нитаристская критика 80-х годов приобрела определенные консервативные черты.

В других же вопросах коммунитаристы резко расходятся с консерваторами, продолжая придерживаться очевидно "левых" взглядов.

Изменился и предмет критики. Коммунитаристы в целом признают, что работы Роулса внесли существенные коррективы и в исходные посылки, и сами принципы современной либеральной теории. Как это хорошо показано в предлагаемой читателю статье известного американского философа из Нью-Йоркского университета Чарльза Бейнса, в центре сегодняшних разногласий между коммунитаристами и либералами роулсовского типа лежат три весьма важных вопроса: во-первых, вновь поставлена проблема приоритетности права или блага; во-вторых, споры идут вокруг концепции Я, или морального действия; и, наконец, в-третьих, рассматривается проблема узаконивания политических идеалов и институтов.

[1] *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, 1971.

[2] *Cohen M.* The Social Contract Explained and Defended // New York Times Book Review. 1972. N 16, july. P. 1.

[3] См.: *Мельвиль А.Ю.* США – сдвиг вправо?: Консерватизм в идейно-политической жизни США 80-х годов. М., 1986. С. 49.

[4] *MacIntyre A.* After Virtue. Notre-Dame, 1975. P. 232–233.

[5] *Sandel M.* Morality and Liberal Ideal // The New Republic. 1984. N 7, may. P. 17.

ЛИБЕРАЛИЗМ РОУЛСА И КОММУНИТАРИСТСКАЯ КРИТИКА

К. Бейнс

Часто утверждают, что в основе либерализма лежит приверженность свободе во всех ее формах, в том числе экономической, или свободе рынка, а также другим политическим и гражданским свободам. Тем не менее, в прошедшие два десятилетия, по крайней мере в Соединенных Штатах, либеральная политическая теория во все большей степени занималась проблемами эгалитаризма или эгалитаристскими элементами этой традиции. Как минимум на теоретическом уровне эта смена акцентов почти непосредственно явилась результатом влияния известной книги Джона Роулса "Теория справедливости"[1]. Для его либеральной концепции "справедливости как честности" главным является не фундаментальное право на свободу в целом, а несколько более комплексная аргументация относительно того, какие именно принципы регулирования общественной жизни свободные и равные люди изберут в соответствующим образом охарактеризованной ситуации выбора (которую Роулс называет "исходной позицией").

© K. Baynes, 1995
© Т.А. Алексеева, перевод, 1995

Эта идея "исходной позиции" представляет собой роулсовскую альтернативу концепции естественного состояния, разработанной в предшествующих теориях "общественного договора" Речь идет об искусственной и гипотетической ситуации выбора, в которой симметрично размещенные группы участников избирают принципы справедливости под "вуалью неведения", т.е. не имея представления о своем социальном положении, богатстве или о каком-то определенном понимании хорошей жизни. В то же время, было бы ошибкой рассматривать описание "исходной позиции" в качестве попытки вывести принципы справедливости исключительно из модели рационального выбора в собственных интересах. Роулс скорее выдвигает определенную конструкцию "исходной позиции", ссылаясь на моральные идеалы, которые, по его мнению, имеют широкое признание в общественной культуре современных демократических режимов. Цель введения "вуали неведения" в изначальную ситуацию выбора заключается не в том, чтобы предотвратить влияние каких-либо моральных соображений на этот выбор, а в том, чтобы гарантировать нейтральность выбора принципов справедливости по отношению к величайшему разнообразию и плюрализму конкретных концепций хорошей жизни, расцветающих в либеральном обществе.

Большую часть "Теории справедливости" составляет аргументация, призванная показать, что в "исходной позиции" будут избраны именно два специфических принципа. Самая последняя формулировка "специальной концепции" двух принципов выглядит следующим образом: "Каждый человек обладает равным правом на полностью адекватный список равных основных свобод, совместимый с аналогичным списком свобод для всех" (принцип Равной свободы).

"Социальное и экономическое неравенство должно отвечать двум условиям: во-первых, оно должно быть передано в ведение учреждений и положение в обществе должно быть открыто для всех при условии соблюдения честного равенства возможностей; и, во-вторых, оно должно быть обращено к наибольшим преимуществам для наименее преуспевающих членов общества (принцип Дифференциации)"[2].

Эта "специальная концепция" принципов справедливости отличается от "общей концепции" – "Все социально-приоритетные блага должны распределяться поровну, если только неравное распределение какого-либо или всех благ идет на пользу наименее благополучных", – в двух отношениях. Во-первых, она делает различие между основными правами и свободами, заключенными в первом принципе (в каком-то приближении можно сказать, что эти права и свободы закреплены в первых десяти поправках к Конституции США) и других приоритетных социальных благах (регулируемых вторым принципом). И, во-вторых, она утверждает приоритетность первого принципа по отношению ко второму, а также первой части второго принципа над второй. Таким образом, говоря прямо, принцип дифференциации (т.е. вторая часть второго принципа) применяется только к создающим общий фон социальным институтам уже после того, как основные права и равенство возможностей гарантированы; в обществе, характеризующемся умеренным дефицитом общественного благосостояния было бы несправедливым ввести равное рас-

пределение других общественных благ в больших масштабах, нежели это определяется принципом дифференциации. Утверждение о приоритетности первого принципа справедливости можно обнаружить также в положении Роулса о том, что основные свободы могут быть ограничены только во имя более адекватной совокупности основных свобод, а не, скажем, на основе утилитаристских соображений в отношении общего блага.

В данной статье я обращаю внимание не столько на более специфическую интерпретацию этих двух принципов справедливости, сколько на ту аргументацию, которую Роулс выдвинул в их поддержку.

В последнее время либеральная теория справедливости Роулса подвергается критике со стороны тех, кто находит его основополагающие предпосылки слишком индивидуалистичными по сравнению с ценностями более коммунитаристского характера. Я попытаюсь защитить теорию Роулса от этих обвинений. Одним из результатов этой защиты будет более сильная поддержка утверждения, что суть либерализма основывается не на праве на свободу в целом, а на идее, что определенное общественное устройство может быть узаконено, только если с ним могут согласиться на разумных основаниях свободные и равные люди[3]. Или, точнее, в этом эссе я рассмотрю три вопроса, возникающие в спорах между либералами и их коммунитаристскими критиками: либерального утверждения, касающегося приоритета права над благом; концепции Я или морального действия и проблемы узаконивания политических идеалов и институтов. Затем я рассмотрю, как коммуникативная этика Хабермаса, основывающаяся на идее, что нормы узакониваются только если с ними могли бы согласиться свободные и равные люди в практическом дискурсе, может открыть путь для переформулирования этих вопросов в рамках процедурной модели демократического узаконивания[4].

Главной чертой современного либерализма является утверждение приоритета права по отношению к благу. Одной из важнейших мотиваций, стоящих за этим, становится убеждение, что вопросы права и справедливости должны перевешивать или переигрывать соображения об общественной пользе, тем самым гарантируя индивидам господство над собственными мыслями и действиями от вмешательства извне. Индивидам гарантируется право на свободное развитие собственной идентичности и, в свою очередь, на участие в демократическом процессе в качестве автономных граждан. Таким образом, либеральные права, например большая часть гражданских прав, устанавливают рамки или ограничения на стремление к личным или общественным интересам, в то время как другие права, включая политические или социальные (связанные с благосостоянием), призваны гарантировать или обеспечивать более эффективное участие отдельных граждан в определении и формулировании общего блага или демократической воли[5]. В другом случае, тем не менее, совокупным последствием таких прав будет устранение определенных вопросов из повестки дня коллективного принятия решений или правления большинства[6].

