



ЛОГОС

#4(88)²⁰¹²

Идея Европы

Разрыв непрерывности

Спор Борисов



ЛОГОС #4(88)2012

ФИЛОСОФСКО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖУРНАЛ

издается с 1991 г., выходит 6 раз в год

Учредитель Фонд «Институт экономической политики
им. Е. Т. Гайдара»

Главный редактор *Валерий Анашвили*

Редакционная коллегия: *Александр Бикбов, Илья Инишев,*
Дмитрий Кралечкин, Виталий Куренной (научный редактор),
Михаил Маяцкий, Яков Охонько (ответственный секретарь),
Александр Павлов, Николай Плотников, Артем Смирнов,
Руслан Хестанов, Игорь Чубаров

Научный совет: *С. Н. Зимовец* (Москва), *С. Э. Зуев* (Москва),
Л. Г. Ионин (Москва), *† В. В. Калинин* (Вятка), *М. Маккинси* (Детройт),
В. А. Мау (Москва), *Х. Мёкель* (Берлин), *В. И. Молчанов* (Москва),
А. Л. Погорельский (Москва), *Фр. Роди* (Бохум), *А. М. Руткевич* (Москва),
С. Г. Синельников-Мурылев (Москва), *К. Хельд* (Вупперталь)

Номер подготовлен при участии Центра современной
философии и социальных наук философского факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова

Выпускающий редактор *Елена Попова*

Дизайн и верстка *Сергей Зиновьев*

Корректор *Любовь Агадулина*

Редактор сайта *Анна Григорьева*

Address abroad: "Logos" Editorial Staff. Dr. *Nikolaj Plotnikov*
Institut für Philosophie Ruhr-Universität Bochum
D-44780 Bochum. Germany. nikolaj.plotnikov@rub.de

E-mail редакции: logosjournal@gmx.com

Сайт: <http://www.logosjournal.ru>

Facebook: <https://www.facebook.com/logosjournal>

Twitter: https://twitter.com/logos_journal

Свидетельство о регистрации ПИ №ФС77-46739 от 23.09.2011

Подписной индекс 44761

в Объединенном каталоге «Пресса России»

ISSN 0869-5377

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора

© Издательство института Гайдара, 2012

<http://www.iep.ru/>

Отпечатано в филиале «Чеховский печатный двор»

ОАО «Первая образцовая типография»

142300, Чехов, ул. Полиграфистов, 1

Тираж 1000 экз.

СОДЕРЖАНИЕ

- 3 Йвн ШАПИРО. О не-господстве
36 БОРИС КАПУСТИН. Изменяющиеся связи между капитализмом и демократией (в России и мире)

EUROPA AETERNA

- 71 ФРЭНСИС ФУКУЯМА, ЮРГЕН ХАБЕРМАС. Гражданин Европы: только миф?
81 ЛАЙОНЕЛ ГОССМАН. Идея Европы
109 МИХАИЛ МАЯЦКИЙ. Европа и ее мыслительная мускулатура: вопрос упражнения?

ОБРАЗЫ РАЗРЫВА

- 121 ДМИТРИЙ КРАЛЕЧКИН. Воспроизводство государства в невыносимых для граждан условиях
143 КРЕЙГ КАЛХУН. Классическая социальная теория и Французская революция 1848 года
172 ВЛАДИМИР МАУ. Разрыв непрерывности
189 АЛЕКСАНДР БИКБОВ. Представительство и самоуполномочение
230 ЭРИК СЕЛБИН. «Магический реализм» революции

ПОЛЕМИКА

- 239 БОРИС МЕЖУЕВ. Революция — в сторону от Равенства и Свободы (по поводу книги Б. Капустина)
252 БОРИС КАПУСТИН. Спор о революции: методологические развилки (ответ Б. Межуеву)

КРИТИКА

- 286 ВИКТОР РЯЗАНОВ. Немного солнца в холодной воде кризиса
291 НИКОЛАЙ РАСКОВ. Другой канон
301 МАКСИМ ГОРЮНОВ. Аффективная наука

РЕДАКЦИОННАЯ ПОЧТА

- 306 НИКОЛАЙ ПЛОТНИКОВ. Интеллектуальное пиратство профессора Поруса. Открытое письмо
308 Аннотации / Summaries
315 Авторы / Authors

О не-господстве¹

ЙЕН ШАПИРО

1. ПОЧЕМУ НЕ-ГОСПОДСТВО?



ЕРЕЖИВАЯ опыт господства, люди часто сетуют на несправедливость, что, в общем-то, верно. Моя цель заключается в том, чтобы разработать такой подход к не-господству как краеугольному камню справедливости, который бы осмысливал и опирался на эту распространенную жалобу. Сомневаюсь, что какая-либо концепция справедливости, не будь она однозначно враждебна господству, смогла бы приобрести много сторонников или удерживать их приверженность. Люди требуют справедливости, чтобы избежать господства. Я согласен с тезисом той традиции политической философии (продолжающейся по меньшей мере от Платона до Джона Ролза), которая утверждает, что справедливость является главной ценностью социальных институтов². Если я прав в понимании связи между справедливостью и не-господством, то последнее оказывается по существу основной политической ценностью.

