

The background features a faded, sketch-like illustration. On the left, a woman in a long, flowing red dress stands with her hands clasped. To her right, a man in a striped tunic is depicted. The overall style is reminiscent of a historical manuscript or a classical painting, rendered in a light, almost ethereal tone. A vertical black bar runs down the center of the page, and a horizontal red bar crosses it.

поль рикёр

справедливое

socium *txt*

Programme *Pouchkine*

*Издание осуществлено в рамках
программы "Пушкин" при
поддержке Министерства
иностранных дел Франции
и посольства Франции в России.*

*Ouvrage réalisé dans le cadre du
programme d'aide à la publication
Pouchkine avec le soutien du Ministère
des Affaires Etrangères français et de
l'Ambassade de France en Russie.*

PAUL RICŒUR

LE JUSTE

EDITION ESPRIT

Paris 1995, 2001

ПОЛЬ РИКЁР

СПРАВЕДЛИВОЕ

ГНОЗИС  ЛОГОС
москва 2005

УДК 1
ББК 87.3
Р 50

*Перевод – Б. Скуратова
при участии П. Хицкого**

Редакция перевода – К. Голубович

Рикёр П.
Р 50 *Справедливое*

Пер с фр. Б. Скуратова, П. Хицкого. Послесловие – Э. Шлоссер.
Москва: Издательство “Гнозис”, Издательство “Логос”, 2005, 304 с.

Фундаментальный и разносторонний анализ философских аспектов хитросплетений “юридического” через проблематизацию и истолкование понятия и поля “справедливого”. По представлению Поля Рикёра (1913-2005), “последнего классика современной философии”, пренебрежение анализом юридической проблематики в актуальной философии объясняется “шоком, вызванным разгулом насилия на протяжении ужасного XX века”.

ISBN 5-8163-0071-7

© Édition Esprit, Paris, 1995; 2001.

© Издательство “Гнозис”, Издательство “Логос” (Москва) – настоящее издание.

СОДЕРЖАНИЕ:

Справедливое I

Предисловие	9
Кто является субъектом права?*	30
Понятие ответственности:	
Опыт семантического анализа	41
После “Теории справедливости” Джона Ролза	67
Множественность инстанций справедливости	88
Эстетическое и политическое суждение по Ханне Арендт*	110
Интерпретация и/или аргументация	127
Акт суждения	147
Санкция, реабилитация, прощение	155
Совесть и закон. Философские ставки	171

Справедливое II

Введение	185
Справедливость и истина	233
Принятие решения в медицинском акте и в акте судебном	249
Справедливость и месть	260
Этилог. Вызов в суд для дачи свидетельских показаний: дурное управление	271
Примечания и комментарии	281
Этилог к “Этилогу” (Э. Шлоссер)	295
Библиография	301

СПРАВЕДЛИВОЕ

Часть I

Предисловие

“Справедливое¹, будучи во всем правосудным, не является правосудным по закону, но вносит исправления в правосудие. Причина этому в том, что закон – всегда нечто обобщенное и что бывают особые случаи, для которых невозможно предположить общее высказывание, с непреложностью для него приемлемое... Тем самым мы отчетливо видим, что есть справедливое, что справедливое есть правосудное, и что оно превосходит известную разновидность правосудного”.

Аристотель, *Никомахова Этика*, V, 15.

I

Тексты, собранные в этом сборнике, не образуют в полном смысле слова главы единой книги. Речь идет о лекциях, прочитанных в разнообразных заведениях (список которых можно найти в приводимой в конце библиографии), преимущественно под благотворным принуждением программ, проблематику которых выбирал не я. И все-таки эти тексты отнюдь нельзя считать написанными “на случай”. Они позволили мне выразить одно из моих стародавних опасений, относящихся к преподаванию философии: дело в том, что в нашей дисциплине мало внимания уделяется вопросам юридического плана – по сравнению с озабоченностью вопросами, касающимися морали или политики. Это небрежение тем более поразительно, что оно появилось относительно недавно. “Государство” Платона настолько связано с вопросом правосудия, что традиция вынесла эту идею в подзаголовок знаменитого диалога. Что касается Аристотеля, то в своих “Этиках” он посвящает подробный анализ добродетели правосудия. А на заре Нового времени теории социальных уз, основанных на общественном договоре, формулируются именно в соотнесении с теориями естествен-

ного права. Философии Гоббса, Макиавелли, Адама Смита являются политическими теориями как раз в той мере, в какой они выдвигают объяснение истоков и цели права. Лейбниц и Кант пишут трактаты, напрямую посвященные праву. Кроме того, как не вспомнить Гегеля с его “Основами философии права”, которые весьма часто сами по себе служили опорой для размышлений профессиональных философов моего поколения о последовательности “*мораль–право–политика*”? Но и в случаях обращения к этим трудам основным предметом нашей заботы была именно связь между этикой и политикой, а специфический статус юридического не затрагивался, как если бы его вообще не было.

Как объяснить это чуть ли не повсеместное небрежение? По большей части эта маскировка юридической проблематики под той, которую легче определить в обобщенных этико-политических терминах, объясняется шоком, вызванным разгулом насилия на протяжении страшного XX века. И все-таки эта маскировка наносит ущерб обеим упомянутым дисциплинам в той мере, в какой политика находит свою кульминацию в вопросе о *легитимности* порядка, при помощи которого государство препятствует насилию, пусть даже ценой другого насилия, из которого вышла сама политическая власть и стигматы которого она непрестанно несет: разве крах революционного Террора не был сопряжен с неспособностью Французской революции утвердиться в конституции, которая увековечила бы все ее завоевания? И разве вся политическая философия Гегеля не начинается с вопроса о конституции? И если мы все-таки не согласны с тем, что именно проблема легитимности конституционного порядка определяет государство в качестве правового государства – хотя я определял его именно так в некоторых из текстов, собранных в “Лекциях I: вокруг политического”, – то не потому ли, что, вместо того чтобы не выходить за пределы *топоса* Гегелевой философии права, мы, и куда охотней, устремляем взор на философию истории, которая в текстах Гегеля идет следом за его теорией государства, так как больше не существует такого конституционного строя, который мог бы предотвратить задействие насилия в отношениях между государствами,

действующими на мировой сцене, подобно грандиозным необузданным индивидам? Когда был пройден тот порог, за которым ответственность за правовую проблематику приняла на себя философия истории, именно драматургия войн захватила всю энергию нашей мысли, предавая забвению неоднократно повторявшиеся признания принципиальной невосприимчивости политического зла. Я отнюдь не сожалею об упорном возврате к этой в высшей степени исторической проблеме политического зла, а еще меньше склонен здесь к упрекам: ведь я сам занимался этой проблемой.¹ И после этого, чувствуя, как это идет вразрез увлеченности, вызванной самим духом времени, через несколько лет я принял на себя обязанность воздать праву то, что по праву ему причитается, воздать правосудию то, что причитается ему по справедливости. В этом отношении определяющей оказалась моя работа с Институтом высших исследований по правосудию (ИНЕИ). Я столкнулся с вопросом о неправосудном и правосудном в плоскости, где рефлексия о юридическом рисковала преждевременно примкнуть к политической философии, которая сама была поймана в капкан философии истории, а та в свою очередь подвергалась безжалостной пытке, поддерживаемой и разжигаемой неразрешимой апорией политического зла. В Национальной школе магистратуры я фактически встретился с *юридическим* в его конкретном облике *судебного*, с его писаными законами, с его судами, судьями, с его церемониалом судебного процесса и, в довершение всего, с провозглашением приговора, когда *право высказывается* в конкретных обстоятельствах судебного дела, дела в высшей степени уникального. Именно так я пришел к мысли о том, что юридическое, обрисованное в чертах судебного, предоставляет философу удобную возможность поразмыслить о специфичности права на подобающем ему *месте*, на полпути от морали (или от этики: нюанс, отделяющий их друг от друга, на этой предварительной стадии нашей рефлексии неважен) до политики. Чтобы придать драматический оборот тому противопоставлению, которое я делаю здесь между политической философией, где вопрос о праве затемнен неотступной мыслью о неотвратимом присутствии зла в истории, и такой философией, где право было

бы признано в своей ненасильственной специфичности, я предлагаю постулировать, что животрепещущей темой политической философии является *война*, а аналогичной темой философии права – *мир*. Если же фактически конфликт, а следовательно, известная разновидность насилия остается поводом для судебного вмешательства, то последнее можно определить через совокупность диспозитивов, посредством которых конфликт возводится на уровень судебного процесса, причем процесс этот в свою очередь центрирован вокруг словесных дебатов, начальная неопределенность которых обрывается речью, в которой высказывается право. Следовательно, в обществе – сколько бы насилия в нем ни оставалось и из-за происхождения этого общества, и из-за его обычаев – существует *место*, где слово одерживает верх над насилием. Разумеется, тяжущиеся стороны не выходят из здания суда умиротворенными. Для того чтобы примирить их, необходимо, чтобы они до конца прошли путь взаимного признания. Как я сказал в лекции, прочитанной в Кассационном суде и озаглавленной наипростейшим образом “Акт суждения”², краткосрочной целью этого акта является разрешить конфликт – т. е. положить конец неопределенности; а его долгосрочной целью – способствовать социальному миру, т. е. в конечном итоге консолидации общества как предприятия по кооперации, при помощи испытаний на приемлемость, выходящих за рамки суда и задевающих ту “универсальную аудиторию”, на которую весьма часто ссылается Х. Перельман.

Конечно же, я не хочу дурачить себя риторической драматизацией, противопоставляющей политическую проблематику войны юридической проблематике мира: я бы предложил более тонкую идею пересекающихся областей приоритета двух проблематик: разве мир не является так же и конечным горизонтом политического, мыслимого как космо-политическое? А отсутствие правосудия и, следовательно, в конечном итоге насилие не является ли еще и той начальной ситуацией, которую право безуспешно стремится преодолеть, – о чем пойдет речь в эссе, посвященном будущему “санкции” и неприятностям, связанным с “реабилитацией”.³

II

На мой взгляд, красноречивый симптом тому, что мирное предназначение юридического, коему судебное придает особую наглядность, некоторым образом так же изначально, как и склонность к насилию, которую проявляет политическое зло, мы – за неимением доказательства, несомненно, располагающегося за пределами нашей досягаемости – обнаруживаем хотя бы в свидетельстве нашей памяти, когда та старается выразительно воссоздать наши самые первые встречи с вопросом о несправедливом и справедливом. Вспоминая детство, я намеренно ставлю несправедливое впереди справедливого – что, впрочем, весьма часто и явно намеренно делают Платон и Аристотель. Разве наше первое вступление в область права не было отмечено возгласом: *Это несправедливо!?* Этот возглас был криком *негодования*, всепроникающий характер которого иногда бывает поразительным, если мерить его тем же аршином, что и наши колебания, когда уже во взрослом возрасте от нас требуется высказаться по поводу справедливого в позитивных терминах. Негодование при столкновении с несправедливым намного превосходит то, что Джон Ролз называет “хорошо взвешенными убеждениями” – ведь ни одна теория справедливости не в силах отменить соревнование между такими убеждениями. И вот, вспомним, каковы были ситуации, когда вспыхивало наше негодование. С одной стороны, это были ситуации неравного дележа, находимого нами неприемлемым (ох уж эта модель разделения пирога на равные части, модель, которая, возможно, до сих пор непрестанно преследует наши грезы о справедливом распределении – вплоть до того, что заводит в тупик теорию справедливости!). С другой же стороны, это были не сдержанные обещания, впервые пошатнувшие наше невинное доверие к словам, на котором – о чем нам предстояло узнать впоследствии – зиждутся все обмены, все контракты, все пакты. Кроме того, это были наказания, казавшиеся нам несоразмерными нашим предполагаемым мелким кражам; или похвалы, каковыми, на наш взгляд, произвольно удостаивали кого угодно, только не нас, – словом, незаслуженные вознаграждения. Кратко перечислим эти причины негодования: непропорцио-

нальные вознаграждения, нарушенные обещания, несправедливое деление. Разве не прочитываем мы в них задним числом некоторые из очертаний юридического порядка: уголовное право, договорное и обменное право, распределительное правосудие? И более того, не различаем ли мы в негодовании отчетливого ожидания, ожидания слова, которое установит между антагонистами *справедливую дистанцию*, что положит предел их любовому столкновению? В этом смутном ожидании победы слова над насилием и состоит моральная интенция негодования.

Но тогда почему не остановить свой выбор на негодовании. Чего не хватает ему для того, чтобы встать вровень с подлинным смыслом справедливости? Недостаточно сказать, что здесь недостает позитивных критериев справедливого. Необходимо еще опознать препятствие, мешающее нам обрести то, что мы только что назвали *справедливой дистанцией* между антагонистами, участвующими в дележах, обменах и вознаграждениях, которые наше негодование обличает как несправедливые. Этим препятствием выступает желание мести, т. е. притязание принять на себя исполнение правосудия, даже если придется добавить насилие к насилию, страдание к страданию. Значительным достижением в этом отношении оказывается отделение справедливости (правосудия) от мести. В точке мести, точке короткого замыкания, справедливость (правосудие) соответствует установлению дистанции между протагонистами – символом чего в уголовном праве является установление дистанции между преступлением и наказанием. Но как же можно установить такую дистанцию, если не при помощи выхода на сцену некоего третьего, не являющегося ни одним из протагонистов? Тому служит основное уравнение, где справедливое начинает отличаться от не-несправедливого, – уравнение между правосудием и беспристрастностью. Справедливая дистанция, посредничество кого-то третьего, беспристрастность становятся великими синонимами чувства справедливости, путем которой с самого юного возраста заставляло нас следовать наше негодование.

Выше я уже указывал на мотивы моей относительно недавней заботы, направленной на то, чтобы избавить анализ юри-

дического от этико-политической опеки. Затем, пока еще не выходя за рамки мотивационного уровня, я попытался найти в наших воспоминаниях детства свидетельство как бы онтогенетического порядка, выражающее древность наших требований справедливости. Настало время перейти от этих прошлых и настоящих мотиваций к основаниям, способным легитимировать разумный дискурс о несправедливом и справедливом, который предполагается всей юридической деятельностью. Если за эти последние годы я и сумел – иногда за счет некоторой технической усложненности, требуемой аргументированным дискурсом, – развернуть рассуждения, которые читателю предстоит прочесть, то произошло это потому, что философское место справедливого было уже намечено и отграничено в “малой этике”, каковой является книга “Восприятие себя как другого”. В дальнейших частях этого предисловия я задаюсь целью прояснить связи зависимости между эссе, составляющими книгу “Справедливое”, и концептуальными структурами трех исследований, образующих упомянутую этику.

III

Читатель, не вполне знакомый с этими исследованиями, где кратко резюмируется суть моей философской работы, будет, несомненно, благодарен мне, если специально для него я в общих чертах напомним о трех главах книги “Восприятие себя как другого” (эссе VII, VIII и IX), в которых содержится мой вклад в моральную философию.

Архитектура этих глав зиждется на пересечении двух осей, а следовательно, двух направлений чтения. Первое – назовем его “горизонтальной” осью – является направлением диалогического образования *Себя* (используя предпочитаемый мною термин, *самости* [ipséité], которую я противопоставляю просто *тождественности* [mêmeté]), чтобы охарактеризовать ту разновидность идентичности, которая соотносится лишь с собой). Второе направление чтения, “вертикальное”, относится к иерархическому образованию *предикатов*, квалифицирующих человеческое действие в терминах нравственности. Философское ме-

сто справедливого тем самым будет расположено в Себе как другом, в точке пересечения этих двух ортогональных осей и путей чтения, на которых они расставляют вехи. Проговорим сказанное более подробно.

Займемся для начала “горизонтальным” чтением, тематикой которого – как мы только что сказали – является диалогическое образование самости. Философская теория справедливого тем самым находит первую опору в утверждении, согласно которому самость формирует свою идентичность только в структуре отношений, где диалогическое измерение преобладает над монологическим – при том, что мысль, наследующая великой традиции рефлексивной философии, и впадала в искушение ставить в привилегированное положение монологическое измерение. Но этой ссылке на другого – начиная с самых первых опытов размышления об образовании самости – была бы присуща изрядная банальность, и прежде всего ее было бы недостаточно для того, чтобы отметить место, где можно встретиться с вопросом о справедливости, если с самого начала мы четко не договорились бы о различии в значениях понятий “другой” и “другие”. Первый другой, если можно так выразиться, предлагает себя в своем лице, в своем голосе, и тем самым обращается ко мне, обозначая меня во втором лице единственного числа. Этот другой есть другой из межличностных отношений. И дружба, противопоставленная справедливости, в этом контексте представляет собой эмблематическое свойство этих непосредственных отношений, совершающих чудо смены ролей между незаменимыми существами. Ты есть ты, который говорит мне “ты”, на которое я отвечаю, как любит повторять Эмманюэль Левинас: “Вот я” [me voici], – где я стоит в винительном падеже. И все-таки сколь бы чудесной ни была добродетель дружбы, она не может ни выполнять задач справедливости, ни даже породить справедливость как отчетливо выраженную добродетель. Добродетель справедливости устанавливается на отношении дистанцированности от другого – такой же изначальной, как отношения близости к другому, предлагаемые в его лице и голосе. Эти отношения к другому, если можно так выразиться, непосредственно опосредствованы особым *инсти-*

тутом. Другой сообразно дружбе, есть *ты*; другой согласно справедливости есть *каждый*, что отмечено в латинской поговорке: *suum cuique tribuere* – каждому свое.

Затем – на второй оси этого пути чтения – мы будем исследовать коннотации этого дистрибутивного местоимения, присутствующего во всякой концепции общества как предприятия по распределению ролей, задач, привилегий и повинностей. По правде говоря, мы уже встречались с этим *каждым* в образцовых ситуациях, где негодование нашей юности воспламенялось против несправедливости: неравный дележ, не сдержанные обещания, несправедливые вознаграждения – им соответствующим институциональным обстоятельствам в самом широком смысле, когда справедливость выступает в виде справедливого распределения. Точно так же дела обстоят в тех сложнейших ситуациях, когда взаимодействие между людьми происходит в рамках подсистем, названных Жан-Марком Ферри в “Степенях опыта” (“*Les puissances de justice*”) “порядками признания”. При всех этих степенях сложности справедливость – по словам Ролза, с которых начинается его “Теория справедливости”, – провозглашает себя в качестве “первой добродетели социальных институтов”. Случай с судебными институтами в этом отношении является особым, но он особенно благоприятствует более узкому определению *каждого согласно институту*: с институтом суда тяжба сталкивает стороны, ставшие “другими” посредством судебной процедуры; точнее говоря, этот институт воплощается в персонаже судьи, который, выступая в качестве третьей стороны процесса, образует фигуру третьего во второй степени; он – оператор справедливой дистанции, устанавливаемой между сторонами судебным процессом. Правда, судья – не единственный, кто исполняет эту функцию третьего во второй степени. Не поддаваясь чрезмерной склонности к симметрии, можно сказать, что судья по отношению к юридическому является тем же, чем адвокат по отношению к морали, а князь или какая-нибудь другая фигура, в которой воплощена суверенная власть, – по отношению к политическому. Но только в фигуре судьи справедливость дает знать о себе как о “первой добродетели социальных институтов”.

IV

Как бы там ни было, только по поводу второй оси – оси “вертикальной” – можно с полным правом говорить о той же концептуальной архитектуре, что представлена в моральной философии, изложенной в “Восприятии себя как другого”: Распределение по трем уровням предикатов, определяющих то, что Чарльз Тейлор в “Истоках самости” (“The Sources of the Self”) называет “сильными оценками” действия, настолько богато смыслами, что именно это распределение сыграло решающую роль в разделении на три главы моих исследований, посвященных нравственности⁴.

На первом уровне предикат, морально квалифицирующий действие, есть предикат “*благой*” (bon). Точку зрения, с которой соотносится этот предикат, можно назвать *телеологической* в той мере, в какой благо обозначает *телос* всей жизни, состоящей в поисках того, что люди, совершающие поступки, могут считать свершением, счастливым увенчанием. Неслучайно слово “*жизнь*” произнесено в рамках философии действия. Оно напоминает, что человеческие действия ведомы желанием и, соответственно, нехваткой, и что именно в терминах желания и нехватки можно говорить о стремлении к полной, осуществленной жизни. Эта связь между жизнью, желанием, нехваткой и осуществлением образует уровень моральности (*moralité*). И именно сюда – следуя условностям языка – я отношу термин “этическое”. Тем самым этику я определяю через стремление к благой жизни.

В чем эта первая обусловленность моральности предикатом *благой* касается исследования справедливого? В том, что сочетание из трех элементов, расположенное на выше рассмотренной горизонтальной оси, сочетание, где “*каждый*”, опосредствованный особым институтом, образует третий член, находит первую формулировку в телеологическом прочтении морального состава действия. Я вновь использую здесь формулировку, предложенную в “Восприятии себя как другого”: стремление к свершившейся жизни с другими и для других при справедливых институтах. Справедливость – согласно этому прочтению – образует неотъемлемую часть стремления к благой

жизни. Иначе говоря, стремление жить в справедливых институтах относится к тому же уровню нравственности, что и желание личных свершений и желание взаимности в дружбе. Справедливое прежде всего есть объект желания, нехватки, стремления. И выражается оно сначала в оптативеⁱⁱ, а уже потом – в императиве. Здесь знак его укорененности в жизни (скорее в жизни как *bios*, нежели как *zoe*)ⁱⁱⁱ. Разумеется, не существует такой человеческой жизни, которая не должна быть – согласно сократическому изречению – “изучена”. И как раз необходимость этого изучения, сочетаясь с другими требованиями, которые мы собираемся выдвинуть, принуждает нас возвыситься с телеологической точки зрения на деонтологическую. Тем не менее изучения требует именно жизнь, образ жизни. Первый вопрос морального порядка – это не “что я должен делать?”, но “как бы я хотел прожить жизнь?”. То, что вопрос о справедливом соотносится с этим вопрошанием, Аристотель отметил уже в начале “Никомаховой этики”, когда он постулировал, что поиски счастья прекращаются не в одиночестве – и, добавлю я, не в дружбе, – но в среде полиса. Тем самым политика в широком смысле слова образует архитеконику этики. Мы скажем то же самое на языке, более близком к Ханне Арент: стремление к благой жизни завершает свой путь в *со-бытии* [inter-esse]. Именно в качестве граждан мы становимся в полном смысле слова людьми. Стремление жить при справедливых институтах означает именно это.

Тезис о примате телеологического подхода в определении идеи справедливого отражается в самой композиции собранных здесь текстов. Независимо от хронологии их публикации в начало книги помещены два эссе, где упор делается на укорененности идеи справедливости в почве *философской антропологии*. Эссе, начинающееся с вопроса: “кто является субъектом права?”, организуется вокруг идеи *способности*, точнее говоря, идеи человека способного (говорить, действовать, вести внутренний монолог, считать себя ответственным за свои действия). Эссе, помещенное после него, посвящено – более конкретно – последнему из перечисленных понятий, понятию “ответственности”: в этом эссе утверждается, что гамму недавних

употреблений этого термина можно развернуть вокруг полюса, задаваемого идеей *вменяемости*, т. е. идеей, согласно которой действие может быть отнесено на счет агента, считающегося его подлинным автором. Эти две идеи *способности* (*capacité*) и *вменяемости* (*imputabilité*), рассматриваемые безотносительно друг друга в лекциях, посвященных каждой из них, обретают новую выразительность через их сближение под эгидой телеологического подхода к идее справедливого, что я и предлагаю в этом предисловии. Если спроецировать их на траекторию стремления к благой жизни, то обнаружится, что они образуют две взаимодополняющих антропологических предпосылки этики справедливого.

V

Будем подниматься по пути восхождения с уровня на уровень. За предикатом *благой*, относящимся к телеологическому уровню, на деонтологическом уровне следует соотносительность с предикатом *обязательный* (*obligatoire*). Это уровень нормы, долга, запрета. Насколько моральная философия не может обойтись без соотносительности с благом, со стремлением к благой жизни, так как иначе появляется опасность игнорирования укорененности морали в жизни, в желании, в нехватке и в стремлении – настолько же неизбежным кажется переход от стремления к императиву, от желания к запрету. Почему? По той основополагающей причине, что действие предполагает соответствующую способность действовать, которая реализуется в интерактивной плоскости как *власть*, осуществляемая одним действователем *над* другим, каковой является рецептором этой власти. Эта *власть над* другими всегда предоставляет удобную возможность для насилия в его разнообразных формах: начиная от лжи, когда дурному обращению подвергается вроде бы только язык в его инструментальной функции, и заканчивая причинением страданий, находящим кульминацию в обрекании насильственной смерти и в ужасной практике пыток, в которой воля к причинению унижения превышает волю к причинению страданий. Словом, именно по причине *несправедливо-*

сти, которую один человек причиняет другому, моральное суждение, выносимое по поводу действия, должно добавлять к предикату *благого* предикат *обязательного*, как правило, в негативной фигуре защищаемого. В этом отношении исследование, выборочно ориентированное на идею справедливого, не может оказаться здесь застигнутым врасплох. То, что мы сказали выше о более раннем осознании несправедливого, нежели справедливого, находит здесь подтверждение и легитимацию. Из-за чего же мы негодуем, когда речь идет о дележе, об обменах, о вознаграждениях, если не из-за *несправедливости*, которой одни люди подвергают других в силу той *власти над*, каковую одна воля осуществляет наперекор другой воле?

Но если факт насилия служит главным *обстоятельством* для перехода от телеологической точки зрения к деонтологической, то он не может выступать в качестве *аргумента* в поддержку предиката обязательного. Непротиворечивость последнего предиката необходимо еще подтвердить на словах и на деле.

Два обозначения, выдвинутых выше независимо друг от друга, могут при их сопоставлении подвести нас к решающему тезису. Мы говорили – в продолжение раздумий о негодовании – что именно при условии *беспристрастности* негодование может освободиться от желания мести, побуждающего жертву вершить правосудие самостоятельно. Как мы заметили выше, правило справедливости, упомянутой в предыдущем контексте, воплощается в фигуре *судьи* как “третьего во второй степени”. Сопоставим два обозначения. Что – если не соотносительность с законом – обеспечивает связь между беспристрастностью суждения и независимостью судьи? Здесь мы оказываемся в средоточии деонтологической точки зрения. Что *обязывает* в обязанности, так это отстаивание *универсальной значимости*, придаваемой идее закона.

В “Восприятии себя как другого” я занимался развертыванием значений, имплицитных для такого отстаивания универсальной значимости, придаваемой идее закона, во второй раз взяв в качестве путевода троичное образование, состоящее из *собственного, ближнего и дальнего*. Здесь, однако, я не вос-

пользуюсь аргументацией в кантовском стиле, которая позволяет переписывать троичное образование уровня порядка в терминах троичного образования второго уровня, совпадающего в основном, с тремя формулами Кантова императива: императива универсализации максимы действия, уважения к человечеству в моей личности и в личностях других, а также установления порядка целей, субъекты которого одновременно являются и его законодателями. Скорее я сосредоточусь на важной мутации, через которую проходит смысл справедливости, при переходе с телеологической на деонтологическую точку зрения. Основной ставкой здесь является *формальный* статус, придаваемый упомянутому универсальному отстаиванию, когда закон выступает не просто как моральный закон, но как закон юридический. В нескольких словах напомним тезис, который я защищаю в “Восприятии себя как другого” и который я далее развиваю в статье 1991 г., включенной в “Лекции I. Вокруг политического” (Lectures I, Autour de politique) под заглавием “Справедливое между законным и благом”.⁵

На деонтологическом уровне идея “справедливого” отнюдь не обретает ту непротиворечивость, что позволила бы ей избавиться от всякой соотнесенности с “благом” (и, как мы добавим впоследствии, от всякого обращения к инстанции практической мудрости), так как причины, зависящие от самого содержания отстаивания универсальности, способствуют тому, что эта последняя “оказывается разорванной” между своей неустранимой соотнесенностью с благом и тем неустранимым притяжением, что оказывает на нее чисто процедурный статус операций, составляющих юридическую практику.⁶

Чтобы довести мою аргументацию до логического конца, я принимаю – как бы предварительно – описание общества, сделанное Джоном Ролзом в “Теории справедливости”, как гигантского предприятия по распределению благ, начиная с исчисляемых в денежном выражении, таких, как вознаграждения, поместья, социальные выгоды: переходя далее к благам, в денежном выражении не исчисляемым, таким, как гражданство, безопасность, здоровье, просвещение; и заканчивая такими благами, как руководящие должности, власть и ответственность,

осуществляемые в рамках всевозможных институтов. Все эти блага составляют объекты распределения. И осуществление этого распределения оказывается проблемным, поскольку здесь в основном мы имеем дело с арифметически неравными дележами. Тогда вопрос заключается в том, чтобы узнать, существуют ли неравные распределения, более справедливые или менее несправедливые, чем остальные. Мы знаем решение Ролза: главное в нем – ассоциация деонтологической точки зрения с контрактуалистской традицией, когда обращение к общепринятым процедурам дележа облегчает решение, свойственное деонтологическому подходу вообще, без соотнесения с субстанциальным составом распределяемых благ. Для этого необходимо вообразить некую изначальную (и нереальную) ситуацию, когда партнеры, гипотетически поставленные в ситуацию обоюдной честности (*fairness*), выбирают из нескольких принципов справедливости такие принципы, которые могут быть приняты всеми. Процедурный характер операции, определяющей выбор правила справедливости и, как известно, состоящей в максимизации минимальной части при всех неравных дележах, тем самым возникает благодаря сочетанию деонтологической точки зрения и весьма своеобразной формы контрактуализма, связанной с гипотезой об изначальной ситуации в рамках притчи о покрове неведения. Тезис, предложенный мною тогда на дискуссии, который я охотно превратил бы во вторую теорему моей теории справедливого – после теоремы, согласно коей смысл справедливости органически связан со стремлением к благой жизни, состоит в том, что смысл справедливости, возведенный на уровень формализма, требуемого контрактуалистской версией деонтологической точки зрения, не может стать полностью независимым от всякой соотнесенности с благом в силу природы самой проблемы, выдвигаемой идеей справедливого распределения, а именно – учета реальной разнородности распределяемых благ. Иначе говоря, деонтологический уровень, с полным основанием считающийся *привилегированным* уровнем соотнесения с идеей справедливого, не может автономизироваться до такой степени, чтобы образовать *единственный* уровень такого соотнесения.

Именно под эгидой этой второй теоремы мы посчитали возможным сгруппировать известное количество эссе, в первом из которых заново и с большей критичностью ставится только что сформулированный вопрос: “возможна ли чисто процедурная теория справедливости?” За этим эссе последовал критический разбор трудов Ролза, написанных после “Теории справедливости”, в которых автор конкретизирует культурные и политические условия, при коих теория справедливости может вписаться в практику демократических обществ; предложенные Ролзом дополнения и исправления отнюдь не опровергают формальных аргументов, достаточных для разработки *теории* справедливости, но с образцовой интеллектуальной честностью ориентируют нашу собственную дискуссию на условия осуществления справедливости, каковые я впоследствии расположил в третьем регистре моей моральной теории – эту точку зрения я помещаю под эгидой практической мудрости.

Следующее далее исследование теорий, представляющее собой ярко выраженную апологию *плюрализма* инстанций справедливости, я посвящаю фронтальному оспариванию процедурного формализма Ролза. Здесь я сопоставляю тезисы Майкла Уолцера из его “Сфер справедливости”, характерные для того, что по ту сторону Атлантики называют “контекстуализмом” или “коммунитаризмом”, с тезисами Люка Болтанского и Лорана Тевено, в которых предлагается иное разложение считающейся неделимой идеи справедливости, на сей раз исходя из идеи *оправдания* в квалификационных испытаниях, относящихся к сфере дифференцированных *экономий авторитета*.

Затем идут два моих исследования, обращающиеся уже не к теме неделимости идеи справедливости – теме, неотделимой от формального статуса справедливости: речь в них идет о том, чтобы выяснить, образует ли *гражданство* – т. е. модальности принадлежности к политическому телу – распределяемое благо, гомогенное тем, что мы кратко перечисляли выше. Тем самым размышлениями о справедливом вновь вводится вопрос о политическом, а ведь первоначально мы хотели вывести справедливость из-под эгиды проблематики власти, суверенитета, насилия и политического зла. Я не сказал бы, что в этом случае

политическое мстит; я просто скажу, что политическое не позволяет о себе забывать и что его загадочный характер только укрепляется в результате усилий, направленных на сообразование его с другими очагами юридического, при помощи согласованного разложения унитарной идеи справедливости. “Юридическое целое”, вдохновляемое размножением инстанций правосудия, терпит точно такой же крах, что и “политическое целое”, от которого мы поначалу хотели отмежеваться.

Совсем тонкая линия связывает эту группу исследований и смежную с ней группу, где мы видим, как Ханна Арендт пытается вывести теорию политического суждения из Кантовой теории суждения вкуса, содержащейся в “Критике способности суждения”. Помимо моего неоднократно выраженного восхищения трудами Ханны Арендт, меня подвигли включить это исследование именно в этот сборник и именно на этом месте многочисленные ссылки на “акт суждения” – так сама Арендт озаглавила, к несчастью, незавершенный третий том ее великой трилогии “Мышление, воление, суждение” (“Thinking, Willing, Judging”). Для понимания полноты замысла предлагаемой читателю книги важно напомнить, что акты (о)суждения производятся не только в судах – настойчивость, с которой мы делаем судебное привилегированным очагом юридического могла бы навести на противоположную – и ошибочную – мысль. Хорошо, что возвращение к третьей “Критике” Канта вновь ставит в центр нашего рассмотрения проблематику *рефлексивных суждений*, которые у самого Канта охватывают, кроме суждений вкуса, еще и суждения телеологические, а через них и всю Кантову философию истории. Тем самым мы предполагаем возможность заново заняться теорией справедливости в рамках по преимуществу кантианской проблематики, если перенацелим наше внимание с “Критики практического разума” на “Критику способности суждения”.

VI

В некотором смысле именно этому требованию удовлетворяет третья группа исследований, располагаемых нами в реги-

стре третьей точки зрения, которая в “Восприятии себя как другого” отличается и от телеологической, и от деонтологической точки зрения и называется точкой зрения *практической мудрости*. Воспользуюсь этим переходом и сразу предостерегу своих читателей от того, чтобы сводить мой вклад в обсуждение моральной проблемы к противопоставлению телеологического и деонтологического подходов. Наперекор этой редукционистской тенденции я скажу, что два эссе из “Восприятия себя как другого”, посвященные двум уровням морального суждения, управляемым предикатами *благой* и *обязательный*, на мой взгляд, представляют собой лишь упражнения, предваряющие то, в конечном счете больше всего меня тревожащее прямое столкновение с реальными ситуациями, которое я в совокупности связываю с *трагизмом действия*. Именно на этой стадии от морального сознания и совести требуется выносить сингулярные решения, принимаемые в условиях неопределенности и тяжелого конфликта. Главное эссе на эту тему (“Санкция, реабилитация, прощение”), размышляющее в русле практической мудрости, посвящено структуре морального суждения в сингулярной ситуации. Под именованием *практической мудрости* возвращается Аристотелева добродетель *phronesis* [разумность], получившая новые интерпретации у Хайдеггера и Гадамера. Тезис, в общих чертах представленный выше, согласно коему деонтологическая точка зрения не может затемнить телеологическую точку зрения в плоскости общей теории справедливости, тем самым обретает дополнение, согласно которому как справедливое квалифицируется сингулярное решение, принятое в обстановке конфликта и неопределенности. *Глубокой убежденностью* заканчивается путь поисков справедливости, начатый стремлением жить при правосудных институтах и ратифицированный правилами правосудия, процедурному формализму которых удастся гарантировать беспристрастность.