Для многих либералов, тем не менее, утверждение приоритета права над благом основывается также еще на одной, более глубокой мотивации.

Она предполагает, что концепция права должна получить определение до и независимо от концепции блага[7]. В соответствии с этим взглядом индивидуальные концепции блага неизменно конкретны и разнообразны и, поэтому, не могут создать приемлемую основу для узаконивания принципов, которые, в свою очередь, призваны определить основные черты социального сотрудничества. Скорее предполагается, что вопросы справедливости носят нейтральный характер по отношению к альтернативным концепциям блага. У Канта, разумеется, права получали определение не через желаемые объекты, а в связи с универсальными чертами практического рассуждения (или морального действия). Если современные либералы выразили протест против идеалистической метафизики Канта, то в целом они все же идут вслед за ним, пытаясь определить право независимо от тех объектов, которых желают индивиды, или поставленных ими целей. Теория "справедливости как честности" Роулса защищает приоритет права, переориентируясь на идею "исходной позиции", в которой гипотетические участники, лишенные представления о своих собственных концепциях блага избирают принципы для определения путей общественного сотрудничества между ними. Но он, тем не менее, продолжает утверждать, что исходную позицию "можно рассматривать как процедурное представление концепции автономии Канта и категорического императива", соответствующим образом освобожденного от его метафизического груза[8]. В отличие от него Дворкин вводит права в связи с эгалитаристским аспектом утилитаризма: они нужны ему для того чтобы избежать "двойного счета", гарантируя, что большая часть личных, а не внешних предпочтений учитывается в процессе коллективного принятия решений, где голос каждого человека считается за единицу[9]. Наконец, Брюс Аккерман полагает, что основные права определяются в процессе диалога, понимаемого как "модус вивенди", когда индивиды решают вынести за скобки свои разногласия относительно блага ради того, чтобы найти общую основу для разрешения общественных конфликтов: "Когда Вы или я узнаем, что мы несогласны друг с другом по тому или иному аспекту моральной истины, то мы не должны пускаться на поиски какой-то общей ценности, способной разрешить наши разногласия; не должны мы и пытаться перевести наши моральные разногласия в какие-то чисто нейтральные рамки; не должны мы и стремиться вывести эти разногласия, рассуждая о том, как бы их урегулировало некое гипотетическое создание. Мы вообще ничего не должны говорить об этих разногласиях и попытаться разрешить наши проблемы, введя предпосылки, не вызывающие возражений"[10]. Таким образом, несмотря на другие важные отличия между ними, каждый из этих "деонтологических либералов" предлагает формулу определения независимо от конкретной концепции блага.

Коммунитаристы поставили под вопрос приоритет права над благом в обоих смыслах, т.е. и как морального действия и как эпистемологического утверждения относительно порядка морального знания. Чарльз Тейлор утверждает, что вместо того, чтобы перевернуть отношения между правом и благом в утилитаризме, как предлагает Роулс, либерализм просто выдвинул свою собственную альтернативную концепцию

хорошей жизни[11]. По Тэйлору, мы не можем разрешить вопросы права или справедливости, встав на нейтральную позицию по отношению к благам, ценным для людей, вместо этого мы должны погрузиться в дебри "языка качественных противоположностей" для того, чтобы сделать неизбежный, хотя и трудный выбор среди разнообразных благ[12]. Аналогичным образом, противопоставляя свое собственное положение "комплексного равенства" тому, что он называет "простым равенством" у Роулса, Майкл Уолцер утверждает, что аргументы в отношении прав и распределительных принципов должны принимать во внимание разделяемый смысл различных социальных благ. Права не могут быть определены до блага, поскольку природа и сфера действия распределительных принципов будут варьироваться по отношению к социальным благам[13]. Наконец, Сэндел и Макинтайр оба полагают, что либеральный акцент на правах основывается на общественной онтологии, морально обанкротившейся и недооценивающей важную роль традиции и общины в определении прав и принципов распределения[14].

Но тогда получается, что смысл разногласий между либералами и коммунитаристами вполне ясен. Либералы защищают приоритет права над благом на том основании, что не существует бесспорной концепции блага, признаваемой всеми гражданами в качестве общей основы для определения направлений общественного сотрудничества. Коммунитаристы утверждают, что либеральная попытка определения принципов справедливости без признания предполагаемого разнообразием благ и принципов распределения означает самообман. Тем не менее, риторический флер, создаваемый обеими сторонами, делает разногласия более острыми, чем они есть на самом деле. С одной стороны, большинство либералов соглашается, что права предполагают некое положение о благе для граждан (или по крайней мере благо системы честного общественного сотрудничества). Так, в "Теории справедливости" Роулс признал, что определение права опирается на "узкую теорию" блага, включающую минимально необходимые положения о природе общественного сотрудничества. Еще более примечательно, что в нескольких эссе последнего времени он утверждает, что справедливость как честность вытекает из определенных идеалов, широко распространенных в общественной культуре демократических обществ[15]. С другой стороны, многие коммунитаристы (например, Тэйлор и Уолцер), безусловно, поместили бы либеральные права на высокое место в любом списке разнообразных благ, ценимых в демократическом обществе. Здесь возникает важный вопрос – могут ли они апеллировать к чему-либо кроме общественной пользы или господствующим убеждениям и практике, когда эти права приходят в противоречие с другими идеалами. Например, неясно, действительно ли "политика общего блага" Сэндела, разрешающая общине не позволить показ порнографического фильма, одновременно допускает, что некая территориальная единица может ввести в действие местные законы, запрещающие какой-то группе в общине жить вместе[16]. Приоритет отдается либеральным правам не просто потому, что они оцениваются выше, чем другие блага или идеалы, – это не обязательно так сегодня и определенно так не будет в будущем. Скорее, я бы

предположил, что определенные права обладают приоритетом в силу их фундаментальной роли в гарантировании равной способности индивидов формировать и следовать своей собственной концепции блага и, тем самым, определять собственную идентичность в рамках взаимно определенных и признанных ограничений[17]. Так, возможно, что либеральные права отчасти ценятся, поскольку они служат поддержке общей концепции блага демократического гражданства, можно в равной степени утверждать, что определенные формы общины обладают ценностью, ибо они представляют собой то, что подтверждает автономию индивидуальных граждан и позволяет им следовать их собственным концепциям блага в рамках взаимно определенных и признанных ограничений. Замечания Тэйлора ясно это показывают. С одной стороны, он утверждает, что гражданская республика обладает ценностью не просто как гарантия общей пользы или оплот прав. При определенных обстоятельствах она может даже представлять для них опасность. С другой стороны, он тотчас же добавляет: "Мы воспринимаем ее как ценность, ибо мы в общем считаем, что форма жизни, при которой люди сами собой управляют и решают свою судьбу через совместное рассмотрение, является более высокой, чем такая, при которой люди живут как подданные даже самого просвещенного деспотизма"[18]. Аналогичным образом Уолцер утверждает, что демаркационные линии между различными общественными благами в соответствии с их собственными распределительными принципами в конечном счете должны определяться демократическим путем: "Либерализм определенно переходит в демократический социализм, когда карта общества детерминирована социально"[19]. Таким образом, если необходимо защищать либеральные права в связи с более общей концепцией демократического правления, тогда в конечном счете приоритет права над благом может основываться на глубинном парадоксе: он основывается на аргументе в пользу изъятия некоторых вопросов из сферы коллективного принятия решений с тем, чтобы сделать его более демократичным, а именно, для того, чтобы процесс выражал равное отношение к автономии каждого члена демоса[20]. (Я рассмотрю ниже этот парадокс более подробно.)

