегрированию чуждых культур. Вызов будет тем сильнее, чем дальше заходят религиозные, расовые и этнические различия или историко-культурная несинхронность, которые должны быть устраниены; он будет тем болезненнее, чем более тенденции к самоутверждению принимают фундаменталистски-отмежевывающейся характер, будь это в случае, когда борющееся за признание меньшинство, пережив опыт бессилия, впадает в регрессию, или же когда оно способно пробудить сознание для артикулирования новой, конструктивно созданной тождественности лишь на путях массовой мобилизации.

в). От этого необходимо отличать национализм населения, воспринимающего себя на фоне общей исторической судьбы как гомогенную в этническом и языковом отношении группу и стремящегося охранять свою тождественность не только в качестве общности происхождения, но и в форме политически дееспособной государствообразующей нации. Образцом для национальных движений почти всегда являлось республиканское национальное государство, сложившееся вследствие Французской революции. Италия и Германия в сравнении с национальными государствами первого поколения были «опоздавшими нациями». Иной контекст был образован в период деколонизации после второй мировой

войны. В свою очередь, иной была констелляция во время распада империй, таких как Османская, Австро-Венгерская или Советская. От этого отличается положение национальных меньшинств, возникших, подобно баскам, курдам или североирландцам, уже в ходе формирования национального государства. Особый случай представляет мотивированное национально-религиозными факторами и страхом Освенцима основание Государства Израиль на английской подмандатной территории Палестины, составлявшей объект арабских притязаний.

г). Евроцентризм и засилье западной культуры — это, в конечном счете, ключевые слова борьбы за признание, разыгрывающейся на международном уровне. В последний раз этот аспект выяснила война в Персидском заливе: в тени еще свежих воспоминаний колониальной истории интервенция союзников была воспринята религиозно настроенными массами, равно как и светскими интеллектуалами, как пренебрежение тождественностью и самобытностью арабско-исламского мира. Следы отказа в признании все еще просматриваются в исторических связях Востока и Запада, и тем более — в отношениях между странами Первого и прежнего Третьего мира.

Уже эта поверхностная классификация феноменов позволяет увидеть, что в конституционном споре канадского правительства с провинцией Квебек речь идет о случае, по-граничном между (б) и (в). Не переходя порога сепаратизма и не стремясь к основанию собственного государства, франкоговорящее меньшинство, очевидно, борется за права, которые ему немедленно достались бы, объяви оно себя независимой государствообразующей нацией — как это совсем недавно сделали хорваты, словенцы и словаки, прибалтийские нации и грузины. Но оно домогается «государства в государстве», чему предлагают свои услуги федералистские конструкции в широком спектре между федеративно-госу-

дарственным регулированием и слабым союзом государств. В Канаде с проблемой децентрализации верховной государственной власти соединяется вопрос о культурной автономии для меньшинств, желающих в своем собственном доме предстать относительным большинством. Но когда культура большинства меняет цвета, то, в свою очередь, возникают новые меньшинства.

Наряду с различием феноменов (а), (б), (в) и (г) нам необходимо распознать и различные уровни их анализа. Сопротивления Тэйлора касаются по меньшей мере трех дискурсов, этими феноменами порождаемых.

д). В дебатах о политической корректности эти феномены образуют, скорее, повод для самопонимания американских интеллектуалов в отношении смысла современности.<sup>11</sup> Ни одна из спорящих сторон не хотела бы по своей воле продолжать современную эпоху как некий нескончаемый проект.<sup>12</sup> То, что для «радикалов» представляется обнадеживающим шагом в постмодерн и к преодолению тотализирующих фигур мысли, для «традиционистов» является собой симптом кризиса, который может быть разрешен только лишь в пресловутом возврате к классическим традициям Запада. К этим дебатам мы можем уже не возвращаться, так как анализу борьбы за признание в демократическом правовом государстве они способствуют незначительно и почти ничего не дают для политического ее завершения.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> См.: Berman P. (Ed.), *Debating P. C.* New York, 1992; в этой кн. также: Searle J. *Storm over the University.* S. 85—123.

<sup>12</sup> См.: Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Frankfurt am Main, 1985.

<sup>13</sup> Так, Э. Гутман замечает по поводу деконструктивистского метода разоблачения: «Такого рода сокращенный способ аргументирования нередко предлагается в пользование группам, которые недопредставлены в университетах и обойдены в обществе, однако трудно себе представить, как он может оказаться кому-нибудь полезен. Логически, равно как и практически, он под-

е). На другом уровне находится в узком смысле слова философский дискурс, который исходит из названных феноменов, чтобы описывать всеобщие проблемы. Данные феномены хорошо подходят для иллюстрации трудностей в достижении межкультурного взаимопонимания; они освещают отношения морали и нравственности или внутреннюю связь значения и значимости и дают новую жизнь старому вопросу, способны ли мы вообще трансцендировать контекст данных нам языка и культуры или же все стандарты рациональности остаются во власти определенных картин мира и традиций. Вопиющая очевидность раскола мультикультурных обществ и вавилонского смешения языков в сверхсложном мировом сообществе, по-видимому, подталкивает нас к холистическому концепту языка и к контекстуалистскому концепту картины мира, скептически настроенных ко всем универсалистским притязаниям, будь они когнитивного или нормативного рода. Многоплановая и пока еще актуальная дискуссия о рациональности, конечно, сказывается и на понятиях благого и справедливого, которыми мы оперируем, когда исследуем условия «политики признания». Однако само предложение Тэйлора имеет другую отнесенность; оно находится на уровне, касающемся права и политики.

ж). Вопрос о «праве» или о «правах» оскорбленных и униженных меньшинств обретает тем самым юридический смысл. Политические решения пользуются регулятивной

---

рывает свой собственный фундамент. По своей внутренней логике деконструктивистский тезис о том, что интеллектуальные критерии суть не что иное, как маскировки стремления к власти, сводится к тому, что и в нем отражается воля к власти, а именно — самих деконструктивистов. Но зачем вообще заниматься интеллектуальными вопросами, которые, конечно же, не открывают самого быстрого, самого надежного или даже самого приятного пути к политической власти, если на самом деле иметь в виду только это?» *Ch. Taylor u.a. Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main, 1993. S. 139.

формой положительного права, чтобы вообще иметь эффект в сложных обществах. При посредстве права мы сталкиваемся с некоей искусственной структурой, с которой связаны определенные предварительные нормативные решения. Современное (*moderne*) право *формально*, ибо оно основывается на предпосылке, что разрешено все, что эксплицитно не запрещено. Оно *индивидуалистично*, ибо делает отдельное лицо носителем субъективных прав. Оно *принудительно*, ибо *санкционировано* государством и распространяется лишь на легальный или конформный в отношении неких правил образ действий — например, оно может создать условия для отправления культа, но не может предписать образа мыслей. Оно *положительно*, ибо восходит к — видоизменяемым — постановлениям политических законодателей и, наконец, оно есть *процедурально полагаемое* право, ибо легитимируется при помощи демократических процедур. Положительное право, хотя и требует исключительно *легального* поведения, однако должно быть *легитимным*: несмотря на то, что оно не учитывает мотивов правового повиновения, оно должно иметь такие качества, чтобы его адресаты могли во всякое время соблюдать его и из уважения к закону. Правопорядок легитимен в том случае, когда он в равной степени охраняет автономию всех граждан. Последние автономны лишь тогда, когда адресаты права в одно и то же время могут воспринимать себя в качестве его авторов. А авторы свободны, лишь будучи участниками процессов законодательствования, которые отрегулированы таким образом и осуществляются в таких коммуникационных формах, что все могут допустить, что такого рода принятые правила заслуживают всеобщего и рационально мотивированного одобрения. С нормативной точки зрения, не существует правового государства без демократии. Так как, с другой стороны, демократический процесс сам должен быть юридически институциализирован, то принцип народного суверенитета

ренитета, наоборот, требует тех основных прав, без которых легитимного права вообще не может быть: в первую очередь необходимо право на равные субъективные свободы действий, которое, со своей стороны, предполагает всеобъемлющую индивидуальную правовую защиту.

Едва мы начинаем рассматривать некую проблему как юридическую, мы, таким образом, вводим в игру понятие современного права, которое вынуждает нас — исключительно по концептуальным причинам — оперировать с архитекторикой правового государства, требующей для себя множества предпосылок. Это сказывается и на рассмотрении проблемы равноправия и равного признания культурно определяемых групп, т. е. коллективов, которые отличаются от других коллективов традицией, формой жизни, этническим происхождением и т. д., а их члены ради сохранения и развития своей тождественности хотят отличаться от прочих коллективов.

### *Этическая насыщенность правового государства*

С точки зрения теории прав факт мультикультурализма в первую очередь ставит вопрос об этической нейтральности правопорядка и политики. При этом «этическими» я называю все те вопросы, которые касаются концепций благой или небезуспешной жизни. Этические вопросы невозможно оценивать с «моральных» позиций, является ли нечто «в равной степени благим для всех»; беспристрастное оценивание этих вопросов определяется, скорее, на базе сильных оценок, самопониманием и нацеленными на перспективу жизненными проектами партикулярных групп, т. е. тем, что взятое в целом с их точки зрения является «благим для нас». Этическим вопросам грамматически предписана отнесенность к первому лицу и тем самым отношение к тождественности (отдельного человека или) некоей группы. На при-

мере конституционного спора в Канаде я хочу рассмотреть либеральное требование этической нейтральности права прежде всего ввиду этико-политического самопонимания нации граждан.

Нейтральность права — и демократической процедуры правополагания — порой понимают таким образом, как будто политические вопросы этического свойства необходимо снять с повестки дня и вывести из-под обсуждения путем введения неких «непреложных правил» (*«gag rules»*), поскольку те якобы не поддаются непредвзятыму правовому регулированию. Так, государство (в смысле Либерализма 1) помимо обеспечения частной свободы, а также личного благополучия и безопасности своих граждан не должно стремиться к осуществлению каких бы то ни было коллективных целей. Встречная модель (в смысле Либерализма 2), напротив, ожидает от государства, что оно хотя в целом и обеспечит эти основные права, однако, сверх того, будет выступать и за выживание и поощрение некоей «определенной нации, культуры или религии или соответственно ограниченного числа наций, культур и религий». И по мнению Майкла Уолцера, эта модель является основополагающей; однако она допускает, что при определенных обстоятельствах граждане принимают решение и в пользу преимущества индивидуальных прав. При этом Уолцер разделяет ту посылку, что коллизии между двумя базовыми нормативными ориентациями вполне возможны и что в таких случаях только Либерализм 2 допускает решение в пользу учета и относительного преимущества коллективных целей и тождественностей. Здесь теория прав фактически утверждает абсолютное преимущество прав перед коллективными благами, так что субъективные правовые притязания, как показывает Дворкин, могут лишь в том случае быть «побиты» аргументами целеполагания, если те, со своей стороны, могут быть обоснованы в свете преиму-

щественных прав.<sup>14</sup> Но одно это еще не обосновывает разделяемых Тэйлором и Уолцером коммунитаристских взглядов, согласно которым система прав равнодушна к притязаниям на охрану культурных форм жизни и коллективных тождественостей, поскольку «уравнительна» и нуждается в корректировке.

На примере феминистской политики уравнивания мы показали, и это имеет всеобщее значение, что демократическое формирование системы прав воспринимает не только политические задачи вообще, но и такие коллективные цели, которые артикулируются в борьбе за признание. Ибо в отличие от моральных норм, регулирующих возможные интеракции между способными говорить и действовать субъектами вообще, правовые нормы касаются контекста интеракций некоторого конкретного общества. Правовые нормы восходят к постановлениям неких местных законодателей, распространяются в пределах географически определенной государственной территории на социально ограниченный коллектив граждан и внутри этой четко очерченной сферы своего действия придают политическим решениям, при помощи которых обладающее государственной организацией общество влияет на само себя, форму коллективно обязательных программ. Конечно, учитывание коллективных целей не может разрушить структуру права, оно не может уничтожить правовую форму как таковую и снять тем самым различие между правом и политикой. Но конкретная природа самих требующих урегулирования дел предопределяет, что нормирование способа действий средствами права — в отличие от того, как это происходит в сфере морали — открывается для целеполагания со стороны политической воли общества. Поэтому всякий правопорядок является *также и выражени-*

---

<sup>14</sup> См.: Dworkin R. Bürgerrechte ernstgenommen. Frankfurt am Main, 1984. S. 158 ff.

ем некоей партикулярной формы жизни, а не только отражением универсального содержания основных прав. Конечно, необходимо, чтобы решения политических законодателей позволяли понимать себя в качестве осуществления системы прав, а их политики — в качестве ее развития; но чем конкретнее данное дело, тем более в приемлемости соответствующего правового установления выражается и самопонимание коллектива вместе с его формой жизни (а также баланс конкурирующих групповых интересов и информированный выбор между альтернативными целями и средствами). Это проявляется в широте спектра мотивов, причастных к формированию рациональных мнения и воли политического законодателя: наряду с моральными доводами, прагматическими соображениями и результатами честных переговоров в процессе обсуждения и оправдания законодательных решений участвуют как раз этические мотивы.

В той мере, в какой формирование общественного мнения и политической воли граждан ориентировано на идею осуществления прав, оно, разумеется, не может быть *отождествлено*, как это предлагают коммунитаристы, с этико-политическим самопониманием;<sup>15</sup> однако процесс осуществления права включается в контексты, которые, будучи важной составной частью политики, требуют в числе прочего именно дискурсов самопонимания — дискуссий относительно общей концепции блага и о желаемой форме жизни, признаваемой аутентичной. Это споры, в ходе которых их участники уясняют себе, например, как они будут понимать себя в качестве граждан определенной республики, в качестве жителей определенного региона, в качестве наследников определенной культуры, какие традиции они будут продолжать или прервут, как они обойдутся со своей исторической судьбой и как хотят обходиться друг с другом и с природой и т. д.

<sup>15</sup> См.: Beiner R. Political Judgement. Chicago, 1983. S. 138.

