

РИЧАРД РОРТИ

Справедливость как более широкая лояльность¹

Для начала проведем несколько мысленных экспериментов. Предположим, вас ищет полиция, а вы приходите домой к своей семье и просите, чтобы они вас спрятали. Вы ожидаете, что они это сделают. Было бы ненормально, если бы они этого не сделали. Рассмотрим ситуацию под другим углом зрения. Вы знаете, что один из ваших родителей или один из ваших детей виновен в грязном преступлении, и все же он просит вашей защиты, просит спрятать его от полицейского преследования. Многие из нас были бы готовы дать ложные показания, чтобы предоставить такому ребенку или родителю ложное алиби. Но если бы в результате нашего лжесвидетельства был несправедливо обвинен невиновный, большинство из нас столкнулось бы с конфликтом между лояльностью и справедливостью.

Такой конфликт ощущался бы настолько сильно, что мы смогли бы солидаризироваться с невинным человеком, которому мы причинили вред. Если этот человек окажется знакомым, то конфликт, вероятно, будет более острым. Если же — незнакомцем, особенно другой расовой, классовой или национальной принадлежности, то конфликт этот может быть заметно слабее. Должно быть *некоторое* ощущение того, что жертва — это один из нас, прежде чем мы зададимся вопросом о том, правильно ли мы поступили, выступив с ложными показаниями. Таким образом, можно сказать, что мы разрываемся между конфликтующими лояльностями — лояльностью нашей семье и лояльностью некой группе, достаточно большой, чтобы включить в нее жертву нашего лжесвидетельства, — а не между лояльностью и справедливостью.

¹ Richard Rorty, "Justice as a Larger Loyalty", in Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers IV* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007), p. 42–55.

Но наша лояльность к таким более крупным группам станет слабее или, возможно, исчезнет вовсе, когда дела будут совсем плохи. Тогда люди, о которых мы когда-то думали так же, как о самих себе, будут исключены. Делиться едой с бедными людьми на улице естественно и правильно в нормальные времена, но, возможно, не во время голода, когда такое действие означало бы нелояльность к своей семье. И чем хуже идут дела, тем прочнее становятся узы лояльности с близкими, а со всеми остальными — ослабевают.

Рассмотрим еще один пример расширения и сужения лояльностей: наше отношение к другим видам. Большинство из нас, по крайней мере отчасти, убеждено в справедливости утверждения вегетарианцев, что животные обладают определенными правами. Но предположим, что коровы или кенгуру становятся носителями недавно мутировавшего вируса, который, будучи безопасным для них, представляет смертельную опасность для людей. В этом случае, я полагаю, мы отмахнулись бы от обвинений в заботе только о собственном «виде» и занялись бы необходимым забором. Идея справедливости между видами стала бы неуместной, потому что положение оказалось бы слишком тяжелым и сначала нужно было бы сохранить лояльность собственному виду. Лояльность к более широкому сообществу — сообществу всех живых существ на нашей планете — при таких обстоятельствах быстро бы испарилась.

И последний пример: рассмотрим неприятную ситуацию, создаваемую ускоренным экспортом рабочих мест из первого мира в третий. Вероятно, в результате этого процесса произойдет сокращение реального среднего дохода большинства американских и европейских семей. Во многом такое сокращение будет обусловлено возможностью нанять заводского рабочего в Таиланде за десятую часть того, что пришлось бы заплатить работнику в Огайо или Бразилии. Многие богатые глубоко убеждены в том, что американский и европейский труд переоценен на мировом рынке². Они утверждают, что потребности человечества в целом обладают моральным превосходством перед потребностями их сограждан и превосходят национальную лояльность. Справедливость, говорят они, требует, чтобы они действовали как граждане мира.

Рассмотрим теперь вероятную гипотезу, что демократические институты и свободы жизнеспособны только тогда, когда они подкрепляются экономическим богатством, которого можно достичь на региональном, но не на глобальном уровне. И если эта гипотеза верна, то демократия и свобода в «первом мире» не смогут пережить тотальную глобализацию

² Дональд Файтс, председатель правления компании «Катерпиллер», занимающейся производством тракторов, так объяснил политику вывода рабочих мест своей компании за рубеж: «Как человек, я думаю, что происходящее имеет положительное значение. Я не думаю, что 250 миллионов американцев должны контролировать такую значительную часть мирового ВВП». Цит. по: Edward Luttwak, *The Endangered American Dream* (New York, Simon & Schuster, 1993), p. 184.

рынка труда. Так, богатые демократии сталкиваются с выбором между сохранением своих собственных демократических институтов и традиций и справедливым взаимодействием с «третьим миром». Справедливость к «третьему миру» потребовала бы экспорта капитала и рабочих мест, пока не было бы достигнуто полное равенство, пока день работы на рытье траншей или за компьютером перестал бы оплачиваться в Цинциннати или Брюсселе выше, чем в небольшом городке в Ботсване. Но в этом случае будут основания полагать, что в «первом мире» не будет никаких денег для поддержания бесплатных публичных библиотек, конкурирующих газет, доступного университетского образования, столь необходимых для создания просвещенного общественного мнения и сохранения более или менее демократичного правительства.