Критика приоритета права над благом тесно связана со вторым вопросом в дискуссии между либералами и коммунитаристами – о концепции самости. Фактически подход Сэндела к критической интерпретации теории справедливости Роулса заключается в том, чтобы принять оба принципа так, как они сформулированы, и затем спросить: "Что будет истиной в отношении субъекта, для которого справедливость является главной добродетелью?"[21]. Он утверждает, что в конечном счете анализ Я, предполагаемый теорией, и который он описывает как "в сущности необремененного субъекта собственности", является и морально спорным, и внутренне несвязным: "Справедливость не может быть приоритетной в деонтологическом смысле, поскольку мы не можем последовательно рассматривать себя как существ, быть которыми требует от нас деонтологическая этика, будь то кантовская или роулсовская"[22].

По Сэнделу, что должно быть истинным в роулсовской концепции Я, так это то, что самость обладает единством и идентичностью, первичной

по отношению к ее принадлежности к какому-то определенному историческому обществу и приверженности какой-либо специфической цели. Создают Я не какие-то специфические цели или привязанности, а просто *потенциал* выбора. В соответствии с этой "узкой" концепцией Я, самость связана со своими целями как с простой "системой желаний" Эти желания могут быть рационально упорядочены в соответствии с их относительной интенсивностью, но они не обязательно определяют самоидентичность[23]. Но, полагает Сэндел, такое различие между Я и его целями в конце концов подрывает само по себе положение о моральном действии. Я, существующее до своих целей, должно быть "вообще без характера, без моральной глубины" и, поэтому, "неспособно к самопознанию в каком-либо серьезном моральном смысле"[24]. Если все, что защищает справедливость, это значит делать радикально свободный, т.е. произвольный выбор, то неясно, почему она вообще должна оцениваться в качестве ценности как главной добродетели общества. Более того, по Сэнделу, проблема заключается не просто в том, что моральные агенты становятся субъектами радикального выбора, лишенными всяких "качественных различий по весу между различными порядками желаний", "...где Я ничем не обременено и в сущности лишено собственности, никто не остается в положении *само*-рефлексии и размышлений"[25] Если употребить фразу Макинтайра, моральные агенты превратились в призраков, а они, разумеется, не существуют![26].

В соответствии с альтернативой концепции, выдвинутой Сэнделом и Тэйлором, люди рассматриваются как "само-интерпретирующиеся животные"[27]. Это означает, что отношение к нашим желаниям заключается не в "простом взвешивании" предпочтений, а в том, чтобы процесс интерпретации и оценки этих желаний был *конструктивен* в отношении того, кем мы являемся. Более того, наша принадлежность к специфическим историческим обществам также способствует нашим попыткам самопознания и определяет нашу само-идентичность. Таким образом, мы представляем собой Я в широком смысле, ибо мы существуем только в нашей индивидуальной и коллективной само-интерпретации[28].

Таким образом, спорно, сумел ли Сэндел дать наилучшую реконструкцию модели Я, имплицитно присущей теории Роулса[29]. В то время как Роулс действительно описывает свою модельную концепцию личности, обладающую "моральной силой высшего порядка", включая способность формировать пересматривать и рационально осуществлять концепцию блага, он не отрицает высокой степени, в которой наша идентичность определяется обществом. В более ранней статье Роулс признал, что никакая степень личностной идентичности не является "естественной или зафиксированной", скорее, писал он, она зависит от идеалов и ценностей, воспитанных обществом и его институтами[30]. Вопрос, который действительно возникает в этой связи заключается в том, возможно ли в контексте вероятной теории моральной психологии выявить различие между определенными способностями, которыми обладает агент, такими, как способность иметь и пересматривать концепцию бога, и их реализацией с учетом их разнообразного содержания и в разных ситуациях. Но

Сэндел не обращается к этому вопросу моральной психологии. Скорее наоборот, *предполагая*, что мы можем иметь только понятную модель морального агента, если эта модель включает положение о сильной оценке, т.е. о предпочтениях, играющих конструирующую роль по отношению к Я, он обращается только к наиболее очевидному вопросу. Далее, вызывает сомнение, что Роулс должен согласиться с описанием его модели Я как "узкой", т.е. как "простого результата взвешивания предпочтений" Лучшая характеристика, я мог бы предположить, содержится в модели, когда агент обладает иерархией мотиваций или тем, что Гарри Франкфурт обозначил понятиями "желания" и "ценности" "первого и второго порядка"[31]. С этой точки зрения моральная автономия формируется как способность получить доступ к реализации желаний первого порядка в свете желаний более высокого порядка, равно и как способность интегрировать оба уровня желаний в связное целое рефлективным путем. Я полагаю, что описание Роулсом моральной силы первого, наивысшего порядка в большей или меньшей степени аналогично данному описанию способности агента второго порядка критически отражать и пересматривать предпочтения и желания первого порядка. Эта модель морального действия может быть развита и дальше в связи с описанием Кольбергом постконвенционального уровня моральных рассуждений, характеризуемых с точки зрения способности агента к децентрализации, дифференциации и рефлексивности в отношении моральных утверждений: автономные моральные действия затем должны быть поняты не только как способность формулировать связный смысл самости рефлексивным путем, но также как способность соответствующим образом оценить точку зрения других при рассмотрении нормы или максимы действия[32]. Если данная реконструкция вообще применима (а мне кажется, что это так), тогда концепция Я, поддерживающая теорию справедливости Роулса будет не "узким" Я, а концепцией агента, обладающего общей способностью к постконвенциональному моральному рассуждению.

Хотя Роулс мог бы ответить Сэнделу примерно таким же образом, как это сделал я, он предпочел сделать шаг в сторону, обратившись к более глубоким философским вопросам моральной психологии, и заявить, что "справедливость как честность" не нуждается в ответе на то, что он описал как "общий и всесторонний моральный взгляд" на самость[33]. Его собственный ответ выразился в утверждении, что его концептуальная модель личности с ее двумя моральными силами высшего порядка – это просто "основополагающая интуитивная идея, как можно предположить, имплицитно присущая общественной культуре демократического общества"[34]. По Роулсу, дальнейшая защита концепции морального действия как части всесторонней моральной теории нарушает "принцип терпимости", который должен быть соблюден при попытке узаконить принципы справедливости в демократическом обществе. Соглашаясь с тем, что любые приемлемые принципы справедливости должны быть такими, чтобы они могли получить общественное признание со стороны всех членов общества, я думаю, что такого рода отступление от философской аргументации в конечном счете отражает несостоятельное

разделение труда между философией и более светской интерпретацией повседневных убеждений и практики[35]. Для того чтобы понять, почему это так, мы должны перейти от концепции Я или морального действия к третьему вопросу, возникшему в споре либералов и коммунитаристов – к природе узаконивания политических идеалов.