И естественно, к этическому самопониманию нации относится выбор официального языка или решение относительно учебного плана публичных школ. Поскольку этико-политические вопросы составляют неизбежную часть политики и так как соответствующие правила выражают коллективную тождественность граждан, относительно них может разгореться культурная борьба, в которой пренебрегаемые меньшинства окажут сопротивление нечувствительной культуре большинства. Зачинщиком будет не этическаянейтральность государственного правопорядка, но неизбежная этическая насыщенность всякой правовой общности и всякого демократического процесса осуществления основных прав. О том свидетельствуют, например, институциональные гарантии, которыми в государствах, наподобие Федеративной Республики Германии, пользуются христианские церкви — вопреки свободе вероисповедания, или с недавних пор оспариваемые статусные гарантии, которые конституция предоставляет здесь семье в отличие от подобных браку житейских общностей.

В этой связи представляет интерес, что такие этико-политические решения, рассматриваемые как эмпирически, так и нормативно, зависят от случайного состава государствообразующей нации. Социальное отмежевание государствообразующего народа вытекает из исторических обстоятельств, внешних по отношению к системе прав и к принципам правового государства. Оно распространяется на базовую совокупность лиц, совместно проживающих на некоей территории и связанных определенной конституцией, т. е. решением отцов-основателей легитимно регулировать свою совместную жизнь средствами положительного права; те, кто будут рождены впоследствии, имплицитно (а иммигрировавшие граждане — даже и эксплицитно) соглашаются включиться в заранее найденный конституционный проект. Но теперь процессами своей социализации лица, из которых

в данный момент времени состоит нация, в то же время воплощают культурные формы жизни, в которых формируется их тождественность, — даже и в том случае, если они за прошедшее время обособились от традиций своего происхождения. Лица, или, лучше сказать, структуры их личностей, образуют как бы узловые точки в аскриптивной сети культур и традиций, интерсубъективно разделяемого багажа опыта и уклада жизни. А этот контекст представляет собой также горизонт, в котором граждане, хотя они того или нет, ведут свои дискурсы этико-политического самосогласия. Изменяется базовая совокупность граждан — изменяется и этот горизонт, так что по одним и тем же вопросам ведутся иные дискурсы и достигаются иные результаты. Это обстоятельство, по меньшей мере интуитивно, хорошо осознается национальными меньшинствами и является важным поводом требовать образования собственного государства или, как это было в конституционном проекте Meech Lake, с тех пор рухнувшем, — признания себя в качестве «особого общества». Если бы франкоговорящее меньшинство конституировалось в качестве особой правовой общности, то по важным этико-политическим вопросам оно при помощи тех же самых демократических процедур сформировало бы другие меньшинства и добилось бы других порядков, чем до сих пор канадцы в их совокупности.

Как, однако, показывает история формирования национальных государств,<sup>16</sup> вместе с новыми государственными границами возникают лишь новые национальные меньшинства; проблема не исчезает даже ценой «этнических чисток», с политико-моральной точки зрения оправданию не подлежащих. На примере курдов, рассеянных по пяти различным государствам, или на примере Боснии-Герцеговины, где этнические группы безжалостно уничтожают друг друга,

<sup>16</sup> См.: Alter P. Nationalismus. Frankfurt am Main, 1985.

можно четко продемонстрировать внутреннюю противоречивость «права» на национальное самоопределение. С одной стороны, некий коллектив, воспринимающий себя как общность с собственной тождественностью, учреждая собственную государственность, достигает новой ступени признания, которая была ему недоступна как дополитической общности языка и происхождения, и даже как включенной в состав более крупного целого или раздробленной «культурной нации». Потребность быть признанным в качестве государствообразующей нации особенно усиливается в кризисные времена, когда, как это было после распада Советской Империи, население цепляется за аскриптивные признаки коллективной тождественности, обновляемой задним числом. Такого рода поддержка сулит сомнительную компенсацию социальной незащищенности и обоснованных страхов перед будущим. С другой стороны, национальной независимости часто можно достичь лишь ценой гражданских войн, новых репрессий или дальнейших проблем, с обратным знаком увековечивающих исходные конфликты.

Иначе дело обстоит в Канаде, где идет разумный поиск федералистского решения, не затрагивающего целостности государства, однако стремящегося обеспечить культурную автономию его части за счет децентрализации государственных полномочий.<sup>17</sup> За счет этого в определенных полях политики изменяются базовые совокупности участвующих в демократическом процессе граждан, при том что его принципы остаются неизменными. Ведь теория прав отнюдь не запрещает гражданам демократического правового государства в рамках их общегосударственного порядка демонстрировать верность некоей концепции блага, которую они разделяют изначально или относительно которой сошлись во мнениях в ходе политических дискуссий; но она запрещает

---

<sup>17</sup> Я написал эту статью в начале 1993 года.

в пределах государства наделять преимущественными правами некую форму жизни за счет других форм. В федеративных государственных конструкциях это относится как к федеральному уровню, так и к уровню отдельных государств. Если я правильно понимаю, в Канаде спор идет не о таком принципе равноправия, но относительно рода и меры государственных полномочий, которые должны быть перенесены на провинцию Квебек.

### *Равноправное сосуществование vs. охрана вида*

Путь федерализации, однако, напрашивается в качестве решения лишь тогда, когда членов различных этнических групп и культурных жизненных миров можно территориально в большей или меньшей степени отмежевать друг от друга. Не так обстоит дело в мультикультурных обществах, наподобие США, и равным образом не так дело будет обстоять в тех странах, где (как в Федеративной Республике) этнический состав населения под воздействием мировых иммиграционных потоков изменяется. Да и получивший культурную автономию Квебек оказался бы в той же самой ситуации и только обменял бы английскую культуру большинства на французскую. Допустим, что в таких мультикультурных обществах на фоне либеральной культуры и на основе добровольных ассоциаций существует хорошо функционирующая общественность с независимыми от власти коммуникационными структурами, которые создают условия и способствуют проведению дискурсов самосогласия. Тогда демократический процесс осуществления равных субъективных прав может распространиться и на обеспечение равноправного сосуществования различных этнических групп и их культурных форм жизни. Для этого не требуется никакого особого обоснования и никаких конкурирующих принципов. Ибо целостность отдельного субъекта права, с нор-

мативной точки зрения, не может быть гарантирована без охраны того интерсубъективно разделяемого контекста опыта и жизни, в котором он был социализирован и сформировал свою тождественность. Тождественность отдельного лица переплетена с коллективными тождественностями и может быть стабилизирована в культурной сети, которая в столь же малой степени присваивается в качестве частного владения, как и сам родной язык. Поэтому, несмотря на то что индивидуум остается, по В. Кимличке,<sup>18</sup> носителем соответствующих «прав на культурное членство»; однако отсюда в ходе диалектики правового и фактического равенства возникают широкие статусные гарантии, права на самоуправление, на инфраструктурные отчисления, на субсидии и т. д. Подвергающаяся опасности культура коренных жителей может в свою поддержку выставить особые моральные основания из истории страны, между тем охваченной культурой большинства. Подобные аргументы в пользу «ответной дискриминации» можно приводить для долгое время угнетавшихся и отвергаемых культур бывших рабов.

Эти и подобные обязательства вытекают из *правовых* притязаний, а отнюдь не из всеобщего уважения к той или иной культуре. Тэйлорова политика признания имела бы ненадежную опору, если бы зависела от «подчинения равной ценности культур» и их соответствующего вклада в мировую цивилизацию. Право на равное уважение, на которое каждый смеет претендовать и в рамках формирующего тождественность контекста жизни, не имеет никакого отношения к предполагаемому превосходству его родной культуры, т. е. к ее повсеместно усвоенным достижениям. Это подчеркивает и Сьюзан Вольф: «Существует по меньшей мере один крупный недостаток, связанный с не-признанием иувековеченный им, который имеет незначительное отношение к во-

---

<sup>18</sup> Kymlicka W. Liberalism, Community and Culture. Oxford, 1989.

просу, сообщил ли человек или культура, которым было отказано в признании, нечто важное всему человечеству. Необходимость устраниТЬ этот недостаток вытекает не из допущения, что определенная культура имеет особую ценность для людей, ей не принадлежащих, и не из подтверждения этого допущения».<sup>19</sup>

В этом плане равноправное сосуществование различных этнических групп и их культурных форм жизни не нуждается в обеспечении со стороны рода коллективных прав, которые были бы вынуждены предъявить чрезмерные требования к индивидуальным субъектам модифицированной теории прав. Даже если такие групповые права были бы допустимы в демократическом правовом государстве, они были бы не только не нужны, но, с нормативной точки зрения, и сомнительны. Ибо охрана формирующих тождественность форм жизни и традиций призвана в конечном счете служить признанию их членов; ее смысл никоим образом не состоит в административной охране вида. Экологический принцип консервации видов невозможно перенести на культуру. Нормальный способ воспроизведения культурных традиций и артикулируемых в них форм жизни состоит в том, что те, кого они охватывают и на чьей личностной структуре оказываются, бывают ими *убеждены*, т. е. мотивированы к их продуктивному усвоению и продолжению. Правовое государство может лишь *сделать возможным* этот герменевтический результат культурного воспроизведения жизненных миров. Ведь гарантия выживания необходимо лишила бы участников именно свободы говорить «да» или «нет», которая сегодня требуется для овладения культурным наследием и его сохранения. В условиях культуры, получившей рефлексивное содержание, могут сохраниться лишь такие традиции и формы жизни, которые *обязывают* своих членов —

<sup>19</sup> Ch. Taylor u.a. (1993). S. 84.

хотя и подвергают себя критическому испытанию с их стороны и оставляют подрастающему поколению *выбор* — учиться у других традиций или принимать другую веру и отправляться к новым берегам. Это относится даже к относительно закрытым сектам, наподобие Pennsylvania Amish.<sup>20</sup> Даже если мы считаем резонным снабдить культуру охраной вида, то герменевтические условия перспективного воспроизведения были бы несовместимы с этой целью — «сохранять и поддерживать определенность, не только сейчас, но *всегда*».

В этой связи необходимо помнить не только о тех многочисленных субкультурах и жизненных мирах, что расцвели этак в раннебуржуазном европейском обществе Нового времени, стратифицированном на профессиональные сословия, но и о формах жизни сельских поденщиков и оторванных от почвы пролетарских городских масс первой фазы индустриализации, которые за этим последовали. Разумеется, они были насилиственно охвачены и перемолоты процессом модернизации; однако отнюдь не все потерпели поражение и многие убежденно защищались от альтернатив Нового времени. Формы жизни, которые были сильны и достаточно привлекательны, чтобы стимулировать волю к самоутверждению, как например городская бургерская культура XIX века, в некоторых своих чертах могли сохраниться исключительно благодаря силе *самотрансформирования*. Даже культура большинства, осознающая безопасность своего положения, поддерживает свою жизненную силу только благодаря откровенному ревизионизму, благодаря созданию альтернатив тому, что до сих пор существовало, или благодаря интегрированию чуждых импульсов — вплоть до разрыва с собственными традициями. Тем более это относится

---

<sup>20</sup> См. постановление Верховного суда по делу: Wisconsin vs. Yoder, 406 U.S. 205 (1972).

к переселенческим культурам, которые, поначалу испытав ассимиляторное давление со стороны нового окружения, были настоятельно подвигнуты к этническому самоотмежеванию и оживлению традиционных элементов, однако вскоре сформировали из этого образ жизни, равно далеко отстоящий от ассимилирующего и от исходного.<sup>21</sup>

В мультикультурных обществах равноправное сосуществование форм жизни для каждого гражданина означает гарантированный шанс без обид вырасти в своем родном культурном мире и позволить своим детям вырасти в нем, т. е. шанс объясниться с этой культурой, равно как и со всякой другой, по традиции продолжить ее или ее трансформировать, а также шанс равнодушно отвернуться или самокритически отречься от ее императивов, чтобы впредь существовать с болью осознанно разорванной традиции или даже с расщепленной тождественностью. Стремительные изменения современных обществ подрывают все стационарные формы жизни. Культуры могут уцелеть, лишь черпая силы к самотрансформации из критики и сецессии. Правовые гарантии могут опираться лишь на то, что каждый в своей культурной среде сохраняет возможность воспроизводить эту силу. А она, в свою очередь, проистекает не только из отмежевания, но и в меньшей степени из обмена с кем-то и чем-то чужим.

В современную эпоху ригидность форм жизни сопровождается ростом энтропии. Фундаменталистские движения можно понять как курьезную попытку реставративными средствами придать сверхстабильность собственному жизненному миру. Курьезность состоит в самопротиворечивости традиционализма, порожденного всего лишь струей общественной модернизации и подражающего распадающейся суб-

<sup>21</sup> См.: Cohn-Bendit D., Schmid Th. *Heimat Babylon*. Hamburg, 1992. S. 316 ff.

станциальности. Будучи реакцией на мощный модернизационный толчок, фундаментализм представляет собой насквозь современное обновленческое движение. И национализм может обернуться фундаментализмом, однако не следует смешивать одно с другим. Национализм Французской революции был объединен с универсалистскими принципами демократического правового государства; национализм и республиканизм были в то время неразличимы. С другой стороны, фундаменталистскими движениями поражаются и стабильные демократии Запада, а не только общества на переломных стадиях. Каждая из мировых религий породила свой собственный фундаментализм, хотя далеко не все сектантские движения обнаруживают такие черты.

Фундаментализм, приводящий к практике нетерпимости, как это еще раз подтвердил случай с Рушди, несовместим с правовым государством. Эта практика основывается на религиозном или историософском толковании мира, претендующем на исключительность для некоей привилегированной формы жизни. Таким воззрениям недостает осознания погрешимости их притязаний на значимость, а также уважения к «бремени разума» (Джон Ролз). Естественно, глобальные толкования мира и религиозные убеждения не должны соединяться с тем фаллибилизмом, что сопровождает сегодня гипотетическое знание опытных наук. Но фундаменталистские картины мира догматичны в ином смысле: они не оставляют пространства для рефлексии над их отношением к чуждым картинам мира, с которыми они разделяют один и тот же универсум дискурса и притязания на значимость которых они могут одолеть, лишь опираясь на некие основания. Они не оставляют места для «разумного разногласия».<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Habermas J. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main, 1992. S. 204—208.