Теперь я могу сказать, что если моя собственная рефлексия о справедливом нашла свой преимущественный объект в судебных институтах, то это произошло только потому, что в них отчетливо прочитывается требование доведения идеи правосудного до конечной стадии тяжбы, когда право высказывается

здесь и теперь. Но мы впали бы в заблуждение, противоположное исключительности формализма, если бы сочли проблематику *применения* нормы не просто второстепенной, но даже незначительной на взгляд юридической теории, достойной этого имени. На самом деле к этой ошибочной недооценке можно прийти либо из-за использования чисто механической концепции применения нормы к конкретным случаям, либо в силу применения произвольной концепции вынесения приговора. Вся эта проблематика, которую я рискну обозначить прилагательным *фронтетическая*, состоит в изучении *срединной* зоны, где формируется суждение – на полпути между доказательством, подчиняющимся логическим условиям, и софизмом, мотивированным склонностью к соблазну или искушением устрашения. Эту срединную зону можно называть различными терминами – сообразно задействованным стратегиям: *риторической*, в той мере, в какой риторика, согласно определению Аристотеля, состоит в том, чтобы давать “ответ” диалектике, понимаемой как учение о вероятных рассуждениях; *герменевтической*, в той мере, в какой эта стратегия подразумевает применение понимания и объяснения; *поэтической*, в той мере, в какой применение решения, подходящего для сингулярной ситуации, относится к сфере того, что – вслед за Кантом – мы называем продуктивным воображением, чтобы отличить его от воображения просто репродуктивного.⁷

Сегодня я сказал бы, что в рефлексивном суждении из третьей Кантовой “Критики” сочетаются три свойства, выделяемые тремя дисциплинами: вероятность, подводимость под логическую категорию (или применимость), новизна (*innovation*). Таким образом, третья теорема концепции справедливого, развернутой в исследованиях этого сборника, состоит в том, что чувство справедливости, которое сохраняет укорененность в стремлении к благой жизни и находит наиболее аскетичную рациональную формулировку в процедурном формализме, достигает конкретной полноты только на стадии применения нормы к ситуативной реализации суждения.

Вокруг этой теоремы можно сгруппировать четыре исследования, составляющие третью группу собранных здесь текстов.

Порядок, соблюдаемый в рамках этой группы, соответствует двойной задаче: отметить эпистемологическую значимость акта (о)суждения и проследить за развертыванием этого акта вплоть до его завершения во времени.

Так, в эссе, озаглавленном “Интерпретация и/или аргументация”, с фазой *дебатов* в рамках судебного процесса сопрягается проблематика, которую мы только что разместили под эгидой рефлекслирующего суждения. Мы видим, как, по существу, именно на стадии дебатов сталкиваются и переплетаются *аргументации*, где господствует логика вероятного, и *интерпретации*, где преобладает новаторская мощь воображения, задействованная в самом производстве аргументов.

В этой связи, в следующем эссе, мы переходим к моменту, когда произносится речь, где высказывается право: это момент *акта суждения* в точном смысле слова. Суждение обладает не только логическим составом в качестве акта дискурса, но еще и моральным составом – в той мере, в какой конечная целенаправленность акта (о)суждения, а именно его ориентация на укрепление гражданского мира, превосходит сиюминутную целенаправленность акта, кладущего конец неопределенности.

Какой бы ни была ставка этой рефлексии, вновь приводящей нас к нашим изначальным рассуждениям о разыгрывающейся на стыке между юридическим и политическим конфронтации между миром и войной, мы все-таки не захотели прерывать мысль на той грезе о мире, которая составляет своеобразную утопию права. В исследовании, озаглавленном “Санкция, реабилитация, прощение”, мы задались целью проследить окончательную судьбу акта (о)суждения, даже после вынесения приговора, а именно – в *исполнении* наказания. Тем самым мы засвидетельствовали, что стремление жить при справедливых институтах, и в особенности при правосудных судебных институтах, не ограничивается подведением судебного дела под некую норму, но завершается в самом применении наказания. Нам показалось, что в конечном итоге именно в мерах реабилитации, позволяющих виновному быть восстановленным во всей полноте его юридической правомочности и в осуществлении его гражданства, акт (о)суждения воздает должное своей конеч-

ной цели: укреплению гражданского мира.

В *заключении* книги мы поместили эссе, озаглавленное “Совесть и закон” – по той простой причине, что два понятия, сводимые в этом заглавии, обозначают соответственно две значительнейшие проблемы, которыми занимается теория справедливости: проблему *самости*, пребывающей в поисках своей моральной идентичности, и проблему *предикатов*, главенствующих при моральной квалификации человеческого действия.

В качестве заглавия для этого сборника статей мы избрали простое субстантивированное прилагательное *Справедливое*. Этот термин приложим и к людям, и к действиям, и к институтам. Обо всех них мы можем сказать, что они являются справедливыми либо несправедливыми. Но с другой точки зрения, с точки зрения уровня, где формируется *акт суждения*, упомянутый предикат можно распределить по нескольким значениям. Так, в телеологическом плане стремления к благой жизни справедливое является аспектом *благого*, соотнесенного с другим (*relatif a l'autre*). В деонтологическом плане обязательства справедливое отождествляется с *законным*. Остается дать имя справедливому в плоскости практической мудрости – там, где выносится ситуативное суждение; и предлагаемый мной ответ гласит, что справедливое здесь уже не является ни благом, ни законным, но является *беспристрастным* (*l'équitable*). Беспристрастное – это такая фигура, в которой воплощается идея справедливого в ситуациях неопределенности и конфликта или же – высказываясь до конца – в обычном или чрезвычайном режиме *трагизма действия*.

Кто является субъектом права?

Я хочу показать, что вопрос, поставленный в юридической форме: кто является субъектом права? – в конечном итоге не отличается от аналогичного вопроса, поставленного в форме моральной: кто является субъектом, достойным почтения и уважения? (Впоследствии я проведу различие между двумя последними терминами). Вопрос же, поставленный в моральной форме, в свою очередь отсылает к аналогичному вопросу антропологического характера: каковы основополагающие черты самости (self, Selbst, ipse), *способной* почитать и уважать?

Этот регрессивный ход мысли, ведущий от права к морали, а от морали к антропологии, приглашает нас для начала сконцентрироваться на специфичности вопроса *кто?* по сравнению с вопросами *что?* и *почему?* Вопрос *что?* требует описания; вопрос *почему?* – объяснения; что же касается вопроса *кто?*, то он требует идентификации. Как раз на характере этой последней операции, предполагаемой всеми дискуссиями об идентичности, будь то лиц или исторических общностей, я остановлюсь в первой части своей статьи. На самом деле именно рассматривая наиболее основополагающие формы вопроса *кто?* и ответов на этот вопрос, мы приходим к тому, чтобы наделить полным смыслом понятие субъекта [право]способного¹. Тогда во второй части останется пройти в порядке восхождения через опосредования межличностного и институционального характера, обеспечивающие переход от субъекта [право]способного к субъекту полноправному, выражающийся в моральном, юридическом и политическом плане.

Субъект [право]способный

Понятие *способности* будет центральным в моем сообщении. На мой взгляд, оно образует конечный референт мораль-

ного уважения и признания человека как субъекта права. Если ему можно назначить такую функцию, то именно на основании глубинной связи этого понятия с понятием личной или коллективной идентичности.

Наиболее непосредственный способ обнаружить такую связь – рассмотреть различные утверждения, касающиеся личной или коллективной идентичности, как ответы на ряд вопросов, где фигурирует относительное местоимение *кто*? Кто тот, кто говорит? Кто совершил тот или иной поступок? О ком рассказывает эта история? Кто несет ответственность за этот ущерб или вред, причиненный другому?

Вопрос *кто говорит?* – разумеется, наиболее примитивный в той мере, в какой все остальные имеют в виду использование языка. Ответ на этот вопрос может дать только тот, кто способен обозначить самого себя в качестве автора своих высказываний. Анализ этой темы относится к прагматике речи, освещаемой в хорошо известной теории *speech-acts* [речевых актов]. Этой прагматике еще необходимо придать рефлексивное продолжение, дабы возвести множество актов высказывания к акту, посредством которого высказывающийся обозначает себя как полюс идентичности или, пользуясь другой гуссерлианской метафорой, очагом излучения неопределенного количества речевых актов.

Точно так же ставится и другой вопрос, начинающийся с *кто?*: *кто автор такого-то действия?* На вопрос *что?*, как указано выше, ответ дает описание, имеющее в виду глаголы действия, а на вопрос *почему?* – объяснение через причины или мотивы. Вопрос атрибуции действия кому-либо – другого порядка и отвечает на вопрос *кто?* Стросон и Харт говорят здесь о *приписывании*, я буду говорить о *назначении*. Идентификация действующего, а следовательно, назначение кому-либо действия или сегмента действия, зачастую является сложной операцией, например, когда мы задаемся целью оценить степень причастности того или иного лица к запутанному делу, в которое вовлечено несколько действующих. Такая проблема постоянно располагается в плоскости исторического познания или же в ходе юридических процедур, направленных на то, чтобы син-

гулярным образом идентифицировать ответственного индивида, который может быть принужден возместить убытки или подвергнуться наказанию за правонарушение или преступное деяние. Как и в предыдущем случае с речью, способность человека действующего обозначить себя в качестве автора своих поступков имеет существенное значение для конечного назначения прав и обязанностей. Мы затрагиваем здесь средоточие идеи способности, т. е. “мочь-сделать”, то, что по-английски называют термином *agency*. К несчастью, философский словарь здесь чрезвычайно беден: либо мы довольствуемся метафорами (действитель, согласно одному определению Аристотеля, есть “отец” своих действий, как и отец своих детей; а еще он – “хозяин” своих действий); либо же мы возвращаемся к наиболее примитивному употреблению идеи действующей причины; последняя, изгнанная из физики после Галилея и Ньютона, как бы возвращается в место своего рождения, т. е. к опыту власти, каковую мы осуществляем над нашими конечностями, а с их помощью – над порядком вещей. Эта способность к вмешательству предполагается этико-юридическим понятием вменения, существенным для назначения прав и обязанностей.

Мы сделаем еще один шаг в исследовании понятия субъекта способного, вводя – вместе с временным измерением действия и самого языка – нарративный компонент личной или коллективной идентичности. Рассмотрение понятия нарративной идентичности дает удобную возможность отличить идентичность самости от идентичности вещей; эта последняя в конечном счете сводится к стабильности и даже неизменности некоей структуры, иллюстрируемой генетической формулой живого организма; нарративная идентичность в отличие от идентичности вещей допускает изменения; эта изменчивость есть изменчивость персонажей рассказываемых нами историй; последние вовлекаются в интригу в то же время, что и сама история. Это понятие нарративной идентичности в высшей степени важно для поисков идентичности народов и наций; ведь такая идентичность носит такой же драматический и нарративный характер, какой мы очень часто рискуем спутать с идентичностью некоей субстанции или структуры. На уровне истории народов, как и

на уровне истории индивидов, случайный характер перипетий способствует глобальному значению рассказываемой истории, а также истории ее протагонистов. “Признать” это означает избавиться от предрассудка, касающегося идентичности, отстаиваемой народами под влиянием гордости, страха или ненависти.

Последняя стадия наступает здесь при восстановлении понятия *субъекта способного* посредством этических или моральных предикатов, сопрягающихся то с идеей *блага*, то с идеей *обязанности* (в целом я обозначил бы этическую оценку предикатами первого рода, а моральную – предикатами второго рода; но обсуждение этого вопроса здесь не важно). Эти предикаты применяются прежде всего к действиям, о которых мы судим и которые оцениваем как хорошие или дурные, разрешенные или запрещенные; к тому же рефлексивно эти предикаты применяются к самим действующим, каковым мы эти действия вменяем. Здесь понятие субъекта способного достигает своего наивысшего смысла. Мы сами достойны почтения или уважения постольку, поскольку способны оценивать действия других или нас самих как хорошие или дурные, объявлять их разрешенными или запрещенными. Субъект вменения появляется благодаря рефлексивному применению предикатов “хороший” и “обязательный” к самим действующим.

Добавлю два замечания к этим рассуждениям. Прежде всего я хотел бы сказать, что существует связь взаимной импликации между самооценкой и этической оценкой наших действий, имеющих целью “благую жизнь” (в смысле Аристотеля), подобно тому, как существует связь между самоуважением и моральной оценкой этих самых действий, подвергаемых испытанию универсализацией максимы действия (в духе Канта). Самооценка и самоуважение вместе образуют этическое и моральное измерение самости в той мере, в какой они характеризуют человека как субъект этико-юридического вменения.

Затем я хотел бы сказать, что самооценка и самоуважение не просто добавляются к прежде рассмотренным формам самообозначения. Они включают их в себя и как бы повторяют в кратце. Ведь на самом деле можно спросить: в качестве кого мы можем оценивать или уважать самих себя? Прежде всего в

качестве лиц, способных назвать нас авторами наших высказываний, действателями наших действий, героев и рассказчиков историй, рассказываемых нами о самих себе. К этим способностям добавляется оценка наших действий в терминах “благого” и “обязательного”. Мы оцениваем самих себя в качестве способных оценивать наши собственные действия, мы уважаем себя за то, что мы способны беспристрастно судить наши собственные действия. Тем самым самооценка и самоуважение рефлексивно обращаются к некоему *субъекту способному*.

*Диалогическая и институциональная
структура субъекта права*

Чего недостает субъекту способному, уровни формирования которого мы только что описали, чтобы быть *подлинным* субъектом права? Ему недостает условий актуализации его способностей. Для такой актуализации, по существу, необходимо постоянное опосредование межличностных форм дружости и институциональных форм ассоциации, и тогда эти способности станут реальными полномочиями, которым будут соответствовать реальные права. Уточним, что мы имеем в виду. Фактически – перед тем как извлечь последствия этого утверждения для политической философии и философии права – важно условиться о том, что мы подразумеваем под межличностными формами *дружости*, *различности* и институциональными формами ассоциации. Рассмотрение должно касаться не только необходимости некоего опосредования, которое можно назвать опосредованием другого вообще, но и расщепления самой дружости на дружость межличностную и дружость институциональную. На самом деле для философии диалога всегда соблазнительно ограничить себя только отношениями с другим, которые, как правило, развиваются под знаком диалога между “я” и “ты”... Казалось бы, только такие отношения заслуживают называться межличностными. Но этой встрече недостает отношения к *третьему*, которое кажется таким же изначальным и простым, как и отношение к “ты”. Этот вопрос обладает громадным значе-

нием, если мы хотим представить себе переход от понятия человека способного к понятию реального субъекта права. На самом деле только отношение к третьему, располагающееся на заднем плане отношения к “ты”, обеспечивает основу для институционального опосредования, какого требует складывание реального субъекта права, иными словами – гражданина. Однако эта двойная необходимость – необходимость опосредования другостью вообще и необходимость различать другого как “ты” и другого как третьего – может быть установлена в плоскости основ антропологии, где нам приходится держаться, чтобы выработать понятие субъекта способного.

По существу, на каждом из четырех уровней, где мы последовательно располагаемся, можно продемонстрировать необходимость трехэлементной структуры, управляющей переходом от способности к осуществлению. Вернемся на первый уровень нашего антропологического анализа, на уровень говорящего субъекта. Основной акцент мы сделали на способности говорящего обозначать себя в качестве единственного автора своих многочисленных высказываний. Но мы сделали вид, будто не замечаем, что субъект речи может самоидентифицироваться и обозначить самого себя именно в контексте диалога. В рамках этого контекста говорящему в первом лице соответствует адресат во втором лице. Следовательно, высказывание является как минимум биполярным феноменом, связывающим некое *я* и некое *ты*, чьи места могут меняться, но лица при этом не перестают быть незаменимыми. Освоение личных местоимений не является полным до тех пор, пока правила этого обмена понятия не полностью. Это полное освоение способствует возникновению субъекта права следующим образом: другой *в качестве я* может обозначать себя как *я*, когда он говорит. Выражение *в качестве я* уже возвещает о признании другого как равного мне в терминах прав и обязанностей. Сказав это, мы сразу же видим, что анализ, где другой фигурирует лишь в качестве некоего *ты*, остается усеченным. Ему недостает не только *он/она* из триады местоимений (того или той, о котором/которой говорят), но и соотносительности с самим институтом языка, куда встраиваются межличностные диалогические отношения. В этом смыс-

ле он/она репрезентируют этот институт в той мере, в какой последний охватывает всех говорящих на одном и том же естественном языке, которые незнакомы друг с другом и соотносены между собой только признанием общих правил, отличающих один язык от другого. Впрочем, это признание не сводится к одному лишь принятию всеми одних и тех же правил, но еще и сопряжено с верой в то, что каждый пользуется *правилом искренности*, без которой обмен в сфере языка был бы невозможен. Я ожидаю, что каждый наделяет смыслом то, что он говорит, *means what he/she says*, и это доверие возводит публичный дискурс на доверительную основу, где другой предстает в качестве третьего, а не просто как “ты”. По правде говоря, эта доверительная основа есть нечто большее, нежели межличностные отношения, она служит институциональным условием всяких межличностных отношений.

Те же триадические отношения я/ты/третий встречаются и в плоскости, обозначенной нами вопросом: *кто действует? кто автор действия?* Способность обозначать себя в качестве автора собственных действий, в сущности, вписывается в контекст *взаимодействия*, где другой фигурирует как мой антагонист или мой помощник, в отношениях, колеблющихся между конфликтом и взаимодействием. Но во всяком предприятии задействованы бесчисленные другие. Каждый действительный соотносится с этими другими благодаря посредничеству разнорядковых *социальных систем*. Можно – вместе с Жан-Марком Ферри – обозначить термином “порядки признания” крупные организации, которые структурируют взаимодействие: технические системы, денежные и налоговые системы, юридические системы, бюрократические системы, научные системы, системы медиа и т. д. Демократическая система вписывается в череду “порядков признания”, прежде всего именно как одна из таких систем (впоследствии мы вернемся к этому вопросу, который может предоставить повод для парадокса). О том, что целью такой организации является признание, следует напоминать наперекор систематическому абстрагированию, откуда изгоняется рассмотрение инициатив и вмешательств, посредством которых люди входят в противостояние системам. И на-

оборот: то, что организация социальных систем служит обязательным опосредованием признания, следует утверждать наперекор персоналистскому коммунитаризму, который мечтает о том, чтобы воссоздать политические связи по образу межличностных уз, вроде дружбы и любви.

Можно усомниться по поводу того, что нарративная идентичность имеет ту же троичную структуру, что и речь или действие. Истории жизни переплетены между собой до такой степени, что повествование, которое каждый рассказывает или слушает о собственной жизни, становится сегментом других повествований, рассказов других. В таком случае нации, народы, классы, разнообразные сообщества можно считать институтами, распознающимися (распознающими сами себя и друг друга) по своей нарративной идентичности. Именно в этом смысле историю – как историографию – можно саму считать институтом, цель которого – обнаруживать и сохранять временное измерение только что рассмотренных нами порядков признания.

Теперь мы переходим к собственно этическому уровню самооценки. Мы подчеркнули его вклад в формирование субъекта способного, субъекта, способного к этико-юридическому вменению. И вот, интересубъективный характер ответственности, взятой в этом смысле, очевиден. Понять это поможет пример с обещанием. Другой подразумевается в обещании разнообразнейшими способами: в качестве бенефициария, в качестве свидетеля, в качестве судьи, а более фундаментальным образом – как тот, кто, рассчитывая на меня, на мою способность держать слово, призывает меня к ответственности. Именно в эту структуру доверия вкладываются социальные узы, которые завязываются в разнообразных контрактах и договорах, образующих юридические структуры, контролирующие обмен принятыми обещаниями. То, что договоры необходимо соблюдать – этот принцип образует правило признания, выходящее за рамки встречи лицом к лицу, когда один человек дает обещание другому. Это правило включает в себя всякого, кто живет по тем же законам, а когда речь идет о международном или гуманитарном праве, то – все человечество. Тот, кто напротив тебя –

здесь уже не “ты”, но третий, примечательным образом обозначаемый местоимением *каждый*, местоимением безличным, но не безымянным.

Теперь мы дошли до точки, где *политическое* предстает в качестве преимущественной среды реализации человеческих потенциалов. Средства, какими оно выполняет эту функцию, прежде всего связаны с устройством того, что Ханна Арендт назвала “публичным пространством предъявления”. В этом выражении продлевается тема, пришедшая из эпохи Просвещения, тема “публичности” в смысле обнаружения – без принуждения и маскировки – целой сети верностей, под сенью которой каждая человеческая жизнь развертывает свою краткую историю. В этом понятии “*публичное пространство*” выражаются прежде всего условия множественности, возникшие в результате распространения межчеловеческих отношений на всех, кого встреча между “я” и “ты” оставляет вовне, на правах третьих. В свою очередь эти условия множественности характеризуют желание жить вместе, свойственное некоей исторической общности – народу, нации, региону, классу и т. д., – которая сама несводима к межличностным отношениям. Именно этому желанию жить вместе политический институт придает структуру, отличную от всех систем, охарактеризованных выше как “порядки признания”. Опять-таки вместе с Ханной Арендт мы назовем *властью* общую силу, получающуюся в результате этого желания жить вместе и существующую лишь до тех пор, пока оно является действенным: ужасающий опыт поражений, когда разрушаются узы совместной жизни общества, дает этому негативное доказательство. Как показывает само слово, *полномочная* политическая власть [pouvoir] на всех вышерассмотренных уровнях власти непрерывно продолжает то “*можествоование*” [pouvoir], каким мы охарактеризовали человека способного. Взамен она наделяет эту пирамиду властей-полномочий перспективой длительности и стабильности и, более фундаментальным образом замышляет горизонт публичного мира [public], понимаемого как спокойствие и порядок.

Теперь возможно поставить вопрос: какие специфические этические ценности относятся к этому сугубо политическому

уровню институтов? Можно без колебаний ответить: справедливость. “Справедливость, – пишет Ролз в начале “Теории справедливости”, – есть первая добродетель социальных институтов подобно тому, как истина – первая добродетель систем мысли.” А кто – визави справедливости? Не “ты”, идентифицируемый по твоему лицу, но *каждый* как *третий*. “Воздавать каждому свое”, – таков девиз справедливости. Применение правила справедливости к межчеловеческому взаимодействию предполагает, что мы можем считать общество обширной системой распределения, т. е. дележа ролей, обязанностей, задач – далеко превосходящих простую раздачу ценностей, представляемых в денежном выражении в экономическом плане. В этом отношении справедливость понимается столь же расширительно, сколь и “порядки признания”, о которых мы говорили выше.

Я не буду обсуждать здесь принципа или принципов справедливости: ведь это отдалило бы меня от моей цели¹.

Скорее, я вернусь к вопросу, заданному в самом начале этого исследования: кто является субъектом права? Мы разработали два ответа. В первую очередь мы говорили, что субъект права есть то же самое, что и субъект, заслуживающий уважения, и что в антропологическом плане этот субъект находит свое определение в перечислении тех самых способностей, которые и мы выделяли в наших ответах на вопросы о “кто?”, с кульминацией в вопросе: кому может быть вменено человеческое действие? Затем мы дали второй ответ, согласно которому эти способности останутся виртуальными, и даже не сложившимися или подавленными, в отсутствие межличностных и институциональных опосредований, причем государство среди этих последних фигурирует на месте, ставшем проблематичным.

Первый ответ признает правоту известной либеральной традиции, согласно которой индивид предшествует государству; права, сопрягаемые с перечисленными нами способностями и потенциальностями, по существу, образуют права *человека*, в точном смысле слова, т. е. права, привязываемые к человеку как к человеку, а не как к члену некоего политического сообщества, понимаемого как источник позитивных прав. Но ведь ультраиндивидуалистский вариант либерализма ошибочен в той

мере, в какой он не распознает антропологического этапа способности говорить, способности делать, способности рассказывать, способности вменять, словом – основополагающего *я могу* человека действующего и страдающего; такой либерализм притязает на то, чтобы адресоваться напрямую к действительным свершениям индивидов, относительно которых можно согласиться, что они современны позитивному праву государств. Наконец, мы видим насущную необходимость различить две версии либерализма. Согласно одной из них, которая находит наиболее примечательное выражение в традиции *общественного договора*, индивид уже является субъектом права перед тем, как войти в договорные отношения; он уступает свои реальные права, которые мы тогда называем натуральными, в обмен на безопасность, как у Гоббса, либо на гражданство или подданство, как у Руссо и Канта. В то же время его связь с другими индивидами в политическом теле является случайной и отменяемой. Но существует и другой вариант либерализма, который предпочитаю я и который не имеет ничего общего с вышеназванным случаем. В этом втором варианте индивид без институционального опосредования представляет собой всего лишь некий эскиз человека, и именно его принадлежность к политическому телу необходима для того, чтобы он раскрылся как человек, и потому она не подлежит отмене. Наоборот. Гражданин, рождающийся из этого институционального опосредования, может лишь стремиться к тому, чтобы все люди – подобно ему – воспользовались этим политическим опосредованием, и это, добавляясь к *необходимым* условиям, относящимся к философской антропологии, становится *достаточным* условием для перехода от человека способного к реальному гражданину.

Понятие *ответственности*: Опыт семантического анализа

Предлагаемое мною исследование* не столь уж амбициозно: я назвал его “Опыт семантического анализа” или, точнее, опыт понятийной семантики, в том смысле, какой дает этому термину Р. Козеллек для сферы истории и исторического познания. Мое эссе вызвано тем замешательством, в которое меня повергло рассмотрение современных контекстуальных употреблений термина “ответственность”. С одной стороны, представляется, что это понятие пока еще хорошо укоренено в его классическом юридическом употреблении: в гражданском праве ответственность определяется обязательством, согласно которому тот, кто причинил ущерб своим проступком, должен его возместить: в некоторых случаях это определено законом; в уголовном праве ответственность определяется обязательством понести наказание. Можно отметить место, занимаемое здесь идеей обязательства: обязательства возместить ущерб и обязательства подвергнуться наказанию. Ответственным является тот, кто подчиняется этим обязательствам. Все это представляется достаточно ясным. Но, с другой стороны – или скорее с нескольких сторон сразу – в понятийной сфере царит расплывчатость. Прежде всего вызывает удивление, что этот термин, имеющий весьма жесткий смысл в юридической плоскости, появился столь поздно и не слишком отчетливо вписан в философскую традицию. Затем нас озадачивает многообразие и разрозненность употреблений термина в современных контекстах – и это выходит далеко за пределы, предписанные его юридическим употреблением. Прилагательное “ответственный” влечет за собой много разных дополнений: вы ответственны за последствия ваших поступков, но также ответственны за других, в той мере, в какой они находятся у вас на иждивении или под вашим попечительством, а в некоторых случаях – гораздо больше этой меры. В предельных случаях вы ответственны за все и вся. В этих расплывчатых употреблениях соотносительность с

обязательством не исчезла, она стала обязательством возратить известные долги, взять на себя известную нагрузку, выполнить известную договоренность. Словом, это – обязательство сделать что-либо, которое выходит за рамки вознаграждения и наказания. Такая чрезмерность столь настойчива, что именно в последнем значении этот термин навязывает сегодня себя моральной философии – вплоть до того, что берет на себя все, что можно, и становится “принципом” у Ханса Йонаса, и в значительной степени – у Эмманюэля Левинаса. Расширение значений происходит по всем направлениям благодаря случайным ассимиляциям, на которые наталкивает полисемия глагола *отвечать*: не только *отвечать за...*, но и *отвечать на...* (вопрос, призыв, наказ и т. д.). Но это не всё. В чисто юридическом плане, помимо расширений, упомянутых в вышеприведенной дефиниции, имеющих в виду в особенности фактическую ответственность за другого или за охраняемую вещь – расширений, скорее, поля употребления, чем уровня значений – с юридической идеей ответственности соперничают “враждебные” ей понятия, появившиеся еще более недавно, нежели рассматриваемое. Мирей Дельмас-Марти кратко подводит им баланс в начале своего труда “За обычное право”, где речь идет об опасности, о риске, о солидарности¹. Таково положение вещей: с одной стороны, жесткость юридической дефиниции с начала XIX в.; с другой – отсутствие философских предшественников, засвидетельствованных под тем же именем, расширение и смещение центра тяжести, острая конкуренция новых кандидатов на структурирующую функцию, до сих пор исполнявшуюся понятием ответственности, взятой при строгой дефиниции обязательства возместить ущерб и обязательства подвергнуться наказанию.

Встретившись с этой ситуацией, я предлагаю нижеследующую стратегию. В первой части мы будем заниматься поисками “*вверх по течению*” от классического юридического понятия ответственности, поисками предшественника, основополагающего понятия, которое, как мы увидим, занимает ярко выраженное место в моральной философии под другим именем, нежели ответственность. Затем, во второй части, мы отправимся “*вниз по течению*” от классического юридического понятия

ответственности и рассмотрим филиации, производные, и даже смещения, которые привели к вышеотмеченным сдвигам смысла в современном употреблении термина “ответственность”; рассмотрим мы и натиск, которому подвергся он в чисто юридическом плане со стороны более молодых соперников. Вопрос состоит в том, чтобы узнать, до какой степени современная – внешне анархичная – история понятия ответственности проясняется благодаря той работе семантической филиации, которую мы называем “*вверх по течению*” и проводим в первой части.

Между вменением и воздаянием

Руководящая идея этого прояснения по направлению к истокам такова: сочетания *отвечать за...* и *отвечать на...* находятся за пределами семантического поля глагола *отвечать*, и основополагающее понятие здесь надо искать в семантическом поле глагола *вменять*. Во вменении располагается изначальное соотношение с обязательством, и обязательство возместить ущерб или подвергнуться наказанию образует всего лишь королларий или дополнение к нему, которое можно обозначить родовым термином *воздаяние* (или в словаре теории речевых актов поместить в категорию “вердиктивов”).

Термин *вменение* был хорошо известен в эпоху, когда термин “ответственность” не имел общепризнанного применения за пределами политической теории, где он фигурирует в связи с ответственностью суверена перед британским парламентом. Правда, соотносённость с этим экстраюридическим употреблением термина небезынтересна в той мере, в какой здесь проявляется идея *подведения счетов*, идея, нашедшая себе место в понятийной структуре вменения. Это смежное употребление термина “ответственность” сыграло известную роль в эволюции, приведшей к тому, что понятие “ответственность”, взятое в юридическом смысле, отождествилось с моральным смыслом вменения. Но нас интересует не это. Для начала понятие *вменения* следует очертить в свойственной ему структуре, а уж затем – интерпретировать членочные движения между вменением и воздаянием.

Наши лучшие словари указывают, что “вменять” означает

выставляя на чей-либо счет порицаемое действие, проступок, а стало быть, действие, заранее сопоставимое с обязательством или запретом, которые это действие нарушает. Эта дефиниция позволяет уразуметь, как, исходя из обязательства или запрета что-либо делать, и через интерпретацию сначала нарушения, а потом порицания суждение о вменении приводит к суждению о воздаянии, в смысле обязательства “возместить ущерб” или “подвергнуться наказанию”. Но это движение, ориентирующее суждение о вменении в сторону суждения о воздаянии, не должно способствовать забвению обратного движения, ведущего “вверх по течению”: от *воздаяния* (*rétribution*) к *приписыванию* (*attribution*) действия его виновнику. Тут располагается жесткое ядро вменения. Толковый словарь *Le Robert* цитирует в этой связи один важный текст 1771 года (*Dictionnaire de Trévoux*):

Вменять некоторое действие кому-либо означает приписывать это действие ему, как его подлинному виновнику, выставлять его, так сказать, на его счет, и делать его за него ответственным.

Эта дефиниция примечательна в той мере, в какой в ней отчетливо предстает процесс деривации, приведший от приписывания к воздаянию. Подчеркнем: приписывать действие кому-либо, как его подлинному виновнику. Никогда не следует упускать из виду эту соотнесенность с действующим; но это не единственная примечательная вещь: метафора счета – “относить [действие], так сказать, на его счет” – чрезвычайно интересна². Эта метафора отнюдь не является внешней по отношению к суждению о вменении – в той мере, в какой латинский глагол *putare* имеет в виду счет, *comput*³, что наводит на мысль о странной моральной бухгалтерии заслуг и промахов, как в бухгалтерской книге с двумя графами: приходы и расходы, кредит и дебет, ради своего рода подведения позитивного или негативного баланса (последним отпрыском этой метафоры служит книжечка французского автолюбителя с положительными и отрицательными очками, вполне физическими и вполне читабельными!). В свою очередь эта весьма своеобразная бухгалтерия наводит на мысль о своего рода моральном досье, о, как говорят по-английски,

record” е^и, о “сборнике”, куда вписываются долги и, если возможно, заслуги (здесь для наших целей ближе всего подходят к идее этого странного досье сведения о судимости!). Тем самым мы доходим до полумифических фигур из великой книги долгов – книги жизни и смерти. Представляется, что эта метафора досье-баланса лежит в основе как будто бы банальной идеи подведения счетов и, внешне еще более банальной, идеи отдавания отчета в смысле докладывания, сообщения – после своего рода прочтения этого странного досье-баланса³.

Попытки понятийной фиксации вменения следует разместить на фоне этого оборота обыденного языка, все еще избыточного метафорами *счета*.

Вклад теологии реформаторов многое в этом отношении объясняет: главная идея здесь – не вменение вины или даже заслуг виновнику действия, но благодатное вменение заслуг Христовых, заслуг, обретенных на Кресте, грешнику, верующему в свою веру в эту жертву. Термин, обозначающий вменение, – соотносящийся с новозаветным греческим *logizesthai* через латинское *imputare* – тем самым абсорбируется в гравитационное пространство учения об *оправдании* верой. Радикальное основание этого учения состоит в Христовой *justitia aliena* [справедливости для чужих] независимо от собственных заслуг грешника. По правде говоря, необходимо пройти вглубь истории дальше Лютера, к номинализму Оккама и учения Дунса Скота об *acceptio divina* [божественном приятии], и еще дальше, к толкованию апостолом Павлом веры Авраамовой (Быт., 15, 6): “Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность” (Послание к Римлянам, 3, 28; 4, 3, 9, 22; Послание к Галатам, 3, 6). На всем протяжении этой длительной предыстории понятия “вменение” основной акцент делался на том, как Господь “принимает” грешника во имя Своей “вышней справедливости”. Именно таким образом понятие вменения оказалось спроецированным на понятийную сцену в связи с теологическими конфликтами XVI века, когда католическая Контрреформация отвергла Лютерову доктрину об оправдании *sola imputatione justitiae Christi* [одним лишь вменением справедливости Христовой]. Среди соседствовавших идей, идей Контрреформации, пожалуй, не следовало бы пренебрегать

местом, которое занял в попытках теодицеи вопрос о вменении зла. После всего этого можно вынести на обсуждение следующий вопрос: чем юридическое понятие *вменяемости* обязано теологическому контексту? Акцент, ставящийся на “способности” (*Fähigkeit*) в понятии *imputativitas* [вменяемости], преобразованном в немецком в *Imputabilität*, а затем переведенном на немецкий как *Zurechnungsfähigkeit* и даже *Schuldfähigkeit*^{III}, наводит на мысль об обращении скорее к аристотелическому понятию естественной предрасположенности, очевидно, противостоящему доктрине внешнего (в смысле приходящего извне) “оправдания” у Лютера. Кажется вполне разумным считать *доктрину естественного права людей* источником не просто независимым, но и антагонистичным по отношению к теологическому. У Пуфендорфа и его сторонников основной акцент ставится на (право)“способность” действителя, а уже не на верховную “справедливость” Господа⁴.

Это понятие вменяемости – в смысле “способности к вменению” (моральному и юридическому) – образует ключ, необходимый для того, чтобы понять последующие старания Канта сохранить двойную – *космологическую и этическую* – артикуляцию термина вменения (как мы видели, обыденный язык отмечен ею до сих пор) как суждения, приписывающего кому-либо порицаемое действие как его подлинному виновнику. Сила идеи вменения у самого Канта состоит в сочетании двух более простых идей: приписывания действия некоему действителю и моральной, как правило, негативной квалификации этого действия. В “Метафизике нравов” *Zurechnung (imputatio)* в моральном значении определяется как “суждение, в котором кто-то рассматривается как виновник *Urheber (causa libera)*^{IV} поступка (*Handlung*), называющегося в этом случае *Tat (factum)* и подчиняющегося законам”. Эта дефиниция остается неизменной в “Учении о праве”:

Действием (*Tat*) называется поступок в том случае, если он подчинен законам обязательности, и следовательно, если субъект рассматривается в этой обязательности в соответствии со свободой его произвола. Действующее лицо рассматривается благодаря такому акту как причина (*Urheber*) результата (*Wirkung*), и этот последний вместе с самим поступком может быть ему

вменен, если до этого известен закон, по которому на него налагается какая-то обязательность... Лицо – это тот субъект, чьи поступки могут быть ему вменены. Вещь – это предмет, которому ничто не может быть вменено⁵.

Но если мы хотим докопаться до корней этого космолого-этического образования идей *вменения* и *вменяемости* у Канта, то надо начинать не с “Метафизики нравов” и не с “Критики практического разума”, а еще меньше – с “Учения о праве”, но с “Критики чистого разума” и переходить прямо к третьей “космологической антиномии” “Трансцендентальной диалектики”, где понятие *вменения* помещено в *апоретическую* ситуацию, откуда его поистине никогда невозможно изъять.

Нам известны термины формулировки этой антиномии.

Тезис:

Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность.

Антитезис:

Нет никакой свободы, все совершается только по законам природы. [Кант, Критика чистого разума, М. 1994, С. 278-279].