Исходя из этой гипотезы, как должны правильно поступить богатые демократии из «первого мира»: быть лояльными самим себе и друг другу, сохранить свободные общества для трети человечества за счет остальных двух третей или пожертвовать политической свободой ради эгалитарной экономической справедливости?

Эти вопросы, как мне кажется, похожи на те, с которыми могут столкнуться родители большой семьи после ядерной катастрофы. Должны ли они разделить пищу, которую хранили в своем подвале, со своими соседями, даже если запасов хватит только на пару дней, или отбиваться от этих соседей с оружием? Обе моральные дилеммы поднимают один и тот же вопрос: должны ли мы сузить круг во имя лояльности или расширить его во имя справедливости?

Я не знаю, каков правильный ответ на эти вопросы: что должны делать родители или «первый мир». Я ставлю эти моральные дилеммы только для того, чтобы поднять более абстрактный, чисто философский вопрос. Вопрос состоит в следующем: должны ли мы описывать такие моральные дилеммы как конфликты между лояльностью и справедливостью или, как я могу утверждать, как конфликты между лояльностью к меньшим группам и лояльностью к большим группам.

Это равнозначно вопросу: правильно ли считать слово «справедливость» обозначением лояльности некой очень большой группе — обозначением нашей самой большой из ныне существующих лояльностей, а не обозначением добродетели, отличной от лояльности. Можем ли мы заменить понятие справедливости понятием лояльности наиболее крупной группе — например, согражданам, человеческому роду или всем живым существам. Потеряется ли что-то от такой замены?

Моральные философы, которые остаются верными Канту, вероятно, посчитают, что будет потеряно очень *много*. Кантианцы обычно утверждают, что справедливость возникает из разума, а лояльность — из чувства. Только разум, утверждают они, может накладывать общезначимые и безусловные моральные обязательства, и наше обязательство быть справедливыми безусловно. И аффективные отношения, которые

создают лояльность, действуют на совершенно ином уровне. Юрген Хабермас — один из наиболее выдающихся современных философов — настаивает на этом кантианском видении мира. Он остается мыслителем, меньше всего готовым размывать линию между разумом и чувствами или между универсальной истиной и временным историческим соглашением. Но современные философы, которые отходят от Канта в сторону Юма, подобно Аннет Байер, или в сторону Гегеля, подобно Чарльзу Тэйлору, или в сторону Аристотеля, подобно Аласдеру Макинтайру, не столь категоричны.

Майкл Уолцер занимает позицию, противоположную позиции Хабермаса: он с подозрением относится к таким терминам, как «разум» и «универсальные моральные обязательства». В своей книге «Насыщенное и разреженное» он утверждает, что мы должны отвергнуть идею, которая была центральной для Канта — идею, что «мужчины и женщины всюду начинают с некой общей идеи или принципа или совокупности идей и принципов, на основании которых они потом действуют множеством различных способов». Уолцер полагает, что эта картина морали, начинающейся с разреженного состояния, а затем постепенно насыщающейся, должна быть перевернута. Он утверждает, что «мораль с самого начала насыщена, культурно интегрирована, полнозвучна, и она оказывается разреженной только в особых случаях, когда моральный язык используется для особых целей»³. Уолцеровское перевертывание свидетельствует в пользу неоюмовской картины морали, описанной Аннет Байер в ее книге «Моральные предубеждения». С точки зрения Байер, мораль начинается не как обязательство, а как отношение взаимного доверия между тесно связанными группами, вроде семьи или клана. Поступать морально — значит делать то, что естественным образом происходит в отношениях с родителями, детьми или членами клана. Мораль равнозначна почтению к доверию, которое они вам оказывают. Обязательство, в отличие от доверия, появляется только тогда, когда ваша лояльность к меньшей группе вступает в противоречие с вашей лояльностью к большей группе⁴.

Когда, например, семьи объединяются в племена или племена объединяются в нации, вы можете чувствовать себя обязанным делать то, что не возникает естественно, — оставить своих родителей в непростом положении, уйдя на войну, или выступить против своей деревни, став федеральным чиновником или судьей. То, что Кант назвал бы конфликтом между моральными обязательствами и чувствами или между разумом и чувствами, с некантианской точки зрения выглядит конфликтом

³ Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame, Notre Dame University Press, 1994), p. 4.

⁴ Картина Байер очень похожа на ту, что рисовали Уилфрид Селларс и Роберт Брэндом в своих квазигегельянских описаниях морального прогресса как расширения круга тех, кто считается «нами».

между одной совокупностью лояльностей и другой. Идея *универсального* человеческого обязательства уважать человеческое достоинство заменяется идеей лояльности к очень большой группе — человеческому виду. Идея, будто моральные обязательства, помимо этого вида, распространяются на еще большую группу, превращается в идею лояльности ко всем, кто, как и вы сами, может испытывать боль, даже к коровам и кенгуру или, возможно, ко всем живым существам.