В статье "Справедливость как честность: политическое, а не метафизическое" Роулс соглашается, что «в "Теории" допущена ошибка (уводящая далеко в сторону), заключавшаяся в описании справедливости как части теории рационального выбора... Здесь не было мысли попытаться вывести содержание справедливости в таких рамках, которые применяют идею рациональности как единственной нормативной идеи. Эта мысль несовместима с какими-либо взглядами Канта»[36]. Таким образом, тот тип узаконивания, который предложил Роулс, не является "фундаменталистским" в том смысле, что он стремится дать основу принципам справедливости в морально нейтральной концепции рационального выбора[37]. С другой стороны, Роулс также утверждает, что защита либерализма, которую мы находим у Канта и Милля, не соответствует демократическому порядку, поскольку они опираются на "всесторонние моральные взгляды" – положение об автономии в первом случае, утилитаризм – во втором, что неизбежно станет противоречием в обществе, которое может быть охарактеризовано "фактом плюрализма"[38]. Между Сциллой фундаментализма и Харибдой всесторонней моральной доктрины для Роулса, как представляется, остается мало пространства для маневрирования.

Стратегия, одобренная в его конструктивистском подходе, заключается в том, чтобы опираться на идеи, которые считаются широкоразделяемыми в общественной политической культуре современных демократий. "Узаконивание, – утверждал он, – обращено к другим, кто не согласен с нами, и поэтому оно всегда должно проистекать из предложений, которые мы и другие признаем в качестве истинных... Нет необходимости говорить, что это соглашение должно быть сознательным и непринудительным, и достигнуто гражданами путем, совместимым с рассмотрением их как свободных и равных личностей"[39]. Таким образом, хотя может и не существовать морально нейтрального основания, Роулс утверждает, что, тем не менее, существует общее основание, причем такое, которое не сопровождается противоречивыми философскими положениями. Тем не менее, в этом вопросе Роулс встречается с тем, что я бы назвал "парадоксом демократического узаконивания" В демократическом форуме утверждения относительно прав или принципов справедливости легитимны только, если в отношении них досгинуто публичное согласие свободных и равных граждан; но если необходимо поддержать важное различие между легитимностью *де-юре* и *де-факто*, нам необходим будет какой-то критерий для определения того, действительно ли достигнутое соглашение заключено между свободными и равными людьми. В своей более ранней критике Нозика, Роулс утверждал, что для того, чтобы определить, является ли соглашение добровольным, нам необходимо знать, был ли предшествующим фон или "базовая структура" общества, где оно заключается, справедливыми[40].

Это требование теперь бьет по нему бумерангом. Поскольку его теория справедливости разработана для того, чтобы оценить, является ли базовая структура нашего общества справедливой, Роулс не может *прямо* обратиться к общей основе или перекрестному общественному консенсусу ради узаконивания своих принципов.

Роулс мог бы ответить, что он и не предпринимает прямого обращения к общественному консенсусу, ибо это означало бы недооценить важную роль рефлексивного равновесия и его конструктивизм[41]. Хотя процесс рефлексивного равновесия условно принимает определенные суждения и идеи как зафиксированные, ни что не имеет иммунитета по отношению к критике или пересмотру. На изначальной стадии "узкого рефлексивного равновесия" конкретные моральные суждения диалектически противостоят моральным принципам различной степени обобщения до тех пор, пока личность не приходит к связной системе моральных убеждений. На следующей стадии, условие "широкого рефлексивного равновесия" возникает, когда связная группа моральных суждений и моральных принципов индивида корректируется и гармонизируется с помощью более широкой группы теорий (психологии, социологии, теорий значения и т.д.), а также различных формальных "условий рациональности" (например, условиями обобщения, публичности и универсальности)[42]. Таким образом, принципы справедливости узакониваются не благодаря прямому обращению просто к любой группе общепризнанных взглядов, а через обращение к взглядам, отточенным и приспособленным в процессе рефлексивного размышления.

Интерпретация роулсовского конструктивизма также помогает прояснить специфическую роль, которую в этой аргументации играет исходная позиция: "В качестве средства представления исходная позиция служит для общественной рефлексии и само-прояснения. Мы можем воспользоваться ею для того, чтобы разработать то, о чем мы думаем, коль скоро мы в состоянии встать на ясную и не перегруженную точку зрения о том, что предполагает справедливость, если общество рассматривается как схема сотрудничества свободных и равных людей"[43]. Исходная позиция не вводит другие моральные положения помимо тех, которые уже введены в концепцию модели личности и хорошо организованного общества; но они не меняют и контекста аргументации в морально нейтральных рамках рационального выбора. Скорее, это часть деятельности, помогающей разъяснить идеи, которые вы и я, если нас попросят сформулировать принципы справедливости уже признали, или, по крайней мере, признаем в результате должной рефлексии. Это средство аргументации, которое Роулс вводит в общественный диалог практически буквально. Поэтому менее важным становится (и неудивительно), что участники "исходной позиции" анонимно избирают два принципа – в конце концов они были созданы ради этого выбора. Что имеет значение, так это то, признают ли свободные и равные граждане (анонимно?) идеи, воплощенные в конструкции "исходной позиции", равно как и вполне определенный ее дизайн. Смысл происходящего в "исходной позиции" является частью более общей аргументации относительно того, что мы должны принять те принципы, которые будут там приняты, и именно это более общий

аргумент, обращенный к наличию перекрестного консенсуса в нашей общественной культуре.

В то же время как все эти положения предполагают, в чем роулсовский конструктивизм отличается от различных форм интуитивизма и морального реализма, они не решают адекватно парадокс демократического узаконивания. Почему мы рассматриваем принципы как узаконенные, если только наши убеждения не были введены в условия рефлексивного равновесия в качестве результата процесса, в котором мы участвовали? И если мы в действительности не участвовали в данном процессе, то какими могут быть причины для предпочтения роулсовской характеристики беспристрастности в "исходной позиции" по отношению к другим характеристикам?[44] Здесь, как представляется, возможно направить роулсовский конструктивизм по одному из двух направлений. Оба обладают преимуществом рассмотрения узаконивания политических идеалов (или, точнее, прав и распределительных принципов) в рамках контекста общественного диалога. Первая альтернатива, которую также можно найти в работах Брюса Аккермана и Чарлза Лармора, конструирует общественный диалог как *модус вивенди*[45]. Вторая альтернатива направляет роулсовский конструктивизм в сторону коммуникативной этики Хабермаса. Хотя его последние труды дают основания предполагать, что он более склонен к первой интерпретации, я предложу вниманию читателя некоторые соображения в поддержку второй.