Стало быть, надо начинать с этого, с двух способов, какими событие *настает*, а настает оно благодаря тяге вещей или фонтанированию свободной спонтанности. Само собой разумеется, что идею вменения надо расположить рядом с тезисом: сначала в *доказательстве*, затем – в *примечании к третьей антиномии*. Правда, в доказательстве слова “вменение” нет, но есть лишь то, что образует его корень, т. е. понятие “абсолютной спонтанности причин”, каковая, сказано у Канта, “состоит в способности само собой (*von Selbst*) начинать тот или иной ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы, стало быть трансцендентальную свободу” (С. 280). Таков корень: изначальная способность к инициативе. Отсюда проистекает идея вменяемости (*Imputabilität*), впервые представленная в примечании:

“Трансцендентальная идея свободы, конечно, далеко не исчерпывает всего содержания, обозначенного этим словом психологического понятия, имеющего главным образом эмпири-

ческий характер, – эта идея выражает лишь абсолютную спонтанность действия как истинное основание его самостоятельности – но тем не менее именно она составляет постоянный камень преткновения для философии, которая испытывает непреодолимые трудности, допуская такого рода безусловную причинность свободы” [Критика чистого разума, С. 282].

Таким образом, вменяемость, взятая в своем моральном смысле, является менее радикальной идеей, “абсолютная спонтанность действия”. Но ценой такого радикализма является столкновение с неотвратимо антиномичной ситуацией, когда два типа причинности – причинность свободная и причинность природная – противостоят друг другу без возможности компромисса; сюда добавляется то, что “начало относительное” трудно помыслить посреди общего хода вещей, каковой обязывает отграничивать идею “начала в причинности” (являющейся свободной) от идеи “начала во времени” (предполагаемого начала мира и реальности в целом⁶).

Вот до чего может дойти – в рамках первой Критики – понятийный анализ идеи вменяемости в плане ее двоякой, космологической и этической, артикуляции. С одной стороны, понятие трансцендентальной свободы остается пустым, продолжая ожидать своего сопряжения с моральной идеей закона. С другой – в качестве космологического корня этико-юридической идеи вменяемости оно выводится в резерв и остается вне игры.

Именно здесь вторая Критика и вводит решающую связь, связь между свободой и законом, связь, в силу которой свобода образует *ratio essendi* [основание для бытия] закона, а закон – *ratio cognoscendi* [основание для познания] свободы. Только теперь свобода и вменяемость совпадают между собой.

В рамках того, что впоследствии Гегель назовет “моральным мировоззрением”, сцепленность между двумя обязанностями – обязанностью действовать по закону и обязанностью возместить убыток или подвергнуться наказанию – тяготеет к самодостаточности до такой степени, что затемняет проблематику космологической свободы, от которой между тем зависит идея приписывания действия кому-либо как его подлинному виновнику. Этот процесс устранения идеи космологической

свободы опирается на одну лишь “Критику практического разума” и, например, у Кельзена в “Чистой теории права”, приводит к полной морализации и юридизации вменения⁷. По окончании этого процесса можно сказать, что идея воздаяния (за вину) вытеснила идею приписывания (действия его виновнику). Чисто юридическая идея ответственности, понимаемой как обязательство возместить ущерб или подвергнуться наказанию, может считаться понятийным результатом этого смещения. Остаются два обязательства: восстановить то, что было нарушено нарушением, и возместить ущерб или подвергнуться наказанию. Итак, юридическая ответственность проистекает из скрещения этих двух обязательств, когда первое оправдывает второе, а второе санкционирует первое.

Современная идея ответственности: взорванное понятие

Во второй части этого исследования я задался целью попытаться осмыслить современное вторичное расширение идеи ответственности за пределы кантовского наследия.

Вменение и “аскрипция”

Это – надо признать, весьма анархичное – вторичное расширение сделалось возможным благодаря (в высшей степени различным) интерпретациям идеи свободной спонтанности, сохраненной Кантом на фоне моральной идеи вменения, понимаемой как космологическая идея, и произошло это за счет упомянутой антиномии. Общая черта этих попыток – сбрасывание ярма обязательств, которые у Кельзена и неокантианской школы в целом приводят к постепенной полной морализации цепочки, образуемой поступком, его последствиями и различными модальностями воздаяния за те из последствий, что провозглашены противоречащими закону. Существует и противоположный процесс: деморализация корней вменения, характеризующая попытки восстановить понятие “способности” к действию, а значит, “способности” к “вменяемости”; этот процесс характерен для сторонников естественного права. Если бы эта затея удалась, то понятие ответственности – в конечном итоге сместившее понятие вменения до такой степени, что ответствен-

ность стала синонимом вменения и в конечном счете заменила его в современных словарях – могло бы вновь претерпеть приключения, которые не исключат новых попыток реморализации ответственности, но на других путях, нежели обязательства в смысле морального принуждения или интериоризированного социального принуждения. Возможно, нечто упорядоченное получится из сопоставления того, что я называю попыткой деморализации корня вменения и попыткой реморализации осуществления ответственности.

Прошу извинения за схематичный характер этого предприятия, наверное, несоразмерного этой статье, которая имеет целью всего-навсего предложить читателю начертанную весьма грубыми штрихами таблицу для ориентации.

Попытки нового обращения к идее свободной спонтанности делались несколькими способами, которые я, со своей стороны, попытался свести в теории *человека действующего и страдающего*. Тем самым мы имеем, с одной стороны, идеи аналитической философии, а с другой – идеи феноменологии и герменевтики.

Первые распределяются между философией языка и теорией действия. Из анализов, относящихся к философии языка, я выделю теорию “аскрипции”, сформулированную П. Стросоном в книге “Индивиды”⁸, теорию, оказавшую влияние на столь значительных юристов, как Л. А. Харт, о чьей знаменитой статье “Аскрипция ответственности и прав”⁹ я напоминаю. Стросон изобрел термин “аскрипция”, чтобы обозначить предикативную, единственную в своем роде, операцию, состоящую в приписывании кому-либо некоего действия. Рамки его анализа образует общая теория идентификации “базовых частных”, т.е. субъектов атрибуции, не сводимых ни к чему иному, т.е. предполагаемых во всякой попытке деривации – попытке, отгалкивающейся от существования индивидов, притязающих на большую фундаментальность. Согласно Стросону, существует всего две их разновидности: пространственно-временные тела и личности. Какие предикаты мы приписываем самим себе как личностям? Ответ на этот вопрос и есть определение “аскрипции”. Стросон дает три ответа: 1. Мы приписываем себе два вида предикатов, физи-

ческие и психические (X весит шестьдесят килограммов, X вспоминает о недавнем путешествии); 2. Мы предикцируем эти две разновидности свойств одной и той же сущности, личности, а не двум различным сущностям, скажем, душе и телу; 3. – Психические предикаты таковы, что они сохраняют один и тот же смысл независимо от того, атрибулируем ли мы их себе или отличающемуся от нас другому (я понимаю ревность независимо от того, идет ли речь о Петре, Павле или обо мне). Эти три правила “аскрипции” совместно определяют личность как “базовое частное”, сразу и вложенное в тела, и отличное от них. В основном нет никакой потребности сопрягать этот *sui generis* метод атрибуции с какой-то метафизикой субстанций. Достаточно уделить внимание необъятным лингвистическим правилам идентификации посредством “аскрипции”.

Теория аскрипции интересует нас на данном этапе нашего собственного исследования в той мере, в какой из всех предикатов в центр теории “аскрипции”, по существу, ставится тот, что обозначается термином “действие”. Отношения между действием и действователем тем самым покрываются рассматриваемой теорией “аскрипции”, а значит, атрибуцией конкретных предикатов конкретным базовым частным, без учета отношений к моральным обязательствам и с единственной точки зрения идентифицирующего соотнесения с базовыми частными. По этой причине я причисляю теорию “аскрипции” к попыткам деморализовать понятие вменения.

Я не утверждаю, что теории “аскрипции” достаточно для реконструкции понятия ответственности, менее зависящего от идеи обязательства – идет ли речь об обязательстве сделать что-либо, об обязательстве возместить ущерб или же об обязательстве подвергнуться наказанию. Но заслугой этой теории является то, что она открыта морально нейтральному исследованию действия. Доказательство того, что теория “аскрипции” образует лишь первый шаг в этом направлении, состоит в необходимости дополнить ее – на собственно лингвистической территории – семантикой дискурса, сосредоточенного вокруг вопроса об идентифицирующей референции, каковая представляет личность не иначе как одну из вещей, о которых говорят; и

прагматикой языка, где акцент делается уже не на смысле и референции высказываний, но на самих высказываниях, как в случае с теорией речевых актов (*Speech acts*): обещать, извещать, командовать, наблюдать и т. д. Тогда на втором этапе становится легитимным попытаться отделить *высказывающего* от высказывания, тем самым продолжив процесс отрыва высказывания-как-акта от высказывания-как-предложения. Тем самым можно наметить акт самообозначения говорящего и действующего субъекта и сопоставить теорию аскрипции, которая рассматривает личность опять-таки со стороны, с теорией высказывания, где высказывающаяся личность сама обозначает себя как говорящую и действующую, и даже действующую, говоря, – как происходит в случае с обещанием, возведенным в модель всех речевых актов.

Такова – в аналитической философии – первая половина продвижения в сторону реконструкции идеи свободной спонтанности. Вторую половину пути можно занять теорией действия. Наиболее поучительными путеводителями здесь служат “Философские исследования” позднего Витгенштейна и скрупулезные анализы Д. Дэвидсона из “Опытов о действиях и событиях”¹⁰. Из только что указанных работ следует, что и в теории действия есть семантическая фаза, состоящая в рассмотрении фраз действия (Брут убил Цезаря), и фаза прагматическая, заключающаяся в рассмотрении идей оснований для действия и потенции действия. Рассмотрение этого последнего понятия (англ. *agency*) вновь подводит анализ действия к окрестностям Аристотелевой теории *праксиса*.

Именно на этом уровне – когда речь идет о том, чтобы подняться от действия как публичного события к его интенциям и движущим причинам как частным событиям, а от них – к действователю как к тому, кто *может* – обнаруживаются неожиданные совпадения и пересечения между аналитической философией и философией феноменологической и герменевтической.

По существу, этой последней хорошо бы заняться вопросом, который остался непроясненным в понятии самообозначения субъекта речи и субъекта действия. В переходе от высказывания к высказывающемуся и в переходе от действия к действо-

вателю фигурирует проблематика, с которой невозможно справиться ресурсами какой бы то ни было лингвистической философии. Речь идет о смысле, сопрягаемом с ответами на вопрос *кто?* (кто говорит? кто действует? кто рассказывает о своей жизни? кто обозначает себя в качестве виновника, морально ответственного за свои поступки?). Тем самым получается, что отношения действия к совершившему его действителю представляют собой всего-навсего частный случай, правда, в высшей степени значимый: случай отношения между “Я” и совокупностью совершенных им поступков, будь те мыслями, речами или действиями. Однако же это отношение противопоставляет рефлексии крайнюю непрозрачность, о которой настойчиво говорят метафоры, в каковые облачается свидетельство нашей способности к действиям. Аристотель, первым предпринявший подробное описание “предпочтительного выбора” и “обдумывания”, совершенно не располагает понятиями, характеризующими человеческие действия; понятиями, которые отличали бы человеческую способность к действиям от принципа, внутренне присущего физическому движению. Действия, которые “зависят от нас”¹¹, являются для действителя тем же, чем дети – для их родителей, или же орудия труда и рабы – для своих хозяев. После Локка философы Нового времени добавили здесь лишь одну новую метафору, как мы видим у Стросона в его теории аскрипции, когда этот последний объявляет, что физические и психические предикаты личности “принадлежат ей как собственности”, что личность “обладает” ими, что они – “ее”. Эта “мойность” [mienneté] способности к действию как будто бы обозначает простейший факт, то знаменитое “я могу”, которое с большой настойчивостью отстаивал Мерло-Понти.

Единственным путем, открытым для понятийного преодоления метафор порождения, хозяйства и обладания, остается долгий путь анализа апорий, родственных вышеупомянутой кантовской антиномии причинности. В действительности простое и чистое возвращение к Аристотелю невозможно. В его философии не находится места антиномиям причинности, которые сделала неизбежными наука Галилея и Ньютона. Аристотелева философия действия остается воздвигнутой на основе философии

природы, и эта основа остается в значительной степени анимистической. А вот для нас непрерывность между природной причинностью и причинностью свободной нарушена. Причинности следует преодолеть рывком и попытаться создать феноменологию их сплетения. И тогда надо будет подумать о феноменах, как исходящих *из инициативы, из вмешательства*, при котором можно констатировать ввязывание действующего, совершающего действие, в мировой ход вещей; ввязывание, которое производит реальные изменения в мире. То, что мы можем репрезентировать это воздействие человека-действующего на вещи посреди мирового хода вещей только в виде соединения нескольких разновидностей причинности – вот что следует без обиняков признать понятийной непреложностью, связанной со структурой действия как инициативы – т. е. началом ряда эффектов в мире. Разумеется, у нас есть живое чувство, доверительная уверенность в том, что мы “можем-делать” всякий раз, как действие, которое в наших силах, совпадает с результатами вмешательства, осуществляемого всевозможными завершенными и относительно замкнутыми физическими системами. Но это непосредственное понимание, это свидетельство о “возможности-делать” можно воспринять понятийно лишь в виде соревнования нескольких причинностей. Прохождение через антиномию кантовского стиля, а затем преодоление этой антиномии в различных созданных *ad hoc* моделях инициативы или вмешательства¹² не имеют других функций, кроме возведения на рефлексивный уровень уверенности, сопрягаемой с феноменом “я могу”, с невозможностью искоренить свидетельства, выносимые о самом себе человеком (право)способным.

Переформулировка юридического понятия ответственности

Под знаком нового развертывания понятия ответственности я хотел бы разместить, с одной стороны, трансформации, вписывающиеся в юридическое поле, а с другой – эволюции, касающиеся нравственности и выходящие далеко за пределы права.

Касательно возобновления идеи ответственности в *юридическом* плане я хотел бы подчеркнуть один аспект проблемы, возник-

ший в гражданском праве, где, как мы напомнили, ответственность состоит в обязательстве возместить ущерб. Известная депенализация ответственности, конечно, уже имплицирована простым обязательством возмещения. В таком случае можно подумать, что, кроме идеи наказания, предстоит исчезнуть и идее *вины* (проступка). Разве мы не считаем вину в высшей степени наказуемой? Теперь это не так. Похоже, что Гражданский кодекс продолжает говорить о вине, чтобы сохранить три идеи, а именно – что было совершено правонарушение, что совершивший его знал норму и, наконец, что он являлся хозяином своих действий до такой степени, что не мог действовать иначе. Таким образом, в классическом гражданском праве идея вины оказывается отделенной от идеи наказания, но тем не менее остается сопряженной с идеей обязательства возместить убытки. Но сегодня этот статус кажется весьма непрочным в понятийном отношении. Вся современная история того, что называют *правом ответственности* в техническом смысле термина, склонна к тому, чтобы уступить место идее *ответственности без вины* – под давлением таких понятий, как солидарность, безопасность и риск, склонных занять место идеи вины. Все происходит так, будто депенализация гражданской ответственности имеет в виду и ее полную декульпабилизацию.⁹

Но можно ли довести эту операцию до конца? Поставленный вопрос на самом деле состоит в том, чтобы узнать, приводит ли замена идеи вины идеей риска – парадоксальным образом – к полной дереспонсабилизации¹⁰ действия. Тогда соотносительность с виной в поле гражданской ответственности останется невозможной. Этот вопрос был поставлен и М. Дельмас-Мартини в книге “За обычное право”, и Ф. Эвальдом в книге “Государство благосостояния¹³”. Можно сослаться и на статью Лоранса Анжела “К новому подходу к ответственности”, опубликованную в журнале “Эспри¹⁴”. Все эти авторы исходят из констатации того, что отправная точка права ответственности смещается с акцента, еще недавно ставившегося на том, кто предположительно причинил ущерб, и сегодня, как правило, переносится на жертву, которую понесенный ею ущерб ставит в позицию требования воздаяния, т. е. чаще всего – предоставления компенсации. В законе 1898 г. о несчастных случаях на производстве, который сделал обяза-

тельным для предприятий страховку рисков, нам показали первое выражение широкомасштабного перехода “от индивидуального управления виной к социализированному управлению риском” (L. Engel, *op. cit.*, p. 16). “В устройстве системы сразу и автоматического, и подложного возмещения ущерба, – замечает автор, – выражается потребность гарантировать возмещение при отсутствии поведения, приводящего к виновности” (*ibid.*). Тем самым объективная оценка предрассудка тяготеет к тому, чтобы затушевать оценку субъективной связи между действием и его виновником. Несомненно, отсюда возникает идея ответственности без вины.

Такой эволюции можно радоваться в той мере, в какой тем самым превозносится важная моральная ценность, а именно – солидарность, несомненно, более достойная уважения, чем более утилитарная ценность безопасности. Но приводящие к извращениям последствия этого сдвига могут насторожить. Эти последствия вызываются неимоверным расширением сферы рисков и изменением их масштаба в пространстве и во времени (вся рефлексия Ханса Йонаса, которую мы будем разбирать впоследствии, исходит из этой самой идеи); в предельном случае всякая приобретенная неспособность, воспринятая как понесенный ущерб, может открыть двери праву на возмещение при отсутствии какой бы то ни было доказанной вины. Извращенный эффект состоит в том, что чем больше расширяется сфера рисков, тем более неотложными и срочными становятся поиски ответственного, т. е. той физической или моральной личности, которая способна возместить ущерб и предоставить компенсацию. Все происходит так, будто размножение случаев виктимизации вызывает пропорциональное усиление того, что вполне можно назвать новым социальным ростом обвинения. Этот парадокс потрясает: в обществе, которое только и говорит, что о солидарности; в заботе об избирательном укреплении философии риска – мстительные поиски *ответственного* равносильны рекульпабилизации идентифицированных лиц, причинивших ущерб. Достаточно напомнить, с каким сарказмом общественное мнение приняло пресловутого “ответственного, но невиновного” – изобретение г-жи Жоржины Дюфуа...^{vii}

Но существуют и другие, более тонкие последствия. В той мере, в какой в тяжбах, дающих повод для возмещения убытков, по большей части задействованы договорные отношения, – подозрительность и недоверие, разжигаемые охотой на ответственного, склонны к тому, чтобы подорвать весь капитал доверия, на котором зиждутся все поручительские системы, лежащие в основе договорных отношений. Но это не всё: добродетель солидарности, к которой обращаются в поддержку исключительных притязаний философии риска, движется к утрате своей преобладающей этической позиции из-за той самой идеи риска, которая ее и породила – по мере того как защита от риска ориентируется скорее на поиски безопасности, нежели на утверждение солидарности. Еще более фундаментальный изъян: если виктимизация является случайной, то и ее истоки тяготеют к тому, чтобы сделаться случайными в силу расчетов вероятности, из-за которой все возможности размещаются под знаком случайности. Таким образом, будучи отделенным от проблематики *решения*, действие попадает под знак фатальности, каковая является полной противоположностью ответственности¹⁵. Ведь фатальность – это никто, а ответственность – кто-то!

Именно в связи с такими извращенными эффектами сегодня раздаются голоса в поддержку более уравновешенной проблематики (Мирей Дельмас-Марти говорит о “рекомпозиции пейзажа”), согласно которой вменение ответственности вначале необходимо отчетливее отделить от требования возмещения ущерба, с тем чтобы в конечном счете лучше скоординировать их: идея возмещения ущерба отступает на уровень приема управления риском, как одним из измерений человеческого взаимодействия. Тем самым обнаруживается остаточная загадка такой вины, которая, сохраняясь на фоне идеи ответственности, не может быть вновь покрыта идеей наказания. Остается вопрос: до какой степени идею вины можно отделить от идеи наказания? Один из способов можно поискать в предложении, сделанном наряду с другими Антуаном Гарапоном, генеральным секретарем Института высших исследований по правосудию: акт судоговорения в определенной ситуации, ставя на должные места и разводя на должную дистанцию обвиняемого и его жертву, равносильно возме-

щению морального ущерба в пользу жертвы. Но ведь судоговорение имеет смысл лишь в случае, если каждый *признан* в своей роли. Не обнаруживаем ли мы тем самым жесткое ядро идеи вменения, как обозначения “истинного” виновника действия?

В конечном итоге, если и есть необходимость в какой-то “рекомпозиции пейзажа”, то это пейзаж юридической ответственности, где вменение, солидарность и риск обретают свои должные места.

Преобразования морального понятия ответственности

В таком случае вопрос звучит так: могут ли способствовать этой рекомпозиции другие эволюции, преобразования и сдвиги, происшедшие в *моральном* плане?

На первый взгляд, из-за этого мы не можем надеяться на стремительную расстановку всего по местам. Что поражает нас в первую очередь, так это контраст между отступлением идеи вменения в юридической плоскости под давлением только что перечисленных конкурирующих понятий и разрозненностью употребления термина “ответственность” в плоскости моральной. Дело выглядит так, словно сужение юридического поля оказалось компенсированным благодаря расширению морального поля ответственности. Но все-таки – во втором приближении – этот парадокс выглядит менее значительным, чем он может показаться на первый взгляд.

Первая инфляция, которую следует рассмотреть, происходит в самом юридическом плане: она затрагивает расширение области рисков, несчастных случаев и случайностей, на которые ссылаются жертвы в таком обществе, где имеется склонность к возмещению всякого ущерба. Но ведь – как мы заметили по поводу извращенных эффектов – это та же инфляция, которая бросает общественное мнение на поиски ответственных, способных к возмещению ущерба и выплате компенсации. Тогда встает вполне законный вопрос: не следует ли поставить предполагаемую инфляцию морального понятия ответственности в связь со сдвигом к истокам самой юридической ответственности, относимой “выше” действия и его результатов, способных нанести ущерб:

по направлению к необходимым мерам предосторожности и благоразумия, способных *предотвратить* ущерб? В предельном случае – по окончании эволюции, в ходе которой идея риска может завоевать все правовое пространство ответственности – может сохраниться только одно обязательство – обезопасить себя от всякого риска! Таким образом, юрист протягивает руку моралисту под знаком превентивного благоразумия.

Именно это как будто бы служит причиной эволюции, ведущей к разбуханию *моральной* идеи ответственности.

Я полагаю, что в первую очередь надо подчеркнуть сдвиг, представленный в изменении *объекта* ответственности; этот сдвиг выражен в новых грамматических конструкциях. В юридическом плане он выражается в том, что действателя провозглашают ответственным за *последствия* его действия, среди которых – причиненный ущерб. В моральном плане нас объявляют ответственными за *другого человека, за других*. Правда, такой смысл присутствует и в гражданском праве. Так, пресловутая и уже упоминавшаяся Статья 1348 определяет, что мы несем ответственность – среди прочего – за ущерб, причиненный “действиями лиц, за которых юридическое лицо должно отвечать, или вещами, которые юридическое лицо хранит”. Идея о том, что мы должны отвечать за других лиц, разумеется, в гражданском праве остается подчиненной идее объективного ущерба. Тем не менее перенос, в силу коего уязвимый другой вытесняет ущерб, причиненный в положении объекта ответственности, становится легко осуществимым благодаря промежуточной идее вверенной опеки. Я несу ответственность за того другого, *которого опекаю*. Ответственность больше не сводится к отношениям между автором действия и последствиями действия в мире; ответственность распространяется на отношения между автором действия и тем, кто действие претерпевает – к отношениям между агенсом и пациенсом (или рецептором) действия. Идея личности, находящейся под нашей опекой, совместно с идеей хранимой нами вещи тем самым приводит к в высшей степени примечательному расширению, превращающему уязвимое и хрупкое – в качестве вещи, препорученной заботам действателя – непосредственно в объект его ответственности. Ответственного за что? – хотелось

бы спросить. Сегодня есть склонность отвечать: за хрупкое. Правда, это смещение и это расширение отнюдь нельзя назвать неожиданными: в эпоху, когда жертва, риск несчастных случаев, понесенный ущерб занимают центр проблематики *права* ответственности, неудивительно, что уязвимое и хрупкое считаются и в *моральном* плане подлинными объектами ответственности, вещами, за которые мы несем ответственность. Но и истоки такого смещения объекта ответственности можно отчетливо проследить в моральном плане, а именно – в связи с развертыванием интерсубъективности в качестве важнейшей философской темы. Точнее говоря, если следовать Эмманюэлю Левинасу, моральные предписания исходят, скорее, из идеи другого, нежели из идеи собственной совести. Становясь источником моральности, другой возводится в ранг объекта заботы – в меру хрупкости и уязвимости самого источника предписания. И тогда сдвиг становится переворачиванием: мы делаемся ответственными за ущерб, потому что вначале мы несем ответственность за другого.

Но это еще не всё. К упомянутому сдвигу *объекта* ответственности, отныне ориентированной на уязвимого другого и – через обобщение – на сами условия уязвимости, добавляется другой сдвиг, который придает предыдущему новый оттенок. Здесь можно говорить о беспредельном расширении *диапазона* уязвимости: уязвимость человека и его окружающей среды в *будущем* попадают в фокус ответственных забот. Будем понимать под этим диапазоном временное и пространственное расширение, придаваемое понятию *результатов* наших действий. Встает такой вопрос: до какой степени в пространстве и времени простирается ответственность за наши поступки? Вопрос обретает всю серьезность, когда такие результаты считаются ущербом, причиненным другим людям, словом, *вредом*. Как далеко простирается череда результатов наших поступков, способных принести вред, который можно считать имплицитным в принципе, в начале, в *initium*, субъект которого считается виновником? Частичный ответ на это содержится в анализе расширения *полномочий*, осуществляемых людьми над другими людьми и над их общей окружающей средой. Выраженная в терминах диапазона, ответ-

ственность простирается столь далеко в пространстве и времени, сколь способствуют этому наши полномочия. Но ведь вред, сопряженный с осуществлением таких полномочий, независимо от того, будет ли он предвидимым, вероятным или попросту возможным, тоже простирается столь же далеко, сколь и наши полномочия. Отсюда трилогия “полномочия–вред–ответственность”. Иными словами, столь же далеко, сколь и наши полномочия, распространяются и наши способности причинять вред и распространяется наша ответственность возмещать убытки. Именно так – в духе того, как это сделал Ханс Йонас в “Принципе ответственности” – можно объяснить двойную соотнесенность ответственности – по направлению к истокам, к мерам, связанным с предотвращением и благоразумием, требуемыми тем, что он называет “эвристикой страха”, – и “вниз”, к потенциально деструктивным последствиям нашего действия.

Но можно догадаться и о том, с какими новыми трудностями сопряжено это виртуально неограниченное расширение диапазона наших поступков, а следовательно, и нашей ответственности. И, по меньшей мере, в трех отношениях. Прежде всего это трудность идентифицировать ответственного как в полном смысле слова виновника вредоносных последствий; тем самым вновь ставится под вопрос приобретение, которым мы обязаны уголовному праву: индивидуализация наказания. Ведь речь идет о мириадах единичных микрорешений, связанных с неопределенным множеством вмешательств, обретающих смысл на уровне систем, образующих институты – таких, как экологическая, бюрократическая, финансовая система и т. д., словом, на уровне всех систем, которые перечисляет Ж.-М. Ферри, называя их “порядками признания”¹⁶. Дело происходит так, словно ответственность, удлиняя свой радиус, ослабляет последствия до такой степени, что делает неуловимыми виновника или авторов вредоносных эффектов, которых следует опасаться. Вторая трудность: насколько в пространстве и времени может простираться ответственность, какую могут брать на себя предположительные, поддающиеся идентификации авторы вредоносных последствий? Цепочка эмпирических последствий наших поступков, как заметил Кант, виртуально бесконечна. В класси-

ческой доктрине вменяемости эта трудность если не решается, то располагается в четко определенных границах – в той мере, в какой мы принимаем в расчет уже случившиеся последствия, а значит, уже обнаруженный ущерб. Но что сказать о будущем ущербе, о том вреде, что обнаружится лишь через несколько столетий? И третья трудность: что станет с идеей возмещения ущерба, даже если заменить ее идеей компенсации, или же идеей страховки от риска, когда перестанут существовать всякие, даже растянутые во времени, отношения взаимности между виновниками ущерба и их жертвами?

На эти трудности можно дать только частичный ответ. Ретроспективная ориентация, разделяемая моральной идеей ответственности с идеей юридической; ориентация, в силу которой мы несем полную ответственность за то, что мы *сделали*, заменяется намеренно перспективной, при которой идея предотвращения вреда добавляется к идее уже причиненного ущерба. Благодаря этой идее предотвращения становится возможным реконструировать такую идею ответственности, которая соответствует только что упомянутым нами трем причинам для беспокойства. Прежде всего необходимо сказать, что субъект ответственности здесь тот же самый, что и субъект сил, способных причинить вред, т. е. утверждается нераздельность лица и системы, в функционировании которых индивидуальные действия вмешиваются как бы микроскопическим и “гомеопатическим” образом. Именно на этой исчезающе малой, но реальной шкале проявляется дух бдительности, добродетель благоразумия, свойственная ответственности, рассматриваемой “к истокам”. Что же касается безграничного диапазона последствий, приписываемого нашим поступкам благодаря идее вреда в космическом масштабе, то эту идею можно предположить, если мы предположим, что существует эстафета поколений. Ханс Йонас в чем-то прав, когда как бы интерполирует между каждым действующим и отдаленными последствиями его действия межчеловеческую связь преемственности. Тогда возникает потребность в новом императиве, заставляющим нас принимать во внимание то, что после нас тоже будут жить люди. В отличие от второго кантовского императива, имеющего в виду известную одновременность между действова-

телем и его визави, этот императив длительность не выделяет. Но – и это будет ответом на третью трудность – ответственность без учета длительности является еще и ответственностью без учета близости и взаимности. Во всяком случае можно задаться вопросом о том, во что превратится идея солидарности, если ее вот так растянуть в длительности.

И тут возникают новые трудности, связанные с тем аспектом перспективы, который не сводится к удлинению цепочки последствий действия во времени. И еще необходимо (это, может быть, важнее всего) принять во внимание открытый конфликт между, с одной стороны, интенциональными, предвидимыми и желательными последствиями действия, а, с другой – тем, что Роберт Шпеман называет *побочными эффектами* (в том смысле, в каком мы говорим о побочных эффектах приема лекарства¹⁷).

По правде говоря, эта проблема была хорошо известна в Средние века, и ее уже упоминали сначала Августин, а потом Абельяр в *Ethica seu Scito teipsum*¹⁸, называя *Dolus indirectus*^{viii}, если явно выражено интенциональное и нежелательное. Великая казуистика XVII века – включая казуистику паскалевских “Писем к Провинциалу” – не игнорировала дилемму, к которой привело рассмотрение побочных эффектов, своего рода апогей которых образуют эффекты извращенные. Дилемма состоит в следующем: с одной стороны, оправдание одними лишь благими намерениями сводится к тому, чтобы убрать из сферы ответственности побочные эффекты с того момента, как мы решим ими пренебречь; тогда призыв “закрывать глаза на последствия” превращается в дурную веру того, кто “умывает руки” относительно последствий. С другой же стороны, ответственность за все последствия, и даже за те, что в высшей степени противоречат начальному намерению, в конечном счете приводит к тому, что действительный делается ответственным за все без разбору, что равносильно тому, чтобы не брать на себя ответственность ни за что. Как замечает Р. Шпеман, взять на себя ответственность за всю совокупность последствий означает превратить ответственность в фатализм в трагическом смысле слова, и даже в террористическое изобличение: “Вы ответственны за всех и виновны во всем!”

Гегель превосходно описал эту дилемму в первом отделе второй части “Основ философии права”, посвященной субъективной моральности (*Moralität*)¹⁹. Эти рамки морального мировидения не чужды разумности дилеммы. На самом деле проблема возникает из-за конечного характера субъективной воли. Эта конечность состоит в том, что субъективная воля может стать действием не иначе, как овнешняясь и тем самым подчиняясь закону внешней необходимости²⁰. Итак, множество следствий нашего воздействия на ход вещей ускользают от контроля со стороны явно выраженного намерения и переплетаются с внешней необходимостью. Отсюда моральная дилемма: с одной стороны, хотелось бы, чтобы мы могли вменить (*Zurechnen*) действителю последствия только того намерения, которое несет на себе отметину (*Gestalt*) цели, являющейся душой (*Seele*) этого намерения. Эта глубинная связь позволяет распространить предикат *мой* с намерения на результаты, которые как бы происходят из этого намерения и тем самым продолжают ему *принадлежать*. С другой стороны, *моими* последствиями последовательность действия не исчерпывается: из-за связи намеренных эффектов с внешней необходимостью у действия возникают такие последствия, о которых можно сказать, что они не поддаются включению в намерение. Из этой дилеммы получается, что максимум “Игнорируй последствия действия” и другую “Суди действия по их последствиям и превращай их в критерий справедливого и благого” следует считать максимами отвлеченного разума. Ибо докуда простирается “мой” характер “последствий”? И где начинаются “чужие” последствия²¹? Гегель считает, что ему удастся выйти из этой дилеммы, лишь преодолев точку зрения морали в точке зрения *Sittlichkeit*²², в точке зрения конкретной социальной морали, которая приносит с собой мудрость в отношении социально разделяемых нравов, обычаев, верований, а также институтов, отмеченных историей.

Поставленный Хансом Йонасом вопрос о распространении нашей ответственности на будущее человечество и на окружающую его среду следует, мне кажется, поставить под знак гегелевской дилеммы. Тем самым требуется дать более сложный

ответ, чем простое распространение кантовского императива на грядущие поколения. Не принимая гегелевской теории *Sittlichkeit* “скопом”, мы можем – вслед за Р. Шпеманом – утверждать, что человеческое действие возможно лишь при условии конкретного арбитража, рассматривающего спор между “близорукостью” ответственности, ограниченной предвидимыми последствиями действия, с которыми можно справиться, и “дальнозоркостью” ответственности неограниченной. Полное пренебрежение побочными эффектами действия сделало бы действие нечестным, однако неограниченная ответственность сделала бы действие невозможным. И как раз знаком человеческой конечности является то, что разрыв между желательными эффектами и не поддающейся перечислению совокупностью последствий сам ускользает из-под контроля и относится к сфере практической мудрости, которой учит вся история предыдущих арбитражей. Между бегством от ответственности в отношении последствий и инфляцией ответственности безграничной следует отыскивать справедливую меру и повторять вслед за Р. Шпеманом греческое наставление: “Ничего слишком”.

Мы прерываем наше исследование на этом последнем замечательстве. В заключение мы попросту зададимся вопросом о том, какой может быть эффект от только что завершенных рассуждений, которые мы посвятили разбору права ответственности. Возникает соблазн сказать: двойственный.

С одной стороны, сдвиг *объекта* ответственности на уязвимого и хрупкого другого неоспоримо приводит к усилению полюса вменения в паре “единичное вменение/разделяемый риск”: в той мере, в какой ответственность возникает благодаря моральному предписанию, полученному от другого, стрелка такого предписания направлена на субъекта, способного обозначить себя в качестве виновника собственных поступков. Тем самым полагается предел социализации рисков и анонимному и взаимному характеру возмещения ущерба.

С другой же стороны, чрезмерная протяженность *диапазона* ответственности в пространстве, и особенно продление его во времени, могут иметь противоположный эффект в той мере, в какой субъект ответственности становится неосязаемым из-за

своей множественности и размытости. Кроме того, разрыв во времени между вредоносным действием и его пагубными результатами, лишая идею возмещения ущерба всякого смысла, способствует усилению полюса социализации за счет полюса вменения действия. Но можно еще сказать, что, как только идея предотвращения заменяет идею возмещения ущерба, субъект вновь становится ответственным, когда обращаются к его добродетели благоразумия. Может быть, можно даже утверждать, что вменение и риск отнюдь не противостоят друг другу, но накладываются друг на друга и взаимно друг друга усиливают в той мере, в какой в превентивной концепции ответственности нам могут быть вменены риски, от которых мы не застраховались?