В противоположность этому субъективированные вероисповедные силы современного мира отмечены рефлексивной установкой, допускающей существование не только одного — в условиях религиозной свободы устанавливаемого юридически — *modus vivendi*. Не-фундаменталистские картины мира, обозначенные Ролзом как «не беспредельно всеобъемлющие доктрины»,<sup>23</sup> допускают, скорее, — в духе лес-синговской терпимости — цивилизованный спор убеждений, в котором одна сторона, не отрекаясь от собственных притязаний на значимость, способна признать другие стороны достойными партнерами в поисках аутентичных истин. В мультикультурных обществах государственно-правовое устройство может мириться лишь с такими формами жизни, что артикулируются посредством таких не-фундаменталистских традиций, ибо равноправное сосуществование этих форм жизни требует взаимного признания различных типов культурного членства: некое лицо должно быть признано и членом общности, интегрирующейся вокруг соответственно иной концепции блага. *Этическая интеграция* групп и субкультур с теми или иными собственными коллективными тождественностями должна быть, таким образом, отсоединена от абстрактной, охватывающей в равной мере всех граждан *политической интеграции*.

Интеграция граждан обеспечивает лояльность по отношению к совместной политической культуре. Последняя коренится в интерпретации принципов государственного строя, которую каждая государствообразующая нация осуществляет с точки зрения контекста своего исторического опыта и которая сама постольку не может быть этически нейтральной. Возможно, было бы лучше говорить о некоем общем *горизонте* интерпретаций, внутри которого по актуальным по-

<sup>23</sup> Rawls J. Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses // Idem. Die Idee des Politischen Liberalismus. Frankfurt am Main, 1992. S. 293—332.

водам ведутся публичные споры о политическом самопонимании граждан республики. Хороший пример тому — спор историков, проводившийся в Федеративной Республике в 1986—1987 гг.<sup>24</sup> Но споры всегда ведутся относительно лучших интерпретаций *одних и тех же* основных прав и принципов. Последние образуют надежную исходную точку для всякого конституционного патриотизма, помещающего систему прав в исторический контекст правовой общности. Им необходимо вступить в продолжительную связь с мотивами и убеждениями граждан; так как без такого мотивационного закрепления они не смогли бы стать движущей силой динамически понимаемого проекта создания ассоциации свободных и равных. Потому и общая политическая культура, в которой граждане узнают себя в качестве членов некоего общественного целого, оказывается этически насыщенной.

В то же время этическое содержание конституционного патриотизма не вправе нарушать нейтральность правопорядка в отношении общностей, этически интегрированных на субполитическом уровне; скорее, оно должно обострить ощущение дифференциального многообразия и целостности различных сосуществующих в мультикультурном обществе форм жизни. Решающим является сохранение различия между двумя уровнями интеграции. Как только они начинают совпадать, культура большинства узурпирует государственные привилегии за счет равноправия других культурных форм жизни, оскорбляя их претензии на ответное признание. Нейтральность права к этическим разграничениям во внутренних делах объясняется уже тем, что в сложных обществах совокупность граждан уже не может быть спаяна субстанциальным консенсусом по поводу ценностей; спло-

---

<sup>24</sup> См.: *Habermas J. Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt am Main, 1987.

ченность возможна только лишь благодаря консенсусу относительно процедуры легитимного правополагания и осуществления власти. Политически интегрированные граждане разделяют рационально мотивированное убеждение в том, что воцарение в политической общественности коммуникативных свобод, демократизм процедуры разрешения конфликтов и канализирование господства в русле правового государства открывают перспективу обуздания властной нелегитимности и использования административной власти в равных для всех интересах. Универсализм правовых принципов отражается в *процедуральном консенсусе*, который, однако, должен быть, так сказать, *конституционно-патриотически встроен* в контекст соответствующей исторически определенной политической культуры.

### *Иммиграция, гражданство и национальная тождественность*

У юристов есть преимущество обсуждать нормативные вопросы ввиду дел, ожидающих решения; они мыслят прикладным образом. Философы избегают такого децизионистского нажима; будучи современниками классических идей, простирающихся более чем на два тысячелетия, они без ложной скромности признают себя участниками диалога в вечности. Тем большее удивление возникает, когда кто-нибудь из них, подобно Чарлзу Тэйлору, вдруг пытается все-таки мысленно охватить свое время и поставить философское усмотрение на службу насущным политическим вопросам дня. Эссе Тэйлора — столь же редкий, сколь и блестательный пример такого рода, хотя (а лучше сказать: потому что) он не вступает на модную стезю «прикладной этики».

В Федеративной Республике, как и в странах Европейского сообщества в целом, после случившихся преобразований в Центральной и Восточной Европе, на повестке дня

стоит иной вопрос: иммиграция. Один голландский коллега, всесторонне изложив проблему, пришел к откровенному прогнозу: «Западноевропейские страны... сделают все возможное, чтобы предотвратить иммиграцию из стран Третьего мира. С этой целью они будут приглашать на работу только тех людей, чье мастерство востребовано обществом лишь в высшей степени (футболисты, специалисты по программному обеспечению из США, ученые из Индии и т. д.). Они будут сочетать жестко ограничительную въездную политику с линиями поведения, направленными на более быстрое и эффективное удовлетворение просьб об убежище, а также с практикой безотлагательной депортации тех, чья просьба была отклонена.... Вывод таков, что они будут по отдельности и сообща использовать все имеющиеся средства, чтобы сдержать приток».<sup>25</sup> Это описание в точности соответствует тому компромиссу относительно убежища, который в Федеративной Республике был достигнут и утвержден правительством и оппозицией в 1993 г. Нет никакого сомнения, что эта политика приветствуется огромным большинством населения. В странах ЕС сегодня широко распространена даже враждебность по отношению к иностранцам. В отдельных странах она выражена по-разному; однако установки немцев не сильно отличаются от установок французов или англичан.<sup>26</sup> Пример Тэйлора должен воодушевить нас на поиски (и) философского ответа на вопрос, оправдана ли такая политика отгораживания от иммигрантов. Я хотел бы сначала разобрать этот вопрос *in abstracto*, затем остановиться на немецких дебатах об убежище 1992—1993 гг. и осветить их исторический фон, чтобы в заклю-

<sup>25</sup> D. J. van de Kaa. European Migration at the End of History // European Review. Vol. I, Jan. 1993. S. 94.

<sup>26</sup> См.: Wiegand E. Ausländerfeindlichkeit in der Festung Europa. Einstellungen zu Fremden im europäischen Vergleich // Informationsdienst Soziale Indikatoren (ZUMA). Nr. 9, Jan. 1993. S. 1—4.

чение обозначить альтернативу, которую было бы необходимо прояснить в ходе дебатов по этико-политическому самопониманию *расширенной* Федеративной Республики, до сего дня публично еще не проводившихся.

Несмотря на то что современное право определенными формальными качествами отличается от посттрадиционной разумной морали, система прав и принципы правового государства в силу их универсалистского содержанияозвучны этой морали. В то же время разновидности правопорядков, как мы видели, оказываются «этически насыщенными» в той мере, в какой отражают политическую волю и формы жизни конкретной правовой общности. Хороший пример тому — США, чья политическая культура отмечена 200-летней конституционной традицией. Однако облеченный в правовую форму этос государствообразующей нации не способен прийти в противоречие с гражданскими правами, пока политически законодатель ориентируется на принципы правового государства и, тем самым, на идею осуществления основных прав. Поэтому этическое содержание соединяющей всех граждан политической интеграции должно быть «нейтральным» в отношении различий, существующих внутри государства между этико-культурными, интегрированными вокруг той или иной собственной концепции блага общностями. Несмотря на отсоединение друг от друга этих двух уровней интеграции, нация граждан может сохранить жизнь институтам свободы, лишь полагая определенную, юридически не понуждаемую меру лояльности к *собственному* государству.

Эта мера — этико-политическое самопонимание нации, афицированное иммиграцией; ибо прилив иммигрантов изменяет состав населения и в этико-культурном плане. Поэтому возникает вопрос, не ограничивается ли желание иммигрировать правом политического целого сохранять в неприкословенности свою политico-культурную форму жизни. Не включает ли в себя право на самоопределение, при ус-

ловии, что автономно развитый общегосударственный порядок этически насыщен, право на самоутверждение тождественности нации, а именно и в отношении иммигрантов, которые могут видоизменить эту исторически взращенную политico-культурную форму жизни?

С точки зрения принимающего общества проблема иммиграции поднимает вопрос об условиях легитимного въезда. Пренебрегая промежуточными разновидностями приюта, мы можем заострить вопрос на акте получения гражданства, с помощью которого государство контролирует расширение определяемого правами гражданства политического целого. При каких обстоятельствах государство может отказывать в праве принадлежать к стране тем, кто претендует на ее гражданство? Если не считать общераспространенных мер (например, против преступности), то в этой связи прежде всего представляет значение вопрос, в каком отношении демократическое правовое государство имеет требовать охраны целостности формы жизни своих граждан от иммигрантов, чтобы последние ассимилировались. На уровне абстракции философского рассуждения мы можем выделить две ступени ассимиляции:

а). ступень согласия с принципами государственного строя в рамках возможностей интерпретации, определяемых на данный момент этико-политическим самопониманием граждан и политической культурой страны; это означает, таким образом, приспособление к способам институциализации автономии граждан в принимающем обществе и практикования здесь «публичного употребления разума» (Ролз);

б). дальнейшую ступень готовности к аккультурации, т. е. не только к внешней адаптации, но и к практикованию образа жизни, практик и обычаяев местной культуры во всей их широте; это означает ассимиляцию, которая проявляется на уровне этико-культурной интеграции и, следовательно, глубже затрагивает коллективную тождественность первона-

чальной культуры переселенцев, чем политическая социализация, требуемая на ступени (а).

Результаты до сих пор практиковавшейся в США иммиграционной политики допускают для себя либеральное толкование, освещдающее более слабое, ограниченное политической социализацией ассимиляционное ожидание.<sup>27</sup> Примером альтернативного типа ассимиляции является ориентированная на германизацию фаза польской политики Пруссии в бисмарковском рейхе (проводившейся, однако, непоследовательно).<sup>28</sup>

Демократическое правовое государство, всерьез производящее отсоединение друг от друга двух уровней интеграции, может требовать от переселенцев (и в прагматическом плане ожидать от их второго поколения) лишь политической социализации в смысле (а). Означенным образом оно способно сохранить тождественность политического целого, которую не может нарушить и иммиграция, ибо эта тождественность привязана к *принципам государственного строя*, зафиксированным в *политической культуре*, а не к *базовым этическим ориентациям* преобладающей в стране *культурной формы жизни*. В соответствии с этим от переселенцев следует ожидать лишь готовности принимать участие в политической культуре своей новой родины, не требуя ради этого отказа от их первоначальной культурной формы жизни. Право на демократическое самоопределение, разумеется, включает в себя право граждан настаивать на открытом характере их собственной политической культуры; это защищает общество от опасности сегментирования — от вычле-

<sup>27</sup> См.: Walzer M. What does it mean to be an Amerikan // Social Research. Vol. 57, Fall 1990. S. 591—614, где констатируется, что коммунитаристские взгляды не соответствуют сложному составу мультикультурного общества (S. 613).

<sup>28</sup> См.: Brubaker R. Citizenship and Nationhood in France and Germany. Cambridge, Mass., 1992. S. 128 ff.

нения чуждых субкультур или от сепаратистского распада на несвязанные субкультуры. Правда, политическая интеграция, как было показано, не распространяется на фундаменталистские переселенческие культуры. Но она не оправдывает и вынужденной ассимиляции в пользу самоутверждения доминирующей в стране культурной формы жизни.<sup>29</sup>

Такого рода стоящая перед правовым государством альтернатива имеет своим следствием то, что легитимно утверждаемая тождественность политического целого, испытав на себе воздействие иммиграционных волн, отнюдь *ненадолго* будет избавлена от изменений. Так как переселенцы не могут быть принуждены к отречению от своих собственных традиций, то в этих условиях за счет вновь учрежденных форм жизни расширится и горизонт, в котором граждане затем начнут интерпретировать общие для них принципы государственного строя. Тогда вступит в действие именно тот механизм, согласно которому с изменением культурного состава совокупности активных граждан изменяется и контекст, к которому отсылает этико-политическое самопонимание нации в целом: «Люди проживают в общностях, наделенных ограничениями и пределами (*bonds and bounds*), которые, однако, могут быть различного рода. В либеральном обществе ограничения и пределы должны быть совместимы с либеральными принципами. Свободная иммиграция изменила бы характер общности, но не лишила бы эту общность всякого характера вообще».<sup>30</sup>

Это что касается условий, которые правовое государство имеет выдвигать, принимая иммигрантов. Но кто вообще обладает правом на переселение?

---

<sup>29</sup> См.: *Cohn-Bendit, Schmidt*, a.a.O., Kap. 8.

<sup>30</sup> Carens J. H. Aliens and Citizens // *Review of Politics*. Vol. 49, 1987. S. 271; кроме того, см.: Habermas J. Staatsbürgerschaft und nationale Identität // *Idem. Faktizität und Geltung*. a.a.O., S. 632—660.

Существуют полные *моральные* основания для индивидуального *правового притязания* на политическое убежище (согласно ст. 16 Конституции ФРГ, которая должна быть прокомментирована ссылкой на гарантированную ст. 1 защиту человеческого достоинства и в связи с установленной в ст. 19 гарантией правовой защиты). На этом мне здесь нет смысла останавливаться. Важность представляет определение беженца. В соответствии со ст. 33 Женевской конвенции о беженцах, правом на убежище может обладать каждый, кто бежит из страны, «в которой его жизнь или свобода находится под угрозой из-за его расовой, религиозной или государственной принадлежности, из-за его принадлежности к определенной социальной группе или из-за его политических убеждений». В свете недавнего опыта это определение, однако, требует некоего расширения, которое включало бы защиту женщин от массовых изнасилований. Кроме того, неоспоримыми являются притязания беженцев из районов гражданских войн на предоставление временного убежища. Но огромная масса согласных на переселение со временем открытия Америки и тем более с момента взрывного роста мировой иммиграции в XIX веке состояла из трудовых иммигрантов и беженцев, стремившихся убежать от нищего существования на родине. Так и сегодня. Против такого рода иммиграции из бедных регионов Востока и Юга и делает приготовления европейский шовинизм благосостояния.