Этот некантовский взгляд на мораль может быть пересмотрен как требование того, чтобы моральная идентичность определялась группой или группами, с которыми человек себя идентифицирует; группой или группами, к которым он не может быть нелояльным и при этом оставаться самим собой. Моральные дилеммы, с этой точки зрения, представляют собой не результат конфликта между разумом и чувствами, а конфликта между альтернативными «я», альтернативными само-описаниями, альтернативными способами наполнения своей жизни смыслом. Некантианцы не считают, что у нас есть главное и истинное «я», основанное на нашем членстве в человеческом виде — «я», которое откликается на зов разума. Вместо этого они утверждают вместе с американским философом сознания Дэниелом Деннетом, что «я» следует рассматривать как центр нарративной идентичности. В нетрадиционных обществах большинство людей имеет несколько таких нарративов и, следовательно, несколько различных моральных идентичностей. Именно это множество идентичностей объясняет существование такого большого количества и разнообразия моральных дилемм, моральных философов и психологических романов в нетрадиционных обществах.

Уолцеровское противопоставление насыщенной и разреженной морали, среди прочего, означает противопоставление детальных и конкретных историй, которые вы можете рассказать о себе как члене меньшей группы, и относительно абстрактной и схематичной истории, которую вы можете рассказать о себе как о гражданине мира. Вы знаете о своей семье больше, чем о своей деревне, о своей деревне больше, чем о своей нации, о своей нации больше, чем о человечестве в целом, о человеке больше, чем просто о живом существе. Поэтому вы находитесь в лучшем положении, чтобы решать, какие различия между людьми морально важны, когда вы имеете дело с теми, кого вы можете описать «насыщенно», и в худшем положении, имея дело с теми, кого вы можете описать лишь «разреженно». Именно поэтому, когда группы становятся большими, закон должен заменить собой обычаи, а абстрактные принципы — *фронеzis*. Таким образом, кантианцы, с этой точки зрения, ошибаются, считая *фронеzis* насыщением разреженных абстрактных принципов. Платон и Кант заблуждались, полагая, что абстрактные принципы должны преодолевать ограниченную лояльность, потому что принципы так или иначе предшествуют лояльностям, а разреженное — насыщенному.

Уолцеровское различие между насыщенным и разреженным можно сопоставить с проведенным Джоном Ролзом различием между тем, что он называет общим *понятием* справедливости и различными конфликтующими *концепциями* справедливости. Ролз вводит это противопоставление в следующем фрагменте: «Понятие справедливости, применяемое к институту, означает, скажем, что институт не проводит никаких произвольных различий между людьми в наделении основными правами и обязанностями и что его правила устанавливают соответствующий баланс между соперничающими требованиями... концепция [в отличие от понятия] включает, помимо этого, принципы и критерии для того, чтобы решать, какие различия являются произвольными и когда баланс между соперничающими требованиями является верным. Люди могут иметь согласие в том, что касается значения справедливости, и все еще сохранять разногласия, когда они утверждают различные принципы и стандарты для разрешения этих вопросов».⁵ Пользуясь ролзовской терминологией, можно сказать, что идея Уолцера состоит в том, что сначала появляются насыщенные, полнозвучные *концепции* справедливости, содержащие различия между людьми, которые значимы для нас больше всего, и людьми, которые для нас менее значимы. Разреженное понятие и его максима — «не проводить произвольных различий между моральными субъектами» — озвучивается только в особых случаях. В этих случаях разреженное понятие часто может обращаться против какой-либо из насыщенных концепций, из которой оно изначально возникло, в форме важных вопросов о том, можно ли обоснованно (а не произвольно) считать, что одни люди важнее других.

Но ни Ролз, ни Уолцер не считают, что развертывание разреженного понятия справедливости само по себе разрешит столь важные вопросы, применяя критерий произвольности. Они не считают, что мы можем сделать то, что надеялся сделать Кант: вывести решение моральных дилемм из анализа моральных понятий. Пользуясь предложенной мною терминологией, мы не можем разрешить конфликт между лояльностями, отвернувшись от них к чему-то, полностью отличному от лояльности, а именно — универсальному моральному обязательству действовать справедливо. Поэтому мы должны отбросить кантовскую идею о том, что нравственный закон изначально чист, но всегда существует опасность того, что он будет замаран иррациональными чувствами, которые проводят произвольные различия между людьми. Мы должны заменить гегельянско-марксистскую идею о том, что так называемый нравственный закон в лучшем случае представляет собой удобную «аббревиатуру» для конкретной сети социальных практик. Это также противоречит хабермасовскому утверждению, что «дискурсивная этика» артикулирует трансцендентальную предпосылку использования языка, и согласуется

⁵ John Rawls, *Political Liberalism* (New-York, Columbia University Press, 1993), p. 14n.

с тезисом критиков Хабермаса, что она артикулирует только обычаи современных либеральных обществ⁶.