Итак, дилемма, вызванная вопросом о *побочных последствиях* действия, к которым относятся разные виды его *вредоносности*, вновь привела нас к добродетели *благоразумия*. Но в этом случае речь идет о благоразумии не в слабом смысле предотвращения, но в смысле *prudencia*², наследницы греческой добродетели *phronesis*, иными словами, в смысле морального суждения, обусловленного конкретными обстоятельствами. По существу, к этому благоразумию в сильном смысле слова отсылается задача распознать среди бесчисленных последствий действия те последствия, за какие мы можем легитимно считаться ответственными – во имя морали меры. В конечном счете, этот призыв к *суждению* служит ядром наиболее выразительной апологии сохранения идеи вменяемости, подверженной атакам со стороны солидарности и риска. Если эта последняя мысль верна, то теоретики права ответственности, заботясь о том, чтобы сохранить должную дистанцию между тремя идеями – вменяемостью, солидарностью и разделяемым риском, – найдут опору и воодушевление в моих рассуждениях, в которых идея ответственности на первый взгляд выводится из чего-то весьма далекого от первоначальной концепции обязательства возместить убытки или подвергнуться наказанию.

После “Теории справедливости” Джона Ролза

Первый текст Джона Ролза, напрямую озаглавленный “Справедливость как честность” (“Justice as Fairness”), вышел в 1957 г. Вокруг этого ядра – слой за слоем – сформировался объемистый том под названием “Теория справедливости”¹ (*A Theory of Justice*), изданный в Гарварде в 1971 г. В течение следующего десятилетия автор отвечал на критику, адресованную работе, вызвавшей грандиозную дискуссию во всем мире. В 1980 г. начинается новая серия статей, не имеющих в виду пересмотр самих принципов справедливости, изложенных в первой работе, согласно которой эти принципы следовало бы предпочесть любым другим в ситуации, которую саму можно охарактеризовать через *fairness*. Ревизия касается только сферы применения и средств осуществления теории, которая в основном остается неизменной. Значит, можно безбоязненно считать “Теорию справедливости” каноническим текстом. И все-таки спустя двадцать пять лет перечитывать ее невозможно, не обращая внимания на те места доктрины Ролза, каковые подверглись своего рода самокритике, о которой мы поговорим впоследствии. Целью Джона Ролза в “Теории справедливости”, как он напоминает в предисловии к французскому изданию своих последующих трудов, было:

обобщить и довести до наивысшей степени абстракции традиционную доктрину общественного договора¹.

Под сомнение будет поставлена, разумеется, не вторая, но лишь первая часть этого суждения. В самом деле, в первых строках работы 1971 г. утверждается, что:

справедливость представляет собой первую добродетель социальных институтов подобно тому, как истина – первую добродетель систем мысли².

Точнее говоря, объектом справедливости является “базовая

структура общества”, т. е. не конкретные институты или их взаимодействия, проявляющиеся в единичных ситуациях, но схема взаимодействия между основными общественными институтами в единой системе, тем самым назначающая основные права и обязанности и структурирующая распределение привилегий и нагрузок, которые вытекают из социальной кооперации. В связи с критическими работами, обращенными к Ролзу преимущественно политологами из континентальной Европы, важно с самого начала подчеркнуть, что основополагающие социальные узы, предполагаемые Ролзом, следует охарактеризовать через *кооперацию*, а не через *господство*. Это немало важно для интерпретации тезиса 1985 г., характеризующего теорию справедливости именно как политическую. В удобный момент мы увидим, чему здесь противопоставляется эпитет “политическая”. “Базовая структура” при этом синонимична “схеме кооперации”: по своей структуре и целесообразности институты, объединенные в базовую структуру, являются принимающими сторонами в “деле кооперации, обращенной ко взаимной выгоде”. Справедливость можно считать основной добродетелью этих структур, принимая во внимание, что ставкой здесь служит установление взаимности между соответствующими индивидами. Именно это и объединяло Ролза с традицией общественного договора: ведь договор с самого начала позволяет считать общество конгрегационалистским и мутуалистским феноменом. Это фундаментальное положение обладает тем эпистемологическим преимуществом, что выводит из игры альтернативу между холизмом в духе Дюркгейма и методологическим индивидуализмом в духе Вебера. Если охарактеризовать социальную систему в первую очередь как процесс распределения прав и обязанностей, преимуществ и нагрузок, то можно с одним и тем же смыслом сказать, что базовая структура распределяет доли либо что в распределении участвуют соответствующие индивиды; стало быть, в “Теории справедливости” нет и следа той дискуссии, что длительное время занимала сцену социальных наук континентальной Европы.

I

Если мы это утверждаем, то в чем же “Теория справедливости” позволяет возвести на более высокую ступень абстракции традиционную доктрину общественного договора? Начиная с третьего параграфа, озаглавленного “Основная идея теории справедливости”, принципы справедливости (а мы увидим, что их два и что второй подразделяется на два подпринципа) суть те же,

что признаются свободными и разумными личностями, которые стремятся способствовать осуществлению собственных интересов, находятся в изначальной позиции равенства и определяют основополагающие условия собственной ассоциации (р. 37).

Эта соотнесенность со справедливостью принципов, возникших благодаря размышлениям о *fairness* ситуации, которая в конечном итоге названа “исходной”, объясняет заглавие первой главы “Справедливость как *fairness*”. *Fairness* является характеристикой окончательного выбора, так как в первую очередь это характеристика исходной ситуации. Выбор принципов справедливости будет *fair*, если такова сама изначальная ситуация (“принципы справедливости возникают благодаря соглашению, заключенному в исходной ситуации, которая сама является *fair*”, р. 39). Тем самым фикция исходной ситуации принимает на себя все бремя окончательного доказательства. Эту черту можно назвать классической для всей контракталистской традиции. Прежде чем поговорить о том, что партнеры знают и чего не знают в изначальной ситуации, важно подчеркнуть процедурную ориентацию всего предприятия по доказательству, навязываемому этой отсылкой к изначальной ситуации. За скобки выносятся соперничающие концепции “благой жизни”, характеризующие телеологические доктрины. И среди последних – преобладающая в англоязычном мире доктрина утилитаризма, нашедшая в Джоне Стюарте Милле и Седжвике наиболее красноречивых адвокатов. Утилитаризм считается чуть ли не единственным представителем телеологической ориентации в той мере, в какой он определяет справедливость че-

рез наибольшую максимизацию блага. Отказ Ролза от утилитаризма сразу же ставит “Теорию справедливости” в класс деонтологических теорий, а точнее говоря, тех, что идут от Канта, что в очередной раз утверждается в важной статье 1980 г. “Кантианский конструктивизм в теории морали” [Kantian Constructivism in Moral Theory]. В этой статье уточняется, что у Канта Ролз взял не противопоставление между обязательством, возникшим благодаря практическому разуму, и эмпирической склонностью (иначе утверждает трансцендентализм – как у Хабермаса), но идею, что справедливое конструируется – из-за того что оно действует через рациональный выбор, – тогда как благо считается находимым, обнаруживаемым, из-за того что оно воспринимается интуитивно. Параллель с Кантом едва ли можно развивать дальше того, что описывается в самом “Учении о праве”³, а именно дальше глубокого родства между законодательством, определяющим моральную автономию, и “актом, через который народ сам конституируется в государство”⁴. Именно это сам Кант называет “собственной законодательственной волей человека в государстве”.⁵ Нельзя сказать, что идея блага полностью отсутствует в теории, где справедливое обладает приоритетом над благом: идея “первичных общественных благ” занимает привилегированное положение в плане перечисления распределяемых вещей и на этом основании принадлежит к базовой структуре общества; из процедуры же распределения идея блага строго исключается. Справедливая процедура распределения должна определяться без соотнесенности с оценкой, которая сопряжена с характеристикой в качестве “благ” преимуществ и невыгод, предоставляемых партнерам по договору; к этому вопросу мы еще вернемся, когда вспомним об основных темах дискуссии, толчком для которой послужила “Теория справедливости”. Но если упомянутые блага и следует распределять по справедливости, то справедливость распределения не обязана ничем тому факту, что они характеризуются как “блага”, и всем – процедуре размышления. Когда справедливое подчинено благу, его приходится обнаруживать, когда же справедливое порождается процедурными средствами, оно конструируется; справедливое неизвестно заранее; предполагает

ся, что оно возникает благодаря размышлению при условии абсолютной честности. Стало быть, все усилия по переформулированию Ролзом общественного договора направляются на рассмотрение отношений между процедурой размышления и изначальным условием справедливости. Итак, в этом переформулировании подразумеваются три проблемы. Первая проблема: что дает справедливость для ситуации размышления, благодаря которому может возникнуть соглашение о справедливом устройстве институтов? Вторая проблема: какие принципы можно выбрать в этой фиктивной ситуации размышления? Третья проблема: какой аргумент может убедить размышляющие стороны единодушно избрать ролзианские принципы справедливости, а не, скажем, какой-либо вариант утилитаризма?

Первому вопросу соответствует подстановка первоначальной позиции и пресловутая аллегория “покрова неведения”, эквивалентного принципу изложения. Нет необходимости слишком уж настаивать на не историческом, но гипотетическом характере этой позиции. В сущности, изначальная позиция, согласно Ролзу, служит заменой естественного состояния первых контрактualистов – в той мере, в какой она определяется в качестве позиции равенства. Можно вспомнить, что у Гоббса естественное состояние характеризовалось войной всех против всех и, как подчеркивает Лео Штраус, это было состояние, в котором мотивом действий каждого служил страх насильственной смерти. Стало быть, у Гоббса речь шла не о справедливости, но о безопасности. А вот Руссо и Кант, не разделяя пессимистической антропологии Гоббса, описывают естественное состояние как состояние без законов, т. е. без всякой возможности арбитража между требованиями, отстаиваемыми противоположными сторонами. Но ведь принципы справедливости могут послужить поводом для общего выбора, если – и только если – справедливой, т. е. равноправной, является изначальная позиция. А эта позиция может быть равноправной лишь в гипотетической ситуации. И потому Ролз посвящает громадную часть своей работы спекуляциям по поводу условий, при каких изначальная ситуация может быть названа справедливой во всех отношениях. Притча о “покрове неведения” предназначена

именно для того, чтобы учесть эти условия. Основной вопрос здесь касается того, что именно должны знать индивиды под “покровом неведения”, дабы от их выбора зависело справедливое распределение преимуществ и невыгод в том реальном обществе, где за правами задействованы интересы. Отсюда первое условие: каждый партнер должен обладать достаточным знанием общей психологии человечества в том, что касается основополагающих страстей и мотиваций. Ролз откровенно признает, что его философская антропология весьма близка философской антропологии Юма⁵, представленной в третьей книге “Трактата о человеческой природе”, в том, что касается конфликтующих потребностей, интересов, целей, отстаиваемых требований, включая

интересы некоего Я, считающего, что его концепция блага заслуживает признания, и выдвигающего требования в ее поддержку с тем, чтобы они были удовлетворены⁶.

Второе условие: партнеры должны знать, что всякое разумное существо предположительно желает обладать именно первичными социальными благами, без каких-либо требований осуществления свободы не имело бы под собой почвы. В этом отношении важно заметить, что к этому списку первичных благ принадлежит “самоуважение”. Третье условие: когда выбор происходит между несколькими концепциями справедливости, партнеры должны иметь подходящую информацию, касающуюся конкурирующих *принципов* справедливости. Они должны знать утилитаристские аргументы и, само собой разумеется, ролзианские принципы справедливости, поскольку выбор происходит не между частными законами, но между глобальными концепциями справедливости. Точнее говоря, размышления должны состоять в том, чтобы наделить соответствующими *рангами* альтернативные теории справедливости. Еще одно условие: все партнеры должны быть равными с точки зрения информации; вот почему предъявление альтернатив и аргументов должно быть *публичным*. Наконец, еще одно условие: то, что Ролз называет *стабильностью* договора, т. е. предвидением того, что какие бы обстоятельства ни преобладали, договор будет обязывающим для реальной жизни. Немного позже мы увидим,

что именно это условие показалось Ролзу настолько нереалистичным, что он вновь приступил к работе над вопросом об обстоятельствах применения договора, имеющего силу. Столько предосторожностей свидетельствует о трудной разрешимости проблемы, состоящей в том, чтобы

установить справедливую (*fair*) процедуру так, чтобы все принципы, в соответствии с которыми заключается соглашение, были справедливыми. Цель здесь в том, чтобы использовать понятие чистой процедурной справедливости в качестве основы теории⁷.

Что необходимо устранить в изначальной ситуации более всего остального, так это эффекты случайности, объясняемые как природой, так и социальными обстоятельствами – ведь Ролз приписывал себе заслугу, касающуюся минимизации таких случайных эффектов.

Теперь встает *второй* вопрос: какие принципы следует избирать под покровом неведения? Ответ на этот вопрос располагается в описании двух принципов справедливости и в их правильной расстановке. Эти принципы, как мы упомянули в начале, суть принципы распределения. Получая свои доли, индивиды становятся партнерами в “кооперативном предприятии” (*cooperative venture*). Поскольку общество предъявляет себя в качестве системы распределения, всякий проблематичный дележ открыт одинаково разумным альтернативам; поэтому требуются специфические принципы, гарантирующие справедливый – и, добавим, стабильный – характер процедуры, способной произвести арбитраж между конкурирующими отстаиваемыми требованиями. Принципы, которые мы сейчас изложим, относятся как раз к этой проблематичной ситуации, порожденной требованием справедливого и стабильного распределения. Что же касается двух принципов справедливости, то таковы:

1. – Каждое лицо должно иметь равное право на целостную и по возможности полную систему равных для всех базовых свобод, совместимых с аналогичной системой для всех.
2. – Экономические и социальные неравенства должны: а) служить наибольшей выгоде находящихся в наиболее невыгодном положении, в рамках справедливого принципа береж-

ливости и *b)* быть приуроченными к функциям и позициям, открытым для всех сообразно принципу справедливого равенства шансов⁸.

Эти принципы суть: принцип *равной свободы* (1), принцип *различия* (2а) и принцип *равенства шансов* (2b). Первый принцип, совершенно очевидно, гарантирует равные свободы гражданства (свободу выражения, собраний, голосования, избираемости на государственные должности). Но зачем нужен второй принцип? Примечательно, что у Ролза, как, без сомнения, и у большинства предшествовавших ему моралистов, именно скандальная ситуация неравенства привела мысль в движение. Прежде всего Ролз имеет в виду неравенства начальных шансов при вхождении в жизнь, то, что можно назвать “стартовыми позициями”. Само собой разумеется, он думает и о неравенствах, сопряженных с разнообразием вкладов индивидов в развитие общества, о различиях в квалификации, в компетенции, в эффективности осуществляемой ответственности и т. д.; о тех неравенствах, расстаться с которыми не смогло или не захотело ни одно общество. Следовательно, проблема в том, чтобы определить справедливость таким образом, чтобы эти равенства были сведены к неизбежному минимуму. Вопрос можно резюмировать в следующих терминах: можно ли – по всей справедливости – говорить о *неравенствах более справедливых или по крайней мере менее несправедливых, чем другие?* Отсюда второй принцип справедливости: в первой части он формулирует условия, при которых неравенства должны считаться предпочтительными по сравнению с более значительными неравенствами, но еще и по сравнению с эгалитарным распределением, – поэтому он называется принципом различия; во второй части он по мере возможности выравнивает неравенства, связанные с различиями по власти и ответственности. Тем самым принцип различия избирает наиболее равную ситуацию, совместимую с правилом единодушия. Столь же важным, как и содержание этих принципов, является правило приоритета, связывающее эти принципы между собой. Здесь Ролз говорит о серьезном или лексическом порядке, атакуя одновременно как марксизм, так и утилитаризм. В применении к принципам спра-

ведливости серийный, или лексический, порядок означает, что посягательства на базовые свободы, равные для всех, кто защищен первым принципом, невозможно оправдать или компенсировать более значительными социальными или экономическими преимуществами⁹.

Кроме того, лексический порядок навязывает себя в промежутке между двумя частями второго принципа: менее благополучные в экономических терминах должны иметь “лексический приоритет” по сравнению со всеми другими партнерами. Именно это Ж.-П. Дюпюи называет антижертвенной импликацией принципа Ролза: тот, кто может быть жертвой, не должен быть принесен в жертву даже ради принципа общего блага. В этом состоит антиутилитаристская соль ролзианской теории справедливости.

А вот *третий* вопрос: по каким причинам партнеры, помещенные под покров неведения, предпочтут эти принципы в собственном им лексическом порядке, а не какую угодно версию утилитаризма? Аргументация, занимающая значительное место в “Теории справедливости”, позаимствована из теории решения в контексте неопределенности. Она обозначается термином *максимин* – по той причине, что партнерам полагается избрать такое соглашение, которое *максимизирует минимальную часть*. Аргументация обретает всю силу в изначальной ситуации под покровом неведения. Никто не знает, каким будет его место в реальном обществе. Следовательно, он рассуждает просто о возможностях. Но ведь одни договаривающиеся ведут себя по отношению к другим на основании договора, условия которого определены публичным образом и единогласно приняты. Если две концепции справедливости вступают в конфликт между собой и если одна из них делает возможной ситуацию, которую кто-либо не может принять, тогда как другая концепция такую возможность исключает, то вторая концепция победит.

II

Прежде чем рассмотреть важнейшие изменения в “Теории

справедливости”, вызванные тем, что было написано в 1980–1987 гг., важно подчеркнуть, с одной стороны, аспекты этой теории, в конечном итоге послужившие пересмотру, о котором мы собираемся говорить, а с другой – те аспекты, которые сам автор в конечном счете посчитал лишенными точности и аргументирующей силы, и даже откровенно ошибочными.

1. В первом ряду первых аспектов следует расположить обозначения, введенные в главе 4 “Теории справедливости” и касающиеся функции, которую можно назвать не только функцией предпонимания, но и функцией непрерывного сопровождения, исполняемого тем, что Джон Ролз называет нашими “хорошо взвешенными убеждениями” (*considered convictions*) относительно справедливости; эти убеждения должны быть “хорошо взвешенными”, поскольку если в некоторых явных случаях несправедливости (религиозной нетерпимости, расовой дискриминации) обычное моральное суждение кажется непреложным, то наша уверенность становится гораздо меньше, когда речь идет о том, чтобы справедливо распределить богатство и власть. Ролз пишет, что нам необходимо изыскать средство для того, чтобы рассеять сомнения. В таком случае теоретические аргументы играют такую же проверочную роль, какую Кант назначает правилу универсализации максим. Тем самым всякий аппарат аргументации можно рассматривать как постепенную рационализацию упомянутых убеждений, когда последние заражены предрассудками или ослаблены сомнениями. Такая рационализация состоит в сложном процессе взаимной подгонки убеждения и теории:

под процессом подгонки – иногда с изменением условий договора, а в других случаях с устранением некоторых суждений и приспособлением их к принципам – я подразумеваю то, что в конце концов нам удастся найти описание исходной ситуации, которая одновременно и выражала бы какие-то предварительные разумные условия, и способствовала бы формулировке принципов, согласующихся с нашими хорошо взвешенными убеждениями, должным образом сокращенными и перестроенными. Я называю этот конечный этап отрефлектированным равновесием (*reflective equilibrium*)¹⁰.

Прежде чем сыграть какую-то роль в окончательном пересмотре доктрины, это понятие *отрефлектированного равновесия* придает особый оборот доказательству. То, что можно назвать предварительным пониманием принципов справедливости, формируется именно в тех ситуациях, где уже господствует известный моральный консенсус. А это позволяет высказать таковые принципы еще до начала процесса формализации. Правда, все это не препятствует тому, что на всем протяжении “Теории справедливости” мы видим грандиозное усилие, направленное на обеспечение автономии двух моментов аргументации, а именно – теории изначальной ситуации и причины избрать не какой угодно утилитаристский вариант, а два указанных принципа. Что касается изначальной ситуации, то все определяющие ее условия сконструированы как мысленный эксперимент и создают совершенно гипотетическую ситуацию, не имеющую корней в истории и опыте; но они воображаются таким образом, чтобы удовлетворять идее справедливости, каковую мы предощушаем в ситуациях, где наши моральные суждения уже как следует устоялись. Что же касается аргументации от *максимина*, то это, как мы только что сказали, техническая аргументация, заимствованная из теории игр, где существуют победители и проигравшие, лишенные какой бы то ни было заботы об этике. Но можно задать вопрос: отличалась ли бы такая аргументация от какой-нибудь тонкой формы утилитаризма, например, от консеквенциализма, если бы она с самого начала не была сопряжена с моральной аргументацией, позаимствованной из наших хорошо взвешенных убеждений, а именно – из того, что при всяком неравном дележе пробным камнем справедливости дележа следует считать судьбу менее благополучных?

Чуть ниже мы продемонстрируем, каким образом понятие *отрефлектированного равновесия* может служить точкой опоры для пересмотров “Теории справедливости”, предлагавшихся начиная с 1980 г. Но вначале надо сказать несколько слов о положениях доктрины, каковые сам Джон Ролз посчитал недостаточно аргументированными и даже несостоятельными. И, как писал он сам, произошло это независимо от критики, кото-

рой его подвергли, главным образом, “коммунитаристы”¹¹. Последние возражали преимущественно в том духе, что не видно, как “аисторический” пакт вроде того, что был заключен в изначальной ситуации под покровом неведения, смог *сплотить* “историческое” общество; как правило, они извлекали аргументы из того факта, что в ролзианском варианте контрактуализма “вещи”, которые подлежат распределению, образуют первичные общественные блага так, что сама их природа благ не может не оказывать влияния на формальные правила распределения. Ведь что квалифицирует эти общественные блага в качестве благих, если не оценки, которые при сравнении между собой обнаруживают гетерогенность? Из этого-то *реального* различия между благами, инвестированными в распределяемые вещи (блага, исчисляемые и не исчисляемые в денежном выражении, авторитетные и ответственные должности), Майкл Уолцер и делает вывод о необходимости соотносить всякий раз различные определения справедливости с многосторонними и конкурирующими сферами, каждая из которых управляется “разделяемым пониманием” в рамках конкретных сообществ. Если Ролз не принял во внимание этого возражения, то в первую очередь потому, что он полагал, что правило распределения действует в рациональном плане с достаточной принудительностью, чтобы нейтрализовать фактическую гетерогенность благ; но еще и потому, что его идея “базовой структуры” общества требует полной дизъюнкции между этим последним и конкретными институтами, зависящими от этой гетерогенности благ и соответствующих оценок. Отнюдь не делая уступок по этому пункту, Ролз непрестанно подчеркивал кантианские аспекты собственной доктрины, в противовес не только утилитаризму и либертаризму Нозика¹², но и разнообразным вариантам коммунитаризма, о чем можно прочесть в эссе 1978 г. “Базовая структура как субъект” (*The Basic Structure as Subject*) и в другом эссе 1980 г. “Кантианский конструктивизм в моральной теории” (*Kantian Constructivism in Moral Theory*). Изменения, которые мы сейчас будем разбирать, повлекла за собой трудность, аналогичная подчеркивавшимся коммунитаристами, но замеченная и самим автором “Теории справедливости” в его *opus magnum*.

Эта трудность, как заявляет Ролз, “внутренне присуща “Теории справедливости” в том, что проведенный в ней анализ стабильности демократического общества в третьей части не согласуется с теорией, взятой в целом”.¹³

Под стабильностью Джон Ролз, начиная с 1971 г., подразумевал свойство длительного договора связывать между собой несколько поколений и ради этого вписываться в историю, где политика, как мы знаем после Макиавелли, имеет амбицию ускользнуть от краткости индивидуальных жизней, от превратностей страстей и от гибкости конкретных интересов.

2. Именно для того, чтобы справиться с этими трудностями, Джон Ролз пришел не к изменению чего бы то ни было в дефиниции принципов справедливости и в аргументации, которая делает их предпочтительными по сравнению с любой другой разновидностью принципов, но к сужению поля их применения определенным типом общества, а именно демократиями, которые он называет конституционными, или либеральными. И делает он это в связи с ограничительными условиями, принадлежащими как раз истории этих обществ и в то же время функционирующими в качестве условий *приемлемости* или *принятия* абстрактных принципов теории справедливости и аргументов в их защиту.

а) Чтобы пояснить природу этого основополагающего сужения поля применения “Теории справедливости”, необходимо сказать, от каких амбиций этому ограничению пришлось отказаться. Главным образом – от притязаний считать теорию справедливости за “*comprehensive*” (что было переведено на французский язык как “*comprehensif*”, но могло переводиться и как “*englobant*” [всеобъемлющая]), т. е. пригодная, с одной стороны, для *всякого* возможного общества, а с другой – для *всех* институтов, подчиненных базисной структуре, и даже для международных институтов высшего ранга, и в конечном счете – для *всех* разновидностей социальных соглашений. Теория справедливости 1971 года и была такой всеобъемлющей теорией, хотя открыто об этом не объявлялось. На этом основании она состязалась с концепциями такого же размаха, такими, как ути-

литаризм Милля и кантовский трансцендентализм, притязавшими на то, чтобы покрыть всю совокупность межчеловеческих соглашений и институтов, в рамках которых эти соглашения заключаются. Но, кроме того, она входила в конфликт с концепциями “благой жизни”, исповедуемыми индивидами и сообществами под эгидой идеи Блага. Это последнее соображение имеет наибольшую важность, так как многократно упомянутое противопоставление *справедливого* и *благого* как будто бы достигает здесь уровня наивысшего обобщения. Отныне концепции блага, античная, средневековая, а также наиболее близкие нам – концепции утилитаристов разных толков – оставлены на уровне всеобъемлющего обобщения, но в рамках правил справедливости, исповедуемой конкретным типом общества, общества конституционной, или либеральной демократии. В этом смысле оппозиция между справедливым и благом перестает быть гомогенной и становится асимметричной; благое проповедуется всеобъемлющими доктринами, исповедуемыми конкретными индивидами или сообществами; справедливое – направляющий принцип обществ конституционных или либеральных. Именно такую асимметрию стремится обозначить заглавие лекции 1985 г. “Теория справедливости как честности, политическая, а не метафизическая” (*Justice as Fairness: political not metaphysical*). “Метафизическое” здесь считается синонимом “*всеобъемлющего*”, что достаточно удивительно, когда речь идет о Канте или Милле; что же касается “политического”, то оно берется в суженном смысле, как управляющее конституционными, или либеральными, демократиями (Дж. Ролз использует эти два прилагательных, не проводя между ними различий, но и никогда не употребляет первое отдельно от второго – в той мере, в какой сам *либерализм* можно считать то всеобъемлющей, а значит, метафизической теорией, т. е. мировоззрением, охватывающим всю совокупность межчеловеческих отношений, частных и публичных, коммунитарных и государственных, национальных и международных; то теорией, квалифицирующей базовую структуру определенного типа обществ, обществ с развитой демократией. Вот почему Джон Ролз склонен к тому, чтобы отличать *политический*

либерализм от либерализма, который следовало бы называть *метафизическим*).

Какие основания выдвигаются в поддержку такого резкого сокращения оперативного поля “Теории справедливости”? – По существу, исторические основания двух типов. Первые поддерживают *дизъюнкцию*, о которой мы только что говорили, вторые – новый тип позитивных отношений между процедурным уровнем идеи справедливости и субстанциальным планом религиозных, философских и моральных концепций, исповедуемых индивидами или общинами, образующими общество. Этому-то второму типу оснований и посвящено знаменитое эссе “Идея консенсуса через взаимоналожение” (*The Idea of an Overlapping Consensus*). И только благодаря этому второму ряду соображений будет дан полный ответ на возражение, выдвинутое Ролзом по собственному адресу и касающееся *стабильности* общественного договора согласно “Теории справедливости”.

б) Но давайте немного задержимся на основаниях, которые мы объявили *негативными*. В действительности, основная причина своеобразного отхода от них, начавшегося в 1978 г., относится к историческому и социологическому порядку: это “*факт плюрализма*”. Ролз возводит его, по существу, к религиозным войнам христианского Запада в XVI–XVII вв. Эти войны навязали одному и тому же политическому пространству в качестве факта одновременное существование нескольких вероисповеданий. Решение этого неустрашимого конфликта, по существу, стало обретением идеи терпимости, которая поначалу понималась в смысле *modus vivendi* в духе Гоббса (“если мы больше не хотим убивать друг друга, то давайте взаимно терпеть друг друга”). Но важный нюанс состоит в том, что идея терпимости утверждается как позитивная ценность более высокого ранга, нежели не сводимые друг к другу религиозные верования и философские и моральные убеждения. Разумеется, необходимо сказать, что в историческом разрезе именно либерализм как всеобъемлющая философия позволил сделать этот решающий шаг. Но ведь задача теории справедливости в том виде, как та была разработана Ролзом, как раз заключалась в том, чтобы отделить *политический* либерализм от либерализма “метафизичес-

кого”, который продолжает соревноваться с другими мировоззрениями, будь те религиозными, философскими или моральными. На взгляд Ролза, эта задача неизбежна в той мере, в какой растущая сложность современного мира не оставляет никаких шансов на то, чтобы субстанциальная концепция *блага* или трансцендентальная концепция *справедливого* служили цементом для социальных уз. Единственной альтернативой здесь может быть навязывание одного-единственного мировоззрения тираническим режимом. В этом смысле *политическая* свобода, очищенная от своей “метафизической” шелухи обновленной теорией общественного договора, предстает в качестве единственного разумного выхода из альтернативы “война всех против всех либо тирания”. Основополагающим образом – только процедурное правосудие может обеспечить сосуществование соперничающих мировоззрений, в особенности тех, в центре которых располагаются расходящиеся друг с другом идеи блага: это утверждается в статье 1988 г. “Приоритет права и идеи блага” (“*The Priority of Right and Ideas of the Good*”).

Аргументация была бы неполной, если бы мы не присовокупили к политической теории справедливости ее наиболее важный королларий, касающийся идеи *личности*. Последняя неотделима от изначальной идеи социальных уз как схемы кооперации. Кооперация имеет в виду личности, заботящиеся о том, чтобы сохранить и увеличить собственную выгоду. Но идею личности как личности справедливой следует расщепить – в зависимости от того, определяется ли она благом как целью или же связью с институтами, управляемыми принципами справедливости. Кто разделяет первую идею, склоняется к метафизической концепции личности. Кто разделяет вторую идею – только к политической концепции личности. В “Теории справедливости” граждане рассматриваются как свободные и равные личности,

т. е. наделенные моральным началом, позволяющим им участвовать в обществе, рассматриваемом как система справедливой кооперации с целью взаимной выгоды¹⁴.

В каком-то смысле в статьях Ролза, написанных в 80-е гг., говорится то же самое: “Общество есть система справедливой

социальной кооперации между свободными и равными личностями” (*passim*). Но *свободный* характер личностей теснее соотнесен с первым принципом справедливости, а их *равный* характер – со вторым принципом справедливости. Это сужение семантического поля от личности до гражданина конституционной демократии, на самом деле является весьма “освобождающим” в той мере, в какой оно затрагивает лишь ограниченную область отношений с базовой структурой общества, продолжая распространение идеи терпимости и осуждения рабства. Остается свободное пространство для всевозможных выражений личной и коммуитарной жизни, не отмеченных в этом базовом институциональном отношении. И не только контроверзы, касающиеся различных мировоззрений, обретают свободное пространство, но и политическое, сокращаясь и абстрагируясь, прикрывается этими контроверзами. Именно к этой модели приближаются современные конституционные демократии. Именно ее формализовала “Теория справедливости”, не прояснив границ собственного предприятия.

Тем самым дан частичный ответ на внутреннее возражение, сформулированное Ролзом на основе условия *стабильности* договора. Говоря негативно, мы можем с уверенностью утверждать,

что в вопросах политической практики ни одна общая моральная концепция не может предоставить публично признанного понятия для концепции справедливости в рамках современного демократического государства¹⁵.

Важный термин здесь: *признанное*, т. е. как раз исторически применимое. По существу, ответ на возражение уже не только негативный; он уже позитивный, если учесть, что второй принцип справедливости, а точнее говоря вторая часть этого принципа (“социальные и экономические неравенства... должны способствовать наибольшей выгоде наиболее неблагоприятных членов общества”), обращается к требованиям равенства, выдвигаемым сообществами, соперничающими в сфере мысли, и обеспечивает институциональную защиту прав, свобод и возможностей, сопрягаемых с этими требованиями. Либеральная демократия предназначена как раз для граждан, пребывающих

в виртуальном разногласии по существенным вопросам. Она применяется для того, чтобы ограничить “территорию” публичного разлада.

И все-таки придерживаться этого чрезмерно скромного предложения невозможно. Разумным будет поставить перед собой более амбициозную цель и попытаться реконструировать более позитивную связь между правилами справедливости и фоном верований, фактически разделяемых в наших современных обществах. Этому-то требованию и отвечает идея консенсуса через взаимоналожение. Необходимо сразу же сказать, что эта идея представляет собой прямое продолжение идеи отрефлектированного равновесия между теорией и нашими хорошо взвешенными убеждениями. Но в “Теории справедливости” не сказано, какие хорошо взвешенные убеждения удовлетворяют условиям отрефлектированного равновесия. Дело в том, что ограничение “Теории справедливости” историческим полем либеральной демократии не было замечено. И тем не менее “Теория справедливости” предполагала у партнеров по общественному договору интуитивную базовую идею, согласно которой граждане являются свободными и равными личностями благодаря отчетливо определенным моральным ценностям, а именно – самому смыслу справедливости, т. е.

способности понимать, применять и соблюдать в своих поступках публичную концепцию справедливости, характеризующую условия справедливой кооперации¹⁶.

Но вот откуда происходит мотивация и, если можно так выразиться, поучительность такой моральной способности? Дело в том, что именно здесь вмешивается идея консенсуса через взаимоналожение. До этой идеи теория справедливости зиждилась только на стратегии избегания контrovers в русле идеи терпимости, возникновением которой завершались религиозные войны христианского Запада. Теперь необходимо сделать шаг по направлению к *пари*, утверждая, что соперничающие “метафизические” концепции, питавшие и продолжающие подпитывать неколебимые убеждения граждан, принадлежащих к западным демократиям, могут мотивировать, оправдывать и обосновывать один и тот же минимальный корпус убеждений, способ-

ных помочь установлению отрефлектированного равновесия, требуемого “Теорией справедливости”. Статья 1999 г., носящая соответствующее название “Область политического и консенсус через взаимоналожение” (“*The Domain of the Political and Overlapping Consensus*”), напрямую посвящена этому пари, образуя pendant только что упомянутому методу *избегания*. Поначалу утверждалось, что теория справедливости как честности образует независимую политическую концепцию, иными словами, концепцию, не выводимую из общей теории институтов или сообществ. Следовательно, считалось, что она требует особого оправдания, особой гарантии стабильности. Но получилось так, что только несколько “*всеобъемлющих*” доктрин, моральных, философских или религиозных, могут вопреки их взаимной противоположности, совместно способствовать этому общему обоснованию ценностей, присущих справедливой демократии, способной к длительному существованию.

Мы видим весь размах пари: он подчеркивается идеей, дополнительной к идее консенсуса через взаимоналожение, а именно идеей “*разумного разногласия*”, которая формирует подлинное ядро упомянутой важной статьи:

Мы можем сказать, что разумное разногласие есть разногласие между разумными личностями, т. е. личностями, развившими свои моральные способности [эти способности суть способность иметь смысл справедливости и концепцию блага] до степени, достаточной для того, чтобы стать свободными и справедливыми гражданами демократии; личностями, обладающими устойчивым желанием быть в полной мере активными членами общества на протяжении всей своей жизни¹⁷.

Из этой декларации явствует, что противоположность между политикой и “*метафизикой*” в применении к идее справедливости не имеет в виду ни пренебрежения, ни безразличия, ни враждебности по отношению к “*метафизическим*” концепциям блага в той мере, в какой именно от их схождения в определенной точке, в точке политической справедливости, мы ожидаем, что они обеспечат принципам справедливости силу длительно сцепления. К тому же, как разногласия могут быть разумны-

ми. если речь идет о верованиях, исповедуемых в силу простых предрассудков или пережитков? Необходимо согласиться с Т. Нагелем, утверждающим в “Смертельных вопросах”¹⁸, что у *разума свои трудности* (“трудности разума”¹⁹) как раз в сфере его практического и нормативного применения, и согласиться с И. Берлином, что любая система институтов может принять лишь некоторое количество основополагающих ценностей в пространстве своего осуществления. Следовательно, конституционная демократия не может обойтись без “наставлений для разумной дискуссии”²⁰, посредством которых Дж. Ролз приближается к Хабермасовой этике дискуссии, не отказываясь от оговорок в отношении к трансцендентальным аргументам. Идея консенсуса через взаимоналожение остается идеей прагматической, выдвинутой по меньшей мере двухсотлетним опытом демократической практики. К тому же сама идея консенсуса должна быть “умерена” идеей ожидания

его поддержки существенным большинством политически активных граждан²¹.