При первой интерпретации роулсовского конструктивизма, узаконивание принципов регулирования основополагающей структуры является результатом общественного обсуждения или, как это формулирует Роулс, "свободного общественного рассуждения"[46]. В конечном счете принципы могут оказаться теми, которые получат наше одобрение, или, по крайней мере, теми, которые неразумно будет отвергнуть[47] Тем не менее, при такой интерпретации, отнюдь не любой аргумент или соображение могут быть соответствующим образом поставлены на общественное обсуждение. В свете того, что Роулс называет "фактом плюрализма" мы не можем надеяться достичь соглашения относительно принципов, если обратимся к тому, что Роулс обозначает как "общие и связанные моральные доктрины" Такая общая и связанная моральная доктрина, как он считает, включает не только религиозное мировоззрение и субстанциональные моральные теории (такие, как теория естественного права, утилитаризма или кантовской автономии), но также и философские аргументы и теоретические положения на уровне здравого смысла из общественных наук[48]. Он утверждает, что в либеральной демократии философские и общественно-научные теории будут противоречивыми и поэтому не могут соответствующим образом служить в качестве основы для соглашения. Скорее поиски консенсуса на такой основе, где могут быть узаконены принципы, должны опираться на "фундаментальные интуитивные идеи, рассматриваемые в качестве латентных в общественной политической культуре[49] Этот поиск использует то, что Роулс всюду описывает как "метод уклонения", когда основным вопросом становится следующий: "Что самое малое из того, что может быть

утверждено; и если это будет утверждено, то какова его наименее противоречивая форма"?[50]

Эта интерпретация близка к модели "разговорного ограничения", предлагаемого Аккерманом, а также к модели дискурсивной легитимации, разрабатываемой Ларомором[51]. Идея заключается в том, чтобы изъять из общественного обсуждения определенные противоречивые утверждения, которые в конце концов приводят к непрекрытой конфронтации между несовместимыми личными точками зрения ради установления общей основы для достижения соглашения относительно устанавливаемых принципов[52]. Конкретно стратегия Роулса выглядит следующим образом. Хотя было бы неверным узаконивать политические принципы через обращение к положению о том, что люди – это свободные и равные моральные существа, скажем, на кантовских или телеологических основаниях, мы, тем не менее, имеем право прибегнуть к этому положению, поскольку оно широко распространено в нашей общественной культуре (даже если на более личном уровне оно окажется правильным в силу разнообразных причин). Если подобная стратегия вообще должна быть успешной, Роулсу следовало бы дать разумное и ясное объяснение различия между связанными доктринами и здравым смыслом или же земными верованиями, латентно присутствующими в общественной культуре. С этой целью он предположил, что существует "множество блоков" "между убеждениями индивидов и связанными доктринами, так что становится возможным обращаться к первым в период общественных дебатов, не затрагивая второго"[53]. Среди этих интуитивных убеждений, Роулс называет "политическую социологию здравого смысла" (включающую веру в факт плюрализма и его устойчивость в демократическом обществе) и "обоснованную моральную психологию" (предположительно содержащую модельную концепцию личности, характеризуемую двумя силами высшего порядка)[54].

Тем не менее, очевидно, могут возразить, что эта стратегия воплощает свою собственную моральную эпистемологию. Она предполагает, например, что индивиды обладают способностью отличать земные верования от связанных доктрин, равно как и общественные и необщественные концепции собственной самоидентификации. Предполагается также, что ради цели узаконивания политических принципов индивиды могут и хотят отложить в сторону эти связанные доктрины и личные точки зрения[55]. То есть предполагается, что индивиды могут согласиться с постконвенциональной формой морального рассуждения, характеризуемой способностью к децентрализации, дифференциации и рефлексивности по отношению к моральным утверждениям. Роулсовская политическая концепция справедливости, таким образом, как представляется, включает концепцию Я или морального агента такого типа, как показано выше.

Далее, Роулс должен предположить, что те факты, на которые он ссылается, будут признаны всеми в общественной дискуссии. В противном случае они не создадут надлежащей основы для установления широкого перекрестного консенсуса. Столь же важно, чтобы "основные направления исследования и получившие общественное признание правила оценки свидетельств", используемые при идентификации фактов, также должны

стать предметом общественного обсуждения[56]. Можно быть уверенным, что такое обсуждение не будет рассматривать такие правила и указатели все сразу, или как целостность, но в принципе те факты, которые позволяют определить перекрестный консенсус, равно как и стандарты рациональности при определении этих фактов, также являются предметом общественного дискурсивного узаконивания. Общественное применение разума означает, что нынешние соглашения в принципе всегда открыты для будущего дискурсивного подтверждения.

Эти два соображения подталкивают роулсовский конструктивизм в направлении коммуникативной этики Хабермаса. Как и в первом случае интерпретации, узаконивание принципов, регулирующих основополагающую структуру, связано с идеей общественного обсуждения. Но при такой интерпретации никакие предварительные ограничения не накладываются на предмет, который ставится на обсуждение. Скорее можно сказать, что каждый участник волен представить любой аргумент или соображение, относящееся, по его мнению, к данному вопросу. Интерпретация специфических потребностей и предпочтений (или концепций блага, если говорить в общем) не может быть заранее исключена по указу; скорее вопрос заключается в том, что есть ли хорошие основания, которые могут быть разумно отвергнуты любым из участников – ради того, чтобы убрать влияние некоторых предпочтений или концепций блага на выбор принципов справедливости. Подобная интерпретация общественного узаконивания политических принципов отражает основную идею коммуникативной этики, а именно, что норма узаконивается только, если с ней согласны все заинтересованные лица как участники практического дискурса, где царит не сила, а лучший аргумент[57].

Эта характеристика практического дискурса открыта для серьезного возражения: если не существует субстанциональных ограничений того, что может быть включено в общественный дискурс, то что же предотвращает результат, который может придти в противоречие с нашими наиболее глубокими моральными убеждениями? Что необходимо сделать для того, чтобы участники не согласились на что угодно или, что еще более вероятно, вообще не пришли ни к какому соглашению?[58] Правильный ответ на это возражение предполагает несколько шагов, и в конце концов приводит нас к трем вопросам, которые мы уже рассмотрели в части, посвященной разногласиям между либералами и коммунитаристами.

Первый шаг заключается в том, чтобы вспомнить, что в обеих интерпретациях, т.е. "модус вивенди" и идеальном дискурсе Хабермаса, характеристика общественного обсуждения сама по себе предполагает определение беспристрастной точки отсчета для выбора принципов справедливости. Таким образом, нельзя возразить против того, что общественная дискуссия может оказаться несостоятельной просто потому, что нет независимого стандарта беспристрастности вне самого дискурсивного процесса. Как роулсовская концепция"справедливости как честности" в целом, обе интерпретации представляют собой случай чистой процедурной справедливости. Спорный вопрос заключается в том, которая из двух интерпретаций роулсовского конструктивизма (или же

какая другая интерпретация) лучше определяет, что значит встать на непредвзятую точку отсчета, а я уже высказал предположение, почему первая интерпретация уступает второй. "Метод уклонения" (Роулс) или "ограниченный разговор" (Аккерман) не могут априори исключить соображения, с которыми участники не согласятся. Любые вводимые ограничения должны быть такими, чтобы в принципе участники соглашения могли бы согласиться с ними после должной рефлексации и размышления.

Тем не менее, утверждать, что любые вводимые в дискурс ограничения являются предметом дискурсивного подтверждения, не означает утверждать, что вообще невозможно вводить ограничения. В этой связи также важно различать более и менее фундаментальные ограничения с точки зрения их конституирующей роли в отношении дискурса[59] Примерами более фундаментальных ограничений является условие, что каждый участник обладает равными возможностями внести на обсуждение аргументы и соображения или что каждому из них будет обеспечен равный доступ к информации, относящейся к обсуждаемому вопросу. Хабермас утверждает, что ограничения такого рода могут быть выведены из общих предположений аргументации аналогично выведению разговорных максим у Грайса[60]. Тем не менее, даже эти ограничения (равно как и успешность их выведения) в принципе являются предметом дискурсивного узаконивания до такой степени, что элемент "парадокса демократического узаконивания" присутствует даже в процедурности коммуникативной этики.