Теперь я хочу более тщательно рассмотреть вопрос об описании различных дилемм как конфликтов между лояльностью и справедливостью или, скорее, как противоречивых лояльностей отдельным группам. Рассмотрим требования проведения реформы, предъявляемые западными либеральными обществами остальному миру: предъявляются ли они от имени чего-то не только западного — чего-то, вроде человечности, морали или рациональности — или же они служат лишь проявлением лояльности локальным западным концепциям справедливости. Хабермас сказал бы, что они представляют собой первое; я бы сказал, что они являются последним, но от этого не становятся хуже. На мой взгляд, целесообразнее говорить не о том, что либеральный Запад лучше осведомлен о рациональности и справедливости, а о том, что, предъявляя такие требования традиционным обществам, он просто остается верным себе.

В своей статье под названием «Закон народов» Ролз рассматривает вопрос о том, является ли концепция справедливости, развитая им в «Теории справедливости», чем-то специфически западным и либеральным — или, скорее, чем-то универсальным. Ему бы хотелось, чтобы она была универсальной. Он говорит о важности избегания того, что он называет «историцизмом», и полагает, что ему удастся это сделать, если он сможет показать, что концепция справедливости, подходящая для либерального общества, может быть распространена и за пределы таких обществ при помощи того, что он называет «законом народов»⁷. Он производит в этой статье расширение конструктивистской процедуры, предложенной в его книге — расширение, которое, продолжая отделять право от блага, позволяет нам подвести либеральные и нелиберальные общества под один закон.

⁶ Подобные дебаты нередки в современной философии. Сравним, к примеру, уолцеровское противопоставление между изначально разреженным и изначально насыщенным с противопоставлением между платоновско-хомскианским представлением, что мы начинаем со значений, а затем переходим к употреблению, а также с витгенштейновско-дэвидсоновским представлением, что мы начинаем с употребления, а затем при необходимости выясняем значение для лексикографических или философских целей.

⁷ John Rawls, "The Law of Peoples" in *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, 1993, Stephen Shute and Susan Hurley, (eds.). (New-York, Basic Books, 1993), p. 44. [Русский перевод см.: Ролз Д. Закон народов: неидеальная теория // Неприкосновенный запас. 2002. № 4 (24). — прим. Ред.]. Я не понимаю, почему Ролз считает историцизм нежелательным, и в некоторых пассажах — более ранних и поздних — он явно встает на сторону историцистов (см., например, фрагмент, процитированный ниже в прим. 9 из его «Ответа Хабермасу»). Я привел доводы в пользу обоснованности историцистской интерпретации метафилософии ролзовской «Теории справедливости»: Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," in *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

Но при развитии этого конструктивистского предложения у Ролза выясняется, что этот закон применим только к тем народам, которые он называет *разумными*, причем в весьма специфическом понимании термина «разумный». К условиям, которые нелиберальные общества должны соблюдать, чтобы быть «принятыми либеральными обществами в качестве достойных членов сообщества народов», относятся следующие: «Их система права должна регулироваться концепцией справедливости, нацеленной на общее благо, которая беспристрастно учитывает то, что она не без оснований считает фундаментальными интересами всех членов общества»⁸.

Ролз считает, что выполнение этого условия исключает нарушение основных прав человека. Эти права включают, «по крайней мере, определенный минимум прав на средства к существованию и безопасность (право на жизнь), на свободу (свободу от рабства, крепостной зависимости и принудительного труда) и личной собственности, а также формальное равенство, выражающиеся в правилах естественной справедливости (например, что похожие случаи должны рассматриваться схожим образом)»⁹. Когда Ролз разъясняет, что он имеет в виду, говоря о том, что приемлемые нелиберальные общества не должны иметь неразумных философских или религиозных доктрин, он поясняет термин «неразумный», говоря, что эти общества должны «допускать определенную свободу совести и свободу мысли, даже если эти свободы не доступны всем членам общества в равной степени». Короче говоря, ролзовское представление о «разумности» ограничивает членство в сообществе народов такими сообществами, институты которых включают большинство трудных завоеваний Запада последних двух веков, начиная с Просвещения.

Мне кажется, что Ролз не может отвергать историцизм и обращаться к этому понятию разума, поскольку данное обращение приспособляет большинство недавних решений Запада о том, какие различия между людьми произвольны, для концепции справедливости, неявно присутствующую в законе народов. Эти различия между разнородными *концепциями* справедливости, напомним, являются различиями между тем, какие черты людей считаются значимыми при вынесении решения относительно их соперничающих притязаний. Очевидно, что выражения, вроде «похожие случаи должны рассматриваться схожим образом», оставляют немало пространства для маневра, позволяя заявлять, что к верующим и неверующим, к мужчинам и женщинам, к черным и белым, к гомосексуалистам и натуралам следует относиться *несхожим* образом. Поэтому можно утверждать, что дискриминация на основании таких различий *не* произвольна. Если мы собираемся исключать из сообщества народов общества, в которых неверующим гомосексуалистам не разрешают

⁸ "The Law of Peoples." p. 81, 61.

⁹ Ibid, p. 62.

заниматься определенными вещами, то эти общества вполне обоснованно могут сказать, что, исключая их, мы обращаемся не к чему-то универсальному, а к совсем недавним изменениям в Европе и Америке.