Можно ли упрекать Дж. Ролза за то, что он недооценил проблематику *господства*, которая, по крайней мере в континентальной Европе, заняла всю сцену политической философии – от Гегеля до Макса Вебера и Карла Шмитта? Дж. Ролз полагает, что уделил должное внимание двум важнейшим характеристикам политических отношений²² – закрытому характеру общества, в которое мы входим и из которого выходим не по своей воле, и принуждающему характеру политической власти, пусть даже на фазе применения законов. Но если две эти характеристики действительно относятся к обособлению “специфической сферы политики”, то они ничему нас не учат относительно условий справедливости, которые превращают государство в правовое, а политический режим – в конституционный. Именно сплоченность граждан как свободных и равных личностей оправдывает общую структуру политической власти. Разумный характер этой сплоченности состоит в том, что ни одно сообщество, основанное на религиозных, философских или моральных верованиях не сочтет разумным прибегнуть к государственной власти, чтобы добиться преданности других гражд-

дан доктринам, принятым в этом сообществе.

Немного позже Дж. Ролз дает и свою собственную оценку современной духовной ситуации, когда рассматривает то, что считает *типовым случаем* консенсуса через взаимоналожение: это тот случай, когда политической концепции дают одобрение три следующих “всеобъемлющих” доктрины: религиозная концепция, сопрягающая терпимость с самим пониманием веры; форма философского либерализма, подобная либерализму Канта или Милля, производящая теорию справедливости как честности и выводимая из общего мировоззрения этой теории; наконец, политическая концепция, самодостаточная в выражении политических ценностей,

которые в сравнительно благоприятных условиях, делающих возможной более или менее справедливую конституционную демократию, как правило, одерживают верх над любыми другими противостоящими им ценностями²³.

Джон Ролз не говорит, где располагается он сам как конкретная личность по отношению к этому типовому случаю консенсуса через взаимоналожение. Его роль философа прекращается в тот момент, когда он подчеркивает алеаторный характер самих условий стабильности, без которых может остаться непреодолимым возражение в *нереальности*, выдвигаемое Ролзом в адрес идеи хорошо упорядоченного общества, управляемого идеей справедливости как честности – в смысле “Теории справедливости”²⁴.

Множественность инстанций справедливости

Тема данной лекции может показаться неуместной и даже несвоевременной в прямом смысле слова. В час, когда общественное мнение и государственные власти задаются вопросом о характере перемещений, каковы же наше государство-нация должно предоставить нынешним и грядущим общеевропейским институтам, и спрашивают себя, идет ли речь просто о переносе компетенции или же о реальном переносе суверенитета, который считается неделимым и поэтому неотчуждаемым, – в этот самый час мы пытаемся оценить масштаб симметричной проблемы, хотя и ориентированной в противоположном направлении. Речь идет уже не о наложении ограничений сверху на то, что можно назвать юридическими полномочиями государства, но об ограничении его как бы снизу – и притом с низу тех самых юридических полномочий. Речь идет об историческом импульсе, действующем на инфрагосударственном уровне, теорию которого сейчас создают разнообразные авторы. Я ставлю перед собой цель рассмотреть две из таких работ в защиту инфрагосударственной дифференциации правопорождающих инстанций. Первая работа, написанная Майклом Уолцером и называемая «Сферы справедливости»¹, принадлежит одному из самых блестящих противников Джона Ролза и его абстрактной, формальной и строго процедурной концепции справедливости. Вторая работа написана Люком Болтанским и Лораном Тевено и называется «Об оправдании: экономии величия»²; здесь единичное вводится идеей оправдания, а не напрямую идеей справедливости, а грады и многосложные миры, управляемые тем, что в подзаголовке называется экономиями величия, вводят множественность в самое средоточие требования оправдания. Референция здесь относится уже не к процедурной абстракции Ролза, но к очевидной антиномии между холизмом социологов-дюркгеймианцев и методологическим ин-

дивидуализмом, исповедуемым экономической теорией. Тем не менее две работы, несмотря на различия, которые мы собираемся описать, имеют дело с плюрализмом, как бы нападающим с тыла на унитарный очаг юридического, формируемый в нашей западной, а точнее, республиканской, традиции государством-нацией.

Существует ловушка, в которую я не хотел бы попасть: ловушка сравнения “термин к термину”, приводящая к простому сопоставлению двух кратких монографий.

Помимо различия в делении того, что мы будем называть здесь сферой града, я займусь еще двумя вопросами. Первый касается разной природы проектов и вытекающих из них критериев различия. Второй, более важный, но подчиненный предыдущему, касается новых возможностей воссоединения политического сообщества и справедливости, предоставляемых этими двумя трактатами, которые можно назвать трактатами по юридическому плюрализму. Фактически – если две рассматриваемых работы атакуют с тыла нашу республиканскую концепцию единственности очага законности, обобщенную в понятии народного суверенитета, то разве не приглашают они нас в свою очередь атаковать их с тыла, задавая им вопрос: что же в конечном итоге остается от справедливости или от оправдания как особого термина в конце долгого окольного пути через множественность и разнообразие очагов права?

Два проекта плюрализации

Подходя к обеим работам и имея в виду вызвавшие их к жизни проекты и проистекающие из этих проектов критерии различия, мы прежде всего обращаем внимание на различия, выражающиеся в подзаголовках этих работ. С одной стороны: “В защиту плюрализма и равенства”, с другой: “Экономии величия”. О чем же говорится в этих подзаголовках?

Проект Уолцера имеет дело с равенством; но критерий дифференциации основан на понятии общественных благ. Стало быть, важно рассмотреть природу этой связи. Равенство – начиная с Солона, Перикла, Исократа, Аристотеля – становится

синонимом справедливости, поскольку считается, что справедливость управляет распределением на равные или неравные части – в разных качественных смыслах, о которых вскоре пойдет речь. Скажем, что справедливость в распределительном смысле отождествляет идею равенства с идеей справедливого дележа. Трудности же начинаются, как только мы отвергаем простое – как называл его Аристотель, арифметическое – равенство, сводящееся к формулировке: каждому одинаковую долю. Стало общепринятым, что такую формулировку может навязывать только репрессивное общество и в ущерб всем. Что же тогда получается со сложным равенством? Отстаивание такого равенства оказывается, по существу, реактивным, коррективным, одним словом, аболиционистским; его аболиционизм направлен на господство. Вот какова его формула проекта:

Цель, преследуемая эгалитаристами, есть общество, избавленное от господства (р. XIII).

Ничего подобного мы не увидим у Болтанского и Тевено. Но вот в чем же проявляется господство в наших обществах? По существу, в способе распределения общественных благ. Как сделать так, чтобы ни одно общественное благо не послужило средством господства? Этим вопросом мы связываем проект с критерием, а именно с принципом дифференциации общественных благ. Руководствоваться мы здесь будем тремя взаимосвязанными утверждениями:

1. Общественные блага нередуцируемым образом многосложны;
2. Каждое из них основывается на некоей разделяемой символической (Уолцер говорит здесь о *shared understandings*);
3. Каждое развивается через понимание его соответствующими группами, благодаря некоей внутренней логике, т. е. в силу действия причин, определяющих одновременно и диапазон его пригодности, и границу его отстаивания.

Эти три утверждения равнозначны критерию идентификации соответствующих благ, критерию дифференциации задействованных символов и критерию разграничения соответствующих сфер.

Тем самым мы видим, как проект – противодействие господству – и три критерия, сопряженные с понятием общественных благ, артикулируются рядом друг с другом. В этом случае понятие сложного равенства предстает в виде концепта, возникающего при пересечении проекта борьбы с господством и программы дифференциации сфер справедливости. Как и простая идея равенства, сложная идея равенства представляет собой понятие протестное, “аболиционистское”. А следовательно мы можем предполагать, что забота о дифференциации возьмет верх над заботой об интеграции. Но это будет темой второй части нашего изложения.

Если же теперь мы бросим взгляд на открытый (*open ended*) список, предложенный Уолцером, нас ошеломит несколько поистине удивительных его черт. Прежде всего возникает впечатление “всего понемножку”; речь идет о настоящем “бриколаже” в духе Леви-Стросса. Впечатление это, несомненно, является намеренным; на самом деле, если справедливо, что общественные блага гетерогенны, то причины, влияющие на их оценку, и сами по себе несоизмеримы. Быстрый просмотр заголовков подтверждает это. Вначале идет национальность (*membership*): как распределяется внутреннее и внешнее политического сообщества между его членами и посторонними? Затем идет социальная защита (*provision*), по существу, безопасность наиболее обездоленных и помощь им, с вопросом: какие потребности (*needs*) влекут за собой обязанность оказывать социальную помощь и порождают соответствующее право? После этого мы переходим к деньгам и к товарам с вопросом: что можно и чего нельзя купить за деньги? На этот вопрос ответ дается представлением по возможности полного списка непродажного. Итак, именно рассматривая легитимные значения, сопрягаемые с понятием покупных благ, мы принимаем решения о границах понятий “рынок” и “рыночная экономика”. Впоследствии рассматриваются обязанности (*office*), предназначенные для свободной конкуренции, вместе с целым рядом вопросов: какие испытания? кто судьи? И прежде всего следующий: всякая ли работа (*jobs*) должна вменяться в обязанность? Как таковой этот вопрос касается хорошего права и границ поня-

тия государственной службы и чиновничества. Затем следует любопытный переход к вопросу тяжелой, грязной и унижительной работы (*hardwork*), считающейся негативной ценностью, которую следует распределять по справедливости, не “заорганизовывая” всех и каждого. Затем – переход к досугу, который, будучи позитивным благом, не сводится ни к лени, ни к отпускам, но играет главную роль при распределении общественного времени и ритмов городской активности. Так что нет ничего удивительного в том, что после этой констатации мы читаем много страниц, посвященных воспитанию; оно является общественным благом в той мере, в какой передача знания и формирование личной автономии относятся к сфере социальной символики; целая вереница вопросов, касающихся справедливости, вытекает из проблем понимания этого блага: кто будет преподавать? кому? под контролем каких инстанций? И прежде всего: как обеспечить равенство шансов, не прибегая из-за избытка педагогического усердия вновь к репрессивным системам? Читатель, сформированный в духе политической философии, впоследствии опять изумится, натолкнувшись на три главы, посвященные отношениям родства и эмоциональной привязанности, божественной благодати, борьбе за признание – вот удобный случай повторить, что список общественных благ безграничен и никогда не оказывается закрытым, коль скоро мы учитываем обширность разделяемых символик, внутреннюю логику, присущую рассматриваемым благам, и особенно – проистекающее из всего этого разграничение пространств их пригодности: кто станет отрицать, что родство, брак, равенство полов ставят вопросы о распределении? И что ссоры между Церквами и государствами вызывают к сдерживанию конкурирующих притязаний, поочередно выдвигаемых то по одну, то по другую сторону с большим трудом обретенной демаркационной линии? Наконец, само признание представляет собой общественное благо, выражающееся в форме прав, почестей, наград и премий – но также и наказаний:

Тем самым одни из нас распределяют среди других оценки, но не самооценку; уважение, но не самоуважение; поражения, но не ощущение поражений; и отношение первого тер-

ма каждой пары ко второму является непрямым и неопределенным (р. 273).

Как мы видим, понятие общественных благ распространяется весьма далеко, вплоть до сферы интимности, и проблемы справедливого распределения преследуют нас даже в пределах совести.

Но я перехожу к последней главе, место которой в строении книги или скорее в перечислении общественных благ, окажется центральным для критических размышлений нашей второй части, когда мы зададимся вопросом о ресурсах для воссоединения, все еще предлагаемых тем или иным юридическим плюрализмом. Эта глава называется “Политическая власть”. Примечательно, что мы не находим тут никакого определения власти, относящейся к государству, хотя стремительно перечисляются суверенитет, авторитет, полномочия по принятию решений. Власть исследуется как такое же благо, как остальные, а значит, как распределяемое благо; в таком же качестве она выступает и как объект страха и борьбы. Если дела обстоят так, то это потому, что ни для какого другого блага вопрос границ не стоит столь критически: оно то колонизируется деньгами, компетенцией экспертов и даже сексом; то вторгается в другие области, вплоть до того, что производит самые очевидные формы тирании. Как сдержать его в его границах? Это не сложно, с властью надо поступать так же, как мы поступили с деньгами: тогда мы задали вопрос, *что* не может покупаться в силу той внутренней логики, которая присуща благам на продажу; таким же образом можно составить список того, чего не может делать политическая власть: терпеть рабство, коррумпировать правосудие, дискриминировать подсудных лиц, контролировать религию, злоупотреблять конфискациями собственности или облагать собственность чрезмерными налогами, присваивать себе монополию на образование, ограничивать основные свободы. Для Уолцера вопрос о том, что может и чего не может политическая власть, предшествует и направляет вопрос о том, кто управляет. Заимствуя избитую метафору о кормчем и мореплавании, он гордо заявляет, что избирать направление и измерять риски плавания – дело пассажиров, а не кормчего. Здесь

Уолцер весьма близок к Ханне Арендт, для которой власть действует благодаря объединению воли, и не руководствуется при этом никакой высшей инстанцией.

В этом отношении наиболее важная опасность для наших обществ исходит из коалиции между собственностью как властью над вещами и политической властью, осуществляющейся над людьми. Отсюда постоянная неотложная необходимость разграничения сфер. Тем не менее читатель не преминет побеспокоиться: как, спросит он, политическая власть – это такое же благо, как и остальные? Разве она сама, будучи “центральной инстанцией распределительной справедливости”, не является стражем всех границ? И на этом основании разве она не ставит совершенно специфическую проблему самоограничения – будь то конституционным путем или же любым иным средством? Здесь мы касаемся того, что во второй части я назову парадоксом политического, а именно того, что политическое вроде бы сразу и образует такую же сферу справедливости, как и остальные, и обволакивает ее всеми остальными сферами.

При переходе от Уолцера к Болтанскому и Тевено нас сразу же поражает различие как на уровне замысла, так и на уровне критериев, из этого замысла вытекающих: паре, совместно формируемой требованием сложного равенства и исследованиями общественных благ, соответствует другое сочетание – требований оправдания и исследования порядков величия. Эти существенные различия соотносятся с различными начальными ситуациями: у Уолцера это тирания, извращенная форма господства; у Болтанского и Тевено – конфликт, диспут, разногласие, словом – раздор. Господство вызывает стратегию сдерживания, раздор – стратегию оправдания, состоящую в использовании в тяжбах целой батареи аргументов. Будучи тем самым сопряженным с требованием оправдания, чувство несправедливости при раздоре формирует не менее мощную мотивацию, чем при господстве; ведь если раздору не удастся возвыситься на уровень дискурса, то он обращается к насилию. Следовательно, работа Болтанского и Тевено исходит из следующего вопроса: как оправдать согласие и управлять разногласиями, не прибегая к насилию?

Этот проект требует методологии, а точнее говоря – критериологии, состоящей, как и у Уолцера, в работе по дифференциации. Вот почему во второй части данной лекции мы поставим аналогичную проблему воссоединения. Но дифференциация касается здесь не рассмотренных нами общественных благ и разделяемого понимания, но принципов величия. Различие нелегко уточнить: скажем, что сначала речь идет о поисках форм эквивалентности, а значит, общих черт, между социальными действующими, возникающих благодаря их обращению к конечным принципам легитимации в ситуациях согласия и разлада. Эти принципы в конечном итоге оказываются множественными.

При отступлении ко все более “предварительным” аргументам необходимо где-нибудь остановиться; необходимость этой остановки в операциях оправдания не может не интересовать юриста, размышляющего об отношениях между суждением и остановкой: об остановке в раздумьях, об остановке в сопоставлении отстаиваемых требований, о последнем слове, произнесенном в споре себя с собой или себя с другим. Но это не всё: мы еще не говорили об идее величия и об экономии величия. Порядки обобщения, соответствующие формам оправдания, являются не только способами классификации, но и шкалами оценки; здесь можно вспомнить о Паскале и о его “прирожденном первичном величии”; и наши авторы об этом подумали. То, что отношениями величия управляют принципы оправдания, само собой разумеется, коль скоро от идеи оправдания зависит идея большей или меньшей ценности в квалификационных испытаниях.

Итак, место, занимаемое у Уолцера идеей гетерогенности общественных благ, у Болтанского и Тевено занимает множественность принципов оправдания, используемых, когда социальные действующие пытаются выступать в защиту своего дела или поддерживать критику в ситуациях разногласий.

Я не хотел бы, заботясь о дидактике, преувеличивать противоположность между двумя работами. Эти два проекта плюрализации идеи справедливости сближает некое родство. Это можно продемонстрировать, показав имплицитные заимствования одной работы из другой. Так, в понятии общественных

благ развивается внутренняя логика с мощным прескриптивным зарядом (имеем или не имеем мы право купить нечто); в этом смысле понятие разделяемого понимания приближается к понятию оправдания. И в противоположном смысле: можно сказать, что состояния величия, как общественные блага, дают место для распределения; в таких случаях оправдание относится к распределительной справедливости. К тому же в обоих случаях распределяются еще и полномочия, а значит, – и удовлетворение, и наслаждения. И все-таки остается большой разрыв между проектом, нацеленным на равенство, т. е. на ограничение господства, и проектом, имеющим в виду оправдание, т. е. разумное обращение с тяжбами.

Это изначальное различие находит отзвук в предложении моделей, вокруг которых выстраиваются две анализируемых книги. И не случайно речь у Болтанского и Тевено идет не о сферах справедливости, но о градах и мирах. Режимы оправдываемого действия заслуживают называться “градами” в той мере, в какой они придают достаточную связность некоему порядку межчеловеческих соглашений и сделок. “Мирами” же мы их называем в той мере, в какой вещи, объекты и диспозитивы служат устоявшимися референтами в духе некоего *“общего мира”* в испытаниях, разворачивающихся в том или ином граде. Так, в “граде вдохновения” величие личностей удостоверяется благодатью, “даром небесным”, без обращения к деньгам, славе или полезности. В “граде мнения” величие зависит от репутации, от мнения других. В “граде торговли” выторговываются редкие блага, служащие предметом всеобщего вожделения, а личности объединяются только через конкуренцию в зависти. В “граде домашнего хозяйства”, охватывающем тех, кого Ханна Арендт называет “домочадцами”, господствуют ценности преданности, верности, почтения. “Град граждан” зиждется на подчинении личного интереса всеобщей воле, выраженной в позитивном законе. В “граде индустрии” – который не следует смешивать с “градом торговли”, где ценность образует мгновенная фиксация цен – господствуют функциональные правила длительного действия, подчиненные верховному принципу полезности.

Поверхностное сходство между двумя главами поначалу поражает: глава “Град торговли” напоминает главу “Деньги и товары”; “Град граждан” похож на “Политическую власть”; и мы без труда найдем эквивалентности между тем, что утверждается, с одной стороны, о “граде вдохновения”, а с другой – о “божественной благодати”, а кроме того, между “градом домашнего хозяйства” и “свободным временем”, “признанием” и т. д. Но можно усомниться, что такая корреляция по принципу “термин к термину” приведет нас достаточно далеко – настолько велики сквозные отличия в задействованной авторами терминологии. Уолцер причисляет себя к сторонникам культурной антропологии, на взгляд которой в оценке благ наличествует относительная долгосрочная стабильность. Этот философ поступает здесь подобно Клиффорду Гирцу в его “Понимании культур”; он ограничивается нанесением крупных мазков, вычерчивая относительно стабильные и долгосрочные профили оценки; Уолцер полагает, что *shared understandings* позволяют осуществлять такую процедуру и что ею в конечном итоге пользовался еще Макс Вебер при разработке своих *идеальных типов*. А вот грады Болтанского и Тевено – это *идеальные типы* не разделяемых оценок, но аргументаций в ситуациях согласия и тяжбы. Вот почему реконструкция здесь сложнее, чем простое сдваивание пониманий, фактически задействованных в течение достаточно длительных периодов. С большим интересом и – осмелюсь сказать – с удовольствием от ощущения настоящей схватки между двумя книгами, проясняя одни их источники с помощью других, отмечу, что состоят эти источники, с одной стороны, из умозрительных сочинений, воспринятых из философской и теологической традиции, а с другой – из учебников, предназначенных для обучения менеджерских кадров и профсоюзных работников.

Это перекрестное чтение я применил впервые относительно “града торговли”. Из трудов Адама Смита авторы извлекают элементы, обеспечивающие установление торговых связей; согласно выражению Смита, эти элементы образуют очертания некоей “грамматики”, каковую можно обнаружить в более слабых и не столь хорошо артикулированных аргументах вроде

тех, какими пользуются упомянутые учебники. Аналогичным образом – от Августинова “Града Божия” требуется расположить на подходящем уровне дискурс, более слабо артикулируемый какими-то духовными лицами, художниками и гениальными маргиналами, населяющими “град вдохновения”. “Общественный договор” Руссо, само собой разумеется, является основным источником для “града граждан”. Концепция чести у Гоббса эксплицирует тонкие правила иерархии в “граде реноме”, где величие зависит лишь от мнения других. Сен-Симон – проводник в эксплуатации дискурсов, применяемых теми, кого он первым назвал “промышленниками”. Боссюэ и прочие моралисты служат источниками дискурса, подходящего для “града домашнего хозяйства” (мимоходом замечу, что философия оказывается здесь вновь введенной в средоточие социальных наук на правах аргументационной традиции, что образует сразу и косвенное оправдание для нее, и признание, что оба наши автора, один из которых является социологом, а другой экономистом, разбираются в истории понятий).

Преимущество методологии, примененной в работе “Об оправдании”, состоит в том, что в ней гораздо дальше продвинут понятийный анализ того, что у Уолцера воспринимается как само собой разумеющееся – после установления символики, управляющей конкретными категориями общественных благ. Я хотел бы показать это на примере двух разделов, где две работы вроде бы пересекаются: речь идет о торговых и политических узлах.

Что касается торговых уз, то Уолцер, сугубо озабоченный тем, чтобы предотвратить наложение одной сферы на другую, ограничивается кратким выяснением того, что означает “производить дележ”, “покупать-продавать”, “обменивать”; составляя список того, что не может ни покупаться, ни продаваться, он рассчитывает на своего рода интуитивное озарение, возводимое на уровень внутренней логики рассматриваемых благ. В конечном итоге, именно составляя список объектов, принадлежащих к другим категориям благ, мы как бы негативно специфицируем сами блага, поддающиеся денежному выражению. В книге “Об оправдании” этой операции разграничения соответ-

ствуется скорее аргументационная, нежели оценочная работа по построению самих торговых связей. Можно говорить о подлинном формировании общего блага, способствующего тому, что индивиды преодолевают свою единичность. Во второй части мы вновь поговорим о роли, которую играет это понятие общего блага, каждый раз специфицируемого нашими авторами в зависимости от рассматриваемого града. Так, в случае с “торговым градом” общее благо выражается в цене, которой завершаются переговоры, вызванные свободной игрой желаний:

Торговые связи объединяют людей через посредство редких благ, являющихся предметами всеобщего вожделения, а конкуренция между вождениями подчиняет цену, сопряженную с обладанием неким благом, желаниям других (р. 61).

Стало быть, ясно, что именно правила, управляющие рыночным диспозитивом – авторы считают, что эти правила напоминают грамматические, – позволяют на вторичных основаниях критиковать притязания торговой сферы вторгаться на территорию других сфер. Пример с “градом торговли” представляет удобный случай для того, чтобы уточнить различие между оценочным и аргументационным подходами. И это – несмотря на их неоспоримое родство.

Теперь я хотел бы рассмотреть другой регистр, где два анализа пересекаются: с одной стороны, политическую власть; с другой – “град граждан”. Для Уолцера, как мы видели, вопрос о власти очень близко соприкасается с основной темой его труда, а именно – с судьбой господства. К тому же мы видели, что, составляя список того, что политическая власть не имеет права контролировать, он очерчивает контуры сферы власти. Но Уолцер считает внутреннее формирование сферы власти уже понятным, тогда как у Болтанского и Тевено общественный договор имеет в виду генезис концепции, а именно – тот, что задействует перенос суверенитета с тела короля на общую волю. Речь идет именно о форме субординации, когда общее благо определяется как “благо для государства”. Степени гражданского величия основаны на том, единичной ли является воля, заставляющая граждан действовать, или же она, напротив, обращена к общему интересу. Как раз в этой точке анализ “града граждан”

вызывает то же замешательство, что и анализ сферы политической власти: является ли “град гражда” (следовало бы насторожиться уже по поводу странности термина) таким же градусом, как и остальные? Разве не парадоксально, что этот градус в то же время представляет собой оболочку для всех остальных? Это замешательство составит центральную проблему нашей второй части.

Но я хотел бы сказать еще слово по поводу различия в стратегиях между двумя рассматриваемыми работами. Эти различия увеличиваются, когда Болтанский и Тевено дополняют свою теорию “градов” теорией “миров”. Напомню, как наши авторы переходят от первой темы ко второй. Внимание к грамматике уз, образующих каждый градус, должно, по их мнению, удваиваться вниманием к испытаниям, в которых производятся суждения о квалификации личностей, обладающих таким-то или иным величием. Мимоходом я подчеркиваю важность, которой, на взгляд юристов, наделяется момент суждения, возникающего из-за остановки, посредством которой улаживается спор или устраняется неопределенность, касающаяся состояний величия. Но для нашего анализа важно не это, важна опора на вещи, объекты и диспозитивы в квалификационных испытаниях, позволяющая говорить не только о “градах”, но и о “мирах”: “Вопрос о согласии, – утверждают наши авторы, – тем самым ведет от справедливости к подстраиванию.” (Недавно Тевено высказался о нем, как о “подобающем ситуации действию”). Возможно, из-за этого внимания к материальным диспозитивам, сравнимым с правосудными аппаратами суда, наши авторы чрезвычайно удаляются от феноменологии разделяемых символик и всё дальше продвигаются по пути феноменологии суждений, называемых “суждениями, вынесенными на испытание” (что касается сходства с правосудными суждениями – см. с. лекцию “Интерпретация и/или аргументация”). Как раз эта часть работы Болтанского и Тевено больше всего рискует остаться без внимания. Однако же здесь подход наших авторов отчетливее всего отличается от подхода Уолцера; переход от идеи града к идее мира фактически позволяет верифицировать грамматику трудов по политической философии с помощью дискурсов, бо-

лее всего приближающихся к практике того или иного учебника, предназначенного для менеджерских кадров или для профсоюзных деятелей; но если философы ведут нас по идеальным градам, то эти учебники служат проводниками по реальным мирам. Отказываясь от продолжения нашего сопоставления в плане подробной реализации исходных проектов, мы обратимся к критическому вопросу, поставленному в начале этой лекции.

К парадоксу политического

Вопрос заключался в следующем: какие ресурсы укрупнения политического тела, а значит, унификации очагов права, остаются открытыми по прочтению обеих рассматриваемых работ?

Нельзя сказать, что книга Уолцера лишена какой бы то ни было всеобъемлющей цели: тема сложного равенства, считающаяся “аболиционистской” и полярно противоположная теме господства, проходит сквозь все сферы справедливости. Она, если можно так выразиться, сплачивает их воедино. Именно она впервые отмечена уже в подзаголовке: *защита плюрализма и равенства*. Имеется в виду плюрализм на службе у сложного равенства. Вспомним уже процитированную формулировку из “Сфер справедливости”:

Целью, ставящейся политическим эгалитаризмом, является общество, избавленное от господства (р. XIII).

В этой теме плюрализма и равенства Уолцер может соревноваться с Ролзом с его вторым принципом справедливости; ведь если говорить об основаниях, то именно Ролз как бы благословляет Уолцера на сохранение слова “справедливость” в самом заглавии работы. Все, что в конечном итоге говорится об общем функционировании господства, относится к тому, что можно назвать минимальным формализмом, выражающимся в рабочих определениях таких терминов, как монополия, господство, преобладание и, наконец, тирания. Этот минимальный формализм в конечном счете выражается в корреляции между аболиционистским проектом и критериологией общественных благ. В этом отношении формальными чертами можно считать

три критерия: гетерогенность общественных благ, разделяемую символику, внутреннюю прескриптивную логику. Но я хотел бы подчеркнуть понятие, которое у нас пока не фигурировало и которое располагается в точке пересечения между проектом дифференциации и критериологией, заимствованной у понятия общественных благ: понятие *конверсии* и *конвертируемости*; конверсия состоит в том, что некое данное благо, скажем, деньги или богатство, выступает в качестве ценности в какой-либо другой сфере справедливости, скажем, в сфере политической власти. Таков конечный секрет феномена господства (*dominance*), определяемого как

средство пользоваться некоторыми благами, не ограничивающееся внутренне присущими им значениями или конфигурирующее эти значения по собственному образу и подобию (р. 11).

Конверсию можно охарактеризовать как символическое насилие. Но вот Уолцер делает следующее любопытное замечание:

Преобладающее благо конвертируется в другое благо или в несколько других благ – в зависимости от того, что часто задается в виде естественного процесса, но фактически образует процесс магического порядка, сравнимый с какой-то социальной алхимией (р. 11).

Этот поразительный текст наводит на мысль о знаменитой главе “Капитала”, посвященной товарному фетишизму, когда товар превращается в мистическую сущность, в которой сливаются экономические и религиозные факторы. Получается, что Уолцер несколько раз прибегает к термину “конверсия”, но оставляет его на уровне метафоры и без дальнейшей рефлексии. Однако же это не случайно, если вместе с автором мы постигаем,

[что] возможно охарактеризовать целые общества в зависимости от типов конверсии, являющихся основными в их рамках (*ibid.*).

И далее:

В истории не обнаруживается единственного преобладающего блага, как и естественным образом преобладающего блага, но лишь различные виды магии и соперничающие

сообщества магов (*ibid.*).

Немногословность автора по этому вопросу проистекает из основополагающей позиции его труда, а именно из бдительной охраны границ [сфер справедливости], как если бы забота об обосновании и интеграции по возможности обширных социальных уз заслоняла задачу борьбы с монополиями и тираниями; как если бы – но это лишь моя личная интерпретация – и все предприятие по обоснованию оказалось обреченным на то, чтобы вероломно “сыграть” в магию конверсии.

Но может ли теория, озабоченная исключительно дифференциацией сфер, избежать вопроса об интеграции этих сфер в одном и том же политическом теле? Нельзя сказать, что автор пренебрегает этим вопросом. Приводя в порядок аргументацию, он заявляет:

Политическое сообщество есть диспозитив [*setting*], приспособленный к предприятию (р. 28).

Но статус этого диспозитива ни разу не делается предметом отчетливой рефлексии. Эта сдержанность объясняет некоторые аномалии в трактовке первой и последней из сфер справедливости: национальности и политической власти.

В том, что касается первой сферы справедливости, следует отметить, что все прочие распределения благ проходят в ее рамках; сама же национальность не является таким же общественным благом, как другие:

Мы не распределяем ее среди своих: она уже наша. Этим благом мы наделяем именно чужих (р. 32).

И далее:

Национальность невозможно назначить с помощью какой-либо внешней инстанции: ее значимость зависит от некоего внутреннего решения (*ibid.*).

Иначе говоря, мы наталкиваемся здесь на феномен “самосложения”, который трудно поместить под эгиду распределения, разве только окольным путем – через пару “свой/чужой”. Необычный характер этого феномена самосложения по отношению к идее распределительной справедливости еще раз подчеркивается тем фактом, что большинство других распределяе-

мых благ могут пересекать границы сфер справедливости, и для них мир образует конечную распределительную инстанцию, каковую можно назвать “*self-contained*” [самодостаточно]. По контрасту – надо сказать, что

все-таки более всего мы приближаемся к общему благу при посредстве политического сообщества (*ibid.*).

По прочтении последней главы, некоторым образом полярной по отношению к первой, наше замешательство усиливается. Как мы уже объявили в конце первой части, политическая власть одновременно является и таким же разделяемым благом, как другие, и – если все-таки приходится охранять границы – стражем границ. Но вскоре начинает казаться, что Уолцера интересует никоим образом не статус народного суверенитета и его возможной неделимости, а значит – не обоснование политического тела, что касалось бы самого вопроса об истоках права, но возможность того, что мы могли бы назвать основным извращением процесса оценки благ, а именно, недолжной конверсии одного блага в другое: богатства в политическую власть, политическую власть во власть религиозную и т. д. Таким образом избегается вопрос об унитарном обосновании политического тела. Одновременно книга избегает столкновения с парадоксом, возникающим при трактовке государства в терминах распределительной справедливости: будучи распределяемым благом, политическая власть требует, чтобы ее вернули на свое место среди благ – это один из способов, приводящих к ее демистификации. Но в той мере, в какой политическая власть является не просто таким же благом, как остальные; в той мере, в какой политическая власть служит регулятивным принципом многочисленных распределений, включая распределения таких бестелесных благ, как блага аффективные, мистические и этико-юридические, она как будто бы выходит за пределы распределительной справедливости и ставит особую проблему самосложения и коррелятивную ей проблему самоограничения. Отчего же автор уклоняется от постановки проблемы государства и суверенитета в терминах этого парадокса? Несомненно, он мог бы утверждать, что эта проблема рассматривалась столько раз, что сегодня она затемняет

другую, представляющуюся Уолцеру более насущной, а именно проблему ограниченного управления. Теперь Уолцер спорит уже не с Ролзом о принципах справедливости, но с Нозиком о минимальном управлении. Подобно пожарнику, он бежит туда, где пожар, т. е. где переходят через границу. И выходит так, что наибольшую опасность, на его взгляд, представляет политическая власть. Но здесь можно заподозрить и более фундаментальную причину: политическая философия, полностью основанная на теме гетерогенности общественных благ, плохо вооружена для постановки проблемы о самосложении политического тела и смежных с ней проблем его самоограничения.

Тут встает вопрос: может быть, теория оправдания, на свой лад озабоченная дифференциацией градов и миров, лучше подготовлена к встрече с такой формой политического парадокса? В первом приближении можно утверждать, что работа Болтанского и Тевено наполнена рассуждениями, касающимися глобального уровня, больше, чем труд Уолцера. Теме сложного равенства соответствуют продолжительные анализы, посвященные последовательным *фигурам критики* в ситуациях разногласия, а затем – той конкретной форме возвращения к согласию, которую образует *компромисс*. Этот порядок последовательности важен: мы не переходим непосредственно к возможностям согласия в масштабе политически объединенного сообщества; сначала мы долго движемся окольным путем, рассматривая конфликт между мирами. И, конечно же, здесь два предприятия опять начинают казаться схожими. С одной стороны, мы видим плюрализм, введенный для того, чтобы показать трагический взгляд на действие; с другой – согласие в одном граде ценой разлада между градами. Но то, что Уолцер рассматривает как конфликт между разделяемыми символикалами в продолжение гетерогенности благ, Болтанский и Тевено анализируют как конфликт между принципами обоснования, а значит, как критическое упражнение. Переход из одного мира в другой характеризуется переносом аргументов, способных подорвать изнутри принципы величия того или иного града, тем самым представляемого под огонь подозрений. Эта способность взаимного оспаривания выглядит как структурная, а не как случайная.

Общее благо одного из градусов уязвимо для критики, оснащенной видением общего блага, способным образовать внутренние связи в каком-нибудь из других градусов. Тем самым наши авторы вынуждены вычертить карту перекрестной критики, которую каждый мир предъявляет относительно пяти других миров. Здесь я тоже не собираюсь входить в это взаимодействие перекрещивающихся фейерверков, где летает много шальных пуль. Я остановлюсь на замечании, которое приведет меня непосредственно к вопросу о *компромиссе*, где в конечном итоге выражается глобальный смысл работы:

Ни для одного из миров не существует такой позиции, чтобы он “возвышался” сверху и извне, позволяя смотреть на все множество справедливостей, как на веер одинаково возможных выборов (р. 285).

Отсутствие всякой верхнеуровневой позиции является важнейшей темой, общей для наших обеих работ. Что отсюда получается для теории компромисса? Может ли она предложить новые подходы для рекомпозиции унитарной идеи справедливости?

Сначала – в порядке перехода – заметим, что критика, обращенная из одного мира к другим мирам, осуществляется личностями, способными изменить мир, одновременно принадлежать к нескольким мирам, а значит, переносить с собой внутреннее видение мира, откуда они происходят. Тем самым подразумевается имплицитная теория *трикстера*: в сущности, именно перебежчик и предатель позволяют нашим авторам написать:

Стало быть, условие оправданного действия обеспечивает возможность выйти из наличной ситуации и изобличить ее, опираясь на какой-нибудь внешний принцип, а следовательно, на множество миров (р. 289).

Но движим ли этот индивид, пересекающий городскую стену, идеей общего блага, являющегося таковым не только для града, но и для мира?

Вот вопрос, вокруг которого в конечном итоге и разыгрывается все предприятие. На этот вопрос очень трудно ответить “да” или “нет”.