Встав на моральную точку зрения, мы не имеем права рассматривать эту проблему только в перспективе жителей состоятельных и мирных обществ; нам необходимо принять и перспективу тех, кто на чужих континентах ищет своего спасения, т. е. бытия, достойного человека, а не защиты от политических преследований. Прежде всего в ситуации сегодняшнего дня, когда жажда переселения явно превосходит возможности приема, встает вопрос, существует ли сверх моральных притязаний *правовые притязания* на интеграцию.

Для моральных притязаний можно привести веские основания. В нормальной ситуации люди не оставляют свою изначальную родину без основательной причины; для демонстрации того, что они нуждаются в помощи, как правило, достаточно одних только фактов. Моральное обязательство по оказанию помощи возникает прежде всего из роста взаимозависимости стран мирового сообщества, которые благодаря мировому капиталистическому рынку и электронным средствам массовой коммуникации срослись настолько, что Объединенные Нации, как недавно показал пример Сомали, приняли на себя нечто вроде совокупной политической ответственности за сохранение жизни на этой Земле. Особые, дополнительные обязательства для стран Первого мира вытекают из истории колониализма и искоренения региональных культур в силу вторжения капиталистической модернизации. Кроме того, можно привести тот факт, что между 1800 и 1960 гг. европейцы, составляя в межконтинентальном миграционном движении 80 %, принимали в нем непропорционально большое участие и получали от этого прибыль, т. е. по сравнению с другими мигрантами и непереселяющимися соотечественниками улучшали свои жизненные условия. Одновременно этот исход на протяжении XIX и начала XX в. столь же решительно улучшил экономическую ситуацию в их родных странах, что и обратное переселение в Европу в эпоху восстановления после второй мировой войны.<sup>31</sup> Европа и в том и в другом случае извлекла пользу из этих миграционных потоков.

---

<sup>31</sup> См.: Emmer P. C. Intercontinental Migration // European Review. Vol. I, Jan. 1993. S. 67—74: «Драматический скачок в экономическом развитии Западной Европы после 1800 года мог быть осуществлен лишь при помощи некоего „выходного люка“ (escape hatch). Отъезд, начиная с 1800 года, 61 миллиона европейцев позволил европейским экономикам создать такое сочетание факторов производства, которое сделало возможным рекордный экономический рост и устранило ситуацию, когда темпы экономического роста

Хотя этими и подобными основаниями удовлетворение отстаиваемых индивидуальных правовых претензий на иммиграцию и не оправдывается, однако ими, пожалуй, оправдывается моральное обязательство проводить либеральную иммиграционную политику, открывающую собственное общество для иммигрантов и управляющую переселением в соответствии с существующей вместимостью. Охранительный слоган «лодка заполнена» позволяет отметить неготовность, да и принять перспективу другой стороны — например, тех *«boat people»*, что на опрокидывающихся челноках пытались бежать от террора в Индокитае. Границы допустимой нагрузки в европейских обществах, которые в демографическом отношении уменьшились и уже по экономическим причинам, как и прежде, зависят от иммиграции, определенно не достигнуты. Из морального обоснования либеральной иммиграционной политики вытекает к тому же обязательство не ограничивать контингент переселенцев экономическими потребностями принимающей страны, т. е. «нужными специалистами», но определять его по критериям, приемлемым с точки зрения всех участников.

*Политика предоставления убежищ  
в объединенной Германии*

Если исходить из этих принципов, то компромисс по поводу предоставления убежищ, достигнутый между правительством и СЕПГ и в феврале 1993 г. претворенный в дейст-

---

ствлялся увеличением населения. После второй мировой войны европейцы вновь оказались в выигрыше благодаря межконтинентальной миграции, поскольку колониальные империи побудили многих жителей колоний переселиться в метрополии. В эту специфическую эпоху не было опасности перенаселения... Многие из таких переселенцев, приезжая в Европу, уже были хорошо обучены, к тому же они появились именно в то время, когда квалифицированный труд был особенно необходим для восстановления европейской экономики» (S. 72 f.).

вительность, с нормативной точки зрения оправданию не подлежит. Не имея возможности войти в детали, я назову три основные ошибки и критически рассмотрю лежащие в их основе предпосылки:

а). Предусматриваемое регулирование ограничивается сферой предоставления политического убежища, т. е. мероприятиями против « злоупотребления» правом на убежище. Тем самым игнорируется то обстоятельство, что Федеративной Республике нужна переселенческая политика, открывающая иммигрантам *иные юридические возможности*. Проблема иммиграции получает ложное определение, что влечет за собой многочисленные последствия. А именно: тот, кто разрывает взаимосвязь между вопросами политического убежища и иммиграции по бедности, тот имплицитно признает, что хотел бы освободиться от моральных обязательств, которые Европа несет в отношении беженцев из обнищавших регионов мира. Вместо этого он молча мирится с нелегальным переселением, которое в любое время может быть инструментализировано во внутриполитических целях как « злоупотребление правом на убежище».

б). Оговоренное в партийном соглашении от 15 января 1993 г. парламентское дополнение Основного закона статьей 16а выхолащивает «сущностное содержание» индивидуальных правовых претензий на политическое убежище, ибо в соответствии с ним беженцы, которые въезжают из так называемых надежных третьих стран, могут быть депортированы без предоставления правовой помощи. Тем самым бремя иммиграции перекладывается на страны Восточной Европы, на наших соседей — Польшу, Чехию, Словакию, Венгрию и Австрию, т. е. на страны, в их теперешнем положении едва ли готовые к юридически безупречному решению этих проблем. Кроме того, спорным является ограничение гарантий правовой защиты для беженцев из стран,

определяемых с точки зрения Федеративной Республики как страны «без гонений».<sup>32</sup>

в). Компромисс по поводу убежища отвергает изменения в праве получения гражданства, вместо того чтобы облегчить его приобретение для иностранцев, уже осевших в Германии, в особенности для завербованных «гастарбайтеров». Им отказано в резонно предпочтительном для них двойном гражданстве; даже их родившиеся в Германии дети не получают право на гражданство без оговорок. И для иностранцев, желающих отказаться от своего прежнего подданства, получение гражданства возможно не ранее, чем по истечении 15 лет. В противовес этому право на получение гражданства, закрепленное в конституции, имеют так называемые этнические немцы, т. е. прежде всего поляки и русские, сумевшие доказать немецкое происхождение. На этом основании наряду с около 500 000 претендентов на убежище (из которых 130 000 и так уже происходят из охваченных гражданской войной районов бывшей Югославии) в Федеративной Республике были приняты 220 000 переселившихся.

г). Немецкая политика предоставления убежищ держится на все вновь и вновь подтверждаемом предположении, что Федеративная Республика не есть переселенческая страна. Это противоречит не только картине, какую являются собой улицы и метрополитены наших крупнейших городов — Франкфурт сегодня на 26 % состоит из иностранцев, — но

<sup>32</sup> Со скандальной в конституционно-правовом отношении мотивированной 2-й Сенат Федерального конституционного суда 14 мая 1996 года объявил предусмотренное в новой редакции основного права на политическое убежище « положение о третьих странах », а также положение об определении «безопасных стран происхождения » соответствующими конституции. Тем самым основное право заслонили функциональные императивы, настаивающие на скорейшем выселении. Герберт Прантль (в «Süddeutsche Zeitung» от 15/16 мая 1996 г.) пишет: «Скорейшее выселение оказалось для Конституционного суда более важным..., чем право на убежище, чем человеческое достоинство, более важным, чем принцип честной процедуры».

и историческим фактам. Хотя с начала XIX века почти 8 миллионов немцев и эмигрировало только в США, но одновременно в течение последних ста лет существовало мощное иммиграционное движение. До начала первой мировой войны в страну приехало 1 200 000 трудовых иммигрантов; вторая мировая война оставила после себя 12 миллионов «перемещенных лиц» — главным образом рабочих принудительного труда, депортированных из Польши и Советского Союза. По следам этой национал-социалистической иностранно-трудовой политики в 1955 г., несмотря на относительно высокий уровень безработицы в стране, началась организованная вербовка дешевой рабочей силы в лице одиноких мужчин из стран южной и юго-восточной Европы, продолжавшаяся до 1973 г. Сегодня семьи и потомки не вернувшихся на родину «гастребайтеров» живут в парадоксальном положении иммигрантов без ясных перспектив на получение гражданства — в качестве немцев с иностранными паспортами.<sup>33</sup> Они образуют массу, составляющую 8.2 процента иностранцев, проживавших в Федеративной Республике в 1990 г. Сопротивление полной интеграции этих иностранцев, без которых был бы невозможен экономический взлет, сравнимый разве только с японским, тем более непостижимо, если учесть, что старая Федеративная Республика вплоть до половины эпохи своего существования интегрировала 15 миллионов немецких и немецкого происхождения беженцев, переселенцев и иностранцев, т. е. таких же «новых граждан»: «Если добавить примерно 4.8 миллиона иностранцев, получится около одной трети западногерманского населения, иммигрировавшего после второй мировой войны».<sup>34</sup>

<sup>33</sup> См.: *Bade K. J. Immigration and Integration in Germany since 1945 // European Review. Vol. I, 1993. S. 75—79.*

<sup>34</sup> Ebda. S. 77.

Если, вопреки этим очевидностям, утверждение, что «мы не переселенческая страна», тем не менее способно получить поддержку у политической общественности, то здесь дает о себе знать глубоко укоренившийся менталитет и необходимость мучительного изменения национального самопонимания. Ведь не случайно, что решение о предоставлении гражданства принимается по принципу происхождения, а не по территориальному принципу, как в других западных государствах. Описанные в (а), (б), (в) и (г) виды неудовлетворительной работы над проблемой иммиграции в Германию можно понять на фоне самопонимания немцев как нации соотечественников, центрированного относительно культуры и языка. Французом считается тот, кто родился во Франции и обладает правами французского гражданства; у нас вплоть до самого окончания последней войны проводили тонкие различия между «немцами» (*Deutschen*), т. е. гражданами немецкого происхождения, «имперскими немцами» (*Reichsdeutschen*), т. е. гражданами не-немецкого происхождения, и «этническими немцами» (*Volksdeutschen*) — теми, кто имеет немецкие корни, проживая за рубежом.

Во Франции национальное сознание могло формироватьсья в рамках территориального государства, тогда как в Германии оно соединялось с инспирированной романтизмом и поддерживавшейся образованными гражданами идеей «культурной нации». Последняя представляет собой воображаемое единство, которое, чтобы иметь возможность оторваться от реальности существования малых государств, в то время было вынуждено искать опору в общности языка, традиции и происхождения. Еще большие последствия имело то, что французское национальное сознание могло развиваться в ногу с утверждением демократических гражданских прав и в борьбе против суверенитета *собственного* короля, тогда как немецкий национализм возник независимо от завоевания демократических гражданских прав и задолго до созда-

ния сверху малогерманского национального государства — из борьбы против Наполеона, т. е. против *внешнего* врага. Происходя из такого рода «освободительной войны», национальное сознание в Германии должно было соединиться с пафосом своеобразия культуры и происхождения — партикуляризм, оставивший в самопонимании немцев неизгладимый след.

После 1945 г., лишь постепенно примирившись с потрясением от цивилизационного краха массовых уничтожений национал-социализма, Федеративная Республика отвернулась от этого «особого сознания». С этим сообразовывалась утрата суверенитета и положение на окраине bipolarного мира. Распад Советского Союза и воссоединение принципиально изменили данную конstellацию. Поэтому реакция на вновь поднимающий голову правый радикализм — а в этой связи и лицемерные дебаты об убежище — ставят вопрос, продолжит ли *расширенная* Федеративная Республика путь политического цивилизования или же старое «особое сознание» явит себя в новом виде. Данный вопрос щекотлив, ибо административно протаскиваемый сверху стяжательский процесс государственного объединения задал неверную траекторию движения и в этом аспекте. Насущно необходимого разъяснения этико-политического самопонимания граждан двух государств, исторические судьбы которых значительно разошлись, до сего дня не произошло. Сомнительный в конституционно-политическом отношении путь присоединения новых земель воспрепятствовал проведению конституционных дебатов, а инициированные вместо них дебаты о местоположении столицы велись с ложных позиций. Между тем, многажды униженные, не имеющие выразителей собственных интересов и собственной политической общественности граждане бывшей ГДР были вынуждены справляться с заботами иного рода: место внятно артикулированных реплик заняла прежде затаенная враждебность (*Ressentiment*).

Всякое вытеснение порождает свои симптомы. Вызов, брошенный другим — от войны в Персидском заливе, через Маастрихт, гражданскую войну в Югославии, вопрос о предоставлении убежищ, через правый радикализм, вплоть до проблемы использования бундесвера за рамками НАТО — провоцирует растерянность в политической общественности и у парализованного правительства. Изменения в констелляции сил и ситуации во внутренних делах требуют, конечно же, новых ответов. Спрашивается, в каком состоянии сознания Федеративная Республика осуществляет требуемое приспособление, если это сознание продолжает следовать реакционной модели *ad-hoc*-решений и внезапным переломам в настроении.

Историки, издающие поспешно сочиняемые книги под заголовками вроде «Приглашение в историю» или «Страх перед державой», предлагают нам ретроспективное «прощание со старой Федеративной Республикой», которое открывает глаза на еще только что отпразднованную историю успехов немецкой послевоенной демократии как на собственный «особый путь». Пишут, что старая Федеративная Республика являлась воплощением вынужденной ненормальности разбитой и расчлененной нации, которая теперь, после возвращения ей ее национально-государственного величия и суверенитета, должна быть выведена из состояния забывшего о власти утопизма и возвращена по предначертанному Бисмарком, проторенному державно-политическими средствами пути осознания господствующего положения в центре Европы. За празднованием событий 1989 г. скрывается лишь вновь и вновь отклоняемое страстное желание нормализации со стороны тех, кто не желает признавать события 1945 г.<sup>35</sup> Они сопротивляются альтернативе, которая

<sup>35</sup> См. вступительную статью в кн.: *Habermas J. Die Normalität einer Berliner Republik*. Frankfurt am Main, 1995.