1. Перевод выполнен по изданию: © *Shapiro I. On Non-Domination // University of Toronto Law Journal. 2012. № 62. P. 293–336.* Это эссе предваряет опубликованную позднее в *Harvard University Press* большую работу «Справедливость против господства». Изначально это была инаугурационная лекция имени Брайана Барри, прочитанная в Лондонской школе экономики в мае 2010 года. Это эссе не касается трудов Барри, и, думаю, немного вызвало бы его возражения. Однако, надеюсь, он не счел бы, что сей факт лишает лекцию ее назначения. Нет ничего, что бы Брайан любил больше яркой аргументации. В дальнейшем эти тезисы обсуждались на встречах в Йеле, съезде Американской ассоциации политической науки в 2010 году, Оксфорде, Университете Кейптауна, Корнельской и Торонтской школах права. Благодарю всех комментаторов.
2. *Plato. The Republic. Indianapolis, IN: Hackett, 1992. P. 102–103, 119; Rawls J. Theory of Justice. 2nd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. P. 3.*

Лучший путь к понятой таким образом справедливости состоит в том, чтобы определенным образом демократизировать человеческие отношения. Это требует институционализации демократии как обуславливающего или вспомогательного блага, определяющего то, как люди достигают иных благ. Моя демократическая концепция справедливости частично определяется контекстуально и связана с характером рассматриваемых благ и способов их получения в конкретных исторических условиях. Но отчасти она является и общей идеей. Она предполагает необходимость участия в выработке решения и права оппозиции в качестве ограничений того, каким образом люди преследуют свои контекстуально определенные цели. Жесткость этих ограничений зависит от того, насколько в определенных условиях люди уязвимы перед господством: чем более они уязвимы, тем более строгими должны быть эти рамки.

Уязвимость перед господством операционализируется главным образом отсылкой к понятию базовых интересов. У людей есть базовые интересы в безопасности, питании, здоровье и образовании, необходимые для становления и жизни нормального взрослого человека. Это включает в себя развитие в течение жизни способностей, нужных для эффективного функционирования в преобладающих экономических, технологических и институциональных системах, управляемых демократически³. Когда таким образом поняты базовые интересы находятся под угрозой, люди более уязвимы в рамках коллектива, чем вне его. Если я контролирую ресурсы, необходимые вам для защиты своих интересов, то это дает мне власть над вами. Этот факт легитимизирует более строгие демократические ограничения коллективных усилий, когда под угрозой базовые интересы, чем в противном случае⁴. Этот основанный на власти ресурсизм, как я его называю, нацелен на смягчение самых серьезных видов господства, проникающих в социальные порядки⁵.

Задача данного эссе — отделить эту позицию от двух других: той, чьи сторонники отвергают, что не-господство является основой справедливости, и той, чьи представители согласны со мной, однако понимают не-господство по-друго-

3. *Shapiro I. Democratic Justice. New Haven, CT: Yale University Press, 1999. P. 85–86.*

4. Я считаю, что уязвимость перед господством операционализируется в основном отсылкой к понятию базовых интересов, поскольку господство может осуществляться и иначе: например, когда кто-то шантажирует нераскрывшегося гомосексуалиста или имеющего тайный роман. Несомненно, есть и другие причины объявить шантаж вне закона, но то же сделала бы и политика не-господства.

5. *Idem. The Real World of Democratic Theory. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011. P. 255–256.*

му. Первая группа состоит из сторонников равенства, с одной стороны, и свободы — с другой. Эгалитаристы, как и я, рассуждают о справедливости, но их рассуждения идут в фарватере дебатов вокруг вопроса «равенство в чем?», инициированных утверждением Амартии Сена, будто дискуссии о справедливости — это всегда по сути дискуссии о некотором типе равенства⁶. Сторонники свободы иногда менее внятно говорят об отношении их идеала к справедливости, возможно, потому, что некоторые из них скептически относятся к самой идее справедливости⁷. Независимо от того, считают ли они свободу чертой справедливости или ее альтернативой, она наделяется ключевой ролью в суждениях о легитимности политических институтов. Подобно Роберту Нозику, сторонники свободы полагают свободу краеугольным камнем справедливости⁸. Приверженцам равенства посвящена часть II, за которой следует рассмотрение свободы в части III. Объяснив, почему не-господство является предпочтительным основанием для представителей обоих лагерей, в части IV я обращаюсь к конкурирующим концепциям не-господства, предложенным Юргеном Хабермасом, Мишелем Фуко, Майклом Вальцером, Квентином Скиннером и Филиппом Петтитом. Между нашими концепциями есть много общего, но есть и значительные расхождения. Я покажу, в чем суть нашего спора и то, почему моя позиция, опирающаяся на основанный на власти ресурсизм, является предпочтительной.

II. СПРАВЕДЛИВОСТЬ, РАВЕНСТВО И НЕ-ГОСПОДСТВО

Если не-господство — это основание справедливости, то резонно спросить, не предшествует ли ему равенство. Возможно, моральная привлекательность не-господства на деле является моральной привлекательностью равенства. Не думаю, что это так, ибо отчасти связь между не-господством и равенством тривиальна, а отчасти предпочтение не-господства равенству позво-

6. См.: Sen A. Inequality Reexamined // Occasional Paper. 1989. № 2. P. 15, а также одноименную книгу: *Idem*. Inequality Reexamined. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. Критику можно найти в: Kane J. Justice, Impartiality, and Equality: Why the Concept of Justice Does Not Presume Equality // Political Theory. 1996. Vol. 24. № 3. P. 375–393. Ответ Сена: Sen A. On the Status of Equality // *Ibid*. P. 394–400, и реакция Кейна в: Kane J. Basal Inequalities: Reply to Sen // *Ibid*. P. 401–406.

7. См.: Hayek F. A. The Mirage of Social Justice. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

8. Nozick R. Anarchy, State, and Utopia. N.Y.: Basic Books, 1974.

ляет избежать ряда философских и политических трудностей, характерных для эгалитаризма.