В самом начале книги, пока еще на весьма формальном уровне – прежде чем войти в лабиринт градов, что слегка напоминает то, как Уолцер пишет о господстве перед тем, как отправиться в плавание по сферам справедливости, – наши авторы выдвигают серию аксиом, напрямую предвосхищающих ответ на наш вопрос. Первая аксиома формируется принципом “общей человечности представителей града” (р. 96). Этот принцип уравнивает всех людей в качестве людей, исключая, в частности, рабство или нарочное воспитание “недочеловеком”. Но в отсутствие дифференциации эти связи остаются неполитическими в той мере, в какой они выводят на сцену одного-единственного человека, некоего Адама. Эдем не является политическим местом. Вечное согласие всех со всеми не предлагает ничего, кроме утопии, и ведет к исчезновению града; только вводя вторую аксиому, принцип несходства, мы можем различить по меньшей мере два возможных состояния для представителей града; и вот мы уже не в Эдеме; начинаются испытания для того, чтобы атрибутировать нам различные состояния. Стало быть, только модель различных состояний человечности предоставляет доступ к политической жизни; вот почему сюда следует добавить дополнительную аксиому, определяющую модель “упорядоченной человечности” (р. 99). Именно в таком статусе, полярно противоположном утопии недифференцированного Эдема, можно говорить об общем благе, но каждый раз – под углом того или иного града или мира.

Сделав эту оговорку, мы можем вернуться к вопросу о компромиссе или, скорее, о компромиссах между каждым отдельным градом и пятью остальными. Всегда существуют только конкретные разновидности компромиссов. Стало быть, представляется, что одна из последних глав названа “Компромиссы ради общего блага” (р. 337) неточно. Как же тогда осуществить сверхкомпромисс в масштабе неделимого политического тела, коль скоро всякий компромисс является всего лишь приостановкой раздора, благодаря которой удастся избежать насилия? Авторы ясно признают:

Принцип, на который нацелен компромисс, остается хрупким до тех пор, пока его невозможно соотносить с некоей

формой общего блага, конститутивного для того или иного града. Заключение компромисса не позволяет упорядочить лиц сообразно должному величию (р. 338).

После прочтения части книги, посвященной компромиссу, возникает впечатление, что компромиссы всегда слабее, чем внутренние узы, присущие градам. В результате выходит, что если компромисс – как общая фигура взаимодействия – остается нацеленным на какое-нибудь общее благо высшего порядка, то это благо остается настолько неопределенным, насколько непрочными являются узы, завязываемые компромиссом. За неимением эдемской утопии управлению поддаются лишь такие компромиссы, которые всегда угрожают соскользнуть к компрометации – в силу склонности, напоминающей тот извращенный эффект, который Уолцер изобличает под именем конверсии.

И здесь я спрашиваю себя, недооценивают ли Болтанский и Тевено – как и Уолцер – важность парадокса политического, возникающего благодаря тому факту, что “град граждан” – не такой, как другие; во всяком случае он имеет другой смысл, нежели “град рынка”, “град домочадцев”, “град вдохновения”. Подкрепление своему замешательству я нахожу в самом выборе авторами *естественного договора* Руссо в качестве модели “града граждан” (по поводу самого термина “град граждан” авторы отчасти испытывают колебания: не плеоназм ли это?). Если же фактически *общественный договор* считается моделью, то его трудно считать моделью такого же града, как другие. Он может быть моделью лишь для инклюзивного града. Ведь справедливо, что общая воля не терпит коалиций ниже ее по уровню или за ее пределами. Руссо назвал бы такие группы “кликами”.

Можно ли сказать, что мои критические замечания наносят удары по анализам Уолцера, а также Болтанского и Тевено? Скорее я склоняюсь к тому, чтобы зачесть в качестве плюса этим работам то, что они помогли нам осознать небывалую ситуацию – во всяком случае немислимую в терминах нашей республиканской традиции, а именно – когда государство как источник права попадает сегодня в неудобную ситуацию, так как

оно вынуждено вести себя сразу и как целое, и как часть; и как вместилище, и как содержимое; и как инклюзивная инстанция, и как включенная область. Именно поэтому признаваемая или не признаваемая сдержанность наших авторов привела к нашим собственным затруднениям. Последние возвещают трудные времена для жизни права. В грядущие десятилетия примирить неделимый народный суверенитет с размножением очагов права будет не менее трудно, нежели примирить этот самый неделимый суверенитет с новыми постнациональными, а то и постгосударственными институтами, которые тоже будут порождать право. Подобно тому, как нам придется управлять сложной ситуацией, возникшей благодаря переплетению нескольких инстанций правосудия на государственном и надгосударственном уровне, нам предстоит все чаще справляться с симметричной ей ситуацией, получающейся благодаря переплетению различных источников правосудия на уровне ниже государственного; эта ситуация возникает из-за формы, в которую облекается парадокс политического.

Эстетическое и политическое суждение по Ханне Арендт*

Цель этого эссе – проверка тезиса Ханны Арендт, изложенного в третьем томе (к несчастью, незаконченном и изданном посмертно) ее триады *Thinking, Willing, Judging*¹, – тезиса о том, что из корпуса кантовских сочинений, условно называемых философией истории, можно извлечь теорию *политического суждения*, которая удовлетворяла бы критериям, применяемым к эстетическому суждению в третьей “Критике”, “Критике способности суждения”.

Эстетическое суждение: Кант

Прежде чем непосредственно приступить к гипотезам Ханны Арендт, было бы полезным кратко напомнить анализ, посвященный Кантом рефлектирующему суждению, одним из выражений которого является суждение эстетическое, – сделав акцент на способности этого анализа быть экстраполированным за пределы поля, охваченного третьей “Критикой”. Я не перехожу прямо к анализу эстетического суждения только и задерживаюсь на включающем его понятии рефлектирующего суждения для того, чтобы оставить место альтернативной интерпретации политической философии Канта, которая выступала бы под эгидой рефлектирующего суждения не только в его эстетической разновидности. Таким образом, я исхожу из объединения эстетического и телеологического суждений в общем понятии “рефлектирующего суждения”.

Прежде всего стоит сказать, что для такого объединения потребовалось бы коренное преобразование самой концепции суждения. Вся докантовская философская традиция опиралась на логическое определение суждения как предикативного акта (предикат приписывался субъекту). Фундаментальное ниспровержение Кантом этой традиции состояло в замещении идеи атри-

буции (или предикации) идеей субсумации, то есть акта, благодаря которому случай “подпадает” под правило. Великое новшество третьей “Критики” по отношению к первой в том, что она допускает удвоение идеи субсумации: в первой “Критике” субсумация в некотором смысле действует “сверху вниз”, от правила к факту опыта; это – определяющее суждение, названное так потому, что в приложении правила к случаю суждение приписывает опыту истинную ценность, заключающуюся в объективности (не отсылая к идее соответствия вещи в себе = X). Критика способности суждения вводит в гипотезу обратное действие субсумации: для данного случая “находится” соответствующее правило, под которое подводится единичный опыт; суждение является “всего лишь” рефлектирующим, потому что трансцендентальный субъект не определяет никакую приемлемую универсальную объективность, но принимает в расчет только приемы, которые разум использует в операции субсумации, происходящей в некотором смысле “снизу вверх”². Именно об этой амплитуде понятия рефлектирующего суждения нужно помнить в дальнейшей дискуссии. Тем не менее нельзя обойти молчанием первенство, которое сам Кант оставляет за эстетическим суждением по отношению к телеологическому. Причина этого первенства в том, что порядок природы, осмысленный в идее целесообразности, сам по себе обладает эстетическим измерением в силу самого его отношения к субъекту, а не к объекту. Порядок же трогает нас лишь в том, что нам нравится. В то же время эстетическое суждение необходимо телеологическому суждению как первая составляющая рефлектирующего суждения, и таким образом, с точки зрения чистой рефлексии. Начиная с секции VII “Введения”, Кант может писать: “Тогда предмет называется прекрасным, а способность выносить суждение на основании такого удовольствия (следовательно, выносить общезначимое суждение) называется вкусом”³.

Нельзя сказать механически: нечто не нравится, поскольку оно не отвечает никакому ожиданию (Absicht), способному сбыться или принести разочарование. Таким образом, представляется законным поместить суждение вкуса во главу исследования, первой целью которого было обнаружить развитие этого

суждения в рефлексии над природной целесообразностью, демонстрируемой живыми организмами. Хрупкое единство двух частей третьей *Критики* в конечном счете основывается на этой возможности перемещать акцент либо на *удовольствие* от порядка, либо на его *телеологическую* структуру. Предоставленной себе самой трансцендентальной эстетике угрожало бы впадение в психологизм; трансцендентальной телеологии же – в натурализм. Что касается определенного примата суждения вкуса по отношению к телеологическому суждению – он обеспечивается легче распознаваемым родством между прекрасным и нашим ожиданием чистого удовольствия.

Сказав это, мы запомним два признака суждения вкуса: во-первых, вкус – это *суждение*, и, во-вторых, только его *сообщаемость* обеспечивает ему всеобщность. Эти признаки образуют две основные линии “Аналитики прекрасного” (которую далее, как мы увидим, дополнит “Аналитика возвышенного”).

А) Во-первых, суждение удивительным образом опирается на более глубинное чувство, чем зрение или слух, а именно на вкус (*Geschmack*). Вслед за Грасианом Кант подчеркивает сначала непосредственно различающий характер вкуса (то есть способность отличать прекрасное от безобразного), потом его привязанность к единичному, и, наконец, способность к рефлексии. Но вот над чем рефлексиирует вкус? Над свободной игрой репрезентативных способностей, по сути, воображения (и его спонтанного характера) и рассудка (как функции упорядочения). Эстетическое удовольствие, источник которого – рефлексия над этой игрой, является чистым удовольствием. Чистым прежде всего потому, что суждение вкуса не дает нам никакого знания об объекте, ни в себе, ни как о феномене познания. Кроме того, чистое удовольствие избавлено от моральной цензуры, поскольку именно его связь с игрой воображения и рассудка обеспечивает ему бескорыстность. Рефлексивный характер этого суждения зависит исключительно от сделанной отсылки, не от принадлежности прекрасной вещи, но от состояния свободной игры репрезентативных способностей. Чтобы подчеркнуть странность этого “качественного” момента, Кант решается на два парадокса, интригующие всех его интерпрета-

торов. Первый парадокс состоит в том, что нечто *нравится без понятия*, то есть без объективирующей цели (*visée*) и претензии на истину. Этот парадокс объясняется оппозицией между объективирующей, то есть образующей понятие, целью и целью рефлексивной, применимой только к взаимодействию воображения и рассудка. Именно этот парадокс подготавливает как к своего рода перемещению за пределы эстетического поля, попытку которого предприняла Ханна Арендт. Запомним поэтому эту идею свободного взаимодействия, полюса которого образуют, с одной стороны, рассудок, то есть функция упорядочения, а с другой – воображение, то есть функция изобретения, творчества, фантазии.

Второй парадокс, с помощью которого Кант подчеркивает странность удовольствия, заключенного в суждении вкуса, – это идея *целесообразности без цели*, изложенная под названием “третьего момента” в “Аналитике прекрасного” (§ X). Под целесообразностью здесь имеется в виду такая внутренняя композиция, что части соединяются как друг с другом, так и с целым; целесообразность обнаруживается также в организации живых существ, и о ней говорится во второй части *Критики способности суждения*. Но здесь речь идет о “целесообразности без цели” в том смысле, что она не намеренна, не является проектом, как если бы это была случайность в отношениях между средствами и целью в определяющих техниках человеческого *praxis*'а. Прекрасный цветок представляет такую гармоничную композицию без отсылки к преднамеренной деятельности.

В) Во-вторых, суждение вкуса неожиданно претендует на всеобщность. Не о вкусах ли мы все время спорим? Выход: вкус подпадает под очень оригинальную форму всеобщности, а именно под *сообщаемость*. Вкус – это разделенное чувство. Разделяется здесь не что иное, как рефлексия над свободной игрой репрезентативных способностей. Таким образом, вкус становится всеобщим не так, как объективные представления или практические максимы свободной воли. Уравнивание всеобщности и сообщаемости также беспрецедентно для двух остальных *Критик*. Нужно осознавать значимость парадокса такого рода сообщаемости: это подлинный парадокс, поскольку ничто

не кажется в большей мере несообщаемым, чем чистое удовольствие. Но постольку, поскольку удовольствие схвачено в созерцании внутренней целесообразности, то есть в отношениях приличий, установленных свободной игрой способностей, это удовольствие по праву может быть разделенным, и в идеале – всеми. Ценить прекрасную вещь – значит, признавать, что эта вещь “должна содержать основание для благоволения каждого”⁴ (заголовок § 6: “Прекрасное есть то, что без понятий представляется как предмет всеобщего благоволения”). Отделить всеобщность от объективности, связать ее с тем, что нравится без понятия, и более того, с тем, что представляет собой форму целесообразности и при этом не должно трактоваться как способ достижения намеченной и обдуманной цели, – все это составляет фронт крайней дерзости в вопросе о всеобщности, если сообщаемость не является следствием всеобщности заранее предположенной. Именно этот парадокс сообщаемости, лежащей в основании всеобщности, заманчиво обнаружить не только в эстетике (но и, в частности, в области политики, а также истории или, при случае, права).

В “Аналитике прекрасного” Кант исследовал только самые доступные следствия этого парадокса: такие, как образцовость прекрасного, требующая “следования” (*Nachfolge*), но не подражания (*Nachahmung*), под угрозой того, что прекрасное перестанет быть суждением, то есть критическим различием. Такое различие между следованием и подражанием открывает путь масштабным соображениям о диалектике традиции и нововведения.

То, что Кант опирается здесь на известный топос “здорового смысла”⁵, не должно сбивать с толку – поскольку всё его усилие состоит в том, чтобы отличить этот здоровый смысл от эмпирического согласия (которое было бы не чем иным, как социологическим следствием рабского подражания). “Четвертый момент” “Аналитики прекрасного”, посвященный “модальности” суждения вкуса, опирается именно на особого рода необходимость, связанную с этой универсальной сообщаемостью чувства прекрасного (у Гадамера, в первой части “Истины и метода”, можно найти подробный анализ традиции “здорового смыс-

ла”, весьма склонного к презрению и бессмыслице, но вместе с тем весьма трудного для осмысления в точных терминах, например, в терминах “образцовости”, смешивающих историчность и постоянство).

С) Мы ничего не сказали здесь об “Аналитике возвышенного”, которой Кант дополнил свою аналитику прекрасного. Возвышенное отнюдь не смягчает, а усиливает парадоксы нравящегося без понятия и целесообразности без цели. В этой “Аналитике” Кант попытался дать отчет о двух различных функциях взаимодействия воображения и рассудка: взаимодействия гармоничного, пропорционального, успокаивающего – и взаимодействия расстраивающего, непропорционального, чрезмерность которого излишне возбуждает мышление. Эта диалектика рассудительного воображаемого находит параллель также за пределами эстетики. Доводя эту диалектику до недалекой точки разрыва свободного взаимодействия воображения и рассудка, иначе говоря, фантазии и порядка, возвышенное открывает пространство, в которое могут попадать определенные процедуры, формирующие рефлектирующее суждение не только в поле эстетики. Возвышенное в свою очередь может представлять в двух формах: в “математическом” возвышенном наше изображение утомлено, перегружено, поглощено “абсолютно великим”, то есть несравненно великим; и тогда способность суждения оценивает, не измеряя, то, что по сути *неизмеримо*. Работа воображения, терпящего неудачу в соизмерении из-за своего стремления к бесконечности поражающего величия *возвышенного*, находит достойные внимания эквиваленты в других регистрах, нежели эстетический, в частности, в негативной возвышенности чудовищных исторических событий. Что же касается “динамического” возвышенного, его источник – в неравенстве наших сил и сил природы, которые раздавили бы нас, если бы мы не были защищены от их ударов; эта несоразмерность также находит параллели не только в эстетике. Канта, правда, интересуют не эти возможности для экстраполяции, а открытость эстетики в сторону этического, обеспеченного возвышенным; действительно, эстетика возвышенного способствует прежде всего провозглашению нашего превосходства как моральных существ.

Мы не последуем за Кантом по этому пути, ориентирующем эстетику на этику. Нас занимает прежде всего работа воображения, приглашающая к “расширению мышления”.

Д) Нельзя заканчивать критику эстетического суждения на “Аналитике прекрасного”, даже дополненной аналитикой “возвышенного”. Необходимо принять в расчет “Диалектику гения и вкуса”, достигающую кульминации в параграфе 48. С этого момента можно говорить о прекрасном, не уточняя, основывается ли суждение вкуса на произведении природы (эта роза прекрасна) или на творении человеческого мастерства. Кант настаивает на второстепенности момента “сделанности”, чтобы не допустить смешения внешней целесообразности с целесообразностью без цели прекрасного как такового. Вот почему примат природы подтверждается в самом средоточии исследования изящных искусств. Это высказано в параграфе 45: “Изящное искусство есть такое искусство, которое одновременно представляется нам природой”.⁵

Действительно, необходимо, чтобы целесообразность, заметная в произведениях изящных искусств, не казалась преднамеренной, хотя она является таковой: в этом заголовке на первый взгляд сообщается нечто поразительное. Красота искусства вторично подчиняется красоте природы в тезисе о том, что гений, создающий произведение искусства, – это природный дар: “Гений, – говорит Кант, – это талант (дар природы), который дает искусству правила” (§ 46)⁶.

Тем не менее, что гений и вкус противопоставляются, устанавливая таким образом предел подобной заботе о подчинении искусства природе. Кант заходит в этой оппозиции далеко, насколько это возможно: подобно тому, как вкус размышляет постфактум, гений изобретает без правил, в некотором смысле опережая себя самого. Творческая функция, источник оригинальности, противопоставляется различающей функции вкуса. И если великие произведения являются образцами, их образцовость в еще большей степени, чем образцовость природы, безусловно противостоит рабскому и однообразному подражанию. Именно здесь обретает весь смысл оппозиция “следования” и “подражания”. И, стало быть, нужно признать: “Для

суждения о прекрасных предметах как таковых требуется вкус, для самого же изящного искусства, то есть для *создания* подобных предметов, требуется *гений*".⁷ Требуется в ущерб вкусу? Но лишь до определенного предела: "Вкус есть лишь способность суждения, а не продуктивная способность".⁸

Кант, как кажется, с большим трудом обеспечивает равенство во взаимодействии между гением и вкусом: "Вкус, как и способность суждения вообще, есть дисциплина (воспитание) гения; она сильно подрезает ему крылья и делает его благонаправленным или изысканным; вместе с тем вкус осуществляет руководство гением, указывая ему, до каких пределов и до какой степени он может доходить, оставаясь целесообразным; внося ясность и порядок в полноту мыслей, вкус делает идеи устойчивыми, способными вызывать длительное и всеобщее одобрение, побуждать к деятельности других и постоянно развивать культуру" (§ 50).⁹

Это соревнование между гением и вкусом окажется для нас очень важным, когда мы перенесем его на уровень политического суждения. У Ханны Арендт оно станет соревнованием всемирно-гражданского зрителя и исторического деятеля. Таким образом, вопрос, подобный тому, что ставит эта конфронтация между вкусом и гением, возникнет в области политики. И не останется ли последнее слово за незаинтересованным зрителем великих событий, которые тем не менее входят в историю только благодаря образцовости, сопоставимой с образцовостью гения?

От эстетического суждения к политическому:

Ханна Арендт

Попытку, предпринятую Ханной Арендт в *Суждении* – не стоит забывать, повторю, о незаконченности этой книги, – на первый взгляд можно принять за пари, поскольку в конечном счете плодотворнее пытаться очистить концепцию политического суждения от теории суждения вкуса, чем еще раз связывать эту концепцию с теорией телеологического суждения *через* философию истории. Это великое пари, потому что связи между философией истории и телеологическим суждением в

произведениях Канта гораздо заметнее – не потому ли, что Кант написал свою философию истории, тогда как политическая философия, которую Ханна Арендт приписывает Канту, по большей части реконструирована, если не остается в зачаточном, и даже виртуальном состоянии?

Интерес, который продолжает вызывать такой текст, как *Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане* (1784)¹⁰, состоит именно в том, что, какими бы ни были в *Идее*... следы природной телеологии, задача такой философии истории – не что иное, как обнаружение места политической философии. Правда, эта политическая философия не является философией политического суждения: она ограничивается постановкой политической задачи, возложенной на род человеческий по отношению к целесообразности природы, то есть по отношению к врожденным предрасположенностям человечества. Само выражение “во всемирно-гражданском плане” выражает уникальность такого соединения. Девять положений этой статьи предназначены установить, шаг за шагом, условия возможности перехода от природной телеологии к всемирному гражданству: иначе говоря, от *космоса* к *полису*¹¹. Поворот в статье происходит в положениях V, VI и VII, где утверждается, что именно через “объединяющую неуживчивость”, управляющую отношениями в непросвещенном человечестве, природа осуществляет свое давление на человеческий род, который она в то же время, всего лишает. В этих тезисах, развивающих собственно политическое измерение статьи, создание гражданского общества, “управляющего правом всеобщим образом”, представлено не как подарок природы, но как задача, а точнее, проблема, которую нужно разрешить. Природа не предлагает решения, но навязывает одновременно проблему и импульс к ее разрешению. С этого момента мы понимаем, что эта проблема объявляется “самой трудной”; она также “позднее всех решается человеческим родом” (Шестое положение). Таким образом, природа “располагает” к всемирно-гражданскому порядку; но именно людям вверена задача успешно завершить это предприятие.

На мой взгляд, набросок философии политического суждения, предлагаемый Ханной Арендт с опорой на эстетическое

суждение, не может быть отделен от ясно очерченной философии истории – основные моменты которой мы только что вспоминали – по трем причинам. Во-первых, эссе 1784 г. уже может быть плодотворно помещено под знак рефлектирующего суждения, несмотря на то что оно написано более чем на десять лет раньше, чем “Критика способности суждения”. Не является ли понятие “совершенного гражданского устройства”, которому посвящено седьмое положение эссе, идеей, позволяющей подвести под нее (subsumer) эмпирические признаки многообещающего развития человеческого рода? С этой точки зрения весьма назидательно девятое положение: “Правда, писать историю, исходя из идеи о том, каким должен быть обычный ход вещей, если бы он совершался сообразно некоторым разумным целям, представляется странным и нелепым намерением; кажется, что с такой целью можно создать только роман”.¹¹

Почему же история – не роман? Именно в серии ответов Канта на это подозрение я вижу, что то, что я предлагаю называть отметиной в пустоте рефлектирующего суждения, еще не тематизировано. Первая причина: “Если, однако, мы вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели, то эта идея могла бы стать весьма полезной; и хотя мы теперь слишком близорукки для того, чтобы проникнуть взором в тайный механизм ее устройства, но, руководствуясь этой идеей, мы могли бы беспорядочный агрегат человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как систему”.¹²

Идея, служащая путеводной нитью при переходе от агрегата к системе – не идея ли это о природе рефлектирующего суждения? Ни фантастическая греза, ни трансцендентальный императив, но направляющая Идея. Отсюда мое соображение: тогда политическое суждение, которое выделяет Ханна Арендт, – не единственная возможная экстраполяция критической теории рефлектирующего суждения. Вторая причина: свидетельства Идеи, служащей путеводной нитью всемирно-гражданской точке зрения на историю, – только знаки, симптомы, указания, питающие “надежду, что после некоторых преобразовательных революций осуществится наконец то, что природа наметила

своей высшей целью, а именно всеобщее всемирно-гражданское состояние...” (Восьмое положение).¹³

Итак, не это ли созвездие позитивных знаков рефлектирующее суждение соберет и, если следовать анализу Ханны Арендт, пустит в дело? И, наконец, последняя причина: нотка надежды, на которой заканчивается статья 1784 г., не только не чужда тому, что назовут политическим суждением, но неотделима от него в той мере, в какой, как мы увидим, политическое суждение не может быть ограничено ретроспекцией, но предполагает перспективное, и даже “пророческое” измерение.

Ханна Арендт считала, что, пытаясь реконструировать философию политического суждения, она может обойтись без философии истории. Прежде всего потому, что субъектом истории являются не граждане в их индивидуальности, но человеческий род как целое, что утверждается в Первом положении статьи 1784 г. Другая причина: если можно отстаивать точку зрения, что философии истории Вико, Гегеля или Маркса затмили философию истории Канта, то его предполагаемой философии политического суждения не угрожает подобное охлаждение. Более того, она могла бы стать обещанием критической и не спекулятивной философии истории, которой требует взгляд на фрагментарные истории, тесно связанные с политическим суждением. С этой точки зрения Ханна Арендт смогла законно сформулировать подозрение, что философия истории, оставаясь зависимой от философии природы и сознательно ориентированной на будущее человеческого рода, становится фоном для интереса, обращенного на политику как таковую, то есть как отличную от простой способности жить в обществе.

Это значит, что первой темой такой политической философии стала бы *множественность*, предполагаемая стремлением к совместной жизни, лежащем в основе политического; и это условие множественности, очевидно, родственно требованию *сообщаемости*, предполагаемой суждением вкуса. И тогда это понятие третьей *Критики* не только получает решающее освещение своей роли в рамках политического суждения, но и взамен предлагает способы политического истолкования суждения вкуса. Вспомним о парадоксе: как понять, что вкус, чув-

ство более глубинное, чем зрение или слух, выступает как превосходно сообщаемое внутреннее различие в удовольствии? И тем, что обеспечивало переход от внутренней субъективности вкуса к сообщаемости, тем, что придавало ему всеобщность, оказался здравый смысл (*sens commun*). Тогда правомерно спросить не является ли здравый смысл, если не по сути, то по крайней мере по предназначению, величиной политической, а именно – одновременно условием и следствием совместной жизни, определяющей для политического тела. Ханна Арендт различает латинское употребление *sensus communis* и расхожее понятие здравого смысла как данной социологической величины. Разумеется, *sensus communis* есть чувство сообщества, разделяемое простыми людьми без помощи философии. Но требование придать ему надлежащий статус отделяет это понятие от всякой эмпирической данности.

Второй темой стала бы *единичность* политического суждения, сравнимая с единичностью суждения эстетического (*Эта роза прекрасна*); понятие таким образом политическое суждение имеет целью не упразднить, а оправдать уникальность исторических событий. Но эта единичность не любая, а образцовая. Эта черта – *образцовость единичного* – обща суждению вкуса и историческому суждению. В этом заключается оправдание только что введенного понятия *sensus communis*: то, что различает и распознает *sensus communis*, есть образцовость особенного. С этой точки зрения сближение образцовости великих событий, дающих или возвращающих нам надежду, и прекрасных вещей или произведений предоставило бы новую точку опоры для образцовости философии политического суждения, в дальнейшем освобожденной от опеки природной целесообразности. Именно в свете этой темы образцовости может быть понята показательная, симптоматичная ценность таких событий, как Французская революция.

В-третьих, следовало бы подчеркнуть примат ретроспективной точки зрения *зрителя* над перспективной точкой зрения активных участников истории. Здесь снова обнаруживается уже встречавшаяся на уровне эстетики оппозиция между вкусом и гением, различием для одного и созиданием для другого. Имен-

но для такого зрителя значение определенных поразительных событий прошлого обретает ценность ростка надежды, в противоположность меланхолии, подпитываемой неререфлексивным чувством. С этой точки зрения кажущееся противоречие, возникающее между несколькими оценками Кантом Французской революции, находит здесь разрешение. Так, в “*Споре факультетов*”¹⁴ (2-й раздел, §5) Кант пишет: “Человеческому роду должен быть присущ известный опыт, который, находя выражение в каком-то событии, свидетельствовал бы о его свойствах и способности быть *причиной* своего движения к лучшему и его *творцом* (так как это должно быть деянием наделенного свободой существа). Но предсказать событие как действие данной причины можно лишь в том случае, если будут налицо обстоятельства, способствующие этому”.¹⁵

Важно, что это событие – Французская революция – обретает смысл именно в ретроспекции и для зрителя, не задействованного в создании события: “В этой игре великих преобразований открыто проявляет себя лишь образ мышления зрителей и заявляет во всеуслышание о таком всеобщем и вместе с тем бескорыстном их сочувствии играющим на одной стороне против играющих на другой, что такая партийность может оказаться опасной и очень повредить им; это доказывает (своей всеобщностью), что человеческий род в целом обладает характером, и – (своим бескорытием), что этот характер, по крайней мере в задатках, морален; и он не только позволяет надеяться на продвижение к лучшему, но уже сам по себе есть таковое, насколько это возможно для него в данный момент”.¹⁶

Несмотря на Террор, эта революция “находит в сердцах всех зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокровенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью и который не может иметь никакой другой причины, кроме морального начала в человечестве”.¹⁷ Как можно заметить, этот текст 1798 г. не отделяет политическое суждение от всемирно-гражданской точки зрения эссе 1784 г.

Итак: для бескорыстного взгляда, задним числом, сообщаемость состоит из множества идущих рука об руку черт. Эти чер-

ты суждения вкуса могут быть убедительным образом распространены с эстетики на политику, поскольку любое возможное их применение связано с рефлектирующим суждением: уже на уровне суждения вкуса публичное использование критической мысли выражает Суждение в наибольшей всеобщности – в параграфе 40 “Критики способности суждения” говорится об “общей (или всеобщей) сообщаемости”. И эта сообщаемость недвусмысленно связана с “операцией рефлексии” (там же).

Все эти черты резюмируются в прекрасном выражении “расширенное мышление”, предлагаемом в параграфе 40 “Критики способности суждения”. Это расширение проецирует критический взгляд за пределы социологической близости и обращает его на другие возможные суждения, как только воображение приглашает “встать на место других”. Воображать – это не только представлять себе отсутствующую вещь, но и ставить себя на место другого человеческого существа, близкого или далекого.

Можно последовать за Ханной Арендт в ее попытке сблизить сообщаемость эстетического суждения с “откликом”, который, по приведенной выше цитате, большое политическое событие может вызвать в “сердцах всех зрителей”. Далее мы в достаточной мере озаботимся опасностями эстетизации политики; но нужно отдать должное счастливой находке, взамен позволяющей Эстетике возвыситься с политической точки зрения и, почему бы и не сказать этого, с точки зрения всемирно-гражданской; действительно, в той мере, в какой кантовский гражданин мира, как говорит Ханна Арендт, на самом деле является *Weltbetrachter*, зрителем мира, именно отстраненный от зрителя взгляд, вновь открывает путь к надежде отчаявшимся свидетелям ужасов истории.

Тем не менее этой замечательной реконструкции можно противопоставить две серии оговорок. Первые основываются на радикальном разделении перспективной направленности телеологического суждения в таком тексте, как “Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане”, и ретроспективного суждения зрителя на уровне эстетическом и политическом. Образцовость, признаваемая за произведениями искусства, как и за великими событиями, не была бы залогом надежды, если

бы образцовость не служила надежде опорой, и даже свидетельством. Каким образом взгляд на прошлое превращается в ожидание, обращенное в будущее, не предполагая какой-либо глубинной телеологии? Надежда у Канта – это мост, переброшенный между взглядом свидетеля и ожиданием пророка. Вспомним последнюю фразу Восьмого положения “*Идеи всеобщей истории...*”, касающуюся “надежды... что осуществится наконец... всеобщее всемирно-гражданское состояние”.

Эта связь между ретроспекцией и надеждой еще раз обнаруживается в почти тождественных терминах в приводимом выше тексте из “*Спора факультетов*”. Именно о “пророческой истории человечества” вновь идет речь в 1798 г.: “Человеческому роду должен быть присущ известный опыт, который, находя выражение в каком-то событии, свидетельствовал бы о его свойствахⁱⁱⁱ и способности быть *причиной* своего движения к лучшему...”

Это понятие *расположенности* продолжает объединение телеологической точки зрения с точкой зрения всемирно-гражданской; благодаря ему телеологическое и эстетическое суждения объединяют свои парадигмы в проекте политической философии, как считается, ненаписанной. Мог ли Кант без такого объединения сказать о Французской революции: “подобное событие в истории человечества *не будет забыто...*”¹⁸? Этот седьмой параграф так и озаглавлен “Пророческая история человечества”: знаки, ретроспективные для рефлектирующего суждения, являются перспективными с точки зрения проекций, узаконенных благодаря “расположенности”, которой природа наделила человека как существо, предназначенное к всемирно-гражданскому состоянию. Эти замечания смягчают, но не упраздняют парадокс дистанции между точкой зрения зрителя и точкой зрения моралиста действия, которую можно назвать антиреволюционной. Однако ничто не свидетельствует о том, что зритель бесповоротно осуждает практическую инициативу революционера: подобно тому, как вкусу нечего судить, если нет созидającego гения, зрителю Революции нечем восхищаться без отваги революционера.

Только Гегель претендует на разрешение этого парадокса в

известном абзаце, которым завершается четвертая глава *Феноменологии духа*, – в месте, посвященном взаимному “прощению” человека действия и человека, наделенного чувством прекрасного. Похоже, что если у Канта и можно заметить мостки между двумя точками зрения, то их нужно искать в роли, приписываемой *просвещенному мнению*, единственной, в глазах Канта, компетентной публичной политике, как *одновременно* субъекту ретроспективного суждения, основанного на свершившейся истории, и надежде, основанной на “расположенности”, принятой из рук природы. В противном случае непонятно, как энтузиазм зрителя мог бы участвовать в предвосхищении, благородном и умеренном, определяющего прогресса человечества. Только просвещенное мнение способно *совместить* в восприятии определенных событий значение, которое можно приписать рефлектирующему суждению, и ценность знака, симптома, которым завладевает надежда, когда она обращает ретроспекцию в ожидание.

Вторая линия критики такова: не лучше ли надлежащее место активных и составляющих проекты граждан в таком тексте, как “*К вечному миру. Философский проект*” (1795), определяется в “*Учении о праве*” (1796), чем в экстраполяции суждения вкуса? “*Проект*” оставляет возможность для рефлексии над войной, параллельной той, что только что приводилась по поводу Революции. Война также интерпретируется двумя различными способами: для зрителя и для действующего. Это для первого она порождает смысл, но как проект, который может быть адресован только деятелям текущей истории, она абсолютно осуждается. Как хитрость природы, война приемлема – и, как кажется, терпима – только на взгляд зрителя. И наоборот, как предприятие, подпадающее под моральное суждение, она нетерпима и абсолютно осуждается. В “*Проекте вечного мира*” война – это то, чего не должно быть: “Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и управление другого государства”¹⁹. “Конечный замысел” природы, а именно установление всемирно-гражданского целого, здесь заменяется собственно юридическим обязательством, и события, чувствуемые политическим суждением, обретают место в соеди-

нении замысла природы и этого вето практического разума.

Таким образом, суждение зрителя не удастся гипостазировать, даже если оно позволяет зрителю объять сцену целиком, как это делает в конечном счете философия всеобщей истории. Все, что можно здесь предложить, – это рефлексию, целиком основанную на прошедших событиях, которая открывает свое перспективное измерение благодаря самой критической отстраненности. И тогда нельзя будет однозначным образом связать рефлексию с ретроспекцией. Иначе осуществившиеся события не могли бы нести в себе обещания, и таким образом – будущее.

На мой взгляд, именно в “Учении о праве”, слишком строго истолкованном Ханной Арендт, можно найти плодотворные предложения относительно связи между ретроспекцией и перспективой, поскольку “Учение о праве” находится на стыке гражданской точки зрения и точки зрения всемирно-гражданской, находящейся в ведении философии истории. И это возможно в силу проективной потенции того, что заявлено в “Учении о праве” о правовом государстве и мире между государствами. Философия права оказалась бы, таким образом, в позиции посредника между “расположенностями”, зависящими от естественной целесообразности, и *моральным* требованием правового государства в городе (*cit *) и меж городами. И нельзя взваливать этот вес исключительно на рефлектирующее суждение.

А вот в пользу интерпретации Ханны Арендт, быть может, стоит сказать, что рефлектирующее суждение не дает кантовской философии истории превратиться в философию гегелевского типа, в которой на смену природе заступит Дух, а хитрость природы сменится хитростью разума. Без этого решающего шага, в котором сам Дух замещает человеческий род на позиции субъекта истории, гражданин мира вполне остается, как говорит Ханна Арендт, зрителем мира, а рефлектирующее суждение не примиряется с правилом практического разума – по крайней мере до тех пор пока пренебрегают опосредованием “Учения о праве”. Единственное указание на примирение в *критической философии* – это образцовость, придающая общаемости всю остроту будущего и, в силу этого, “пророческое” измерение самому рефлектирующему суждению.