при ближайшем рассмотрении отнюдь не по всякому поводу вынуждает делать выбор, но открывает некую перспективу иного рода. Согласно этой последней трактовке западная ориентация Федеративной Республики выражает собой не какое бы то ни было благоразумное внешнеполитическое решение, но решение, достигнутое случайным образом, вообще не только *политическое* решение, но некий глубокий интеллектуальный разрыв с теми специфически немецкими традициями, что наложили отпечаток на вильгельмовский рейх и способствовали закату Веймарской Республики. Эта ориентация наметила пути изменения менталитета, которое после молодежного бунта 1968 г. в благоприятных условиях общества благоденствия охватило собой более широкие слои населения и впервые на немецкой почве сделало возможным политико-культурное укоренение демократии и правового государства. Сегодня речь идет о том, чтобы приспособить политическую роль Федеративной Республики к новым реалиям, не прерывая под гнетом общественных и экономических проблем объединения процесс прогрессировавшего до 1989 г. политического цивилизования и не отрекаясь от нормативных завоеваний уже не этнически, но граждански обосновываемого национального самопонимания.

## **V. ЧТО ТАКОЕ «ДЕЛИБЕРАТИВНАЯ ПОЛИТИКА»?**

### **9. Три нормативные модели демократии**

В нижеследующем я затрагиваю «либеральное» и «республиканское» понимание политики в их идеально-типическом заострении, — сегодня в Соединенных Штатах этими выражениями обозначают две стороны в споре, развязанном так называемыми коммунитаристами. Следуя за Ф. Майклманом, я сначала опишу обе полемически противопоставленные модели демократии, имея в виду концепт гражданина государства, понятие права и природу процесса формирования политической воли граждан, чтобы во второй части, опираясь на критику этической перегруженности республиканской модели, развить третью, а именно процедураллистскую концепцию, за которой я хотел бы закрепить наименование «делиберативной политики».

1

Решающее различие здесь состоит в понимании роли демократического процесса. Согласно «либеральным» воззрениям, последний выполняет задачу программирования государства в интересах общества, причем государство представ-

ляется как аппарат публичного управления, а общество — как система структурированного рыночным хозяйством сообщения частных лиц и их общественного труда. При этом политика (в смысле формирования политической воли граждан) выполняет функцию фокусирования и проведения в жизнь частных интересов общественного значения, в противоположность государственному аппарату, специализирующемуся на административном применении политической власти в коллективных целях.

Согласно «республиканским» воззрениям, политика не растворяется в такого рода посредующей функции; скорее, она конститутивна для процесса социализации в целом. Политика понимается как форма рефлексии над жизненным контекстом нравов. Она образует ту среду, в которой члены естественно возникших солидарных общностей осознают свою обусловленность друг другом и в качестве граждан государства по своей воле и сознательно развивают заранее обнаруживаемые отношения взаимного признания, образуя ассоциацию свободных и равных носителей прав. Тем самым либеральная архитектоника государства и общества претерпевает существенное изменение. Наряду с иерархической регулятивной инстанцией верховной государственной власти и децентрализованной регулятивной инстанцией рынка, т. е. наряду с административной властью и собственным интересом в качестве *третьего источника* общественной интеграции выступает *солидарность*.

Такое горизонтальное формирование политической воли, направленное ко взаимопониманию или к достижаемому в ходе коммуникации консенсусу, рассматриваемое как генетически, так и нормативно, должно даже пользоваться преимуществом. Для практики гражданского самоопределения принимается автономный, не зависящий от публичного администрирования и частного экономического сообщения базис, предохраняющий политическую коммуникацию от

поглощения государственным аппаратом и от уподобления рыночной структуре. В республиканской концепции политическая общественность и, как ее основа, гражданское общество получают стратегическое значение. Они призваны обеспечивать практике взаимопонимания граждан государства ее интеграционную силу и автономию.<sup>1</sup> Отсоединению политической коммуникации от экономического сообщества соответствует воссоединение административной власти с властью коммуникативной, возникающей в ходе формирования общественного мнения и политической воли.

Из двух конкурирующих подходов вытекают и различные следствия:

а). Прежде всего, различаются два *концепта гражданина государства*. Согласно либеральным взглядам, статус граждан определяется мерой субъективных прав, которыми те обладают по отношению к государству и другим гражданам. Будучи носителями субъективных прав, граждане пользуются защитой государства, пока преследуют свои частные интересы в границах, очерченных законом, и защищены от государственного вмешательства, когда оно превышает оговоренную законом меру. Субъективные права суть права негативные; они предоставляют пространство выбора, в рамках которого субъекты права избавлены от внешнего принуждения. Политические права обладают такой же структурой: они дают гражданам государства возможность так проявить свои частные интересы, чтобы через голосование, образование парламентских объединений и формирование правительства они могли наконец соединиться с частными интересами других лиц и сформировать политическую волю, воздействующую на администрацию. Таким образом, граждане, в своей роли граждан государства, могут осуществлять

<sup>1</sup> См.: Arendt H. Über die Revolution. München, 1965; Idem. Macht und Gewalt. München, 1970.

контроль за тем, осуществляет ли государство свою власть в интересах граждан общества.<sup>2</sup>

Согласно республиканским воззрениям, статус граждан не определяется по образцу негативных свобод, которыми те могут пользоваться как частные лица. Права граждан государства, в первую очередь, права на участие в политической жизни и на политическую коммуникацию, суть, скорее, позитивные свободы. Они гарантируют не свободу от внешнего принуждения, но участие в общественной практике, через осуществление которой граждане только и могут стать теми, кем они стремятся быть — политически ответственными субъектами сообщества свободных и равных.<sup>3</sup> В этом отношении политический процесс служит не только контролю за деятельностью государства со стороны граждан, уже завоевавших предварительную автономию в ходе осуществления своих частных прав и дополитических свобод. Не иг-

<sup>2</sup> См.: Michelman F. I. Political Truth and the Rule of Law. Tel Aviv Univ. Studies in Law, 8, 1988, S. 283: «Политическое общество, как оно представляется упорствующим республиканцам, есть общество носителей частных прав, ассоциация, первый принцип которой состоит в охране жизни, свобод и имущества ее членов. В таком обществе существование государства оправдано тем, что последнее охраняет упомянутые дополитические интересы; конституция принимается ради гарантии того, что государственный аппарат и правительство будут обеспечивать такую охрану членам общества, а не служить особым интересам государственного деятеля или его покровителей; функция граждан состоит в том, чтобы разрабатывать конституцию и при этом заставлять чиновника действовать в соответствии с упомянутыми охранными целями; а та ценность, которой обладает для вас ваша политическая свобода — ваше право голоса и волеизъявления, право на то, чтобы вы были услышаны и с вашей точкой зрения считались, — состоит в том, что она позволяет вам воздействовать на систему так, чтобы та соответствующим образом соблюдала и охраняла ваши частные, дополитические права и другие интересы».

<sup>3</sup> О положительной и отрицательной свободе см.: Ch. Taylor. Was ist menschliches Handeln? // Idem. Negative Freiheit? Frankfurt am Main, 1988. S. 9 ff.

рает он и роли шарнирного сочленения, связующего государство и общество, ибо демократическая государственная власть по своему происхождению вообще не является силовой властью. Она происходит, скорее, из власти, порождаемой коммуникативными средствами в практике самоопределения граждан государства, и получает легитимность за счет того, что защищает эту практику посредством институциализации публичной свободы.<sup>4</sup> Оправдание существования государства состоит в первую очередь не в охранении равных субъективных прав, но в обеспечении открытого для всех процесса формирования общественного мнения и воли, в ходе которого свободные и равные граждане достигают взаимопонимания относительно того, какие цели и нормы представляют общий для всех них интерес. Тем самым от гражданина республиканского государства требуется большее, нежели постоянная ориентация на собственный интерес.

б). В полемике против классического понятия правового субъекта как носителя субъективных прав дают о себе знать разногласия относительно самого *понятия права*. В то время как по либеральным воззрениям смысл правопорядка состоит в том, что он в каждом отдельном случае позволяет установить, какие права принадлежат тем или иным индивидам, по республиканским воззрениям эти субъективные права обязаны собой некоему объективному правопорядку,

<sup>4</sup> Michelman F. I. Political Truth (1988), S. 284: «С точки зрения гражданского строя политическое общество — это прежде всего общество не носителей прав, а граждан, ассоциация, первый принцип которой состоит в создании и обеспечении сферы публичности, в рамках которой люди спорят и рассуждают о правовых условиях их сосуществования в обществе, условиях, которые они будут вырабатывать совместно и которые они понимают как общее для всех них благо... В этом случае существование государства оправдано стоящей перед ним целью учреждения и упорядочивания сферы публичности, в рамках которой частные лица могут обрести свободу в смысле самоуправления, обмениваясь разумными доводами в публичном диалоге».

который делает возможной и одновременно гарантирует целостность равноправной, автономной и основывающейся на взаимном уважении совместной жизни. В первом случае правопорядок конструируется исходя из субъективных прав, во втором — первенство отдается его объективно-правовому содержанию.

Эти выстраиваемые в дилемме понятия не касаются, однако, *интерсубъективного* содержания правовых норм, требующих обоюдного соблюдения прав и обязанностей в симметричных отношениях взаимного признания. Концепт права, приписывающий целостности отдельного лица и его субъективных прав тот же вес, что и целостности сообщества, в рамках которого отдельные лица только и могут взаимно признать друг друга в качестве индивидов и членов этого сообщества, все же приходит в столкновение с республиканским концептом. Последний привязывает легитимность законов к демократической процедуре их порождения и, таким образом, сохраняет внутреннюю связь практики самоопределения народа и безличного господства законов: «Для республиканцев права суть в конечном счете не что иное, как ограничения господствующей политической воли, в то время как для либералов некоторые из прав всегда основаны на «высшем законе», устанавливаемом разумными доводами или откровением, находящимися за пределами политики... В республиканском понимании преследуемая сообществом цель, общее благо, существенным образом состоит в успешном осуществлении предпринимаемых им политических попыток определить, учредить, привести в исполнение и в дальнейшем поддерживать ряд прав (менее тенденциозных законов), которые лучше всего согласуются с условиями и обычаями этого сообщества, тогда как в понимании либералов, наоборот, основанные на высшем законе права обеспечивают существование внешних по отношению к ним структур и надлежащее обуздание властей, делая

это так, чтобы плюралистическое преследование расходящихся и конфликтующих интересов оказалось удовлетворено, насколько это возможно».<sup>5</sup>

Избирательное право, интерпретируемое как позитивная свобода, становится парадигмой для всех прав вообще, не только потому, что оно конститутивно для политического самоопределения, но и потому, что из него становится ясно, каким образом включенность в сообщество равноправных граждан связана с индивидуальным правом на автономные реплики и на занятие собственных позиций: «Утверждается, что все мы заинтересованы в предоставлении каждому избирательных прав, потому что (I) нам приходится выбирать между нашим совместным и обособленным существованием; (II) совместное существование зависит от взаимного заверения в том, что жизненные интересы каждого из нас будут учитываться остальными; и (III) при глубоко плюралистичных отношениях современного американского общества такая уверенность достижима только благодаря поддержанию хотя бы видимости такой политической жизни, где право голоса признается за каждым».<sup>6</sup> Эта структура, строящаяся по образцу прав на участие в политической жизни и на политическую коммуникацию, в ходе конституированного правовым способом законодательного процесса сообщается *всем* правам. В том числе и частноправовое полномочие на преследование частных, свободно избранных целей обязывает в то же время соблюдать границы стратегического действия, согласованные с равномерным учетом интересов каждого.

б). Различные способы концептуализации права и роли гражданина государства являются выражением более глубо-

<sup>5</sup> Michelman F. I. Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights. Florida Law Rev. 41, 1989. S. 446 f.

<sup>6</sup> Ibid. S. 484.

кого разногласия относительно *природы политического процесса*. Согласно либеральным взглядам, политика есть, по существу, борьба за те позиции, обладание которыми позволяет распоряжаться административной властью. Процесс формирования общественного мнения и политической воли в общественности и в парламенте определен конкуренцией стратегически действующих коллективных акторов в борьбе за сохранение или завоевание властных позиций. Успех измеряется одобрением, изъявляемым гражданами в адрес тех или иных лиц и программ, и определяемым по числу голосов избирателей. Отдавая свои голоса, избиратели выражают сложившиеся у них предпочтения. Решения, принимаемые ими в ходе выборов, обладают той же структурой, что и акты выбора, которые совершают субъекты рынка, ориентированные на достижение успеха. Они лицензируют доступ к властным позициям, за которые ведут спор политические партии, пребывающие в одинаковой, ориентированной на успех установке. Структура голосования «на входе» и получения власти «на выходе» отвечает одному и тому же образцу стратегического действия.

Согласно республиканским взглядам, формирование общественного мнения и политической воли в публичной сфере и парламенте подчиняется не структуре рыночных процессов, но самобытной структуре публичной коммуникации, ориентированной на достижение взаимопонимания. Для политики в смысле практики гражданского самоопределения парадигмой является не рынок, а диалог. С этой точки зрения между коммуникативной властью, которая в виде формируемого в дискурсе мнения большинства возникает из политической коммуникации, и административной властью, которая принадлежит государственному аппарату, существует структурное различие. Даже партии, борющиеся за доступ к властным позициям в государстве, вынуждены принимать делиберативный стиль и учитывать своеобразие политичес-

кого дискурса: «Делиберативность... указывает на принятие определенной установки, направленной на социальное сотрудничество, а именно установки открытости, готовности внимать разумным доводам, сопровождающим заявления других лиц так же, как своим собственным. Делиберативная среда предоставляет возможность для добросовестного обмена мнениями, — в том числе для того, чтобы его участники отчитались, как каждый из них сам понимает свои жизненные интересы, — ... когда в том или ином решении, если оно принимается, выражается некое обобщенное суждение».<sup>7</sup> Поэтому спор мнений, вынесенный на политическую арену, обладает легитимирующей силой не только в смысле предоставления доступа к властным позициям; скорее, последовательно проводимый политический дискурс обладает обязательной силой также и в отношении способа осуществления политического господства. Административная власть может применяться только на политической основе и в рамках законов, создаваемых в ходе демократического процесса.