Указывая на тривиальность, я вовсе не отрицаю, что сторонники не-господства признают моральное равенство личностей (Сен называет это фундаментальным равенством)⁹. Я также не отрицаю, что некоторые дистрибутивные выводы политики не-господства, как мы увидим далее, близки многим из тех, кто считает себя эгалитаристом. Но я категорически не согласен с тем, что *raison d'être* не-господства — это обеспечение равенства. Солидарен с Джоном Кейном: ничто в справедливости не предполагает эгалитаристской презумпции¹⁰. С точки зрения справедливости эгалитаризм желателен только тогда, когда он служат цели не-господства.

По меньшей мере со времен Ролза бытует влиятельная тенденция отрицать это. Многие полагают, будто справедливость начинается с презумпции в пользу равенства. Но заявляемая таким образом связь между ними оказывается двусмысленной. Иногда Ролз пишет, будто она укоренена в самом понятии справедливости. Пример этому — его анализ наших интуиций о справедливости в «исходной позиции», в которой мы размышляем о справедливости без знания каких-либо конкретных обстоятельств нашей жизни. По-иному к равенству ведет глубокий аргумент Ролза о том, что различия между нами, коренятся ли они в природе или воспитании, случайны с моральной точки зрения. Третий подход к равенству — кантианская интерпретация Ролзом принципов справедливости как процедурных выражений категорического императива. Наконец, четвертый предполагаемый путь к равенству проходит через требование Ролзом нейтральности государства по отношению к имеющимся в обществе концепциям «хорошей жизни». Рассмотрим далее каждый из вариантов.

А. Исходная позиция и логика справедливости

Ролзовский способ рассуждения в условиях неведения не приводит к приверженности равенству. Скорее он предполагает предварительное принятие эгалитаристской презумпции. Согласно его утверждениям, в ситуации умеренного дефицита принцип недостаточного основания, работающий в условиях неведения, приведет любую рационально действующую личность к выбору равенства, если только не удастся продемонстрировать, что неравное распределение может быть выгодно

9. Sen A. On the Status of Equality. P. 395–396.

10. Kane J. Basal Equalities. P. 403–405.

всем¹¹. Но исходная позиция — экспозиционный прием, а не аргумент в пользу равенства или, более того, любого иного распределительного принципа. Ролз сам отмечает, что это инспирировано концепцией честности, согласно которой лучший способ разделить пирог — потребовать, чтобы режущему причитался последний кусок¹². Если допустить рациональный эгоизм, то режущий поделит пирог поровну, чтобы максимизировать размер своего куска. Учитывая принятые в ходе аргументации допущения, ничто здесь не подводит к желательности деления поровну. Если бы мы знали, что, например, один из претендентов на кусок не ел три дня, у другого с собой три пирога, а третий диабетик и заболевает, съев кусок, тогда любые интуитивные апелляции к правилу «режущий берет последний кусок» быстро бы испарились. Ролзовское правило деления пирога выглядит привлекательным лишь в свете предварительного принятия равенства. Предлагает же оно лишь способ достижения личной выгоды — не больше и не меньше этого.

В. Моральная случайность

Итак, Ролз утверждает, что различия между нами, каковы бы ни были их основания, случайны с моральной точки зрения. Этот его аргумент убедительно противостоит любой версии тезиса о том, что все должно оставаться «как есть»¹³. Но Ролз недостаточно радикален в защите этого тезиса. Неудачна его попытка развести способности, которыми люди наделены случайным с точки зрения морали образом, и решения, принимаемые людьми о том, как использовать эти способности, которые с точки зрения морали уже не случайны. Нет достаточных причин считать различия решений об использовании способностей менее произвольными, чем распределение самих способностей¹⁴. Эта формулировка, конечно, грозит подрывом распространен-

11. О «покрове неведения» см.: *Rawls J. Op. cit.* P. 118–123. В конечной формулировке своих принципов (*Ibid.* P. 52–56) Ролз выбирает точку зрения наихудшего положения как позицию справедливости, но лишь в силу предположения, что если бы человек, сильнее остальных пострадавший от политики, выбрал ее, то так сделал бы каждый. В этом отношении точка зрения наихудшего положения работает как заместитель всеобщей точки зрения. Вопросы может вызвать правдоподобность этих ходов. См.: *Shapiro I. Evolution of Rights in Liberal Theory.* L.: Cambridge University Press, 1986. P. 226–230.

12. *Rawls J. Op. cit.* P. 74.

13. *Ibid.* P. 12, 15, 72–73, 101–103, 507–511.

14. *Shapiro I. Justice and Workmanship in a Democracy // Shapiro I. Democracy's Place.* Ithaca; L.: Cornell University Press, 1996. P. 64–69, 73–75.

ных убеждений о личной ответственности. Но это не значит, что Ролз снабдил нас убедительными доводами отвергнуть ее.

После Ролза защита эгалитаризма была движима стремлением противостоять тому, что Дж. А. Коэн назвал «антиэгалитаристским правом»¹⁵. Многие опасались, что любая концепция справедливого распределения, пренебрегающая «соответствующим» вознаграждением усилий и амбиций, покажется нереалистичной и будет игнорирована. Эти соображения заставили Рональда Дворкина предложить такой взгляд на дистрибутивную справедливость, который бы учитывал ролзовскую идею о моральной произвольности неравенств, но при этом был бы «чувствителен к амбициям». Это требует такого представления о справедливости, чтобы, ссылаясь на него, «люди принимали решения о характере желаемой жизни с учетом информации о фактических затратах, навязываемых их решениями другим людям и, следовательно, об их воздействии на общий запас ресурсов, который все люди могут справедливо использовать»¹⁶. Дворкин пытается добиться этого, приписывая человеку «вкусы и амбиции», а его «обстоятельствам» — «физические и ментальные возможности», и доказывает, что именно первые, а не последние не имеют значения в принятии решения о том, как следует распределять ресурсы¹⁷. Так он надеется спасти идею ответственного субъекта (*agent*).