На менее фундаментальном уровне многие другие ограничения могут быть введены в дискурсы с точки зрения вопросов и текущих задач. Есть основания предполагать, например, что основные права и свободы, определенные в первом принципе Роулса и содержащиеся в Конституции США, будут служить в качестве ограничений в большинстве общественных споров, снимая вопросы с повестки дня в силу их глубоко личной природы или тесной связи с признанными сферами сокровенности. Тем не менее, обсуждение природы и сферы действия этих прав – это всегда нечто, могущее стать предметом общественных дебатов. По мере того, как аргумент в отношении прав становится все более тесно связанным со специфическими интерпретациями социальных благ, то, что считается хорошим аргументом вне всякого сомнения будет во все большей степени зависеть от разделяемого смысла и практики, определяющих повседневный жизненный мир. Поэтому будет много места для того, что Уолцер (и другие) определяет как "имманентная критика" Тем не менее, если существует несогласие с интерпретацией, предлагаемой "(временным) большинством мудрецов" (Уолцер), основания для этой интерпретации сами должны стать предметом практического дискурса.

Аналогичным образом важно различать типы дискурса в соответствии с теми ограничениями, которые предполагают текущие задачи. Несмотря на сложную интерпретацию множества более или менее институционализированных дискурсов, ограничение правового дискурса будет отличаться от морального, и оба они в свою очередь – от ограничений, накладываемых на политические дискурсы[61]. Хотя все дискурсы

имплицитно сориентированы на идеал непринудительного соглашения всех, некоторые из них потребуют дальнейших ограничений в отношении приемлемых форм свидетельства и типов аргументации.

Таким образом, возвращаясь к приведенному выше возражению, модель коммуникативной этики не предполагает, но и не требует, чтобы большинство практических дискурсов имели бы в качестве своего результата анонимные соглашения. Общественное обсуждение политических направлений, таких, как благосостояние или утвердительные действия возможно и будут иметь немного шансов завершиться общим соглашением. Но это не обязательное условие в модели коммуникативной этики. Необходимо лишь, чтобы компромиссы рассматривались как честные в том смысле, что правила, регулирующие подобные дискурсы, сами по себе открыты для обсуждения и в принципе содержат потенциал общего соглашения на более глубоком уровне узаконивания. На этом более глубоком уровне споры вокруг основных конституционных прав или предпочтительной конституции правовых и политических институтов в меньшей степени подходят для роли предмета честного компромисса или правления большинства, поскольку именно в контексте этих прав и институтов другие правила принятия решений рассматриваются как честные[82]. Именно по этой причине процесс изменения конституционных прав и конструирования правовых и политических институтов более сложен и в целом предполагает более широкое соглашение. Наконец, в то время как общественный морально-практический дискурс в отношении принципов регулирования основной структуры – тема обсуждения, требующая анонимности, это одновременно дискуссия, которая (в силу разных причин) вряд ли таковой будет. Симуляционные обсуждения (такого типа, как у Роулса в "Теории справедливости") входят в общую общественную сферу, но они не включают всех нас в равной мере и их утверждения весьма далеки даже от какого-то приближения к анонимному соглашению. Но представляется также маловероятным, что мы просто можем заменить такой гипотетический и привнесенный диалог простым пересказом сюжетов, как предлагает Уолцер. Скорее то, что также предполагается коммуникативной этикой – это дополнительная теория общественных институтов, отражающих типы институтов, необходимые для расширения возможностей и разнообразия практических дискурсов в рамках общественной сферы на всех этих различных уровнях[63].

Картина, которую я попытался набросать, показывает сеть различных типов практического дискурса, начиная от институтов обсуждений и дебатов во внегосударственной общественной сферы – гражданского общества в гегелевском смысле – через институты политического, правового и конституционного обсуждения и вплоть до далекого от реальности идеала непринудительного морально-практического дискурса как окончательного узаконивания всех этих различных форм институционализированных дебатов. Ограничения, определенные в последнем случае, хотя в принципе и обладающие иммунитетом по отношению к обсуждению, вытекают из общих предположений аргументации и из модели постконвенциональной моральной автономии. Тем не менее, данная

теория коммуникативной этики также нуждается в дополнении в виде критической социальной теории, отражающей типы институтов, необходимые для расцвета модели моральной автономии.

Позвольте мне в заключение кратко остановиться на том, каким образом три вопроса, рассмотренных выше, могут быть переформулированы в констексте коммуникативной этики. Во-первых, приоритет права над благом одновременно и сохраняется, и трансформируется. Он сохраняется в фундаментальных ограничениях, накладываемых на морально-практический дискурс, т.е. симметричные условия и право равного участия. Более того, так же как в либерализме Роулса и Дворкина, общее узаконивание основных прав развивается с точки зрения их роли в гарантировании условий для автономии граждан с помощью изъятия некоторых вопросов из повестки дня демократического принятия решений. Тем не менее, основания для этого приоритета изменяются, поскольку в конечном анализе, только в рамках практического дискурса могут быть разъяснены и узаконены условия, необходимые для индивидуальной автономии и тем самым различия между вопросами справедливости и вопросами хорошей жизни.

Во-вторых, концепция Я, которая обогащает эту защиту приоритета справедливости, не сводится к "атомистическому", "сущностно необремененному" или "эмотивистскому" Я, а вытекает из философского аргумента относительно природы постконвенционального морального рассуждения. Более полная защита, без сомнения, включит другие философские и социально-теоретические аргументы относительно нормативного ядра современности. Таким образом, в противовес недавней аргументации Роулса относительно политической концепции "справедливости как честности", я не верю, что концепция Я, лежащая в основе его теории, может быть сформулирована без обращения к тому, что он считает противоречивыми философскими и теоретическими предположениями. Как бы там ни было, я уже говорил, что убеждение Роулса в отношении Я, которое не должно опираться на такие противоречивые предположения, основывается на недолжным образом ограниченном положении об узаконивании политических идеалов.

Наконец, узаконивание прав и политических идеалов не может происходить без рефлексии "условий и предпосылок самого узаконивания как деятельности"[64]. Я утверждал, что как тип демократического узаконивания роулсовский конструктивизм лучше интерпретировать по линии коммуникативной этики Хабермаса, нежели модели "ограниченного разговора" Аккермана. Но я также предположил, что маловероятно (да и нежелательно), чтобы далекие от реальности и гипотетические аргументы, введенные в общественные споры, могли бы быть просто *заменены* положением об изложении предыстории (Уолцер) или *отброшены* в результате несчастной "страсти увидеть общественную практику узаконивания как нечто большее, чем просто практику" (Рорти). Скорее, подобные аргументы – элемент необусловленности, который "делает законность (Gueltigkeit), которую мы приписываем своим взглядам отличной от простого признания (Geltung) социальной практики де-

факто"[65]. Одной из целей критической социальной теории является указание на то, как такие аргументы могут стать менее противоречащими фактам, превратившись в более постоянные и широко распространенные характеристики нашей общественной жизни и институтов.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, 1971. Весьма влиятельными были также работы философа права Рональда Дворкина. См.: *Dworkin R.* Taking Rights Seriously. Cambridge, 1978; *Idem.* A Matter of Principle. Cambridge. 1985.

[2] *Rawls J.* Justice as Fairness: Political Not Metaphysical // Philosophy and Public Affairs. 1985. N 14. P. 225.

[3] Аналогичную трактовку либерализма также см.: *Waldron J.* Theoretical Foundations of Liberalism // The Philosophical Quarterly. 1987. N 37. P. 127–150.