Интерпретация и/или аргументация

Эта статья возникла из лекции, прочтенной в рамках семинара Национальной школы магистратуры и озаглавленной однозначно: “Интерпретация”. В статье же – под двойным заглавием предлагается анализ, где интерпретация сочетается с операцией, которую обычно считают с ней соперничающей, а именно – с аргументацией. Что же может оправдать эту поляризацию, первое следствие которой состоит в усложнении взаимодействия в пору, когда философы и юристы, моралисты и магистраты пытаются разработать унифицированную концепцию дебатов – а именно, той фазы судебного процесса, относительно которой мы продемонстрировали выше, что она разворачивается между моментом неопределенности, характерной для начала процесса, и моментом вынесения приговора, когда этой начальной неопределенности кладет конец речь, в которой высказывается право. Следовательно, здесь задействована эпистемологическая связность дебатов в судебном смысле термина. Предварительный вопрос состоит в следующем: можно ли в широком смысле, придаваемом на этом семинаре понятию интерпретации, которое считается синонимичным понятию применения (применения юридической нормы к конкретной тяжбе) – можно ли наделить это понятие более ограниченным значением, оправдывающим, что мы – по крайней мере в первом приближении – противопоставляем ему понятие аргументации? Это уместный вопрос – в той мере, в которой мы среди прочего охарактеризовали дебаты как словесную борьбу, избавленную от насилия, а точнее говоря, – как натиск аргументов, какими подчеркивается хорошо известный агонистический облик судебных дебатов. В таком случае основной вопрос таков: следует ли придерживаться чисто антиномической концепции полярности “интерпретация/аргументация” или же, как полагаю я, необходимо разработать подлинно диалектический вариант этой полярности?

По правде говоря, теперешнее состояние дискуссии, на первый взгляд, не ориентировано на такую диалектическую трактовку. Недавно читая книги, мы встретились, с одной стороны, с таким автором, как Рональд Дворкин¹, озаглавивший “Закон как интерпретация” вторую часть своей работы “Дело принципа”, вроде бы не уделив внимания возможному сопоставлению интерпретации с аргументацией. С другой же стороны, мы столкнулись с такими теоретиками юридической аргументации, как Роберт Алекси² в “Теории юридической аргументации” и Мануэль Атьенса³ в книге с одноименным названием, с точки зрения которых юридическую аргументацию следует рассматривать как, конечно же, отдельную, хотя и подчиненную область в рамках общей теории практической аргументации, причем интерпретация никогда не признается полноправной составной частью юридического дискурса (*Diskurs*).

Несмотря на это положение вещей, которое мы опишем без спешки, я полагаю, что из внутренней недостаточности каждой из рассматриваемых позиций можно извлечь аргументы в защиту тезиса, согласно которому юридическая герменевтика, центрированная вокруг тематики дебатов, требует диалектической концепции взаимоотношений между интерпретацией и аргументацией. В этом предприятии меня вдохновляет перенос в юридический план аналогии, которая, на мой взгляд, существовала в эпистемологическом плане между парой интерпретировать/аргументировать и парой понимать/объяснять, диалектическую структуру которой я когда-то продемонстрировал, рассуждая о теории текста, теории действия и теории истории.

Дворкин: от интерпретации к аргументации?

Описывая идеи Дворкина о субъекте, я сделаю акцент на том, что хотел бы назвать стратегическим обеспечением, в рамках которого происходит обращение к понятию интерпретации – с объявленной целью: найти в границах, присущих этому обеспечению, причины для маскировки проблематики аргументации, каковая – в силу противоположных причин – займет всю сцену в теории юридической аргументации Алекси и Атьенсы.

Примечательно, что вопрос об интерпретации ставится Дворкиным так, что у него тот исходит из весьма определенной и даже весьма обостренной дискуссии о парадоксе, который образуют *hard cases*, “трудные судебные дела” для в высшей степени конкретной судебной практики. Здесь мы имеем дело со стратегией, отправная точка которой располагается в озадаченности, возникающей “на острие” реальной практики судьи, и потому такая стратегия поднимается на уровень общих рассуждений, касающихся связности судебной практики как таковой.

На этом-то пути автор “Дела принципа” сталкивается с вопросом об отношениях между правом и интерпретацией.

Привилегированное положение, отведенное в “Деле принципа” “трудным делам”, неслучайно. *Hard cases* уже образуют некий пробный камень в “Серьезном отношении к правам”⁴ и в статье “Является ли закон системой правил?”, которую мы будем разбирать ниже и которая представляет собой часть коллективного труда под редакцией Дворкина “Философия закона”⁵.

Когда судья сталкивается с делом, считающимся трудным? Когда представляется, что ни одна из правовых диспозиций, взятых из существующих законов, не может образовать норму, под которую можно было бы подвести упомянутое дело; говоря языком Канта, можно утверждать, что трудные дела подвергают испытанию само рефлектирующее суждение. Зачем же тогда Дворкин с таким ожесточением и вдаваясь в такие тонкости борется с тезисом *no answer*? Чтобы дать отпор позитивистской теории права, на которую Дворкин постоянно нападает. Согласно последней теории, сведенной к ее костяку, считается, что законы издаются тем, кто занимает руководящее положение, а идентифицируются они по своей *pedigree*, родословной, причем собственное намерение законодателя составляет королларий к этой первой аксиоме; кроме того, считается, что законы управляют не эквивокативными (т. е. однозначными) диспозициями (мы видим, что здесь всплывает герменевтический вопрос в той мере, в какой он сопрячен неустранимой эквивокации текстов); третья аксиома: если представляется, что ни один ответ на поставленный вопрос не содержится в действующем праве, то приговор по делу зависит от дискреционных полномочий судьи.

И как раз опровержение этих трех главнейших тезисов прокладывает путь теории интерпретации. Прежде всего смысл того или иного закона не возникает из его *pedigree*; как можно выразиться в терминах не интенциональной теории литературного текста, смысл закона, если таковой имеется, необходимо искать в тексте и его интертекстуальных связях, а не в предписании законодателя, который в юридическом смысле, симметричном тому намерению, что в литературе приписывается автору текстов. Затем – по признанию таких позитивистских теоретиков, как Харт, – наиболее эксплицитные законы обладают *open structure* [открытой структурой] в том смысле, в каком тексты бывают открытыми непредусмотренным конструктивным интерпретациям. Но именно опровержение третьего тезиса, тезиса о том, что дискреционные полномочия судьи служат “в каждой бочке затычкой”, непосредственно прокладывает путь для теории интерпретации; если “*усмотрение*” судьи служит единственным ответом на молчание закона, то мы встречаемся с альтернативой, фатальной для всякой юридической характеристики решения: либо решение является произвольным, в смысле – незаконным, либо оно является правовым лишь при поддержке притязания на законодательство, в каковое оно облекается; только способность создать прецедент сохраняет юридическую квалификацию решения, исходящего из дискреционных полномочий.

Отсюда проблема в том виде, как ее видит Дворкин: как оправдать идею, согласно которой всегда существует имеющий юридическую силу ответ, не впадая либо в произвол, либо в притязание судьи фигурировать в качестве законодателя?

В этот-то критический момент юридическая теория сталкивается с моделью литературного текста и субмоделью текста нарративного, который – под пером Дворкина – превращается в парадигму литературного текста.

Задержимся на мгновение в плоскости общей теории литературного текста: разделение, или дизъюнкция, проводимое в литературной критике между значением, имманентным тексту, и намерением автора, в теории права находит параллель в дизъюнкции, проводимой между смыслом закона и инстанцией решения, которое юридический позитивизм помещает у истоков

права. Литературное предприятие обретает канонический характер для теории права потому, что интерпретация получает поддержку во внутренних допущениях самого текста – каким тот предлагает себя разнообразным читателям. То, что с сожалением назвали расплывчатостью или размытостью литературного текста, выглядит уже не слабостью, но силой того, что мы можем симметрично назвать “юридическим предприятием”.

Именно тогда нарративная модель наделяется особой выпуклостью – в той мере, в какой при реконструкции смысла текста интерпретация напрямую обращается к отношениям соответствия, точности или подстраивания между предлагаемой интерпретацией трудного места и интерпретацией всего произведения. В этом “*fit*”, мы узнаём знаменитый герменевтический принцип взаимно соответствующей интерпретации части и целого. Через мгновение мы увидим, с какой точки зрения юридическое предприятие можно наилучшим образом рассмотреть в качестве произведения, образующего целое. Но давайте пока скажем, что оценка отношений соответствия, точности или подстраивания ускользает от альтернативы – доказуемость/произвол. Мы располагаемся в плоскости, где эта контрверза, разумеется, возможна, но где критик ее может претендовать на то, что одна интерпретация стоит больше другой, вероятнее другой, вернее, приемлемее другой (хотя все эти термины требуют уточнения). И теперь получается, что сторонники тезиса *no answer*, сами того не ведая, солидарны со сторонниками тезиса о доказуемости, т. е., как пишет Дворкин, со сторонниками тезиса о суждении, поддерживаемом аргументами, истинность которых неоспорима для всякого, кто понимает язык, на котором высказывается юридическое предложение. Возможно, в этой точке Дворкин, ослепленный конкурирующим тезисом о доказуемости, пропускает благоприятный момент, когда интерпретация должна была обратиться к теории аргументации, которая сама избегает альтернативы между доказуемым и произвольным. Этот пробел в рассуждениях можно приписать, вероятно, чрезмерной заботе, с которой Дворкин относится к опровержению тезиса *no answer*, в конечном итоге устанавливающему чрезмерно жесткую связь между решением трудных дел и

тезисом о доказуемости юридических предложений.

Впрочем, продвинемся чуть дальше в эксплуатации литературной модели, делая акцент именно на ее нарративной форме. В какой контекст мы должны поместить себя, чтобы увидеть, как поиски интерпретационного “*fit*” будут верифицированы с помощью того, что Дворкин называет “фактами нарративной связности”? Следует выйти за рамки изолированного и точечного случая детерминированного суждения и встать на точку зрения истории “судебного предприятия”, а значит, принять во внимание временное измерение этого предприятия. Именно по этому случаю Дворкин прибегнул к притче о какой-то чередой рассказчиков, когда каждый добавляет свою главу, редактируя некую историю – притом, что ни один рассказчик сам по себе не определяет глобальный смысл, но каждый должен предполагать его существование, если за правило он считает максимальную связность. Это предвосхищение нарративной связности в сопряжении с пониманием предыдущих глав истории, которую каждый рассказчик застает уже начатой, придает исследованию “*fit*” двойную гарантию: с одной стороны, гарантию прецедентов; с другой – гарантию цели, предусмотренной совокупностью юридического в процессе его разработки. Иными словами, с одной стороны – уже подвергшееся суду; с другой – предвосхищаемый профиль юридического предприятия, рассмотренного в его историчности. Именно так модель текста – и конкретно говоря, текста нарративного – дает приемлемую альтернативу ответу *no answer*, дающемуся в *hard cases* и одновременно – позитивистской концепции права.

К несчастью, Дворкин не воспользовался удобным случаем скоординировать свое обобщенное понятие “*fit*”, а точнее говоря, нарративистский вариант этого “*fit*”, с теорией аргументации, которая вполне пригодна в одном и том же качестве критерия связности независимо от того, сводима ли эта связность к нарративной связности. Предлагаемые синонимы, такие, как интегральность и идентичность, не добавляют особой отчетливости слишком неопределенному понятию связности. Самое большее – обращались к понятиям вроде тех, какие мы находим у Т. Тулмина⁶, таким, как “взвешенность” (*weight*), “важность”

(*relevance*), “гарантия” (*warrant*), “опровержение” (*rebuttal*) и т. д., и все эти понятия относятся к – по выражению Алекси и Атьенсы – пока еще зачаточной теории аргументации.

В таком случае можно задаться вопросом: почему Дворкин не рассмотрел более утонченную теории аргументации? Разумеется, не из-за нехватки изощренности – ведь он грозный полемист; дело в более глубоких причинах, которые мы поймем лучше, если сопоставим раздел “Закон и интерпретация” из книги “Дело принципа” с эссе “Является ли закон системой правил?” из книги “Философия права”. В этом эссе выясняется, что Дворкин гораздо менее заинтересован в формальной стороне аргументов, нежели в их субстанции, и, сразу же уточним, в их моральной и политической субстанции. Предлагаемая в этой примечательной статье концепция права основана на иерархии, существующей между различными нормативными компонентами права. Основная цель всего этого – опять-таки идейный спор с позитивизмом Харта, задающим тон. В эссе Дворкина изобличается то, что юридическая жесткость, сопряженная с идеей однозначного права, сочетается с децизионизмом, приводящим к преувеличению дискреционных полномочий судьи. Дворкин настойчиво утверждает, что характеристикой *правил* служит однозначность. Она не подходит к *принципам*, которым в конечном итоге свойственна этико-юридическая природа. Устоявшимся правом как системой правил право как политическое предприятие не исчерпывается.

В чем это различие между *принципами* и *правилами* вносит вклад в герменевтическую теорию судебного решения? В том, что решению трудных дел чаще способствуют принципы, чем правила. Но ведь эти принципы в отличие от правил идентифицируемы не по своей *pedigree* (кто принял их? обычай? власть? непостижимая какая-то легислатура? прецеденты?), но по свойственной им нормативной силе. Затем – в отличие от правил второго порядка – таких, как “правила признания” Харта, их этико-политический статус исключает однозначность. Каждый раз их следует интерпретировать заново. И о каждой интерпретации можно сказать, что она “рассчитывает на” то или иное решение; “взвешивает” его больше или меньше, скло-

няется к нему, не вынуждая его, если говорить языком Лейбница. О весомости каждой интерпретации надо сказать, что ее необходимо каждый раз оценивать; и прежде всего надо ощутить *sense of appropriateness* [чувство уместности], которое развилось в истории профессии и образованной публики. Невозможно и произвести полное перечисление исключений, и создать полный перечень действующих принципов. Лексикон множества приговоров, часто прибегающий к режиму *common law* [“обычного права”], изобилует такими определениями, как “неразумный”, “небрежный”, “несправедливый”, “значительный”, и обозначает место интерпретации даже в высказывании приговоров.

Понятно, что эта гибкая и не кодифицируемая концепция интерпретации не поддается формализму теорий юридической аргументации. Дворкина гораздо больше интересует политико-этический горизонт, на фоне которого вырисовываются принципы, не сводимые к правилам. Он берет на себя все неудобства принципов: бесконечный характер контроверзы, который можно компенсировать лишь крепким консенсусом демократического общества (здесь мы узнаем позднего Ролза и его “консенсус через взаимоналожение”); хрупкость суждений, вынесение которых было поручено различным заинтересованным аудиториям (стороны судебного процесса, профессиональные юристы, теоретики права). Дворкин здесь вновь, возможно, сам того не осознавая, встречает трудности, уже устраненные школой восприятия текста в теории литературы.

Но я не хотел бы расставаться с Дворкиным, не подчеркнув заслуг его концепции. Модели текста Дворкин обязан концепцией закона, избавленного от того, что он называет его *pedigree*. Модели повествования – несмотря на известную наивность по отношению к современному развитию теорий нарративности – он обязан учетом “правовой практики” в ее историческом развертывании, причем “правовая практика” приобретает интерпретативный порядок. Наконец, различению между принципами и правилами Дворкин обязан общей концепцией права, неотделимого от “субстанциальной политической теории”. Именно этот его глубинный и основополагающий интерес в конечном

итоге отдаляет его от формальной теории юридической аргументации.

От аргументации к интерпретации?

Стратегии, применяемые специалистами по юридической аргументации, такими, как Алекси и Атьенса, бывают в высшей степени различными. В сущности, речь идет о том, чтобы трактовать юридическую аргументацию как особый случай *общей нормативной практической дискуссии*, а значит, вписать малый круг юридической аргументации в большой круг общей практической аргументации. Следовательно, именно из общей практической аргументации мы исходим как из *Begründung*, т. е. из оправдания или обоснования⁷.

Стало быть, нам важен именно стык между двумя этими уровнями – в той мере, в какой в конкретных для юридической аргументации ограничениях и методах можно отважиться изложить интерпретацию оправдания, даже если авторы делают это лишь эпизодически (в этом отношении Атьенса больше, чем Алекси, уделяет внимания таким попыткам примирения – как подсказывает рассмотрение им случаев, которые он называет трагическими⁸).

Задержимся чуть подольше в плоскости практического нормативного дискурса. Здесь заслуживают объяснения три термина: под *практикой* мы имеем в виду всю сферу человеческих взаимодействий; точнее говоря, эта сфера рассматривается с точки зрения норм, которые ею управляют и в качестве норм притязают на *правильность* (*Richtigkeit, correctness, corrección*), и притом с помощью обмена аргументами, логика которых не удовлетворяет простой формальной логике, но все-таки не уступает ни произволу децизионизма, ни притязаниям интуиционистских моральных теорий на интуицию, что сразу же подвергает сильным подозрениям понятие дискреционных полномочий. Понятие *дискурс* навязывает определенный формализм, являющийся именно формализмом аргументации, так что в итоге термины “дискурс” и “аргументация” проявляют склонность к взаимоналожению.

Итак, вопрос в том, чтобы узнать, чем определяется притязание на правильность, на корректность. Ответ мы заимствуем у Хабермаса и у Эрлангенской школы: правильность – это претензия, которую выдвигает умопостигаемость, коль скоро последняя стремится быть критерием универсализируемой коммуникабельности. Хороший аргумент есть тот аргумент, который в идеальном случае будет не только понят, принят за правдоподобный, но и приемлем всеми заинтересованными сторонами. Здесь можно узнать хабермасовский тезис о потенциальном согласии на уровне сообщества без границ и ограничений. На этом-то горизонте универсального консенсуса и располагаются формальные правила всякой дискуссии, притязающей на правильность. Эти, как мы увидим, немногочисленные правила образуют сущность *универсальной прагматики дискурса*, нормативные качества которой следует акцентировать – в противовес всяческой редукции к стратегической аргументации, господствующей при переговорах, каковая подвержена всякого рода ограничениям и нацелена не на правильность, а на успех.

На сразу приходящее на ум возражение, что подобный консенсус недостижим и нереализуем, мы ответим следующим: противоречащий фактам характер идеи правильности легитимизирует ее трансцендентальный статус, который приспособливает ее к некоей бесконечной задаче. А на возражение, согласно коему это обоснование само по себе недостаточно, мы ответим, что задача юридической аргументации состоит именно в том, чтобы дополнить общие правила нормативного дискурса правилами дискурса, принятыми в конкретной сфере – в правовом поле. Наконец, на возражение, согласно которому теория аргументации в силу самого своего идеального характера может служить в качестве алиби для систематических искажений, мы ответим, что в самом идеале потенциального согласия кроются условия для законной критики соглашений – более или менее вынужденных, или ставших продуктом объединенных интересов; а в более общем случае такое согласие говорит о фактическом равновесии между конфликтующими силами.

Когда нас попросят конкретизировать отныне поддающиеся формализации модальности этой прагматики, мы ответим, что

возможная универсализация аргумента есть то, что образует его правильность. Мы вскоре увидим, что это означает в юридическом плане. Значит ли это, что мы довольствуемся здесь повторением Канта? Нет, – отвечают хабермасианцы: принцип универсализации задействован в ситуации, которая с самого начала является диалогической, тогда как у Канта этот принцип остается ограничен внутренним монологом (что – мимоходом замечу – весьма спорно и, конечно же, неверно в плоскости кантианской философии права).

Как мы отметили выше, правила универсальной прагматики немногочисленны. Но их достаточно для этики дискуссии. Одни управляют вступлением в дискурс – скажем, тем, как брать слово: у всех равные права вмешиваться в дискуссию, брать слово никому не запрещено. Другие правила сопровождают дискуссию на всем ее протяжении: каждый должен согласиться с требованием представить доводы и – при возможности – наилучшие аргументы, либо оправдать свой отказ. Это правило образует общее правило оправдания. Другие правила управляют исходом дискуссии: каждый должен согласиться с последствиями некоего решения, если удовлетворяются хорошо аргументированные потребности каждого. Заметим: это последнее правило располагается уже на стыке формального и субстанциального (или материального) благодаря обращению к понятиям потребности или интереса⁹. Именно здесь в дискуссию вмешивается нечто вроде интерпретации, поскольку потребности или интересы относятся к сфере понимания и оценки, а для того чтобы быть понятыми или воспринятыми, они должны пройти первый тест на оценку, разделяемую сообществами разной величины¹⁰. В той мере, в какой здесь мы сразу же входим в плоскость коммуникабельности, интересы и потребности выходят на уровень упорядоченной дискуссии именно в терминах *разделяемого понимания*. Формальная нормативность не бывает без *нормативности предполагаемой*, благодаря которой конкретные позиции считаются спорными, т. е. в полном смысле слова правдоподобными. Это качество спорности лежит в основе такой идеи, как открытость (*Offenheit, openness, apertura*). Наконец, решение, принятое в ограниченных рамках дискурса,

подчиняется условиям приемлемости в плоскости того, что Перельман¹¹ называл универсальной аудиторией. По правде говоря, существует целый ряд заинтересованных аудиторий, когда речь идет о рецепции дискурса прочими дискурсивными инстанциями, на которые тоже, и совершенно различными способами, воздействует притязание на правильность (или корректность).

По окончании этого стремительного перечисления правил, конститутивных для практического рационального дискурса вообще, мы, разумеется, можем согласиться с тем, что благодаря своему искусственному характеру понятие идеальной ситуации дискурса открывает горизонт правильности для всякого дискурса, в котором партнеры пытаются убедить друг друга с помощью аргументов: идеальное не просто предвосхищается, но уже работает. Но надо также подчеркнуть, что формальное не может включаться в ход дискуссии, если только оно не высказывается уже в связи с публичным выражением интересов, а следовательно, выражением потребностей, для которых уже характерны преобладающие интерпретации их легитимности, образующие то, что выше мы назвали их спорным характером. Именно по этому случаю сам Алекси (правда, не слишком на этом настаивая) вводит понятие интерпретации, когда имеет в виду

правила, управляющие интерпретацией чьих-либо собственных потребностей или потребностей других людей независимо от того, поддаются ли эти потребности обобщению¹².

Это признание не представляет собой фатальной уступки формализму теории в той мере, в какой мы настаиваем на том, что протагонисты выдвигают притязание на правильность их собственного дискурса лишь “изнутри” дискурса. Вот тогда-то мы и наталкиваемся на вопрос – что является дискурсивно возможным в заданной исторической ситуации? Без этого не следовало бы даже говорить о способности проблематизировать, предполагаемой – и требуемой – для каждого из участников дискуссии.

Настал момент охарактеризовать юридический дискурс как конкретную разновидность общепрактического жанра дискурса.

Вначале необходимо напомнить о разнообразии мест, где разворачивается юридический дискурс, а затем – о правилах, налагающих на юридический дискурс особые ограничения. Судебная инстанция, принятая мною за парадигматическую, с ее судами и судьями, является лишь одним из мест, где разворачивается юридический дискурс: над судебной инстанцией располагается инстанция законодательная, которая производит законы, а на одном уровне с судебной инстанцией – инстанция юристов, высказывающаяся о том, что немецкоязычные теоретики называют юридической догматикой. Сюда – вслед за Перельманом – надо добавить еще общественное мнение, а в предельном случае еще и универсальную аудиторию, обсуждению со стороны которой подвергаются теории юристов, законы, издаваемые законодательными органами, и, наконец, решения, принимаемые судебными инстанциями. Из всех этих инстанций именно судебная инстанция пользуется правилами, более всего способными создать разрыв между общепрактическим дискурсом и дискурсом судебным. Теперь мы собираемся сделать упор именно на эти правила.

Прежде всего дискуссия разворачивается в особой институциональной среде (суды). В этой среде дебатам открыты не все вопросы, но лишь те, что фигурируют в кодифицированных рамках судебного процесса. В самом процессе роли распределены не на равных началах (обвиняемый присутствует не по собственной воле, но вызывается повесткой). К тому же, размышления подчиняются процедурным правилам, которые сами кодифицированы. Добавим еще, что эти размышления имеют место в ограниченное время – в отличие от размышлений о юридической догматике и, до известной степени, от размышлений законодательной инстанции. Наконец, дискуссия перед судебной инстанцией не заканчивается соглашением и даже – по крайней мере в первом приближении – не имеет в виду соглашение; “судить” означает разрубать Гордиев узел, а значит, – разделять участников процесса, устанавливая справедливую дистанцию между ними (как мы, впрочем, уже подчеркивали). Наконец, не следует упускать из виду тяготеющие над судьей законные обязательства судить.

Чем в таких принудительных условиях становятся правила общенормативного дискурса? Алекси и сторонники того, что принято называть *стандартной* теорией, настаивают на том, что надо отпрявляться от притязаний на правильность, общих всякому нормативному дискурсу, а уж затем углубляться в специфические качества юридического дискурса. Их тезис заключается в следующем: притязание на правильность со стороны юридической аргументации ни в чем не отличается от притязания на правильность любого нормативного дискурса. Общая норма имплицитно подразумевается. В идеальном случае проигрывающая сторона, осужденный включается в признание этого притязания, предположительно разделяемого всеми присутствующими сторонами. Это имплицитное условие в некоторых юридических системах выражается в обязательстве мотивировать решение. Но даже если решение не является публично мотивированным, то оно по крайней мере должно быть оправданным используемыми аргументами. Поэтому-то судья и не может одновременно и выносить решение по определенному делу, и объявлять собственный приговор несправедливым. Это перформативное противоречие столь же вопиюще, как в случае с тем, кто утверждает, что кот на ковре, и сам же в это не верит¹³. Сам по себе этот тезис приобретает силу благодаря аргументу *a contrario*: если юридическая аргументация не имела бы в качестве горизонта общий нормативный дискурс, нацеленный на правильность, то идея рациональной аргументации не могла бы наделяться ни малейшим смыслом. Если же к теории нормативной дискуссии все-таки следует добавить новые правила, то эти правила должны сочетаться с правилами формальными, нисколько не ослабляя эти последние.

Утверждая это, какое место мы можем отвести интерпретации? Обращение от аргументации к интерпретации, на мой взгляд, является обязательным, начиная с плана, характеризуемого Алекси как “внутреннее оправдание”, чтобы противопоставить его “внешнему оправданию”. Внутреннее оправдание касается логической связности между предпосылками и заключением; следовательно, оно характеризует аргументацию как вывод.

По-моему, юридический силлогизм невозможно классифицировать напрямую, как случай, подпадающий под общее правило; ведь кроме этого, он должен удовлетворять признанию подходящего характера применения такой-то нормы под такие-то случаи. Здесь мы обнаруживаем нечто вроде упомянутого Дворкиным правила уместности; применение правила фактически является весьма сложной операцией, когда интерпретация фактов и интерпретация нормы взаимно друг друга обуславливают, способствуя квалификации, в силу которой утверждается, что то или иное предположительно преступное поведение подпадает под ту или иную норму, которая считается нарушенной. Если начать с интерпретации фактов, то нет необходимости слишком уж настаивать на том, что существует множество способов рассматривать и, скажем, сообщать последовательность фактов. Исследование здесь надо распространить на все поле практики, рассмотренное В. Шаппом¹⁴ в его книге “Запутавшийся в историях”. Никогда не удастся с уверенностью распутать нити личной истории подсудимого, и всякий конкретный способ прочитывать последовательность этих нитей уже как-то ориентирован благодаря предположению, что такая-то последовательность помещает рассматриваемый случай под такое-то правило. Сказать, что “а” представляет собой частный случай от “D”, означает уже решить, что для него действует юридический силлогизм. Силлогизм является юридическим, а не просто практическим, потому что сама его классификация проблематична. Достаточно ли утверждать, как делают сторонники аргументации, что необходимо добавить дополнительные правила? Алекси по этому поводу написал:

Когда имеется сомнение по вопросу о том, является ли “а” “Т” или “М”, то необходимо изобрести правило, которое разрешит вопрос¹⁵.

Аргументация извлекается из правила универсализации: если бы не существовало средства заручиться гарантией, что и “а”, и “b”, и “с” представляют собой частные случаи от “D”, то правило универсализации было бы нарушено. Следовательно, необходимо производить ступенчатую декомпозицию до тех пор, пока мы не найдем случаев формулировки закона, когда приме-

нение их на практике не даст повода для диспута. Но может ли всегда выполняться это условие, остающееся все-таки полностью формальным? Можно ли – даже благодаря ступеням декомпозиции – сэкономить на совместной интерпретации нормы и фактов посредством их взаимной подстройки? Со своей стороны, я бы сказал, что интерпретация превратилась в *органон* вывода. Высказывая это в кантианских терминах: *интерпретация представляет собой путь, по которому следует продуктивное воображение в операции рефлектирующего суждения*. Последнее фактически ставит следующий вопрос: под какое правило следует подвести такой-то случай? Тогда универсализация действует как правило контроля процесса взаимной подстройки между интерпретируемой нормой и интерпретируемым фактом. В этом смысле интерпретация не является внешней по отношению к аргументации: она образует *органон* аргументации. Даже идея аналогичных случаев зиждется на интерпретации некоей аналогии; именно поэтому всегда необходимо интерпретировать сразу и норму, покрывающую случай, и случай, покрываемый нормой, – чтобы функционировал юридический силлогизм, который, следовательно, несколько не отличается от общего практического силлогизма¹⁶. Отсюда я делаю вывод, что интерпретация встроена в оправдание, начиная с уровня того, что Алекси называет внутренним оправданием, где задействована лишь логическая связность вывода.

Что бы ни происходило со стороны интерпретации в наиболее формальной плоскости юридического вывода, – именно на уровне того, что Алекси называет “внешним оправданием”, т. е. оправданием предпосылок, пересечение аргументации и интерпретации представляется мне неоспоримым.

Теперь прежде всего напомним, что наиболее основополагающее ограничение, с которым сталкивается юридическая аргументация, зависит от того факта, что судья не является законодателем; что он применяет закон, т. е. встраивает в свои аргументы действующее право. Именно здесь мы встречаемся со смутным характером юридического языка, с временным молчанием закона относительно “трудных дел” (*hard cases* Дворкина), с удобной возможностью и зачастую необходимостью

выбирать между буквой и духом закона. Но ведь как раз применяя норму, мы не только признаем ее принудительность, но и испытываем ее изменчивость, а также то, что вышеописанное взаимодействие двойной интерпретации закона и фактов идет полным ходом¹⁷.

На втором уровне следует разместить случайности, а также и пробы и ошибки чисто эмпирических исследований. Здесь удобный случай напомнить, что интерпретация того, что считается фактом – и фактом уместным в сфере исследования соответствующего дела – в равной степени касается и, так называемого внутреннего оправдания, и оправдания внешнего. “Факты” подобного дела – не только их оценка, но и их простое описание – стали объектом множества правовых диспутов, когда интерпретация нормы и интерпретация фактов опять-таки накладываются друг на друга. Здесь снова будет легитимным сослаться на Дворкина, когда тот настойчиво повторяет, что “факты” некоего дела не являются просто фактами, но что они нагружены смыслом, а стало быть, интерпретированы.

На третьем уровне – опять-таки в плане оправдания предпосылок – можно расположить обращения к юридической теории, к тому, что Алекси называет юридической догматикой, – а также заимствования из нее. Здесь напрашивается параллель с введенным Дворкиным различием между *правилом* и *принципом*. Но ведь относительно этого последнего мы отметили, насколько обращение к принципам отличается от обращения к правилам. Правило принуждает, принципы “склоняют”, более или менее тяжело “везят”, поддерживая тот или иной тезис и т. д.

Именно на этой стадии мы можем понять обращение к тому, что после Савиньи с его “Системой современного римского права” (1840) было названо “канонами интерпретации”. Разумеется, их можно формализовать, утверждая, что они состоят в интерпретации нормы N в терминах W. Эту интерпретацию можно свести просто к диспуту о семантике, но в этой интерпретации может быть задействован и “родовой” элемент, когда намерение законодателя используется в связи с различием между духом и буквой некоей нормы. Здесь Алекси опять, сам того не

зная, совпадает с Дворкиным. Ничто не провоцирует на спор так, как упоминание намерения законодателя: хотел ли законодатель, чтобы N интерпретировали в терминах W? Имел ли он конечную цель за пределами нормы N? Именно так – на правах такой же причины, как другие – аргумент, где содержится ссылка на намерение законодателя, подвергается “взвешиванию”. Во всяком случае, даже если намерение известно, само по себе оно не является однозначным. В этом отношении все “генетические” аргументы или, как выражается Дворкин, аргументы от *pedigree*, следует расположить в той же рубрике, что и аргументы исторические или сравнительные. Наконец, обращение к теории и к аргументам, называемым систематическими, не отделяется от герменевтики, но, что любопытно, приводит к ней благодаря своим аспектам эквивокации.

Наконец, в особую категорию следует выделить аргумент от прецедента¹⁸. В каком-то смысле речь идет не о внешнем оправдании, в той мере, в какой прецедент, будучи признанным в качестве случая, аналогичного другим, не задействует никакого другого критерия, кроме собственной способности к универсализации (аналогичные случаи рассматривать по аналогии). Но проблему ставит именно признание аналогии; сказать, что такое-то решение образует прецедент, означает уже произвести выбор в *тезаурусе* правосудных приговоров. В каком аспекте два дела являются подобными друг другу? Нам приходится заняться сравнительным “взвешиванием” подобий и различий. Если же по поводу них мы придем к соглашению, то останется вопрос о том, какие подобия и какие различия релевантны для рассматриваемого дела. Разумеется, можно принять в качестве правила возложение аргументационного бремени на того, кто оспаривает уже установленный прецедент и выступает за исключение. В этом отношении Перельман ссылается на своеобразный принцип инерции, поддерживающий уже установленный прецедент: в связи с инерцией принятого решения необходимы веские причины для того, чтобы свернуть с предполагаемого им пути. При принятии решения прецедент гарантирует стабильность, безопасность, доверие. Здесь формалисты замечают, что это чересчур социологическое оправдание обраще-

ния к прецеденту не может урегулировать проблему аргументационной структуры прецедента. И они правы. Но как раз в такой аргументационной структуре задействована интерпретация. Прецедент отсылает к подобию, каковое не является ни заданным, ни изобретенным, но построенным. В лексиконе Дворкина это отмечено как случай конструктивной интерпретации. Выдвигаем ли мы аргумент “за” или “против”, мы предполагаем проверку воображением гипотезы о сходстве или различии.

Наконец, как и требует Атьенса, несомненно надо уделить внимание делам, неразрешимым при сегодняшнем состоянии права; Дворкин, без сомнения, зашел слишком далеко, утверждая, что всегда есть справедливый ответ на вопрос, который ставят *hard cases* – и это для того чтобы противодействовать избыточным обращениям к дискреционным полномочиям, предписываемым позитивистской концепцией права. Часто упоминаемые Атьенсой трагические дела фактически обращаются к трудно формализуемому чувству справедливости, или, если можно так выразиться, к чувству скорее правильности, нежели правосудия.

Мы подошли к концу этой дискуссии, и читатель, возможно, согласится со мной, что взаимоналожение аргументации и интерпретации в судебном плане симметрично взаимоналожению объяснения и понимания в плане наук, изучающих дискурс и текст. В противовес дихотомическому подходу, оперирующему пресловутой полярностью, я когда-то завершил речь в поддержку диалектического отношения к аргументации и интерпретации в форме афоризма: “Объяснять *больше*, чтобы понимать *лучше*.” В заключение дебатов об интерпретации и аргументации я предлагаю похожую формулировку, которая возвращает *эпистемологии судебных дебатов* ее сложное единство. Точка, где интерпретация и аргументация накладываются друг на друга, совпадает с точкой, где пересекаются регрессивный и восходящий пути у Дворкина и прогрессивный и нисходящий пути у Алекси и Атьенсы. Первый исходит из остроты того вопроса, который ставят *hard cases*, и поднимается в направлении эτικο-политического горизонта “судебного предприятия”, рассматриваемого в его историческом развертывании.

Второй оперирует общей теорией аргументации, пригодной для всякой формы практической нормативной дискуссии, и относится к юридической аргументации как к подчиненной сфере. Первый путь достигает общего перекрестка, когда теория интерпретации сталкивается с вопросом, ставящимся самой нарративной моделью критериев связности юридического суждения. Второй попадает на тот же перекресток, когда для того чтобы объяснить специфичность юридической аргументации, процедуры интерпретации обретают свою релевантность в качестве *органа* юридического силлогизма, в силу которого конкретное дело подводится под общее правило. Кроме того, я рискнул предложить другую аналогию, нежели диалектическую аналогию между объяснением и пониманием, т. е. аналогию рефлектирующего суждения в духе “Критики способности суждения”, когда интерпретация превращается в путь, по которому следует продуктивное воображение; когда проблема уже не в том, чтобы применить известное правило к случаю, описанному предположительно правильно, как это делается в определяющем суждении, – но в том, чтобы “найти” правило, *под* которое удобно подвести факт, сам еще требующий интерпретации. В таком случае необходимо показать, что мы фактически не меняем проблематику, когда переходим от аналогии между парой “интерпретировать/аргументировать” и парой “понимать/объяснять” к аналогии между первой и рефлектирующим суждением. Это могло бы стать предметом другой дискуссии, отголоски которой мы находим в другом эссе из настоящей книги¹⁹.