Стратегия Дворкина тоже неудачна. Наши амбиции не меньше, чем волевые акты, во многом сформированы нашими силами и способностями. Называя человека амбициозным, мы можем описывать что-то ключевое в его или ее психологии и конституции. Но есть ли у нас основания верить в то, что это не является продуктом ни физических или ментальных возможностей, ни воспитания и жизненных условий? «Мыслить масштабно», «решаться идти ва-банк», закалять свое самообладание, чтобы выполнять требуемое, — это примеры амбиций или способностей? Конечно, есть обстоятельства, в которых мы бы сказали, что недостаток уверенности — это неспособность, мешающая формированию (а не только приобретению) конкретных амбиций. У разных людей разные способности вырабатывать различные амбиции, и эти разные способности, с точки зрения Дворкина, должны быть морально окрашены, подобно любым другим способностям. Дональд Трамп способен на более далеко идущие

15. Cohen G. A. On the Currency of Egalitarian Justice // *Ethics*. 1989. Vol. 99. № 4. P. 933.

16. Dworkin R. Equality of Resources. Ch. 2. What Is Equality? // *Philosophy and Public Affairs*. 1981. Vol. 10. № 4. P. 288.

17. Ibid. P. 302.

щие амбиции, чем, скажем, Гомер Симпсон, в силу, по меньшей мере частично, удачного генотипа и обстоятельств воспитания.

Идея о том, что мы формируем амбиции некоторым независимым от наших ресурсов и способностей образом, необоснованно предполагает, будто мы можем представлять себе наши цели независимо от понимания своих способностей и жизненных обстоятельств. Это должно быть ясно каждому сталкивающемуся с мысленным экспериментом, в котором требуется выбрать будущие амбиции, ничего не зная о возможностях, способностях и обстоятельствах. Мир пронизан «пробелами сопереживания», как я их называю, ограничивающими стремления, возможные с точки зрения людей исходя из пережитого ими опыта. Можно легко представить себя перешагивающим лужу, может быть даже переплывающим широкую реку, но придет ли вам в голову рассматривать возможность перебраться в одиночку через океан?¹⁸

Ролз, Дворкин и другие не смогли понять, что спасение идей выбора и ответственности, направленное на сохранение эгалитаристской презумпции, вовсе не обязательно, если эта презумпция, в свою очередь, привязывается к ролзовскому аргументу моральной случайности. Это верно хотя бы потому, что этот аргумент, если его признать, не порождает никаких допущений относительно распределения. Бесспорно, различия наших амбиций, склонностей и воли существенно зависят от неподвластных нам сил. Как таковые они морально случайны по той же причине, по которой морально случайны различия наших способностей и обстоятельств. Все подобные различия и их следствия нуждаются в оправдании. Но это верно и для сходств в наших амбициях, склонностях и воли. Они морально случайны по той же причине, по которой случайны сходства наших обстоятельств и способностей. И им тоже нужно оправдание. Как пишет Сьюзен Хёрли, «для объяснения разницы позиций как игры случая у нас не больше оснований *a priori*, чем для понимания сходства позиций как игры случая: люди могут не быть ответственными ни за то, ни за другое»¹⁹. Ролзовский аргумент моральной случайности устанавливает лишь, что каждый распределительный механизм, в той или иной мере компенсирующий указанные различия, нуждается в обосновании и оправдании. Но для этого нет априорной «точки отсчета».

18. См.: *Shapiro I. The State of Democratic Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003. P. 128–139.

19. *Hurley S. Luck and Equality // Proceedings of the Aristotelian Society*. 2001. Vol. 75. P. 56. См. в целом: *Idem. Justice, Luck, and Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. P. 146–180.

Возможно, наиболее правдоподобный способ независимого обоснования эгалитаризма Ролзом — это интерпретация его принципов как процедурных выражений категорического императива Канта²⁰. Но ориентация на кантианскую автономию также не влечет за собой никакого определенного режима распределения ресурсов. Да, запрет использовать людей лишь как средства для своих целей исключает рабство. Но ни один из известных мне авторов в литературе по дистрибутивной справедливости и не защищает рабство. Возражение Канта против рабства направлено не против дистрибутивных аспектов рабовладельческой экономики, а против отказа человеку в его «природе» посредством превращения его в чью-то собственность. Кантовский протест против рабства выстоит даже перед аргументами, демонстрирующими, что рабы пользовались выгодами распределения ресурсов, в которых иначе им было бы отказано. Аргумент типа «мы даем нашим рабам больше, чем вы платите своим рабочим» не выдерживает кантовской критики рабства, даже будь он фактически верен²¹. (То же можно сказать об апартеиде.)

Есть два возражения относительно кантианской интерпретаций Ролзом его эгалитаристских принципов. Менее фундаментальное таково. Если бы наша цель состояла в том, чтобы сделать все возможное для сохранения автономии каждого, то требуемое для этого оказалось бы делом политических экономов и занудных политических аналитиков. Ведь определение эффективных для этого способов перераспределения ресурсов зависит от сложных рассуждений о целесообразности и стоимости различных механизмов перераспределения, о стимулирующем влиянии перераспределения на экономический рост и об отношениях между размером экономического пирога и благами, попадающими к наименее обеспеченным. Ролз кивает в эту сторону, когда, притворяясь агностиком, отказывается выбирать между капитализмом и социализмом²².