[4] О сформулированной Хабермасом коммуникативной этике см.: *Habermas J.* Diskursethik // Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt, 1983; *Idem.* Moralität und Sittlichkeit // Merkur. 1985. N 12; *Idem.* Gerechtigkeit und Solotaritat // Zur Bestimmung der Moral / Hg. W. Edelstein, G. Nunner-Winkler. Frankfurt, 1986.

[5] Об интерпретации и защите распространения прав в соответствии с этой линией, см.: *Marshall T.H.* Citizenship and Social Class and Other Essays. Cambridge, 1950; *Rawls J.* The Basic Liberties and Their Priority // The Tanner Lectures on Human Values / Ed. S. McMurrin. Utah, 1982. Vol. III. P. 3–87.

[6] Такой путь рассмотрения функционирования прав упоминается также у Роулса. См.: *Rawls J.* The Idea of an Overlapping Consensus // The Oxford Journal of Legal Studies. 1987. N 7. P 14.

[7] По Сэнделу, эта вторая мотивация характерна для того, что он называет "деонтологическим либерализмом" (в противовес, например, либерализму Милля). См.: *Sandel M.* Leberalism and the Limits of Justice. Cambridge, 1982. P. 2.

[8] *Rawls J.* A Theory of Justice. P. 256; Ниже я рассмотрю некоторые тенденции в наиболее поздней роулсовской аргументации. Говоря кратко, сейчас он пытается более непосредственно выстроить свою "политическую концепцию" справедливости на широком общественном консенсусе, избегающем противоречивых теорий и философских утверждений.

[9] См. в особенности формулировку в его ответе Х.Л.А. Харту: *Dworkin R.* Do We Have a Right to Pornography? // Dworkin R. A Matter of Principle. P. 365.

[10] *Ackerman B.* Why Dialogue? // Journal of Philosophy. 1989. Vol. 86, jan. P. 19.

[11] *Taylor Ch.* The Nature and Scope of Distributive Justice // Philosophical Papers. Cambridge, 1985. Vol. 11. P. 291; См. также: *Taylor Ch.* Gerechtigkeit als Verfahren // Moralität und Sittlichkeit / Hg. A. Honneth, W. Kuhlmann. Frankfurt, 1986.

[12] *Taylor Ch.* The Diversity of Goods // Utilitarianism and Beyond / Ed. A. Sen, B. Williams. Cambridge, 1982. P. 132.

[13] *Walzer M.* Spheres of Justice. N.Y., 1983. P. 15.

[14] *Sandel M.* Op. cit. P. 165; *MacIntyre A.* After Virtue. Notre Dame. 1981. Ch. 3.

[15] *Rawls J.* A Theory of Justice. Ch. 7; более новую аргументацию см.: *Idem.* The Idea of an Overlapping Consensus; *Idem.* The Priority of Right and Ideas of the Good // Philosophy and Public Affairs. 1988. N 17. P. 251–276.

[16] См.: *Sandel M.* Morality and the Liberal Ideal // The New Republic. 1984. N 7, may. P. 17; и противоположный подход в решении Верховного суда США в деле "Деревня Белле-Терре против Борааса". См.: *Rosenblum N.* Another Liberalism. Harvard, 1987. P. 157–158.

[17] См.: *Rawls J.* The Basic Liberties and Their Priority. P. 50; "Свобода обладает большим или меньшим значением в зависимости от того, включена ли она в большей или меньшей степени, или является более или менее необходимым институциональным средством для защиты полного, обоснованного и эффективного осуществления моральных сил в одном (или обоих) из двух фундаментальных случаев".

[18] *Taylor Ch.* The Nature and Scope of Distributive Justice. Vol. 3. P. 245.

[19] *Walzer M.* Liberalism and the Art of Separation // Political Theory. 1984. N 12. P. 328.

[20] Аналогичное утверждение см.: *Bobbio N.* The Future of Democracy. Minnesota, 1987. P. 25. – "Что бы ни было философской основой для этих (основных) прав, они являются обязательным предусловием главным образом для того, чтобы процедурные механизмы, которые характерны для демократической системы, работали правильно"

[21] *Sandel M.* Liberalism and the Limits of Justice. P. 49.

[22] Ibid. P. 14, 180.

[23] В этом контексте Сэндел обращается к различию между Я и "простым весовщиком" или "сильным оценщиком предпочтений", введенному Тэйлором. См.: *Taylor Ch.* What is Human Agency? // Philosophical Papers. Cambridge, 1984. Vol. 1. P. 15–44.

[24] *Sandel M.* Liberalism und the Limits of Justice. P. 180.

[25] Ibid. P. 167; 180.

[26] См.: *MacIntyre A.* How Moral Agents Have Become Ghosts // Synthese. 1982. Vol. 53. P. 295–312; Описание и критика Сэнделом "необремененного Я практически та же, что и критика Макинтайром эмотивистского Я в работе: "After Virtue" Ch. 3.

[27] *Sandel M.* Liberalism and the Limits of Justice. P. 179; *Taylor Ch.* Self-Interpreting Animals // Philosophical Papers. Vol. 1. P. 45–76. Хотя Тейлор разработал свою модель человеческой деятельности более детально, чем Сэндел, я не вижу каких-либо существенных различий в их позициях. См. предисловие Кеннета Бейнса к книге: *Taylor Ch.* Overcoming Epistemology // After Philosophy / Ed. K. Baynes, J. Bohman, T.Mc. Carthy. Cambridge, 1987. P. 459–463.

[28] *Taylor Ch.* Philosophical Papers. Vol. 1. P. 3.

[29] Собственные оговорки Роулса см.: *Rawls J.* Justice as Fairness: Political Not Metaphysical // Philosophy and Public Affairs. 1985. N 14. P. 239.

[30] О двух моральных силах см.: *Rawls J.* Kantian Constructivism in Moral Theory // Journal of Philosophy. 1980. Vol. 77. P. 525; *Rawls A.* Theory of Justice. P. 505; а также в более раннем эссе, включающем ответ на связанную с этим критику Дереком Парфитом его концепции Я. См.: *Rawls J.* The Independence of Moral Theory // The Proceeding of the American Philosophical Association. 1975. P. 20; *Daniels N.* Moral Theory and the Plasticity of Persons // The Monist. 1979. Vol. 62. P. 265–287.

[31] См.: The Importance of What We Care About. Cambridge, 1988; Об исключительно полезных попытках разработки некоторых проблем, поднимаемых иерархической моделью см.: *Thalberg I.* Socialization and Autonomous Behavior // Tulane Studies in Philosophy. 1979. Vol. 28. P. 21–39.

[32] Я развиваю подобную модель морального действия в: *Baynes K.* The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas. Albany, 1991. Ch. 4; см. также описание стадий морального развития Роулса: *Rawls J.* A Theory of Justice. P. 462; *Habermas J.* Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln // Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln. P. 130–140.

[33] См.: *Rawls J.* Justice as Fairness. P. 225, 239. См. также: *Idem.* The Idea of an Overlapping Consensus. P. 3.

[34] Ibid. P. 234.