Я согласен с Хабермасом, когда он говорит, что «своим понятием “пересекающегося консенсуса” Ролз на самом деле стирает различие между современными и досовременными формами сознания, между “разумными” и “догматическими” интерпретациями мира». Но я не согласен с Хабермасом и я считаю, что Уолцер также не согласился бы с ним, когда далее тот говорит, что Ролз «может защитить главенство права перед благом с понятием пересекающегося консенсуса, только если верно, что постметафизические мировоззрения, выработанные при современных условиях, эпистемологически превосходят догматически фиксированные, фундаменталистские мировоззрения — и только если такое различие можно провести с абсолютной четкостью». Идея Хабермаса состоит в том, что Ролз нуждается в аргументе от транскультурно обоснованного представления о превосходстве либерального Запада. Без такого аргумента, говорит он, «непризнание “неразумных” доктрин, которые не могут быть согласованы с предлагаемым “политическим” понятием справедливости, недопустимо»¹⁰.

Эти пассажи, как мне кажется, позволяют понять, почему Хабермас и Уолцер занимают противоположные позиции. Уолцер считает самоочевидной невозможность бесспорной демонстрации эпистемологического превосходства западной идеи разума. Согласно Уолцеру, не существует никакого транскультурного разума, позволяющего нам обсуждать вопрос о превосходстве. Уолцер стоит на позициях того, что Хабермас называет «сильным контекстуализмом, для которого не существует одной-единственной “рациональности”». Принимая во внимание этот контекстуализм, продолжает Хабермас, «индивидуальные “рациональности” согласуются с различными культурами, мировоззрениями, традициями или формами жизни. Каждая из них считается внутренне взаимосвязанной с особым пониманием мира»¹¹.

¹⁰ Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics* (Cambridge, MIT Press, 1993), p. 95. Хабермас комментирует здесь ролзовское употребление слова «разумный» в работах, предшествующих «Законам народов», поскольку последний появился после выхода книги Хабермаса. Когда я писал настоящую статью, спор между Ролзом и Хабермасом (*The Journal of Philosophy* 92(1995)3) еще не был опубликован. В этом споре почти не затрагивается вопрос об историцизме и универсализме. Но все же в ролзовском «Ответе Хабермасу» есть один фрагмент, в котором этот вопрос поднимается открыто: «Справедливость как честность является сущностной... в том смысле, что она возникает из и принадлежит к традиции либеральной мысли и более широкому сообществу политической культуры демократических обществ. Она не может быть по-настоящему формальной и подлинно универсальной и потому входит в состав квазитрансцендентальных предпосылок (как иногда говорит Хабермас), устанавливаемых теорией коммуникативного действия».

¹¹ Loc. cit.

Я полагаю, что конструктивистский подход Ролза к закону народов может работать в том случае, если он исходит из того, что Хабермас называет сильным контекстуализмом. Но это означало бы отказ от попыток избежать историцизма, а также попыток выдвижения универсалистского аргумента, основанного на недавно сложившихся на Западе представлениях о том, какие различия между людьми являются произвольными. Достоинство книги Уолцера «Насыщенное и разреженное», на мой взгляд, состоит в открытом обосновании необходимости этого. Слабость ролзовского обоснования того, что он делает, состоит, как мне кажется, в двусмысленности двух значений термина «универсализм». Когда Ролз говорит, что «конструктивистская либеральная доктрина универсальна по своему охвату, когда она распространяется на... закон народов»¹², он не добавляет, что она универсально обоснована. Универсальный охват — это понятие, которое вполне согласуется с конструктивизмом, чего нельзя сказать об универсальной обоснованности. Но Хабермас требует как раз последней. Именно поэтому Хабермас считает, что нам необходимо тяжелое философское вооружение, основанное на Канте, и именно поэтому он настаивает на том, что только трансцендентальные посылки всякой возможной коммуникативной практики способны выполнить такую задачу¹³. Чтобы оставаться верным своему конструктивизму, Ролз должен согласиться с Уолцером в том, что этого делать не нужно.

Ролз и Хабермас, в отличие от Уолцера, часто обращаются к понятию разума. У Хабермаса это понятие почти всегда связывается с понятием независимой от контекста обоснованности. Но у Ролза все не так просто. Ролз проводит различие между разумным и рациональным, используя последнее для обозначения того вида рациональности целей и средств, которая используется при разработке гоббсовского *modus vivendi*. Но Ролз часто использует третье понятие: «практический разум». Например, он говорит, что авторитет конструктивистской либеральной доктрины «покоится на принципах и концепциях практического разума»¹⁴. Из-за использования Ролзом этого кантианского термина может сложиться впечатление, будто он соглашается с Кантом и Хабермасом, что существует универсально распределенная человеческая способность, называемая практическим разумом, предшествующая и действующая совершенно независимо от недавней истории Запада. Эта способность говорит нам, что считать произвольным различием между людьми, а что — нет. Такая способность могла бы выполнить задачу,

¹² "The Law of Peoples," p. 46.