20. Rawls J. Op. cit. P. 226.

21. То, что критику рабства следует отделить от рассуждений о его возможных экономических выгодах, было прекрасно показано в: Fogel R. W. Without Consent or Contract: The Rise and Fall of American Slavery. N.Y.: Norton, 1994. P. 388–417.

22. Rawls J. Op. cit. P. 242. Кант был прекрасно осведомлен об этом, настаивая, что «благополучие не имеет руководящего принципа», потому что оно зависит «от материального аспекта воли, являющегося эмпирическим и, таким образом, неспособного стать универсальным правилом» (*Kant I. The Contest of Faculties // Kant's Political Writings / H. Reiss (ed.), H. B. Nisbet (trans.). L.: Cambridge University Press, 1970. P. 183–184.*)

Более основательное возражение обнаруживается, когда мы задаемся вопросом, может ли утверждение автономии каждого вообще быть принято в качестве принципа распределения ресурсов. Да, мы должны одинаково уважать автономию каждого. Но что это может значить, если это связать с признанием того (а Кант делает такое признание), что люди все время используют друг друга как средства? Ведь даже его императив *не* запрещает это, а лишь призывает воздержаться от использования друг друга *только* как средства для собственных целей. Сложно найти в данном призыве какой-либо дистрибутивный аспект. Он больше подходит для придумывания максим хорошего поведения типа «Не будь грубым!», «Не хулигань!», «Не будь скуп!». Кантианская интерпретация ролзовских принципов просто недостаточна, чтобы обосновать эгалитаризм и выработать какой-либо дистрибутивный принцип.

Но зачем нам вообще нужен эгалитаристский дистрибутивный принцип? Более четверти века назад Майкл Уолцер отметил, что не столько неравенство как таковое, сколько то, как используются неравно распределенные блага, вызывает возмущение людей. В особенности это относится к использованию неравно распределенных благ для господства над другими. Так, возмущение вызывают использование богатства для подкупа политика или «покупка» места в колледже для недостойного этого места молодого человека²³. Решение Уолцером этой проблемы, заключающееся в установлении барьеров между сферами общественной жизни, рамки которых ограничивают влияние характеризующих их благ, сопряжено с серьезными трудностями, о чем пойдет речь ниже, в части IV. Но они не умаляют силу лежащей в основе его рассуждений интуиции, что именно господство, а не неравенство как таковое вызывает протест.

D. Равенство как нейтральность?

Идея нейтральности государства — другой ролзовский способ обосновать равенство. Теория справедливости как честности требует от государства оставаться нейтральным по отношению к конкурирующим «допустимым» представлениям о хорошей жизни и порождающим их всеобъемлющим доктринам. Для Ролза это означает гарантию возможности придерживаться любого такого представления, а для правительства — запрет поддерживать одно из них²⁴.

23. Walzer M. Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality. N.Y.: Basic Books, 1984. P. 3–30.

24. См.: Rawls J. The Priority of Right and Ideas of the Good // Rawles J. Collected

Это может казаться подлинным эгалитаризмом, ведь протекции и гарантии, возникающие вследствие отмены позиции государства по спорам о хорошей жизни, одинаково доступны всем. На деле это не так. Во-первых, Ролз не смущают неравные следствия его нейтральности государственных институтов. Он признает, что предпочитаемый им политический режим производит «важные для популярности тех или иных всеобъемлющих доктрин последствия и влияния», и этому «бесполезно пытаться противодействовать»²⁵. Более того, правило нейтральности Ролза антиэгалитарно в еще более радикальном смысле — при его соблюдении для разных всеобъемлющих доктрин открываются разные возможности. Разумеется, нерелигиозный человек или тот, кто считает, что религиозной практике нет места в публичном пространстве, получает от схемы Ролза то, чего он ищет, но сторонники идеи «официальной церкви», не говоря уже о фундаменталистах, остаются ни с чем. Равенство здесь не срабатывает.

Еще важнее то, что предшествующее обсуждение имеет дело лишь с позицией государства по отношению к всеобъемлющим доктринам и допустимым представлениям о благе. Оно не касается процедур, с помощью которых такие представления о благе классифицируются как допустимые или недопустимые. Ролз подчеркивает процедурную нейтральность, но уже отмечалось, что процедуры, принимаемые в исходной ситуации под «взгляду неведения», сознательно подобраны так, чтобы подтолкнуть читателя к одобрению ролзовской концепции справедливости как честности. Это включает «слабую» концепцию блага, которая устанавливает пределы допустимости. Получается, что суждения о приемлемости представлений о благе не являются результатом нейтрального процесса. В более поздних работах Ролз открыто признает, что справедливость как честность не может гарантировать «равные возможности для продвижения любой концепции блага». Разрешается следовать лишь *допустимым* концепциям, то есть по определению лишь «тем, которые уважают принципы справедливости»²⁶. Она опирается на «перекрестный консенсус», который «включает все противоположные философские и религиозные доктрины, способные удерживаться и приобретать сторонников в более или менее справедливом конституционном обществе»²⁷. Таким обра-

Papers / S. Freeman (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. P. 457–461; *Idem*. Theory of Justice. P. 354–355.

25. Rawls J. The Priority of Right and Ideas of the Good. P. 460.

26. *Ibid*. P. 459.

27. *Idem*. Justice as Fairness: Political Not Metaphysical // Philosophy and Public Affairs. 1985. Vol. 14. P. 225–226.

зом, определенный политический строй оказывается рамками справедливости, а совместимость с ним — критерием отбора допустимых концепций хорошей жизни.