## 2

Мы сравнили между собой две модели демократии, ставшие сегодня, прежде всего в США, предметом дискуссии между так называемыми коммунитаристами и «либералами». Республикаанская модель имеет свои преимущества и недостатки. Ее преимущество я усматриваю в том, что она придерживается радикально демократического смысла самоорганизации общества путем объединения граждан в ходе коммуникации и не сводит коллективные цели лишь к заключению «сделки» между противоположными частными интересами. Недостаток же мне видится в том, что она

<sup>7</sup> Michelman F. I. Pornography (1989). S. 293.

слишком идеалистична и ставит демократический процесс в зависимость от *добродетелей* граждан государства, ориентированных на достижение общего блага. Ведь политика состоит не только, и даже не в первую очередь, в рассмотрении вопросов этического самопонимания. Ошибка заключается в *этическом сужении политического дискурса*.

Конечно, дискурсы самопонимания, в рамках которых их участники хотели бы уяснить, как они понимают себя в качестве представителей определенной нации, членов какой-либо общины или государства, жителей определенного региона и т. д., какие традиции они продолжают, как обходятся друг с другом, с представителями меньшинств, с маргинальными группами, в какого рода обществе они хотят жить — составляют важную часть политики. Но в условиях культурного и общественного плюрализма за политически значимыми целями нередко стоят интересы и ценностные ориентации, никоим образом не конститутивные для тождественности совокупного общественного целого, т. е. для того целого, которое образует некая интерсубъективно разделяемая жизненная форма. Эти интересы и ценностные ориентации, пребывающие в рамках одного и того же общественного целого в состоянии конфликта друг с другом, без какой бы то ни было перспективы на достижение консенсуса, должны быть уравновешены, чего невозможно достичь посредством этического дискурса, даже если результаты этого уже не достижимого дискурсивным путем баланса ставятся в зависимость от того, что основным культурным ценностям, о которых имеется договоренность, не будет нанесен ущерб. Баланс интересов достигается в виде формирования компромисса между партиями, опирающимися на потенциал власти и властных санкций. Разумеется, такого рода переговоры предполагают готовность к сотрудничеству и, стало быть, волю к тому, чтобы, соблюдая правила игры, добиваться результатов, которые, пусть и по разным причи-

нам, были бы приемлемы для всех партий. Но формирование компромисса происходит не в форме рационального дискурса, нейтрализующего властные проявления и исключающего обращение к стратегическому действию. Корректность компромиссов определяется предпосылками и процедурами, которые, конечно же, в свою очередь нуждаются в рациональном, а именно в нормативном оправдании с точки зрения справедливости. В отличие от этических вопросов, вопросы справедливости изначально не соотнесены с определенным коллективом. Политически устанавливаемое право, если оно претендует на легитимность, должно по меньшей мере согласоваться с моральными принципами, которые, выходя за пределы конкретного правового сообщества, претендуют на всеобщую значимость.

Эмпирическую опору понятие делиберативной политики получает лишь в том случае, если мы учитываем многообразие форм коммуникации, в которых совместная воля образуется не только на путях *этического самосогласия*, но и за счет уравновешивания интересов и достижения *компромисса*, за счет *целерационального* выбора средств, *морального обоснования* и проверки на *юридическую связность*. При этом оба типа политики, идеально-типовически противопоставленные Майклманом, могут взаимопроникать и дополнять друг друга. Если соответствующие формы коммуникации в достаточной мере институциализированы, то диалогическая и инструментальная политики средствами делиberации могут достичь *сопряжения*. Весь вопрос, таким образом, заключается в коммуникативных условиях и в процедурах, которые придают институциализированному формированию общественного мнения и политической воли его легитимирующую силу. Третья модель демократии, которую я хотел бы предложить, основывается именно на *условиях коммуникации*, при которых политический процесс предполагает для себя достижение разумных результатов, посколь-

ку в этом случае он во всей своей широте осуществляется в делиберативном модусе.

Если мы делаем понятие процедуры делиберативной политики нормативно содергательным ядром теории демократии, то возникают отличия и по отношению к республиканской концепции государства как нравственной общности, и по отношению к либеральной концепции государства как стражи экономического сообщества. Сравнивая три указанные модели, я исхожу из того измерения политики, которое до сих пор нас занимало прежде всего — из демократического формирования общественного мнения и политической воли, результирующих во всеобщих выборах и в парламентских постановлениях.

Согласно либеральным взглядам, этот процесс осуществляется исключительно в форме компромисса интересов. При этом правила формирования компромисса, призванные обеспечивать честность результатов всеобщностью и равенством избирательного права, представительностью состава парламентских объединений, их регламентом и т. д., обосновываются либеральными принципами государственного строя. Согласно республиканским взглядам, демократическому формированию политической воли, напротив, надлежит осуществляться в форме этического самосогласия; при этом делиберация содержательно может опереться на установившийся в культуре фоновый консенсус граждан, который обновляется в ритуализированном воспоминании об акте основания республики. Теория дискурса воспринимает элементы обеих сторон и интегрирует их в понятии идеальной процедуры совещания и принятия решений. Эта демократическая процедура устанавливает внутреннюю связь между переговорами, дискурсами самосогласия и справедливости и обосновывает предположение, что при таких условиях достигаются разумные и соответственно честные результаты. Тем самым практический разум возвращается из

сферы универсальных прав человека или конкретной нравственности некоей определенной общности в область тех дискурсивных правил и форм аргументации, что заимствуют свое нормативное содержание из базиса значимости ориентированного на взаимопонимание действия, в конечном счете — из структуры языковой коммуникации.<sup>8</sup>

Данным структурным описанием демократического процесса задается путь нормативной *концептуализации государства и общества*. Предполагается исключительно публичное администрирование того рода, что сложилось в начале Нового времени с возникновением европейской системы государств и получило развитие в функциональном сопряжении с капиталистической системой хозяйства. Согласно республиканским воззрениям, формирование политического мнения и воли граждан образует средство, которым общество конституируется как политически устроенное целое. Общество находит свой центр в государстве; ибо общественное целое осознает себя целиком и посредством коллективной воли граждан влияет на само себя в практике политического самоопределения граждан. Демократия равносильна политической самоорганизации общества. Отсюда возникает *понимание политики*, полемически *направленное против государственного аппарата*. Политические сочинения Ханны Арендт могут указать направление главного удара по республиканской аргументации: в противовес гражданскому приватизму деполитизированного населения и в противовес получению легитимности за счет ото государстваенных партий следует до такой степени оживить деятельность политической общественности, чтобы восстановленная совокупность граждан могла (вновь) присвоить получившую бюрократическую самостоятельность

<sup>8</sup> См.: Habermas J. Volkssouveränität als Verfahren // Idem. (1990). S. 600—631.

государственную власть в формах децентрализованного самоуправления.

Данное отделение государственного аппарата от общества, согласно республиканским воззрениям, не подлежит устранению, но может быть лишь восполнено демократическим процессом. Однако слабые нормативные коннотации регулируемого выравнивания влияния и интересов нуждаются в дополнении со стороны правового государства. Минималистски понимаемое демократическое формирование воли самозаинтересованных граждан образует лишь элемент в рамках государственного строя, призванного дисциплинировать государственную власть нормативными мерами (такими как основные права, разделение властей и ограничение администрации законами) и при помощи соревнования политических партий, с одной стороны, и правительства и оппозиции — с другой, побуждать к надлежащему учету общественных интересов и ценностных ориентаций. Такого рода *центрированное относительно государства понимание политики* способно отказаться от нереалистичного допущения коллективно дееспособной совокупности граждан. Оно ориентировано не на вход разумного формирования политической воли, а на выход успешного баланса достижений государственной деятельности. Главный удар либеральной аргументации направлен против вредоносного потенциала государственной власти, препятствующей автономному общению частных лиц в обществе. Не демократическое самоопределение делиberирующих граждан составляет стержень либеральной модели, но выполняемое правовым государством нормирование экономического сообщества, призванного удовлетворением ожиданий частного благополучия со стороны занятых в производстве граждан обеспечивать неполитически понимаемое общее благо.

Теория дискурса, связывающая с демократическим процессом нормативные коннотации более сильные, чем либе-

ральная модель, но более слабые, чем республиканская, воспринимает элементы обеих сторон и связывает их по-новому. В согласии с республиканизмом она сдвигает процесс политического формирования мнения и воли в центр, не воспринимая тем не менее устройство правового государства в качестве чего-то вторичного; скорее, она понимает основные права и принципы правового государства как последовательный ответ на вопрос, как могли бы быть институциализированы прихотливые предпосылки коммуникации демократической процедуры. Теория дискурса делает осуществление делиберативной политики зависимым не от коллективно дееспособной совокупности граждан, но от институциализации соответствующих процедур. Она уже не оперирует понятием центрированного относительно государства общественного целого, в общем плане представляющегося целеориентированно действующим субъектом. Точно так же она не помещает это целое в систему норм государственного строя, осуществляющих бессознательное регулирование баланса влияний и интересов по образцу рыночного сообщения. Она вообще расстается с фигурами мысли философии сознания, которые подталкивают к тому, чтобы приписать практику самоопределения граждан целокупному субъекту общества или отнести анонимное господство законов на счет конкуренции отдельно взятых субъектов. Там совокупность граждан рассматривается как коллективный актор, рефлексирующий над целым и действующий ради него; здесь отдельные акторы функционируют как зависимые переменные во властных процессах, осуществляющихся вслепую, ибо по ту сторону актов индивидуального выбора не может быть никаких осознанно осуществляемых коллективных решений (разве только в чисто метафорическом смысле).

В противоположность этому теория дискурса учитывает более высокую ступень интерсубъективности процессов

взаимопонимания, которые осуществляются, с одной стороны, в институциализированной форме совещаний парламентского корпуса, равно как с другой — в сети коммуникации политической общественности. Эти бессубъектные коммуникации внутри и вне запрограммированных на принятие решений политических объединений образуют арену, где может происходить более или менее рациональное формирование общественного мнения и политической воли по поводу значимых для всего общества тем и нуждающихся в регулировании дел. Неофициальное формирование общественного мнения выливается в институциализированные в виде выборов решения и в законодательные постановления, за счет которых коммуникативно созданная власть трансформируется во власть, административно применяемую. Как и в либеральной модели, границы между государством и обществом соблюдаются; однако здесь гражданское общество как социальная основа автономной общественности настолько же отличается от системы экономического действия, как и от публичного администрирования. Такое понимание демократии нормативно влечет за собой требование смещения равновесия в отношениях тех трех ресурсов — денег, административной власти и солидарности, — из которых современные общества уголяют свои потребности в интеграции и распределении. Нормативные импликации очевидны: социально-интегративная власть солидарности, которую уже невозможно черпать из источников коммуникативного действия, должна получить возможность как своего развития — при помощи глубоко специализированных автономных образований общественности и институциализированных в рамках правового государства процедур демократического формирования общественного мнения и политической воли, — так и своего утверждения против двух других видов власти — денег и администрации.

## 3

Данные воззрения сказываются на понимании легитимирования и народного суверенитета. Согласно либеральным воззрениям, функция демократического формирования воли состоит исключительно в *легитимировании* осуществления политической власти. Результаты выборов суть лицензия на принятие правительственной власти, в то время как правительство обязано оправдывать употребление этой власти перед общественностью и парламентом. Согласно республиканским воззрениям, демократическое формирование воли обладает существенно более сильной функцией — *конституировать* общество как политическое целое и каждыми очередными выборами поддерживать живое воспоминание об этом акте основания. Правительство благодаря выборам между конкурирующими командами руководителей не только наделяется практически неограниченными полномочиями, но и программно нацеливается на проведение определенной политики. Будучи, скорее, комиссией, чем государственным органом, оно составляет часть управляющего самим собой политического целого, а не вершину государственной власти, занимающей особое положение. Вместе с теорией дискурса в игру вторично вступает некое иное представление: процедуры и коммуникационные предпосылки демократического формирования общественного мнения и политической воли функционируют как важнейшие шлюзы для дискурсивной рационализации решений правительства и администрации, ограниченных правом и законом. *Рационализация* означает нечто большее, чем просто легитимирование, но нечто меньшее, чем конституирование власти. Административно используемая власть изменяет свое агрегатное состояние, пока остается соединенной с формированием демократического мнения и политической воли, которое не только постфактум контролирует осуществление политиче-

ской власти, но и известным образом программирует его. Тем не менее «действовать» может только политическая система. Это система участия, специализированная на коллективно обязательных решениях, тогда как коммуникационные структуры общественности образуют крупноячеистую сеть датчиков, которые реагируют на давление затрагивающих все общество проблемных ситуаций и стимулируют влиятельные мнения. Общественное мнение, переработанное согласно демократическим процедурам в коммуникативную власть, само «господствовать» не в состоянии, но может лишь направлять употребление административной власти в определенные каналы.

Понятие *народного суверенитета* обязано своим существованием республиканскому усвоению и переоценке представления о суверенитете, датирующемся начальным периодом Нового времени и на первых порах связанного с абсолютистским правлением некоего властелина. Государство, монополизирующее средства легитимного применения насилия, представляется неким концентратом могущества, способным одолеть все прочие виды насилия этого мира. Руссо перенес эту восходящую к Бодену фигуру мысли на волю объединенной нации, сплавленную с классической идеей самодержавия свободных и равных и снятую в современном понятии автономии. Несмотря на такое нормативное сублимирование, понятие суверенитета осталось привязанным к представлению о воплощенности в (первоначально и физически присутствующем) народе. Согласно республиканским представлениям, народ, присутствующий по меньшей мере потенциально, является носителем суверенитета, который в принципе не может быть делегирован: в своем качестве суверена народ не может допустить своего замещения. Конституирующая власть основывается на практике самоопределения граждан, а не их представителей. Либерализм противопоставляет этому более реалистичное воззрение, согласно

которому в демократическом правовом государстве исходящая от народа государственная власть «осуществляется лишь путем выборов и голосования и при помощи особых органов законодательствования, исполнения власти и судопроизводства» (как, например, значится в Конституции ФРГ, ст. 20, § 2).