¹³ На мой взгляд, ни в эпистемологии, ни в моральной философии нам не нужно понятие универсальной обоснованности. См. об этом: Richard Rorty, 'Sind Aussagen Universelle Geltungsansprüche?' in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42(1994)6, pp. 975–988. Хабермас и Апель считают мою точку зрения парадоксальной и полагают, что она ведет к перформативному противоречию с самой собой.

¹⁴ "The Law of Peoples," p. 46.

которую Хабермас считает необходимой: выявление транскультурной моральной обоснованности.

Но я полагаю, что Ролз использует термин «практический разум» в другом смысле. Ибо Ролз также говорит, что его конструктивизм отличается ото всех остальных философских представлений, которые обращаются к источнику авторитета и в которых «универсальность доктрины является прямым следствием ее источника авторитета». В качестве примеров источников авторитета он приводит «(человеческий) разум, независимую область моральных ценностей или некое другое основание универсальной обоснованности»¹⁵. Поэтому я полагаю, что нам следует рассматривать фразу Ролза «принципы и концепции практического разума» как отсылающую к *любым* принципам и концепциям, возникающим в ходе создания сообщества.

Ролз подчеркивает, что создание сообщества — это не то же самое, что и разработка гоббсовского *modus vivendi*. Последняя задача требует только рациональности целей и средств, а не практического разума. Принцип или концепция принадлежат практическому разуму в ролзовском смысле слова, если они появляются тогда, когда люди начинают с насыщенного состояния и приходят к разреженному, вырабатывая пересекающийся консенсус и создавая более открытое моральное сообщество. И они не принадлежат к нему, если они возникают под угрозой силы. Практический разум, согласно Ролзу, если можно так выразиться, представляет собой вопрос процедуры, а не сущности того, как мы достигаем согласия относительно того, что делать, а не того, относительно *чего* мы достигаем согласия.

Это определение практического разума свидетельствует о том, что между позициями Ролза и Хабермаса может существовать только внешнее различие. Ибо попытка Хабермаса заменить то, что он называет коммуникативным разумом, субъективным разумом сама по себе служит шагом к замене «как» на «что». Субъективный разум — это источник истины, истины, которая каким-то образом сосуществует с человеческим разумом; коммуникативный разум не является источником чего-либо, а представляет собой просто деятельность по оправданию вещей, предполагающую приведение доводов, а не угроз. Как и Ролз, Хабермас сосредоточен на различии между убеждением и силой, а не, подобно Платону и Канту, на различии между двумя частями человеческой личности: добродетельной рациональной частью и сомнительной страстной или животной частью. Оба выступают против специального акцента на идее *авторитета* разума, идее разума как способности, которая отдает указания. Оба рассматривают рациональность как нечто, что присутствует в общении людей, когда они пытаются оправдать свои притязания перед другими, а не просто угрожают друг другу.

¹⁵ “The Law of Peoples,” p. 45.

Сходства между Ролзом и Хабермасом кажутся еще большими в свете ролзовского согласия с ответом Томаса Сканлона на то, что Сканлон называет «фундаментальным вопросом»: «Почему кого-то вообще должна заботить мораль?». Ответ Сканлона состоит в том, что «мы имеем исходное желание быть способными оправдывать свои действия перед другими на основаниях, которые они не могут разумно отклонить — разумно, то есть, принимая во внимание желание найти принципы, которые другие, движимые схожими мотивами, не могут разумно отклонить»¹⁶. Это означает, что Ролз и Хабермас могут согласиться со следующим утверждением: единственное понятие рациональности, которое нам необходимо, по крайней мере в моральной и социальной философии, связано с ситуацией, в которой люди говорят не «ваши собственные интересы требуют, чтобы вы согласились с нашим предложением», а «ваши собственные основные убеждения — убеждения, которые значимы для вашей собственной моральной идентичности, подсказывают, что вы должны согласиться с нашим предложением».

Понятие рациональности может быть ограничено, если использовать терминологию Уолцера, утверждением, что рациональность присутствует всюду, где люди видят возможность перехода от нескольких насыщенных вещей к одной разреженной. Обращаться к интересам, а не к убеждениям — значит навязывать такой *modus vivendi*, который, к примеру, афинские послы навязывали жителям Милоса в «Истории» Фукидида. Но обращаться к вашим глубоким убеждениям, а также к вашим нынешним интересам — значит утверждать, что то, что придает вам вашу *нынешнюю* моральную идентичность, ваш насыщенный и полновзвучный комплекс убеждений, может позволить вам развить новую, дополнительную моральную идентичность¹⁷. Это означает, что то, что делает вас лояльным меньшей группе, может давать вам основание для сотрудничества в создании большей группы — группы, к которой вы можете со временем стать столь же или, возможно, даже более лояльным. Различие между присутствием или отсутствием рациональности, с этой точки зрения, суть различие между угрозой и предложением, предложением новой моральной идентичности и, следовательно, более широкой лояльности — лояльности группе, образуемой добровольным согласием между людьми.