III. ГОСПОДСТВО: ОПРЕДЕЛЕННЫЙ ВИД НЕСВОБОДЫ

Если неравенство вызывает протест лишь постольку, поскольку оно способствует господству, то возникает вопрос, что такое господство. Этот вопрос ведет к рассмотрению отношений между не-господством и свободой. Если, следуя совету некоторых теоретиков, мы представим свободу как *summum bonum*, то не-господство будет находиться в том же отношении к свободе, что и равенство к не-господству (о чем я писал выше). Не-господство было бы инструментальным благом, направленным на осуществление свободы. Но я хочу пойти иным путем. Не-господство теснее связано со свободой, чем с равенством. По сути, оно есть вид свободы. Поэтому литература о свободе, действительно, значима для понимания истоков господства и его преодоления. Однако не-господство заслуживает независимого определения во избежание увязания в спорах, разрешение которых не является необходимым для убедительной аргументации в пользу не-господства как фундамента справедливости.

Не-господство — негативный термин, выступающий антитезисом господства. Этот его характер будет раскрыт позднее. Сейчас же нужно понять его как то, что направлено против определенного типа ущемления свободы. Итак, для постижения не-господства нам следует обсудить господство. Внимания заслуживают четыре его черты.

Во-первых, господство — это тип несвободы, в котором велика роль человеческого элемента. Природное препятствие или медицинское состояние могут ограничить нашу свободу, но ни то, ни другое мы не станем отождествлять с господством. Мы переживаем господство, находясь во власти других, будь то рабовладельцы, мучители, супруги или работодатели. Господство не обязательно является результатом сознательной человеческой активности. Оно может переживаться как побочный продукт политических, социальных и экономических структур. Такие структуры несводимы к человеческой активности, но они не смогли бы существовать без нее. В этом смысле призывы устранить источники господства всегда в некотором отношении, хотя иногда и не в прямом, направлены на изменение того, что делают люди.

Во-вторых, особенность господства как типа несвободы состоит в том, что оно считается доступным изменению. Свобода родителя ограничивается плачущим ребенком, но это не господство, поскольку ребенок бессилён что-либо изменить. Когда человеку или общественному состоянию вменяется ответственность за господство, то срабатывает презумпция, что соответствующие действующие лица могли бы вести себя иначе. Хотя в отношении того, как этого достичь, возможны заблуждения.

Это не означает, что все источники господства в мире можно устранить. Урезание власти инвестиционных банкиров может повлечь усиление государственных регуляторов, и насколько это лучше в плане борьбы с господством — является чисто эмпирическим вопросом. Фуко, возможно, прав, подчеркивая, что сбрасывание одного ярма обычно создает возможности для того, чтобы было наложено другое. Но даже если это так, то очевидно, что одни виды господства более суровы для тех, кто несет их тяготы, чем другие. Мой основанный на власти ресурсизм должен помочь понять такие различия.

В-третьих, господство — это вид несвободы с оттенком незаконности. Наша свобода нередко ограничивается другими, но это не будет выглядеть господством, пока эти другие не станут злоупотреблять своей властью. Дети находятся во власти родителей, студенты — учителей, работники — работодателей: во всех данных случаях свобода первых ограничена. Но господством будет лишь злоупотребление вторыми своими полномочиями, например, в ситуации, в которой работодатель или учитель требуют сексуальных услуг как условия продвижения по службе или хорошей оценки. Обвинения в господстве делаются для того, чтобы поставить под вопрос легитимность властных отношений. Господство как таковое редко защищается в качестве чего-то желанного. Когда же подобное происходит, как в философии Ницше, то это встречает осуждение в качестве аморального поощрения синдрома *übermensch*, если не хуже того²⁸.

Это неизбежно ведет к вопросу о том, кто и как опознает «незаконность» господства. Я принимаю двусторонний подход к этой проблеме, включающий ограниченное уважение к кон-

28. Защита воли к власти у Ницше — это во всяком случае желание не господствовать над другими, а действовать индифферентно по отношению к ним. В самом деле, он обвинял демократию в установлении тех видов политического и социального господства, которые он наблюдал вокруг себя. Он презирал современный ему индивидуализм, но потому, что видел в нем извращение романтического индивидуализма, отмеченного одиноким преследованием величия. См.: *Nietzsche F. The Genealogy of Morals in The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals* // F. Golfing (trans.). N.Y.: Anchor Books, 1956. P. 158–229.

текстуальному знанию или «мудрости посвященного». Нужно до определенной степени согласиться с Аласдером Макинтайром и Майклом Уолцером в том, что суждения об этом должны определяться самими участниками соответствующих практик посредством процедур, развивавшихся веками²⁹. «Посвященные» опираются на конкретный опыт, отличая дозволенное использование власти от недозволенного. Однако наше уважение к таким суждениям должно быть ограничено, ведь они теряют убедительность, когда под угрозой оказываются базовые интересы. Так, разумно уважать родительское мнение о медицинском уходе за их детьми, но не тогда, когда ребенок приверженец учения «христианской науки» умирает в результате отказа от переливания крови. Имеет также смысл подчиняться управленческим практикам, сложившимся в фирмах и университетах, но не тогда, когда они используются для сокрытия предосудительных деяний ради сохранения «чистоты мундира». Если базовые интересы участников практик подвергаются риску, то государство имеет право вмешиваться, хотя пределы такого вмешательства зависят от степени серьезности угрозы и наличия рычагов воздействия, не создающих более нетерпимые формы господства, чем те, которым они противодействуют.