Однако обе эти точки зрения образуют полную альтернативу лишь при том сомнительном предположении, что концепт государства и общества исходит из целого и его части, причем целое не конституируется ни суверенной совокупностью граждан, ни какой бы то ни было конституцией. Дискурсивному понятию демократии, напротив, соответствует картина децентрированного общества, которое, однако, разделяет с политической общественностью арену восприятия, идентификации и разработки касающихся всего общества проблем. Если отказаться от формирования понятий с точки зрения философии субъекта, то суверенитету не потребуется ни конкретистского концентрирования в нации, ни изгнания в анонимность конституционно-правовых полномочий. «Самость» организующей самое себя правовой общности исчезает в бессубъектных формах коммуникации, которые так регулируют ход дискурсивного формирования общественного мнения и политической воли, чтобы их погрешимые результаты предполагали для себя разумность. Тем самым интуиция, связанная с идеей народного суверенитета, не опровергается, но истолковывается интерсубъективистски. Народный суверенитет, пусть даже и сделавшийся анонимным, обособляется в демократических процедурах и в правовом выполнении их прихотливых условий коммуникации лишь для того, чтобы продемонстрировать себя в качестве коммуникативно производимой власти. Строго говоря, он возникает из интеракций между институциализированным в рамках правового государства формированием воли и культурно мобилизируемой общественностью, которая, со своей стороны, находит некий базис в ассоци-

ациях гражданского общества, равно удаленных от государства и от экономики.

Хотя нормативное самопонимание делиберативной политики требует для *правовой общности* дискурсивного модуля социализации; однако последний не охватывает собой целое всего общества, в состав которого *входит* устроенная по принципам правового государства политическая система. Даже в соответствии с собственным самопониманием делиберативная политика остается составной частью сложного общества, которое как целое не поддается нормативному рассмотрению теории права. В этом отношении дискурсивно-теоретическая трактовка демократии примыкает к дистанцированному обществоведческому рассмотрению, для которого политическая система не есть ни вершина, ни центр, ни тем более структуропорождающая модель общества, но *одну из систем действия* наряду с другими. Поскольку для решения проблем, представляющих опасность в плане интеграции общества, политика берет на себя род гарантии безотказной работы, то она должна иметь возможность посредством права коммуницировать со всеми прочими легитимно упорядоченными сферами действия, каким бы образом они не структурировались и не управлялись. Но политическая система не только в тривиальном смысле остается зависимой от иных систем повинностей — наподобие фискальных повинностей экономической системы; делиберативная политика, осуществляется ли она теперь согласно формальным процедурам институциализированного формирования общественного мнения и политической воли, или же только неформально — в сетях политической общественности, такая политика находится, скорее, во внутренней взаимосвязи с контекстами сообразующегося с ней, в свою очередь, институциализированного жизненного мира. Именно делиберативно отфильтрованные способы политической коммуникации зависят от ресурсов жизненного мира — от свободо-

любивой политической культуры и от просвещенных форм политической социализации, прежде всего от инициатив ассоциаций, где формируются мнения — от ресурсов, образующихся и воспроизводящихся в значительной мере спонтанно, во всяком случае, весьма труднодоступных со своей стороны для политического управления.

## 10. О внутренней взаимосвязи правового государства и демократии

Хотя слова «право» и «политика» мы, представители академического цеха, нередко произносим кряду, мы в то же время привыкли видеть право, правовое государство и демократию предметами различных дисциплин: юриспруденция занимается правом, политическая наука — демократией, а правовое государство первая рассматривает с нормативной точки зрения, вторая — с эмпирической. Научное разделение труда не исчезает и в том случае, когда юристы приступают к изучению, во-первых, права и правового государства, во-вторых, процесса формирования политической воли в государстве с демократическим устройством или когда представители социальных наук в лице социологов права интересуются правом и правовым государством, а в лице политологов — демократическим процессом. Правовое государство и демократия кажутся нам совершенно разными объектами. На то есть серьезные причины. Так как всякое политическое господство осуществляется в форме права, некий правопорядок существует и там, где политическое насилие еще не приручено со стороны правового государства. А правовое государство может существовать и там, где правительенная власть еще не демократизирована. Короче говоря, государственный правопорядок бывает вне институтов правового государства, а правовое государство — вне

демократического строя. Однако эти эмпирические основания для раздельной академической разработки обоих предметов еще отнюдь не свидетельствуют о том, что, с нормативной точки зрения, правовое государство может иметь место без демократии.

Эту внутреннюю взаимосвязь правового государства и демократии я хотел бы далее рассмотреть в нескольких аспектах. Она равно вытекает как из самого понятия современного права (1), так и из того обстоятельства, что положительное право уже не может черпать свою легитимность из правовых источников высшего порядка (2). Современное право легитимируется автономией, обеспечиваемой в равной мере для каждого гражданина, причем частная и публичная автономии взаимно предполагают друг друга (3). Эта концептуальная взаимосвязь проявляется и в той диалектике правового и фактического равенства, которая, в противовес либеральному пониманию права, сначала вывела на передний план парадигму социального государства, а сегодня способствует процедураллистскому самопониманию демократического правового государства (4). В заключение я поясню эту процедураллистскую правовую парадигму на примере политик феминистского уравнивания (5).

### *1. Формальные качества современного права*

Со времен Локка, Руссо и Канта не только в философии, но и в действительности политического строя западных обществ мало-помалу утвердился концепт права, который вынужден одновременно учитывать положительный и в то же время гарантирующий свободу характер принудительного права. То обстоятельство, что вооруженные государственными санкциями нормы восходят к изменчивым постановлениям политических законодателей, заключается в скобки требованием легитимирования, в соответствии с которым такого

рода установленное право должно в равной мере обеспечивать автономию всех правовых субъектов; и это требование, в свою очередь, должно удовлетворять демократической процедуре законополагания. Таким образом устанавливается концептуальная связь между принудительным характером и изменяемостью положительного права, с одной стороны, и порождающим легитимность модусом правополагания — с другой. Поэтому, с нормативной точки зрения, существует не только исторически случайная, но и понятийная, или внутренняя, взаимосвязь между теориями права и демократии.

На первый взгляд это выглядит философской уловкой. Но на самом деле эта внутренняя взаимосвязь глубоко укоренена в условиях нашей повседневной юридической практики. А именно: в правовом модусе значимости фактичность государственного осуществления права смыкается с легитимностью, обосновываемой в силу процедуры правополагания, в своих претензиях рациональной, поскольку обосновывает она свободу. Это проявляется в той своеобразной амбивалентности, с которой право выходит к своим адресатам, ожидая от них повиновения. Ведь оно дает своим адресатам свободу либо рассматривать его нормы лишь как фактическое ограничение пространства их действий, стратегическизвешивая последствия возможных нарушений правил, либо подчиняться законам исходя из перформативной установки, а именно — претендовать на легитимность *из уважения* к результатам формирования совместной воли. Уже Кант, вводя понятие легальности, подчеркивал связь этих двух моментов, без которой невозможно требовать подчинения праву: правовые нормы должны обладать такими качествами, чтобы в тех или иных различных аспектах их можно было одновременно рассматривать в качестве принудительных законов и в качестве законов свободы. Этот двойственный аспект присущ нашему пониманию современного права: действенность правовой нормы мы считаем равносильной заявлению, что

государство в одно и то же время гарантирует фактическое осуществление права и легитимное правополагание — т. е., с одной стороны, легальность поведения в смысле среднестатистического исполнения норм, которого, если надо, добиваются санкциями, и, с другой стороны, легитимность самого правила, которое всегда должно создавать возможность соблюдения норм из уважения перед законом.

Однако тем самым сразу ставится вопрос, как же должна быть обоснована легитимность правил, которые в любое время могут быть изменены политическими законодателями. Даже конституционные нормы подвержены изменениям, и даже базовые нормы, самой конституцией объявленные неизменными, разделяют судьбу всех норм положительного права, оказываясь под угрозой отмены в случае, например, смены правящего режима. Покуда существовала возможность пользоваться религиозно или метафизически обоснованным естественным правом, круговорот времени, в который вовлечено положительное право, можно было остановить моралью. Подверженное течению времени положительное право должно было *подчиняться* — в смысле иерархии законов — наделенному вечной силой моральному праву и брать оттуда надежные ориентиры. Но не говоря о том, что в плуралистических обществах такие целостные картины мира и коллективно обязательные этики и так уже распались, современное право просто в силу своих формальных качеств не поддается прямому доступу оставшейся, так сказать, в одиночестве посттрадиционной морали, опирающейся на совесть.

## *2. К дополнительным отношениям положительного права и автономной морали*

Субъективные права, из которых выстраиваются современные типы правопорядка, заключают в себе смысл освобождения правовых субъектов от моральных заповедей в

четко очерченной области. Введением в действие субъективных прав, предоставляющих акторам пространство для направляемого теми или иными предпочтениями действия, современное право в целом демонстрирует принцип, согласно которому разрешено все, что эксплицитно не запрещено. В то время как в морали изначально существует симметрия между правами и обязанностями, правовые обязанности возникают лишь как следствие неких правомочий, вытекая из законного ограничения субъективных свобод. Это категориальное превосходство прав над обязанностями объясняется содержанием современных понятий субъекта права и правовой общности. *Не ограниченный* в социальном пространстве и в историческом времени моральный универсум охватывает *всех физических лиц* в их биографической сложности, сама мораль включает охрану целостности полностью индивидуированных лиц. В противоположность этому так или иначе локализованная в пространстве и времени правовая общность охраняет целостность своих членов ровно в той мере, в какой те принимают искусственно созданный статус *носителей субъективных прав*. Поэтому между правом и моралью имеются отношения, скорее, дополнительности, нежели подчинения.

Это верно и в широком смысле. Требующие правового регулирования дела одновременно и более ограничены и более объемлющи, чем морально релевантные ситуации: более ограничены, ибо правовому регулированию доступно лишь внешнее поведение, поддающееся принуждению, а более объемлющи, поскольку право — как средство организации политического господства — касается не только регулирования конфликтов в сфере межличностного действия, но и выполнения политических задач и программ. Поэтому правовым регулированием затрагиваются не только в узком смысле моральные вопросы, но и вопросы pragматического и этического характера, а также достижение комп-

ромисса между противоречивыми интересами. И в отличие от четко сформулированных притязаний на значимость, предъявляемых моральными заповедями, *притязания на легитимность* правовых норм опираются на основания иного рода. Практика законодательного оправдания зависит от разветвленной сети дискурсов и переговоров, а не только от морального дискурса.

Естественно-правовое представление об иерархии прав различного достоинства ошибочно. С большим успехом право воспринимается как функциональное дополнение морали. А именно: наделяемое положительной силой, легитимно устанавливаемое и отстаиваемое право способно освободить выносящих моральные суждения и поступающих согласно морали лиц от значительной части когнитивных, мотивационных и организационных требований морали, окончательно переориентировавшейся на субъективную совесть. Право в состоянии компенсировать слабости взыскательной морали, результаты которой, если смотреть на эмпирические следствия, когнитивно неопределенны и мотивационно ненадежны. Естественно, это не освобождает законодателей от заботы согласовывать право с моралью. Однако юридические правила слишком конкретны, чтобы иметь возможность легитимирования *исключительно* за счет своей непротиворечивости моральным принципам. Но если не у вышестоящего морального права, то откуда еще положительное право может заимствовать свою легитимность?

Как морали, так и праву необходимо в равной мере охранять автономию всех к ним причастных и всех, на кого они распространяются. Таким образом, и право вынуждено доказывать свою легитимность в аспекте охраны свободы. Но интересно, что положительный характер права стимулирует своеобразное расщепление автономии, которому нет аналогии со стороны морали. Моральное самоопределение в смысле Канта является единственным концептом в той мере, в

какой оно смеет требовать от каждого отдельного лица *in propria persona*\* выполнения именно тех норм, какие это лицо устанавливает себе согласно собственному — или вынесенному совместно со всеми другими — беспристрастному суждению. Обязательность же правовых норм восходит не только к процессам формирования мнений и суждений, но и к коллективно обязательным постановлениям правополагающих и правоприменяющих инстанций. Отсюда вытекает концептуальная необходимость разделения функций между авторами, устанавливающими (и высказывающими вслух) некое право, а также адресатами, так или иначе подчиненными действующему праву. Автономия, в моральной сфере представляющая собой нечто целое, в сфере юридической выступает лишь в двойственном облике частной и публичной автономий.

Но тогда оба этих момента должны быть опосредованы таким образом, чтобы одна автономия не повредила другой. Субъективные свободы действий субъекта частного права и публичная автономия гражданина государства взаимно со действуют друг другу. Этому служит идея, согласно которой субъекты права могут быть автономны лишь в той мере, в какой они, осуществляя свои гражданские права, отваживаются понимать себя в качестве авторов именно тех прав, которым они повинуются в качестве адресатов.

### *3. К опосредованию народного суверенитета и прав человека*

Итак, неудивительно, что теории разумного права отвечают на вопрос о легитимировании, с одной стороны, ссылкой на принцип *народного суверенитета* и, с другой — указанием на гарантированное правами человека *господство*

\* В его частном качестве (лат.).

закона. Принцип народного суверенитета выражается в правах на коммуникацию и на участие, которые обеспечивают публичную автономию граждан государства; господство закона — в тех классических основных правах, что гарантируют частную автономию граждан общества. Таким образом, право легитимируется как средство равномерного обеспечения частной и публичной автономии. Однако политическая философия не могла вполне разрядить напряжение между народным суверенитетом и правами человека, между «свободой Старых» и «свободой Новых». Политическая автономия граждан призвана воплотиться в самоорганизации общности, которая силой суверенной воли народа устанавливает себе законы. С другой стороны, частная автономия граждан должна обрести завершенный вид в основных правах, гарантирующих анонимность господства закона. Если направление с самого начала выбрано таким образом, то одна идея сможет вступить в силу только за счет другой. Интуитивная очевидность тождества происхождения обеих идей сходит на нет.

Восходящий к Аристотелю и к политическому гуманизму Возрождения *республиканизм* всегда предоставлял преимущество публичной автономии граждан в сравнении с дополнительной автономией частных лиц. Восходящий к Локку *либерализм* заклинал об опасности тирании большинства и постулировал преимущество прав человека. В первом случае права человека были обязаны своей легитимностью результатам этического самопонимания и суверенного самоопределения некоего политического целого; во втором случае они сначала должны были образовать легитимные рамки, препятствующие распространению суверенной воли народа на неприкосновенную сферу субъективных свобод. Правда, Руссо и Кант ставили перед собой цель в понятии автономии субъекта права в таком единстве мыслить и то и другое, суверенную волю и практический разум, чтобы народный

суверенитет и права человека взаимно истолковывали друг друга. Но даже они не учли тождества происхождения обеих идей; Руссо склоняется, скорее, к республиканской трактовке, Кант — к либеральной. Они упустили интуицию, которую собирались облечь в понятия: идея прав человека, высказываемая в праве на равные субъективные свободы действий, не может быть ни наложена на суверенных законодателей в качестве внешних рамок, ни инструментализирована в качестве функционального реквизита для их надобностей.