В надежде уменьшить расхождения между Хабермасом и Ролзом и сблизить их обоих с Уолцером я хочу предложить такое понимание рациональности, которое может помочь нам разрешить проблему, по-

¹⁶ Цит. по: Rawls, *Political Liberalism*, p. 49n.

¹⁷ Уолцер считает хорошей идеей наличие у людей множества различных моральных идентичностей. «Насыщенные, раздельные “я” представляют собой характерный продукт (и в свою очередь требуют в качестве своей предпосылки) насыщенного, дифференцированного и плюралистического общества» (Walzer, *Thick and Thin*, p. 101).

ставленную мною ранее, — проблему того, существует ли различие между справедливостью и лояльностью или же требования справедливости представляют собой просто требования более широкой лояльности. Я утверждаю, что этот вопрос, по-видимому, сводится к вопросу о том, имеют ли справедливость и лояльность различные источники — разум и чувства соответственно — или нет. При исчезновении последнего различия первое перестает казаться особенно полезным. Но если под рациональностью мы имеем в виду просто некую деятельность, которую Уолцер описывает как процесс разрежения, разновидность того, что, при удачном стечении обстоятельств, будет сформулировано и выражено в пересекающемся консенсусе, то идея, что справедливость имеет иной источник, нежели лояльность, перестает казаться убедительной¹⁸.

При таком понимании рациональности быть рациональным и приобретать более широкую лояльность — это два описания одной и той же деятельности. Это касается *всякого* добровольного согласия между индивидами и группами относительно создания некой формы сообщества. Это, в случае удачи, будет первым этапом в расширении кругов тех, кого каждая из сторон раньше считала «такими же людьми». Оппозиция между рациональной аргументацией и чувствами, испытываемыми к близким, таким образом, начинает распадаться, поскольку чувства могут и зачастую возникают из осознания того, что люди, которые считались теми, с кем нужно воевать, против кого нужно использовать силу, с точки зрения Ролза, «разумны». Они оказываются достаточно похожими на нас, чтобы увидеть, где можно достичь компромисса относительно различий, чтобы жить в мире и выполнять соглашение, которое было достигнуто между ними. Они должны в какой-то степени доверять друг другу.

С этой точки зрения, хабермасовское различие между стратегическим и по-настоящему коммуникативным использованием языка начинает казаться различием между позициями в спектре — спектре степеней доверия. Идея Аннет Байер, что мы должны считать нашим фундаментальным моральным понятием доверие, а не обязательства, таким образом, способно размыть границу, которую Хабермас проводит между риторическим манипулированием и действительным стремлением к обоснованной аргументации. Я полагаю, что Хабермас проводит такую границу слишком жестко. Если мы перестанем считать разум источником авторитета и представим его просто как процесс достижения согласия путем убеждения, то стандартная платоновская и кантовская дихотомия между разумом и чувствами начнет исчезать. Эта дихотомия может быть заменена континуумом степеней пересечения убеждений

¹⁸ Отметим, что пересекающийся консенсус, в его полуспециальном понимании у Ролза, является не следствием открытия того, что различные общие взгляды уже разделяют общие доктрины, а скорее чем-то, что может никогда не возникнуть, если приверженцы этих взглядов не попытаются начать сотрудничество.

и желаний¹⁹. С одной стороны, когда люди, убеждения и желания которых не пересекаются, имеют серьезные разногласия, они склонны считать друг друга безумными или, мягко говоря, иррациональными. С другой стороны, когда имеет место значительное пересечение, они могут соглашаться с различием и считать друг друга людьми, с которыми можно жить и, в конечном счете, возможно, даже дружить, вступать в брак и так далее²⁰.

Советовать людям быть рациональными — значит, с точки зрения, которую я отстаиваю, просто говорить, что где-то среди их общих убеждений и желаний может быть достаточно средств, позволяющих достичь согласия относительно того, как сосуществовать без насилия. Из вывода, что кто-то неисправимо иррационален, не следует, что он не использует данных ему богом способностей; скорее, из этого следует, что он не разделяет достаточно много соответствующих убеждений и желаний с нами, чтобы сделать возможной плодотворную беседу с нами о предмете спора. Поэтому, с неудовольствием заключаем мы, нам следует отказаться от попыток расширить его моральную идентичность и разработать *modus vivendi*, который может предполагать угрозу или даже действительное использование силы.

Более сильное, более кантианское понятие рациональности используется, когда мы говорим, что рациональность гарантирует мирное разрешение конфликтов, что если люди готовы вести совместное обсуждение достаточно долго, значит то, что Хабермас называет «силой лучшего аргумента», заставит их прийти к согласию²¹. Это более сильное понятие рациональности кажется мне бесполезным. Я не вижу смысла в утверждении, что рациональнее предпочесть ближних семье в случае ядерной катастрофы или что рациональнее предпочесть выравнивание доходов в мире сохранению институтов западных либеральных обществ. Использовать слово «рациональный» для превозношения своего решения такой моральной дилеммы или использовать фразу «принятие силы лучшего аргумента» для описания того, как кто-то идет на уступку, — значит отвешивать себе пустой комплимент.