В-четвертых, в суждениях о господстве и не-господстве присутствует особый тип партикуляризма, который не имеет места в суждениях о свободе или несвободе. Этот партикуляризм обусловлен укорененностью господства в конкретных общественных порядках. Если господство всегда существует, в конечном счете благодаря действиям или практикам других, тогда любое его обсуждение ведет к вопросам именно об этих действиях и практиках. Чьи они? Что именно собой представляют? Почему они незаконны? Обсуждение господства предполагает относительные утверждения, неизменно связанные с конкретикой. Быть может, люди несвободны в некоем общем смысле, если детерминизм верен или если мы суть «бытие-к-смерти», как говорил Хайдеггер, или по какой-то иной причине, не связанной с социальными отношениями людей. Господство же всегда укоренено в конкретном.

Стратегия, принятая Филиппом Петтитом, состоит в том, чтобы понимать не-господство как политический механизм для осуществления философского идеала свободы. Подробнее речь о его аргументах пойдет в части IV. Сейчас же отметим только то, что если представлять не-господство как средство достижения свободы, то это равнозначно превращению его из самостоятельного нормативного идеала в инструмент достижения других

29. *MacIntyre A. After Virtue*. 2nd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984. P. 181–203; *Walzer M.* Op. cit. P. 10–20.

целей. Петтит заявляет, что не-господство — наилучшее средство осуществления его теории свободы как «дискурсивного контроля». Некоторые элементы этого подхода к свободе привлекательны, иные же проблематичны³⁰. Однако вряд ли имеет смысл ставить обоснование теории не-господства в зависимость от разрешения имеющихся у него проблем³¹.

Макс Вебер считал, что существование господства требует наличия одного действующего лица, навязывающего свою волю посредством приказов другому³². Моя концепция шире. Господство может осуществляться без эксплицитных приказов, исходящих от опознаваемых агентов. Господство может быть результатом неумышленных и неосознанных действий как побочный продукт данной схемы распределения ресурсов, и оно бывает встроено в структурные отношения. Однако моя концепция и уже веберовской, поскольку для меня господство возникает только при незаконном и недопустимом использовании власти. Моя концепция господства отличается от иных типов несвободы тем, что сосредоточивает внимание на конкретных и изменяемых человеческих источниках недозволенного контроля. Таким образом обходятся трудности, присущие распространённым взглядам на свободу или равенство. В результате идеал не-господства может быть отличной основой для политического анализа и аргументации. Он способен привлекать тех, кто считает свободу и равенство высшими благами, и выступать элементом «перекрещивающегося консенсуса» между либералами, ценящими свободу, и эгалитаристами, ценящими равенство.

IV. КОНЦЕПЦИИ НЕ-ГОСПОДСТВА

В последние десятилетия разные исследователи поддержали идею не-господства, но они имели в виду разные вещи. Помимо Уолцера, Юрген Хабермас, Мишель Фуко, Квентин Скин-

30. Так, я с подозрением отношусь к любой концепции свободы, заранее требующей придерживаться соглашения об общих целях. *Pettit Ph. A Theory of Freedom*. L.: Oxford University Press, 2001. P. 67 ff, а также: *Idem. Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. L.: Oxford University Press, 1997.

31. Справедливости ради стоит отметить, что Петтит не отрицает возможность иных, чем его, способов защиты идеи не-господства. В конце концов, его аргументация касается в первую очередь теории свободы, а не не-господства. Представляется, что его концепция свободы как дискурсивного контроля достаточна для обоснования не-господства, как он его понимает, но вовсе не является необходимой для этого.

32. См.: *Weber M. Economy and Society* / G. Roth, C. Wittich (ed.). Berkeley, CA: University of California Press, 1968. P. 53.

нер и Филипп Петтит тоже обращались к идеалу не-господства в своих политических сочинениях. В каждой из этих позиций есть свои достоинства, но есть и существенные недостатки, что побуждает меня предложить собственный подход к не-господству.

А. Хабермас

Хабермас хорошо известен своим подходом к демократической политике, акцентирующим нормативную идею легитимности и согласие людей, достигаемое при отсутствии принуждения³³. Его представление о согласии без принуждения менялось с ходом времени — от ранних рассуждений об «идеальной коммуникативной ситуации» до его нынешних мыслей о роли закона при демократии³⁴. Однако во всех формулировках присутствует понятие рационального согласия без принуждения. Хабермас хочет определить процедуры и ограничения для достижения людьми подлинного согласия, в котором они не были бы одурманены предрассудками или идеологией и не испытывали какого-либо принуждения. Воздействовать на них может только «лучший аргумент». В одном отношении его подход менее амбициозен, чем ролзовский: Хабермас не указывает конкретные институты или механизмы распределения, которые, по его убеждению, должны быть отобраны при идеальных условиях. Их определит свободная от принуждения дискуссия. Это спасает Хабермаса от трудностей, с которыми сталкивается Ролз³⁵.

Впрочем, позиция Хабермаса более требовательна. У него нет ничего аналогичного движению Ролза в сторону «политического, а не метафизического» консенсуса. Как убежденный сторонник кантовской идеи просвещения, Хабермас рассчитывает на способность людей достичь согласия по поводу не только правильных решений нормативных проблем политики, но и обоснования их правильности. Без такого согласия второго по-

33. Во всех случаях использование Хабермасом термина «легитимность» эквивалентно тому, что я имею в виду под справедливостью.

34. Полезно сравнить: *Habermas J. Wahrheitstheorien // Wirklichkeit und Reflexion / H. Fahrenbach (ed.)*. Pfullingen: Neske, 1973. P. 211, и: *Reflections on the Linguistic Foundations of Sociology // Habermas J. On the Pragmatics of Social Interaction*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001, с: *Habermas J. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998; *Idem. Rightness versus Truth: On the Sense of Normative Validity in Moral Judgments and Norms // Idem. Truth and Justification*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003. P. 237.