[35] В этом смысле, я думаю, его последние эссе представляют собой отход от некоторых его замечаний в "Теории справедливости" о природе узаконивания, допускавшем большую роль теоретических аргументов: "Нет оснований для признания, что наше чувство справедливости может быть адекватно охарактеризовано знакомыми предписаниями здравого смысла или выведено из более очевидных учебных принципов. Правильная оценка моральных способностей безусловно будет включать принципы и теоретические конструкции, которые значительно выходят за пределы норм и стандартов, присутствующих в повседневности; она может также в конечном счете потребовать весьма изощренной математики" (p. 47); аналогичное прочтение более ранних взглядов Роулса на рефлексивное равновесие, см.: *Daniels N.* Reflective Equilibrium and Archimedean: Points // Canadian Journal of Philosophy. 1980. N 10, P. 83–103.

[36] *Rawls J.* A Theory of Justice. P. 273. Аналогичная ремарка есть также в: The Basic Liberties and Their Priority. P. 20.

[37] Обсуждение некоторых из слабостей фундаментализма, классическим примером которого является Гоббс, можно посмотреть в статье: *Ripstein A.* Foundationalism in Political Theory // Philosophy and Public Affairs. 1987. N 16. P. 115–137.

[38] Ibid. P. 246–247; The Idea of an Overlapping Consensus. P. 4.

[39] Ibid. P. 229–230.

[40] См.: The Basic Structure as Subject // Values and Morals / Ed. A. Goldman, J. Kim. Dordrecht, 1978. P. 54.

[41] См., например, его ремарку в "Идее перекрестного консенсуса" "Здесь я предполагаю, что свободное и добровольное соглашение есть соглашение, подтвержденное нашими взвешенными убеждениями в результате должной рефлексии или тем, что в других местах назвал "рефлексивным равновесием" (С. 5).

[42] Различие между узким и широким рефлексивным равновесием, введенное Роулсом. имплицитно присутствует в "Теории справедливости" (С. 49) и эксплицитно выражено в "Независимости моральной теории..." (С. 8); Дискуссия показана в: *Daniels N.* Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethies // Journal of Philosophy. 1979. Vol. 76. P. 256–282.

[43] *Rawls J.* Justice as Fairness... P. 238.

[44] См., например, альтернативные характеристики беспристрастной позиции: *Scanlon T* Contractualism and Utilidarianism // Utilidarianism and Beyond. N.Y., 1981. P. 121; *Habermas J.* Gerechtigkeit und Solitarität; а также замечание Томаса Нэгела о необходимости "беспристрастности более высокого порядка" для того, чтобы судить о различных порядках беспристрастности: *Nagel T* Moral Conflict and Political Logitimacy // Philosophy and Public Affairs. 1987. N 16. P. 216.

[45] Положение "модус вивенди", используемое здесь (и, как я полагаю, также у Лармора и Аккермана) отличается от той интерпретации, которую ему дает Роулс. Роулс описывает "модус вивенди" как форму узаконивания, обращенную к сближению собственных или групповых интересов без всяких общих моральных мотиваций и, таким образом, ближе к тому, что я выше описал как фундаментализм (см. сн. 36) или тому, что Нэгел называет "теорией конвергенции" Смысл, в котором "модус вивенди" употребляется здесь ближе к тому, который Нэгел описывает как "смешанную теорию", т.е. обращенную и к моральным концепциям и к собственным или групповым интересам в зависимости от того, что потребует ситуация (*Nagel T.* Op. cit. P. 220). Так, Чарлз Лармор утверждает, что рамки диалога не могут быть выведены исключительно из нейтральной модели рациональности, но должны предполагать, что участвующие партии "стремятся каждому показать равное уважение" (*Larmore Ch.* Patterns of Moral Complexity. Cambridge, 1986. P. 61): Аккерман также отрицает подобную попытку обосновать рамки диалога через нейтральную модель рациональности. Что для них создает "модус вивенди", так это просто тот факт, что основания для диалога не удалось найти в утверждении моральной истины или того, что Роулс называет общей и связанной моральной доктриной. Так, несмотря на свое собственное утверждение, что "политическая концепция справедливости" – это не просто "модус вивенди", как представляется, роулсовский "метод уклонения" соответствует тому, о чем пишут Лармор и Аккерман (см. замечания Аккермана о подходе Роулса).

[46] *Rawls J.* The Idea of an Overlapping Consensus. P. 8.

[47] О важности этого различия, см.: *Scanlon T.* Contractualism and Utilitarianism. P. 111.

[48] *Rawls J.* The Idea of an Overlapping Consensus. P. 7–8.

[49] Ibid. P. 8.

[50] Ibid. P. 8; *Rawls J.* Justice as Fairness / Political Not Metaphysical. P. 231.

[51] См.: *Akkerman B.* Social Justice in the Liberal State. Yale, 1980. P. 9; *Idem.* What is Neutral about Neutrality? // Ethies. 1983. Vol. 93. P. 375. Лармор вводит "универсальную норму рационального диалога" "Когда два человека не соглашаются друг с другом по какому-то специфическому вопросу, но хотят продолжить разговор о более общей проблеме, которую они хотели бы разрешить, каждый из них должен абстрагироваться от тех убеждений, которые отрицают другой: (1) для того чтобы сконструировать аргумент на основе своих других убеждений, которые убедят другого в истинности спорного убеждения; (2) для того чтобы перейти к другому аспекту проблемы, где возможности для соглашения кажутся более вероятными" (Р. 53).

[52] *Nagel T.* Op. cit. P. 232.

[53] *Rawls J.* The Idea of an Overlapping Consensus. P. 19.

[54] Ibid. P. 5.

[55] *Rawls J.* Justice as Fairness. P. 241.

[56] *Rawls J.* The Idea of an Overlapping Consensus. P. 8.

[57] См.: *Habermas J.* Diskursethik // Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. P. 103; *Idem.* Moralität und Sittlichkeit: Hegels Kantkritik im Licht des Diskursethik // Merkur. 1985. N 12. S. 1041.

[58] Уолцер предлагает аналогичную критику в: *Walzer M.* Interpretation and Social Criticism. P. 11.

[59] Здесь также я имею в виду нечто, аналогичное положению Норберта Боббио о конституционных нормах как предварительных правилах, которые позволяют проходить демократическим дискуссиям. См.: *Bobbio N.* Op. cit. P. 25.

[60] К сожалению, я не могу здесь раскрыть его аргумент. См.: *Habermas J.* Diskursethik; а также начало работы: *Idem.* Intermediate Reflections // The Theory of Communicative Action. Boston, 1984; *Baynes K.* The Normative Grounds of Social Criticism. Albany, 1991. Ch. 3.

[61] См.: *Habermas J.* Law and Morality. Trans. by K. Baynes // The Tanner Lectures on Human Values. Utah. 1988. Vol. III. P. 217–279.

[62] См.: *Offe Cl.* Legitimation Through Majority Rule? // Disorganized Capitalism. Cambridge, 1985. P. 259–299; Kuflik, Arthur. Majority. Rule Procedure // Due Process (Nomos) / Ed. J.R. Pennock. J. Chapman. Cambridge, 1985. P. 296–332.

[63] Обсуждение такой дополнительной теории см.: *Cohen J., Arato A.* Civil Society and Social Theory // Zwischenbetrachtungen / Ed. C. Offe. Frankfurt, 1987.

[64] *Waldron J.* Introduction // Theories of Rights. Oxford, 1984. P. 20.

[65] *Habermas J.* Philosophy as Stand-In and Interpreter // After Philosophy / Ed. K. Baynes, J. Bohman, T.Mc. Carthy. Cambridge, 1987. P. 314.