¹⁹ Я полагаю, что Дэвидсон показал, что любые два существа, которые используют язык для общения друг с другом, неизбежно разделяют множество убеждений и желаний. Тем самым он показал необоснованность идеи, что люди могут жить в обособленных мирах, создаваемых различиями в культуре, статусе или богатстве. Всегда существует обширное пересечение — обширная резервная армия общих убеждений и желаний, на которые при необходимости можно опереться. Но это обширное пересечение, конечно, не мешает обвинениям в безумии или дьявольской злобе. Ведь даже незначительное непересечение по некоторым особенно щекотливым темам (границам между двумя территориями, имени одного истинного бога) может привести к таким обвинениям и, в конечном итоге, к насилию.

²⁰ Этой идеей того, как можно примирить Хабермаса и Байера, я обязан Мэри Рорти.

²¹ Это понятие «лучшего аргумента» является центральным для хабермасовского и апелевского понимания рациональности. Я критикую его в статье, указанной выше в прим. 12.

Вообще идея «лучшего аргумента» имеет смысл, только если можно установить естественное, транскультурное отношение значимости, которое связывает суждения друг с другом, образуя нечто вроде декартовского естественного порядка причин. Без такого естественного порядка можно только оценивать аргументы по их действенности в создании согласия среди конкретных людей или групп. Но необходимое понятие естественной внутренней значимости — значимости, продиктованной не потребностями какого-то данного общества, а человеческим разумом как таковым, кажется мне не более убедительным или полезным, чем понятие Бога, к воле которого можно обращаться для разрешения конфликтов между сообществами. Это, как мне кажется, просто секуляризованная версия божественной воли.

Незападные общества в прошлом не без оснований скептически относились к западным завоевателям, которые оправдывали свои вторжения исполнением воли Господа. Позднее они скептически относились к жителям Запада, которые предлагали незападным обществам принять западные обычаи, чтобы стать более рациональными. Эта идея была лаконично выражена канадским философом Иэном Хакингом во фразе «я — рационален, ты — Джейн». В отношении рациональности, на мой взгляд, обе формы скептицизма одинаково оправданы. Это не означает отрицания того, что эти западные общества *должны* принять недавние западные обычаи, например, отменив рабство, практикуя религиозную терпимость, предоставив образование женщинам, разрешив смешанные браки, начав терпимо относиться к гомосексуализму и к тем, кто отказывается от военной службы по убеждениям и т.д. Как лояльный житель Запада, я полагаю, что они действительно должны сделать все эти вещи. Я согласен с Ролзом в том, что это должно считаться разумным, и в том, какие общества мы, жители Запада, должны признавать членами глобального морального сообщества. Но я думаю, что риторика, которую мы, жители Запада, используем, пытаясь заставить остальных больше походить на нас, стала бы лучше, если бы мы стали более открыто этноцентричны и менее явно универсальны. Было бы лучше сказать: «То, что мы видим на Западе, мы получили в результате отмены рабовладения, предоставления образования для женщин, отделения церкви от государства и так далее. Это появилось после того, как мы стали считать определенные различия между людьми произвольными, а не исполненными моральным смыслом. Если вы посмотрите на них так же, то вы сможете достигнуть схожих результатов». Такое заявление более предпочтительно, чем заявление: «Посмотрите, насколько мы, жители Запада, лучше знаем, какие различия между людьми произвольны, а какие — нет, и насколько мы *рациональнее*». Если бы мы, жители Запада, могли избавиться от понятия универсальных моральных обязательств, созданных принадлежностью к видам, и заменить идею построения сообщества доверия между нами и другими, нам бы проще было убедить незападных жителей в преимуществах присоединения к такому

сообществу. Нам было бы проще создать глобальное моральное сообщество, которое Ролз описывает в «Законе народов».

Говоря об этом, я утверждаю, как и в других работах, что мы должны избавить либерализм Просвещения от рационализма Просвещения. Я полагаю, что отказ от остаточного рационализма, унаследованного нами от Просвещения, желателен по многим причинам. Одни из них являются теоретическими и представляют интерес только для профессоров философии, например, очевидная несовместимость корреспондентной теории истины с натуралистическим дарвинистским объяснением происхождения человеческого сознания²². Но другие являются более практическими. Одна из практических причин состоит в том, что избавление от рационалистической риторики позволит Западу приблизиться к не-Западу в роли того, кто может рассказать поучительную историю, а не в роли того, кто претендует на лучшее использование универсальной человеческой способности.

Перевод с английского Артема Смирнова

²² О том, что такая теория истины является необходимой составляющей «западной рационалистической традиции», см.: John Searle, "Rationality and Realism: What Difference does it Make?" in *Daedalus* 122(1992)4, p. 55–84. См. также мой ответ Серлю: Richard Rorty, "Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?" in *Academe* 80 (1994)6, p. 52–63. Я утверждаю, что нам будет проще без понятия «верного понимания чего-либо» и что такие авторы, как Дьюи и Дэвидсон, показали нам, как сохранить сильные стороны западного рационализма без философских проблем, вызванных попыткой эксплицировать это понятие.