35. См.: *Shapiro I. The Moral Foundations of Politics*. Princeton, NJ: Yale University Press, 2003. P. 109–141.

рядка их обсуждение не может считаться подлинным. И хотя, в отличие от Ролза, Хабермас не исключает присутствия религиозной мотивации в аргументации, он ждет от людей солидарности относительно того, что только секулярные аргументы могут быть признаны действительными в дискуссиях типа парламентских дебатов³⁶. Его дискурсивная этика не допускает маневрирование, тактические компромиссы и временные соглашения. Его идеал — дискурсивное согласие в публичной сфере, смоделированное согласно его представлению о политически ангажированной интеллигенции Европы XIX века, чьи позиции в дальнейшем были подорваны развитием современных экономических, социальных и государственных структур³⁷.

Защитники Хабермаса настаивают на том, что его «идеальная коммуникация» и дискурсивная этика не предназначены для описания действительности. Они лишь воплощают регулятивный идеал, служащий обсуждению проблем демократической политики³⁸. Может быть, это и так, но все же его регулятивный идеал покоится по меньшей мере на двух нелепых допущениях. Первое — все люди в душе своей кантианцы. Все они верят в то, что лишь мнения, переводимые на секулярный язык Просвещения, могут легитимно участвовать в публичных дебатах. Но нет никаких эмпирических причин верить этому. Позиция Хабермаса есть своего рода хитрость рационалиста, предполагающего то, что ему нужно было бы доказать. Это может быть приемлемо для людей, уже с ним согласных, но не убедит инакомыслящих³⁹.

Второе нелепое допущение состоит в том, что его рациональные процедуры способны защитить публичные дебаты от вмешательства власти и угроз насилия. Но даже если бы — вопреки невозможности этого — удалось разработать процедуры для достижения абсолютно ненасильственного согласия, было бы непонятно, что, собственно, люди могут в таких условиях обсуждать и решать. Проект Хабермаса состоит в том, чтобы установить в качестве *условий* для демократической политики то, что

36. *Habermas J. Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the «Use of Reason» by Religious and Secular Citizens // Habermas J. Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays. Cambridge, UK: Polity Press, 2008. P. 114; Idem. The Political: The Rational Sense of a Questionable Inheritance of Political Theology // The Power of Religion in the Public Sphere / J. Van Antwerpen (ed.). N.Y.: Columbia University Press, 2011. P. 15.*

37. *Idem. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Boston, MA: MIT Press, 1991.*

38. См.: *Olson K. Deliberative Democracy // Jürgen Habermas: Key Concepts / B. Fultner (ed.). Durham, NC: Acumen Press, 2011. P. 140.*

39. См.: *Cooke M. Violating Neutrality? Religious Validity Claims and Democratic Legitimacy // Habermas and Religion / C. Calhoun, E. Mendieta, J. Van Antwerpen (eds.). Cambridge, UK: Polity Press, 2012.*

устраняет нужду в ней. Именно потому, что власть сопутствует человеческим отношениям, возникают потребности управлять ими в целях ослабления господства, полностью упразднить которое невозможно. Но для этого нам нужно знать, как в действительности работает власть; спекуляции же о том, каким бы был мир, если бы не было господства, в этом плане бесполезны⁴⁰.

В. Фуко

Подход Фуко к господству более привлекателен, чем хабермасовский, поскольку он основан на признании неискоренимости власти. В серии своих работ Фуко продемонстрировал мрачную изнанку Просвещения⁴¹. Он блестяще показывает то, как гонимое насилие заменялось более тонкими механизмами контроля, нередко маскирующимися как инструменты освобождения. Но, с моей точки зрения, стратегия Фуко неудачна в трех отношениях.

Во-первых, она слишком редукционистская. Спекулировать о том, какой была бы политика при отсутствии господства, — бесполезное дело, но сводить все отношения людей к властным отношениям неверно. Фуко, возможно, и сам бы открестился от такой редукции, но он никогда внятно не различал властные аспекты взаимодействия людей от других их аспектов. Безусловно, власть циркулирует в учебных аудиториях, конторах, семьях и церквях, но там происходит еще много другого: просвещение, производство, любовь, отправление ритуалов. Сведение этих практик к циркуляции власти упускает главную с точки зрения не-господства проблему: как дать людям возможность больше заниматься тем, что составляет смысл и цель их жизни, одновременно ограничивая давление на них господства, сопровождающего их дела? Этот вопрос привел меня к разработке понятия демократии как вспомогательного блага, чье назначение — укрощение властных измерений взаимодействий людей при одновременном удержании других благ, к которым стремятся люди.

40. См.: *Shapiro I.* The State of Democratic Theory. P. 33–34, для разработки; см. также: *Azmanova A.* The Scandal of Reason. N.Y.: Columbia University Press, 2011. Ch. 2.

41. *Foucault M.* The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language. N.Y.: Pantheon, 1972; *Idem.* Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason. N.Y.: Vintage Books, 1988; *Idem.* Discipline and Punish: The Birth of the Prison. N.Y.: Vintage Books, 1995; *Idem.* The History of Sexuality. N.Y.: Vintage Books, 1990; *Habermas J.* Legitimation Crisis / Th. McCarthy (trans.). Boston, MA: Beacon Press, 1975; *Idem.* The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Boston, MA: Beacon Press, 1984; *Idem.* Three Normative Models of Democracy // *Constellations*. 2006. Vol. 1. № 1.