Для того чтобы верно выразить эту интуицию, целесообразно демократическую процедуру, которая в условиях общественного и мировоззренческого плюрализма впервые придает процессу правополагания его порождающую легитимность силу, рассмотреть с точки зрения теории дискурса. При этом я исхожу из не обсуждаемого здесь в подробностях принципа, согласно которому на легитимность смеют претендовать те и только те правила, которые могли бы быть одобрены всеми возможными заинтересованными лицами как участников рационального дискурса. Если отныне дискурс и переговоры, честность которых держится на, в свою очередь, дискурсивно обоснованной процедуре, образуют место, где может формироваться разумная политическая воля, тогда то предположение о разумности, которое призвана обосновывать демократическая процедура, должно в конечном счете опереться на искусную коммуникативную композицию: все зависит от условий, при которых необходимые для легитимного правополагания формы коммуникации могут быть, со своей стороны, юридически институциализированы. В этом случае искомая внутренняя взаимосвязь между правами человека и народным суверенитетом состоит в том, что потребность в правовой институциализации гражданской практики публичного употребления коммуникативных свобод удовлетворяется как раз за счет прав человека.

Права человека, делающие возможным осуществление народного суверенитета, не могут быть наложены на эту практику в качестве ограничений извне.

Однако это соображение непосредственно очевидно лишь для политических гражданских прав, т. е. прав на политическую коммуникацию и на участие в политике, которые обеспечивают осуществление политической автономии, но не для классических прав человека, гарантирующих частную автономию граждан. Здесь мы, в первую очередь, подразумеваем фундаментальное право на максимально возможную меру равных субъективных свобод действий, но также и основные права, конституирующие статус гражданина государства, равно как и всеобъемлющую охрану индивидуальных прав. Эти права, призванные каждому гарантировать в целом равные шансы при осуществлении своих жизненных целей, обладают внутренней ценностью, которая во всяком случае не сводится к их инструментальной ценности для формирования демократической воли. Мы лишь тогда отдадим должное интуиции *тождества происхождения* классических прав на свободу и политических гражданских прав, когда в нижеследующем уточним наш тезис о том, что права человека делают возможной практику самоопределения граждан.

#### *4. К отношению частной и публичной автономии*

Права человека, пожалуй, еще могут быть морально обоснованы; но их невозможно как бы патерналистски набросить на суверена. Ведь идея правовой автономии граждан требует, чтобы адресаты права одновременно имели возможность воспринимать себя в качестве его авторов. Если бы основатели демократического строя уже заранее обнаруживали права человека, подобно моральным фактам, чтобы только придать им положительный характер, то это проти-

воречило бы данной идеи. С другой стороны, не следует упускать из виду, что у граждан в их функции законодателей уже нет выбора в *средствах*, которыми они только и могли бы осуществлять свою автономию. В законополагании они участвуют лишь как субъекты права; они уже не в состоянии распоряжаться тем, каким языком им воспользоваться. Демократическая идея самозаконополагания *вынуждена* приобретать себе авторитет средствами самого права.

Но если коммуникационные предпосылки, при которых граждане в свете принципа дискурса оценивают, является ли легитимным право, ими устанавливаемое, со своей стороны, должны быть институциализированы — в виде политических гражданских прав, то необходимо, чтобы был доступен правовой код как таковой. Однако для установления этого кода нужно учредить статус правовых субъектов, которые, будучи носителями субъективных прав, принадлежат добровольной ассоциации носителей прав и в случае надобности эффективно отстаивают свои правовые претензии. Нет вообще никакого права без частной автономии правовых субъектов. Следовательно, без основных прав, гарантирующих частную автономию граждан, не было бы и средства для правовой институциализации тех условий, при которых граждане в своей роли граждан государства могли бы употребить свою публичную автономию. Таким образом, частная и публичная автономии взаимно предполагают друг друга, при том что ни права человека не претендуют на первенство перед народным суверенитетом, ни наоборот.

Здесь проявляется интуиция, согласно которой, с одной стороны, граждане государства могут лишь в том случае адекватно употребить свою публичную автономию, если они в достаточной мере независимы на базе равномерного обеспечения частной автономии; и что они, однако, лишь в том случае могут регулировать свою частную автономию, сохранив возможность достижения консенсуса, если они, как

граждане государства, адекватно употребляют свою политическую автономию.

Эта внутренняя взаимосвязь правового государства и демократии была достаточно долго скрыта по вине конкуренции между до сего дня господствовавшими правовыми парадигмами. Либеральная правовая парадигма принимает в расчет институциализированное средствами частного права — прежде всего правами на частную собственность и на договорную свободу — экономическое сообщество, предоставленное спонтанному воздействию рыночных механизмов. Это «частноправовое общество» приспособлено к автономии субъектов права, которые, будучи участниками рынка, более или менее рационально следуют собственным жизненным планам. С этим соединяется нормативное ожидание, что социальная справедливость может быть установлена за счет гарантии такого негативного правового статуса, т. е. исключительно за счет выделения сфер индивидуальной свободы. Из хорошо обоснованной критики этой гипотезы развилась модель социального государства. Возражение очевидно: если свобода «возможности иметь и зарабатывать» гарантирует социальную справедливость, то должно существовать равенство «правовых возможностей». Но в действительности с ростом неравенства экономического влияния, имущественного положения и социальных жизненных условий фактические предпосылки равенства шансов в использовании равным образом распределенных правовых полномочий все более разрушались. Чтобы нормативное содержание правового равенства окончательно не обернулось своей противоположностью, существовавшие частноправовые нормы должны были быть, с одной стороны, содержательно обособлены, с другой стороны, должны были быть введены основные социальные права, обосновывающие притязания на более справедливую долю общественно производимого богатства и на более эффективную защиту от общественно производимых опасностей.

Однако эта *материализация права* вызвала, со своей стороны, непредвиденные побочные следствия в форме *социально-государственного патернализма*. Очевидно, что желаемое выравнивание фактических жизненных условий и позиций влияния не может вести к «*нормализующему*» вмешательству того рода, что предполагаемые пользователи, в свою очередь, будут ограничены в возможностях автономной организации жизни. По мере дальнейшего развертывания диалектики правовой и фактической свободы обнаружилось, что обе парадигмы права в равной мере доверяют продуктивистской картине индустриально-капиталистического экономического сообщества, которое якобы функционирует так, что ожидание социальной справедливости может быть удовлетворено за счет гарантированного частноавтономного следования той или иной собственной концепции благой жизни. И та и другая стороны спорят лишь о том, может ли частная автономия быть непосредственно гарантирована правами на свободу или же возникновение частной автономии должно быть обеспечено удовлетворением претензий на социальные выплаты. Но в обоих случаях внутренняя взаимосвязь между частной и публичной автономией упускается из виду.

### *5. Пример феминистских политик уравнивания*

В заключение я хотел бы на базе феминистских политик уравнивания показать, что правовая политика беспомощно колеблется между двумя традиционными парадигмами, пока взгляд на обеспечение частной автономии остается ограничен и внутренняя взаимосвязь субъективных прав частных лиц с публичной автономией участвующих в правополагании граждан государства затемнена. В конце концов, частные субъекты права даже не смогут воспользоваться равными субъективными свободами, если сами, в совместном осуществлении своей гражданской автономии, не уяснят

себе оправданных интересов и критериев и не сойдутся во мнениях относительно *релевантных точек зрения*, с которых равное рассматривается соответственно как равное, неравное — как неравное.

Либеральная политика стремится в первую очередь к тому, чтобы отсоединить обладание неким статусом от половой тождественности и гарантировать для женщин безразличное к возможным результатам равенство шансов в соревновании за рабочие места, за социальный авторитет, за получение образования, за политическую власть и т. д. Но частичное осуществление формального уравнивания позволяет в этом случае лишь тем отчетливее проявиться *фактическому неравенству* в обхождении с женщинами. Социально-государственная политика, прежде всего в сфере социального, трудового и семейного права, реагировала на это специальными правилами, касающимися беременности и материнства или социальных нагрузок в случаях разводов. Однако с тех пор предметом феминистской критики стали не только не выполняемые либеральные требования, но и амбиентные последствия успешно осуществленных социально-государственных программ, например, возросший благодаря указанным компенсациям риск потери занятости, чрезмерная представленность женщин в группах с низшей оплатой труда, проблематичное «благо ребенка», прогрессирующая «феминизация» бедности вообще и т. д. С юридической точки зрения, структурным основанием для этой вторично производимой дискриминации является чрезмерная общность классификации ущемляющих ситуаций и ущемленных групп лиц. Дело в том, что эти «ложные» классификации приводят к «нормализующим» вмешательствам в ход жизни, которые предполагающееся возмещение ущерба заставляют обернуться новой дискриминацией, гарантию свободы — ее лишением. В областях феминистского права социально-государственный патернализм обретает буквальный смысл, ибо зако-

нодательная власть и судопроизводство ориентируются на традиционные образцы толкования и лишь упрочивают существующие стереотипы половой тождественности.

Классификация половых ролей и зависимых от пола различий затрагивает элементарные слои культурного самопонимания общества. Только в наши дни радикальный феминизм доводит до осознания недостаточный, требующий пересмотра и принципиально спорный характер этого самопонимания. Он по праву настаивает на том, что аспекты, в которых различия между опытом и жизненными ситуациями (определенных групп) женщин и мужчин становятся релевантными для равенства шансов при пользовании субъективными свободами действий, должны проясниться *в рамках политической общественности*, а именно — в публичном споре об адекватной интерпретации потребностей. Таким образом, надлежащее изменение парадигматического понимания права особенно хорошо демонстрирует себя в этой борьбе за уравнивание женщин.

Место спора о том, обеспечивается ли автономия наилучшим образом благодаря субъективным свободам соревнования частных лиц или благодаря объективно обеспечиваемым притязаниям на успехи для клиентов бюрократии государства всеобщего благосостояния, занимает *процедуралистское правовое воззрение*, в соответствии с которым демократический процесс обязан в одно и то же время обеспечивать частную и публичную автономии: субъективные права, призванные гарантировать женщинам частноавтономную организацию жизни, совершенно не могут быть адекватно сформулированы, если прежде заинтересованные лица сами *не* проартикулируют в ходе публичных дискуссий и не обосновуют те или иные значимые точки зрения для типичных случаев равного и неравного обхождения. Частная автономия равноправных граждан может быть обеспечена лишь синхронно с активизацией их гражданской автономии.

## СОДЕРЖАНИЕ

Б. В. Марков. В поисках другого . . . . .	5
-------------------------------------------	---

### ВОВЛЕЧЕНИЕ ДРУГОГО Очерки политической теории

Предисловие . . . . .	47
<b>I. Насколько разумна власть долженствования? . . . . .</b>	51
1. Генеалогическое рассмотрение когнитивного содержания морали . . . . .	51
<b>II. Политический либерализм — полемика с Джоном Ролзом . . . . .</b>	119
2. Примирение посредством публичного употребления разума . . . . .	119
3. «Разумное» или «истинное» — мораль картин мира . .	157
<b>III. Есть ли будущее у национального государства? . . . . .</b>	197
4. Европейское национальное государство. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства . . . . .	197
5. Включение — вовлекать или присоединять? К вопросу о соотношении нации, правового государства и демократии . . . . .	229
6. Нужна ли Европе конституция? . . . . .	268
<b>IV. Права человека — глобальный и внутригосударственный план . . . . .</b>	277
7. Кантова идея вечного мира — из 200-летней исторической перспективы . . . . .	277

8. Борьба за признание в демократическом правовом государстве . . . . .	332
<b>V. Что такое «делиберативная политика»? . . . . .</b>	<b>381</b>
9. Три нормативные модели демократии . . . . .	381
10. О внутренней взаимосвязи правового государства и демократии . . . . .	401

**Х а б е р м а с Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории.** — СПб.: Наука, 2001. — 417 с. (Сер. «Слово о сущем»).

ISBN 5-02-026820-8 («Наука»)

ISBN 3-518-29044-4 («Suhrkamp»)

Сборник, увидевший свет в издательстве «Зуркамп» в 1999 году, содержит новейшие и основополагающие исследования по политической теории, которые автор проводил, самостоятельно развивая свою теорию коммуникации, а также в сотрудничестве со своими единомышленниками и учениками, на академических семинарах и в открытых дискуссиях. Основная тема исследований имеет более практический, прикладной политический смысл, хотя и получает исчерпывающее теоретическое обоснование с позиций герменевтической социологии и исторической политологии. Чрезвычайно актуальная проблематика трактуется из органического контекста всех прежних теоретических изысканий Хабермаса, главной задачей научной деятельности которого всегда был поиск путей сохранения рационального начала западной цивилизации, возможностей диалога и взаимопонимания между различными и изначально не сводимыми друг к другу культурно-историческими образованиями, рациональное понимание многосложного мирового политического процесса исходя из истории действующих в нем реалий и идей.

**Ю Р Г Е Н Х А Б ЕР МА С**

**ВОВЛЕЧЕНИЕ ДРУГОГО.  
Очерки политической теории**

*Утверждено к печати  
Редколлегией серии «Слово о сущем»*

Редактор издательства *Л. В. Арсеньева*  
Художник *Л. А. Яценко*

Технический редактор *Е. Г. Коленова*

Корректоры *Л. М. Бова, Н. И. Журавлева и Ф. Я. Петрова*  
Компьютерная верстка *Т. Н. Поповой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г. Сдано в набор 8.05.2001.  
Подписано к печати 25.07.2001. Формат 70×100 1/32. Бумага офсетная.  
Гарнитура таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 17.2. Уч.-изд. л. 19.1.

Тираж 2000 экз. Тип. зак. № 4098. С 147

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1  
[main@nauka.nw.ru](mailto:main@nauka.nw.ru)

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12