Акт суждения

Чтобы разобрать предлагаемую тему, я хотел бы начать с конечной точки обмена аргументами, из которых состоит судебный процесс: акт суждения имеет место именно по окончании размышления. Для дискуссии я предлагаю своего рода феноменологию этого акта.

Выделю краткосрочную целесообразность, на основании которой “судить” означает “разрубать Гордиев узел”, чтобы положить конец неопределенности; этому я противопоставлю целесообразность долгосрочную и, несомненно, более замаскированную, т. е. вклад суждения в публичный мир. И как раз по пути от краткосрочной целесообразности к целесообразности долгосрочной я и предлагаю пройти.

Как мы уже сказали, “судить” означает “разрубать”; эта первая целесообразность помещает акт суждения в судебном смысле слова, т. е. *выступать в качестве судьи*, в продолжение не технического, не судебного смысла акта суждения, составные части и критерии которого я вкратце напомним.

В обычном смысле термин *судить* покрывает некую гамму основополагающих значений, которые я предлагаю классифицировать сообразно тому, что я охотно хотел бы назвать порядком возрастающей густоты. Прежде всего в слабом смысле “судить” означает “высказывать свое мнение”; выражаемое же мнение касается некоей вещи. В более сильном смысле “судить” означает “оценивать”; тем самым вводится иерархический элемент, выражающий предпочтение, оценивание, одобрение. В третьей же степени силы выражается встреча объективной и субъективной сторон суждения; объективная сторона состоит в том, что некто считает некоторое предложение истинным, благим, справедливым и законным; субъективная же сторона – в том, что он является сторонником этого предложения. Наконец, на еще более глубоком уровне, на том уровне, где оказывается

Декарт в “Четвертом размышлении”, суждение действует посредством сочетания рассудка и воли: рассудка, который рассматривает истинное и ложное, и воли, которая решает. Тем самым мы добрались до сильного смысла слова “судить”: не только “высказывать мнение”, “оценивать”, “считать истинным”, но в конечном итоге – “занимать позицию”. Именно из этого обычного смысла мы можем исходить для достижения чисто судебного смысла акта суждения.

Суждение в судебном смысле в действительности вмешивается в социальную практику на уровне того обмена дискурсом, которое Юрген Хабермас сопрягает с коммуникационной деятельностью при поддержке центрального феномена социальной практики, каковой образует судебный процесс. В рамках процесса в акте суждения повторяются все обиходные значения: “выражать свое мнение”, “оценивать”, “считать правильным или справедливым”, наконец, “занимать позицию”.

В таком случае встает вопрос: при каких условиях акт суждения в его судебной форме может быть дозволенным или компетентным. В статье “Справедливое между законным и благим”¹ я рассмотрел четыре условия:

- существование писаных законов;
- наличие институциональных рамок: судов и т. д.;
- вмешательство квалифицированных, компетентных, независимых лиц, на которых, как мы говорим, “возложена обязанность судить”;
- наконец, сам ход процесса, вынесение приговора в котором образует его конечную точку.

Разумеется, после вынесения приговора, хорошо названного словом *arrêt*¹, всегда можно продолжать размышление – в том смысле, что всякое суждение после самого себя притягивает некое “но”; однако все-таки характеристика суждения в судебном плане состоит в том, что оно прерывает взаимодействие и взаимное противодействие аргументов, ставя конечную точку, даже если эта последняя является временной – по меньшей мере до тех пор пока пути обжалования приговора остаются открытыми; но в конечном счете где-нибудь и когда-нибудь наступит “конечная остановка”, после которой

суждение приобретает официальную силу.

Перед тем как показать, почему мы не можем придерживаться этого определения акта суждения, полностью ограниченного условиями судебного процесса, важно подчеркнуть социальную необходимость, сопрягающуюся с той целесообразностью, которую мы назвали краткосрочной и которая состоит в прерывании неопределенности. В строгих рамках процесса акт суждения предстает в качестве конечной фазы драмы с несколькими персонажами: стороны или их представители, прокуратура, судья, присяжные заседатели и т. д. Кроме того, этот последний акт предстает в виде завершения некоего алеаторного процесса; в этом отношении дела здесь обстоят так же, как при проведении шахматной партии; правила игры известны, но всякий раз неизвестно, как каждая партия закончится; процесс по отношению к праву образует то же, что шахматная партия по отношению к своим правилам: в обоих случаях надо дойти до конца, чтобы узнать исход. Именно так приговор кладет конец виртуально бесконечному размышлению. Вопреки ограничениям, о которых мы вскоре поговорим, акт суждения, приостанавливая алеаторику судебного процесса, выражает силу права; кроме того, он выражает право в сингулярной ситуации.

Как раз благодаря этим двойственным отношениям акт суждения сохраняет по отношению к выражаемому им закону правовую силу. На самом деле, с одной стороны, он вроде бы попросту применяет закон к некоему случаю; именно это Кант называл “определяющим суждением”. Но он состоит еще и в интерпретации закона, в той мере, в какой ни одно судебное дело не является иллюстрацией какого-то правила; оставаясь в пределах кантианского языка, можно сказать, что акт суждения относится к сфере “рефлектирующих” суждений, а последние состоят в поисках правил для новых дел. В этом втором значении приговор правосудия не ограничивается тем, что заканчивает судебный процесс; он открывает путь для всей юриспруденции в той мере, в какой создает прецедент. Следовательно, приостанавливающим аспектом акта суждения по окончании хода рассуждений смысл этого акта не исчерпывается.

Перед тем как распространить мой доклад на другие области, я хотел бы еще сказать, что если рассмотреть осуществление акта суждения в узких рамках судебного процесса, то можно сказать, что акт суждения без труда вписывается в общее функционирование общества, рассматриваемого по Ролзу в качестве обширной системы распределения долей. Фактически акт суждения можно представить именно под эгидой идеи распределительной справедливости; на самом деле конкретные общества развивают схему распределения долей, не все из которых измеряемы в денежных терминах в рамках рыночного порядка. Общества распределяют блага всевозможных разновидностей: и поддающиеся денежному выражению, и не поддающиеся таковому. Взятый в широком смысле акт суждения состоит в том, чтобы разграничивать сферы деятельности, отграничивая притязания одной от притязаний другой, и в конечном счете корректировать несправедливое распределение, когда деятельность одного из судящихся состоит во вторжении на поле деятельности других судящихся. В этом отношении акт суждения состоит именно в разделении; это хорошо выражает немецкий термин *Urteil* (притом, что *Teil* означает “доля”); речь идет о том, чтобы определить долю одного и долю другого. Значит, акт суждения от-граничивает, от-деляет. Я здесь ничего не говорю о чрезвычайных благах – а ведь древнеримское выражение *suum cuique tribuere* – воздавать каждому свое – имплицитно ориентировалось на предложенный здесь анализ. Аналогичным образом вся Кантова философия права зиждется на различении между “моим” и “твоим”, на поступке, который вычерчивает границу между первым и вторым.

Эти последние рассуждения, касающиеся поступка разрубания Гордиева узла в смысле разделения, пролагают путь к решающему расширению, возведенному уже в самом начале этого очерка. Почему мы фактически не можем остановиться на том, что мы назвали краткосрочной целесообразностью акта суждения, т. е. всего лишь тем, чтобы положить конец неопределенности? Потому что сам процесс является всего лишь кодифицированной формой более обширного феномена, а именно – конфликта. Следовательно, судебный процесс с его отчет-

ливо определенными процедурами необходимо переместить на фон более значительного социального феномена. неотъемлемо присущего функционированию гражданского общества и расположенного у истоков публичной дискуссии.

Как раз до этих пор и следует идти: за процессом имеется конфликт, распря, разногласие, тяжба; а на заднем плане конфликта присутствует насилие. Тем самым место справедливости и правосудия оказывается отмеченным фигурой впадины, поскольку справедливость входит во множество альтернатив, которые общество противопоставляет насилию, и в то же время все они определяют правовое государство. В *Лекциях I* я воздаю должное Эрику Вайлю, поместившему во введении к своему *opus magnum* “Логика философии” продолжительное рассуждение об отношениях между дискурсом и насилием. Некоторым образом все отмеченные нами операции от размышления до принятия решения и вынесения приговора знаменуют собой выбор в пользу дискурса и против насилия.

Диапазон этого выбора против насилия и в пользу дискурса можно измерить в полном объеме, лишь осознав широту феномена насилия. Было бы ошибочным сводить насилие к агрессии, даже распространяя ее за пределы агрессии физической – дальше ударов, ранений, смерти, посягательства на свободу, незаконного ареста и т. д.: надо еще учитывать и наиболее цепкую из форм насилия, т. е. месть, иначе говоря, притязание индивида осуществить правосудие по отношению к самому себе. По сути, справедливость противостоит не только насилию как таковому, не только насилию замаскированному и всевозможным разновидностям насилия, каковые мы только что упомянули, но и мести, являющейся симуляцией справедливости; акту осуществления правосудия индивидом по отношению к самому себе. В этом смысле основополагающим актом, благодаря которому мы можем сказать, что справедливость в некоем обществе укоренена, является акт, посредством которого общество отнимает у индивидов право и полномочия осуществлять правосудие по отношению к ним самим, – акт, посредством которого государственная власть конфискует у индивидов в пользу самой себя право высказывать и применять право; впрочем,

именно благодаря такой конфискации самые что ни на есть цивилизованные деяния правосудия, в особенности в сфере уголовного права, еще сохраняют заметные признаки изначального насилия, каким является месть. Во многих отношениях наказание, особенно если в нем сохраняется нечто от старой идеи искупления, остается смягченной, отфильтрованной, цивилизованной формой мести. Это упорство насилия-мести способствует тому, что мы добираемся до смысла справедливости только окольным путем протеста против несправедливости. Возгласу “Это несправедливо!” зачастую присуща более пронизательная интуиция, касающаяся подлинной природы общества и места, все еще занимаемого в обществе насилием, нежели она свойственна всякому рациональному или разумному дискурсу о справедливости.

В этой точке встает вопрос о наиболее окончательной целесообразности акта суждения. При возобновлении анализа акта суждения, исходя из существенной операции, которая для государства состояла в том, что индивидов лишили возможности осуществлять правосудие напрямую, и прежде всего правосудие как месть, возникает впечатление, что горизонт акта суждения в конечном счете больше, чем безопасность и *социальный мир*. В чем эта окончательная целесообразность отражается на начальной дефиниции акта суждения через его ближайшую целесообразность, состоящую в том, чтобы положить предел неопределенности, разрешив конфликт? Разрешить конфликт, как мы писали, означает “отделить”, провести границу между “твоим” и “моим”. В целесообразности социального мира между строк прочитывается нечто более глубокое, касающееся взаимного признания; не будем называть это примирением; еще меньше будем говорить о любви и извинении, каковые не являются юридическими понятиями; поговорим лучше о *признании*. Но в каком смысле? Я полагаю, что акт суждения достигает цели, когда тот, кто, как говорится, выиграл процесс, еще чувствует себя способным говорить: мой противник, проиграв, остается таким же субъектом права, как и я; его дело заслуживало быть выслушанным; у него были убедительные аргументы, и их выслушали. Но признание может быть полным лишь в случае, если

то же самое может быть сказано проигравшим процесс, тем, кого наказали, осужденным; проигравший процесс должен быть в состоянии заявить, что приговор, навлекший на него наказание, был актом не насилия, а признания.

К какому взгляду на общество приводит нас такое размышление? Мне кажется, немного дальше концепции общества, распределяющего доли, каковые всегда следовало бы отграничивать друг от друга, чтобы определять, какова роль той или иной доли. Так выглядит общество как *схема сотрудничества*; в конечном итоге именно это выражение фигурирует в первых же строках “Теории справедливости” Джона Ролза², работы, где – как бы там ни было – преобладает анализ общества как системы распределения. Фактически следует задать такой вопрос: что превращает общество в нечто большее, нежели систему распределения? Или, точнее говоря, благодаря чему распределение превращается в орган сотрудничества? Здесь-то и надо учесть компонент более субстанциальный, нежели просто процедуру правосудия, т. е. нечто подобное общему благу, состоящему в разделяемых ценностях; здесь мы имеем дело с коммунарным измерением, лежащим в основе чисто процедурного измерения общественной структуры. Впрочем, может быть, в метафоре дележа присутствуют два аспекта, которые я пытаюсь здесь скоординировать; в дележе присутствует доля, т. е. то, что отделяет нас друг от друга: моя доля не является вашей долей; но дележ – это еще и то, что заставляет нас делиться, т. е. в сильном смысле слова “участвовать”^{III} ...

Итак, я считаю, что горизонтом акта суждения служит хрупкое равновесие между двумя компонентами дележа: то, что отграничивает мою долю от вашей, и то, что, с другой стороны, способствует тому, что каждый из нас принимает участие в обществе.

Именно эта справедливая дистанция между сталкивающимися партнерами, слишком близкими в конфликте и слишком отдаленными друг от друга в неведении, ненависти или презрении, содержит в себе, как я полагаю, два аспекта акта суждения: с одной стороны, разрубать Гордиев узел, класть предел неопределенности, разводит конфликтующие стороны; с дру-

гой – способствовать тому, чтобы каждый признал долю, которую другой берет в том же обществе, что и он, благодаря чему победивший в процессе и проигравший в нем будут иметь такую репутацию, согласно которой каждый получит справедливую для него долю в обществе как схеме сотрудничества.

Санкция, реабилитация, прощение

Ответственные за проведение коллоквиума “Правосудие или месть”¹ доверили мне задачу открыть заседание секции, названной тремя словами: “Санкция, реабилитация, прощение”. Здесь, как и в аналогичных ситуациях, вклад философа, по-моему, может быть вкладом аналитика, озабоченного тем, чтобы прояснить понятия, помочь распознать ставки и провести различия между целями. В первом приближении наше рассмотрение пойдет по следующему пути: путь начинается с санкции (т. е. некто является осужденным); продолжается – при известных обстоятельствах и в известных границах, которые следует уточнить, – проектом восстановления (т. е. некто восстанавливается в правах, в утраченной гражданской или юридической правоспособности); наконец, в еще более конкретных обстоятельствах – некто получает прощение, которого ему никто не должен давать: его отказываются наказывать, восстанавливают его публичное уважение и самоуважение.

И все это в первом приближении.

Но тут нас непременно охватывает сомнение: идет ли речь о непрерывном пути? Одни и те же ли инстанции уполномочены санкционировать, реабилитировать и прощать? Сюда же добавляется смежное сомнение: идет ли речь об одном и том же, всегда пассивном субъекте, о котором мы говорим, что он *подвергается* санкции, реабилитации или прощению? Именно для того, чтобы ответить на эти сомнения, мы вынуждены возвратиться к истокам. Первым термом прерывистой и алеаторной триады, состоящей из санкции, реабилитации и прощения, в реальности судебного опыта является последняя тема более непротиворечивой последовательности, на всем протяжении которой принимается решение по поводу того, что принимает очертания в качестве предмета нашего рассмотрения: речь идет о различии между *местью* и *правосудием*. В момент

осуществления санкции нечто существенное уже произошло: приговор вынесен; субъект, формально считавшийся невиновным, объявлен фактически виновным, а значит, наказуемым, а следовательно – подвергнут наказанию. Из-за того, что предложенный нами путь начинается слишком поздно, на нем остается занимающий нас здесь разрыв – между справедливостью и мстостью.

Причина этого явления – в том, что упомянутый разрыв осуществляется до санкции, в судебном *процессе*. Сама же санкция наделяется характером карательной меры лишь постольку, поскольку она завершает процесс и разрушает Гордиев узел. Стало быть, принцип разрыва между мстостью и справедливостью надо искать в структуре процесса – в том виде, как последний должен был бы развертываться в правовом государстве. Порою говорят, что мстить самостоятельно означает осуществлять правосудие для самого себя. Нет – слово “правосудие” не должно фигурировать ни в одном из определений мести; оговорку надо сделать лишь относительно архаического и сакрального смысла насквозь мстительного и карающего правосудия, по поводу которого необходимо будет объясниться в последнюю очередь. А пока что нам придется иметь дело лишь с элементарной, эмоциональной и необузданной мстостью – с той мстостью, которая стремится вписать наказание прямо в след, оставленный преступлением. И тогда встает вопрос: какими средствами, какими ресурсами, от имени какой инстанции судебный процесс совершает разрыв с такой вот мстостью?

Перед тем как разложить процесс на структурные элементы, его можно в целом охарактеризовать в следующих терминах: он состоит в том, чтобы установить *справедливую дистанцию* между проступком, вызвавшим частный и публичный гнев, и наказанием, налагаемым судебным институтом. Если мсть осуществляет короткое замыкание между двумя страданиями, страданием, претерпеваемым жертвой, и страданием, налагаемым мстителем, то судебный процесс вставляется между этими страданиями, устанавливая справедливую дистанцию, о которой мы только что говорили.

I

Тогда вопрос в том, чтобы кратко перечислить средства, с помощью которых осуществление уголовного права устанавливает разрыв между насилием и словом правосудия². Четыре условия как будто бы образуют структурные условия всяких дебатов.

1. Прежде всего предполагается некая *третья сторона*, не являющаяся тяжущейся и правомочная открывать пространство дискуссии. Под этим обобщенным понятием “третья сторона” мы можем иметь в виду три отчетливо различающиеся инстанции: прежде всего институт государства, не совпадающего с гражданским обществом, и – на этом основании – имеющего право на законное насилие (многочисленные исторические разновидности способны выражать эти отношения между государственной мощью и гражданским обществом согласно природе консенсуса, устанавливающегося между группами, образующими гражданское общество); во-вторых, в качестве третьей стороны следует рассматривать судебный институт как отличный от остальных государственных властей (здесь отношения также варьируют и зависят от модели разделения властей или авторитетов); в качестве третьей составляющей третьей стороны непременно необходимо добавить конкретный способ задействования судебного персонала; третья сторона воплощается здесь в человеческой фигуре судьи. Его важно разместить на сцене с самого начала – в той мере, в какой судьи являются людьми, подобными нам, но возвышающимися над нами с тем, чтобы разрешать конфликты – по окончании квалифицирующих испытаний, состояющихся между собой по поводу приемлемости приговора, которому придадут большое значение впоследствии.

2. Сама по себе третья сторона оказывается расположенной в требуемой беспристрастной позиции не иначе, как опираясь на некую *юридическую систему*, квалифицирующую государственную третью сторону как правовое государство. Эта юридическая система, по существу, состоит из писанных законов; их написание и сохранение представляют собой значительное культурное достижение, благодаря которому происходит смежное

устройство государственной власти и власти юридической. Обязанность законов – с одной стороны, определять преступления, с другой же, устанавливать пропорциональное отношение между преступлениями и наказаниями. Первая операция состоит в дистанцировании от насилия; она делает возможной квалификацию преступлений как правонарушений, определенных и охарактеризованных по возможности наиболее однозначно. Кроме того, установление двойной шкалы преступлений и наказаний согласно некоему правилу пропорциональности, присовокупляясь к квалификации преступлений, позволяет расположить всякий инкриминируемый проступок с наибольшей возможной точностью – не только на карте, но и на шкале преступлений.

3. В-третьих, имеет место существенная составляющая, которая дает название структуре в целом; имеются в виду *дебаты*. Их функция состоит в том, чтобы привести к состоянию определенности дело, “зависшее” в состоянии неопределенности. Ради этого необходимо, чтобы при дебатах на сцену было выведено множество протагонистов, которые все вместе – судья, общественный обвинитель, советники сторон – способствуют установлению того, что называют справедливой дистанцией, на сей раз – между истцом и обвиняемым. Этот учет множества участников дебатов вносит важное исправление в простую идею судящей третьей стороны. Дистанция, устанавливаемая с помощью этой “*ячейки для дебатов*”, превращает жертву из плоти и крови, так же, как и предполагаемого виновного, в “тяжущиеся стороны”, в истца и ответчика. Но существенное здесь еще не сказано: важно, чтобы дебаты были устными и полными противоречий и чтобы они утверждались в этом состоянии посредством процедуры, известной всем участникам дебатов и обязывающей их всех. В таком случае дебаты предстают как борьба речей: одни аргументы выдвигаются против других, оружие у одной и другой стороны одно и то же и обладающее одинаковой силой. Наконец, необходимо подчеркнуть, что пассивный субъект при рассмотрении в первом приближении – тот, *кого судят*, – выдвигается благодаря дебатам в *действующее лицо* судебного процесса. Впоследствии мы измерим важность

этого изменения, когда пройдем по предлагаемому пути от санкции к реабилитации и прощению.

4. Наконец, четвертая структурная составляющая процесса обозначается словом *приговор*. Благодаря приговору виновность устанавливается законом. Тем самым обвиняемый меняет юридический статус: предположительно невиновный объявляется виновным. Это изменение происходит благодаря одному лишь перформативному свойству речи, в которой *право высказываться* при определенных обстоятельствах. По окончании этой первой части доклада я хотел бы настоятельно подчеркнуть выражение: высказывать право. Перед тем как впоследствии продемонстрировать свое терапевтическое свойство на пути реабилитации, речь, где высказывается право, приводит к многочисленным последствиям: она кладет предел неопределенности; она назначает участникам процесса места, которыми определяется справедливая дистанция между мезьтью и правосудием; наконец – и, возможно, прежде всего – она признает в качестве действующих лиц именно тех, кто совершил преступление и подвергнется наказанию. В самом этом последствии и заключается наиболее значительный ответ правосудия насилию. В этом ответе находит выражение откладывание мести.

II

Теперь стало возможным вернуться к последовательности, предложенной нашему рассмотрению: *санкция–реабилитация–прощение*.

Санкция

Мы еще не сказали ничего существенного относительно *санкции*, квалифицируя заключительный акт процесса как приговор. Наказание, несомненно, приобретает уголовно-правовой характер по окончании речевой церемонии, где свершается разрыв с мезьтью, а насилие “опрокидывается” в речь. И так, “кара” отодвинута на должное расстояние от “преступления”. Но мы ничего не сказали о том, *от имени санкции выносятся и кто адресаты санкции*. А ведь ответ на этот вопрос наделяет смыслом приговор как санкцию уголовного права.

Если мы вновь быстро рассмотрим структурные компоненты процесса, то надо будет сказать, что санкция выносится в первую очередь от имени *закона*; и, разумеется, не столько скорее для закона, чем для жертвы, сколько для жертвы, потому что для закона. Кант и Гегель согласны между собой в том вопросе, что санкция *восстанавливает* право. Для обоих в законе выражается совокупность моральных конвенций, обеспечивающих минимальный консенсус в политической сфере; консенсус, подытоживаемый в идее порядка. По отношению к этому порядку всякое правонарушение представляет собой посягательство на закон, нарушение порядка. Эту идею можно признать в религиозном варианте, если привязать закон к неизменному порядку, гарантируемому божественными инстанциями; но идея оскорбления богов постепенно вытесняется профанным, секуляризованным вариантом нарушения порядка, идеей угрозы гражданскому миру. В обоих вариантах трансгрессии первой функцией наказания является усмирение публичной смуты, словом, восстановление порядка. Гегель наделил этот процесс диалектической формой отрицания отрицания: беспорядку, отрицающему порядок, соответствует отрицание беспорядка, порядок восстанавливающее³.

Сказав это, мы не можем избежать вопроса: в каком смысле можно сказать, что санкция выносится *для жертвы*? Ответ вроде бы напрашивается сам собой: возмещение для личности из плоти и крови осуществляется в большей степени, нежели ради какого-то абстрактного закона. Разумеется, так. И все-таки остается определить, в чем это возмещение еще отличается от мести. Разве не надо здесь пройти через точку сомнения, подсказываемого чрезмерным использованием замечания мудреца, размышлявшего о сомнительной полезности наказаний: разве в космическом балансе благ и зол наказания не добавляют страдание к страданию? Разве “наказывать” не означает – в основном и так или иначе – “подвергать страданию”? А что говорить о наказаниях, каковые никоим образом не являются возмещением в смысле восстановления предшествовавшего состояния – как явно происходит в случаях с убийствами и наиболее тяжелыми проступками? Может быть, наказание и восстанавли-

вает порядок, но жизнь оно не возвращает. Эти банальные замечания приглашают нас сделать основной акцент на моральном значении санкции; здесь необходимо вернуться к тому, что было сказано выше о речи, высказывающей право. Как было отмечено мимоходом, жертва публично *признается* существом оскорбленным и униженным, т. е. исключенным из режима взаимности в силу того, что превращает преступление в установление несправедливой дистанции. Но этого публичного признания недостаточно: общество объявляет истца жертвой, объявляя обвиняемого виновным. Но у такого признания может быть и более глубокий путь, касающийся *самоуважения*. Здесь можно сказать, что нечто восстанавливается под столь различными названиями, как честь, добрая репутация и – я люблю подчеркивать этот термин – самоуважение, т. е. достоинство, сопрягаемое с моральными качествами человеческой личности. Возможно, тут позволено сделать еще шаг и предположить, что это глубинное признание самоуважения может способствовать *работе скорби*, благодаря чему обиженная душа примиряется с собой, интериоризируя фигуру утраченного любимого предмета. Таково немного неожиданное применение знаменитых слов Апостола: “Истина освободит вас”. Нет нужды повторять, что в грандиозных судебных процессах, если таковые еще существуют, коим дали повод бедствия века, эта работа скорби предлагается не только жертвам, но и их потомкам, родственникам и союзникам, чье горе достойно почитания. В этой работе скорби, продлевающей общественное признание потерпевшего, можно признать моральный, а уже не просто эстетический вариант *катарсиса*, вызываемого, по Аристотелю, трагическим зрелищем.

Ставится и еще один вопрос: нет ли в санкции чего-либо, зависящего от *общественного мнения*? Ответ должен быть: “есть”. Общественное мнение служит сначала средством переноса, затем усилителем и, наконец, рупором желания мести. Стало быть, нет необходимости чрезмерно подчеркивать эффект публичности – в смысле доведения до публики – который СМИ придают церемонии судебного процесса и обнародованию наказаний. Такая публичность должна состоять в воспитании

публики в духе справедливости, в дисциплинировании порочного желания мести. Первый порог такого воспитания состоит в *негодовании*; этого слова мы пока еще не произнесли, но негодование, слабо отличаясь от жажды мести, уже начинает отдаляться от последней, как только обращается к измерению несправедливости свершившегося зла. В этом смысле негодование уже измеряется смыслом закона и усиливается публичной смутой, вызываемой правонарушением. Кроме того, свойством негодования является связь между эмоцией, вызванной зрелищем попранного закона, и эмоцией, вызванной зрелищем унижения личности. И как раз на всех этих основаниях негодование образует основополагающее чувство, исходя из которого воспитание публики в духе справедливости имеет шансы на успех. Словом, в санкции есть нечто, обязанное еще и общественному мнению, что увенчивается неким *катарсисом* мести.

Остается последний вопрос: в чем и до какой степени санкция причитается *виновному, осужденному*? Ответ на этот вопрос обуславливает все движение предложенной последовательности: санкция–реабилитация–прощение. В начале нашего маршрута субъект уголовного права имплицитно считался пассивным: быть наказуемым, быть реабилитируемым, быть прощаемым; считается, что подсудимый должен пройти все эти состояния. Но ведь мы сказали, что судебный процесс уже превратил его в действующее лицо, в протагониста дебатов; так как же, кроме прочего, сделать его протагонистом, действующим лицом санкции? Не следует ли сказать – по крайней мере в идеальном смысле – что санкция достигла бы цели, исполнила бы свою задачу, если бы наказание было если не принято, то по меньшей мере понято тем, кто ему подвергается? Эта пограничная идея, которую, может быть, следовало бы назвать регулятивной идеей, подразумевается идеей *признания*: признания истца в качестве жертвы, признания обвиняемого в качестве виновного. Но ведь если признание проходит свой путь в душе оскорбленной личности в форме восстановления самоуважения, то разве признание себя виновным не является симметричным элементом, ожидаемым от такого признания самостью жертвы? Я утверждаю, что именно здесь содержится регулятивная

идея осуждения. Если санкции на самом деле предстоит какое-то будущее – в формах реабилитации и прощения, о которых мы еще поговорим, – то не требуется ли, чтобы после получения санкции обвиняемый по крайней мере признал бы себя в качестве личности разумной и ответственной, т. е. автора своих поступков? Уже цитированный Гегель довел этот парадокс до утверждения о том, что смертная казнь, которой может быть подвергнуто только человеческое существо, служит способом “оказать честь виновному как существу разумному”. Разумеется, у нас есть гораздо более веские основания отвергать смертную казнь – пусть даже им будет мысль о том, что мы сами образуем государство, которое, умеряя собственный порыв к мести, запрещает себе вести себя так же, как преступник, воплощенный в фигуре палача. А из аргумента Гегеля мы по меньшей мере можем сохранить то, что наказуемым может быть лишь разумное существо. Пока сама санкция не признана обвиняемым в качестве разумной, она не достигла этого последнего как разумного существа. И как раз этот крах санкции в достижении своей цели в рамках судебного процесса открывает ту последовательность, по пути которой мы сейчас пойдём.

Реабилитация

Для чего, на самом деле, желать продолжить санкцию чем-то еще? Нельзя ли довольствоваться одной санкцией, если жертва и общественное мнение будут удовлетворены? Провал санкции по отношению к не признающему ее осужденному приводит нас к понятию справедливой дистанции, введенной в самом начале нашего рассуждения. Разве осужденный, как правило, получает санкцию не в качестве избытка дистанции? Избытка, выраженного физически и географически в виде задержания, когда тюремное заключение знаменует собой *исключение* из города? И разве этот избыток символически не характеризуется дополнительными наказаниями: утратой общественного и личного уважения, а также различных правоспособностей как в юридической, так и в гражданской сфере? Отсюда идея того, что санкцию необходимо продолжить постепенным уменьшением этого *избытка дистанции* и восста-

новлением *дистанции справедливой*.

Говоря о *реабилитации*, авторы программы нашего коллоквиума, возможно, специально не задумывались над узко юридическим ее смыслом. Даже если они правильно ставили акцент на смысле, придаваемом этому термину обычно, т. е. на совокупности мер, сопровождающих исполнение наказания и имеющих целью восстановить *способность* осужденного вновь стать полноправным гражданином по окончании отбывания наказания, то будет небесполезным – даже в отсутствие какой бы то ни было юридической компетенции – на мгновение остановиться на чисто юридических формах реабилитации, и притом в той мере, в какой идея, главенствующая в рассматриваемых операциях, состоит в восстановлении личности в тех правах, в той правоспособности и в том юридическом статусе, какие она утратила.

Здесь следует рассмотреть две основные ситуации. Прежде всего автоматическую и *полноправную* реабилитацию, которую получает всякий осужденный по отбывании наказания и по истечении срока, пропорционального уровню правонарушения и уровню инстанции, налагающей санкцию. Новый Уголовный кодекс (113/16) говорит о полноправной реабилитации, что она “ликвидирует все виды неправопоспособности и поражения в правах”. Здесь необходимо подчеркнуть глагол *ликвидировать*, ключевой для последовательности, завершающейся прощением. Эта “ликвидация” принимает характер возражения в судебном процессе, когда речь идет о торжественном прерывании санкции и объявлении ее неправопоспособной. Здесь можно подумать об обширных реабилитациях жертв чисток, которые были характерны для *преступлений, совершенных тоталитарными государствами*; менее тоталитарные или более демократические режимы стремятся исправить последствия и устранить следы таких преступлений ради восстановления чести или полноправия жертв. Здесь можно подумать и об исправлении предположительных *судебных ошибок*.

Ввиду редкости таких ситуаций речь идет о весьма сложных судебных процедурах, подлежащих ведению Уголовно-процессуального кодекса и определяющих статус истца, бенефициара

и следственной инстанции. Я не буду вдаваться в эти процедурные вопросы, ничего не добавляющие к цели, которую преследует полноправная реабилитация и которая, как мы видели, присутствует в таких выражениях, как “ликвидировать все виды неправоеспособности”, “восстанавливать в правах”, т. е., в конечном итоге, восстанавливать *основную человеческую правоспособность* гражданина, обладающего гражданскими и юридическими правами⁴.

Совершенно очевидно, что мы ссылаемся на эти идеи ликвидации, восстановления и реституции, когда пытаемся ввести в *исполнение наказания* проект реабилитации. Речь идет именно о том, чтобы вернуть осужденному *возможность* по истечении наказания вновь стать полноправным гражданином, а значит, положить конец физическому и символическому его исключению, высшая степень которого воплощена в тюремном заключении.

Я не буду здесь вдаваться в рассмотрение проектов перевоспитания, направленных на ресоциализацию осужденных. Эти проекты относятся к сфере того, что можно назвать педагогикой наказания. Ограничусь несколькими предложениями, способными понятийно прояснить термин “реабилитация” в общем русле моего изложения. Прежде всего я предлагаю поразмыслить над одним из предложений Антуана Гарапона: ввести понятие *непрерывности публичного пространства*, дабы вписать место тюремного пространства внутрь, а не вовне города; упомяну лишь одно, особенно поразительное применение этого понятия, которое – по крайней мере насколько мне известно – пока является весьма новым. Разве правонарушения, совершенные в тюремном пространстве, не должны рассматриваться такими же судами, что и все преступления, совершенные в пространстве юрисдикции государства? А вот еще одна составляющая перевоспитания ради возвращения к жизни в обществе: под одной и той же фигурной скобкой следует расположить все *не относящиеся к безопасности* аспекты исполнения наказания – независимо от того, идет ли речь о здоровье, о труде, об образовании, о досуге, о праве на посещения и даже на нормальное отправление сексуальности и т. д.. Направляющей

идеей, которая объединяет многочисленные меры, имеющие в виду разнообразное вмешательство, является идея ликвидации неправоеспособности и восстановления правоеспособности. Именно с этой точки зрения следовало бы возобновить дискуссию о *продолжительности сроков наказаний*. Если рассматривать их не только с точки зрения безопасности, т. е. легитимной защиты общества, то здесь следовало бы принять в рассмотрение время наказания, пережитое узником; из нескольких доступных мне трудов по психологии узников следует, что время наказания переживается согласно различным модальностям, в зависимости от того, рассматриваем ли мы ближайший временной сегмент судебного процесса, когда время переживается под знаком воспоминаний об этом испытании; затем – рассматриваем ли мы средний срок наказания, когда общение с тюремной средой поглощает все заботы узника; наконец – заключительная часть наказания, когда перспективы освобождения занимают все умственное пространство узника. В результате получается, что череда этих последовательных фигур переживания времени наказания полностью изменяется в зависимости от длительности наказания. Можно предположить, что если исполнение наказания перейдет некий временной порог, то оно станет равнозначным процессу ускоренной десоциализации. Исключение из общества постепенно порождает дикого зверя, а не свободную личность, а также идет в ущерб всем проектам ресоциализации. Эта тревожная перспектива не остается без влияния даже на относящиеся к безопасности аспекты исполнения наказаний. Да позволено мне будет сказать в этом отношении, что понятие “реальной вечности” представляет собой вопиющее отвержение всякой идеи реабилитации, и поэтому абсолютный отказ от какого бы то ни было восстановления – в самом исполнении наказания – справедливой дистанции между заключенным и остальным обществом.

Амнистия и помилование

От идеи реабилитации нельзя непосредственно перейти к идее *прощения*, не остановившись вкратце на двух диспозици-

ях, которые можно считать промежуточными: на *амнистии* и *помиловании*. С этим последним можно разобраться достаточно быстро, так как оно представляет собой “королевскую привилегию” с теми же последствиями, касающимися ликвидации основных и второстепенных наказаний, что и у реабилитации. Более подробно следует поговорить об *амнистии*: ведь эта разновидность реабилитации исходит не из юридической, но из политической инстанции, т. е. в принципе из парламента, даже если фактически руководство операцией присваивается исполнительной властью. Если же я все-таки останавливаюсь на вопросе об амнистии, то лишь в той мере, в какой – вопреки видимости – амнистия несколько не способствует правильному пониманию идеи прощения. Во многих отношениях она образует антитезу прощению. Амнистия, каковой в широчайшем объеме пользовался французский республиканский режим после амнистии коммунаров, фактически состоит в ликвидации вины, выходящей далеко за пределы исполнения наказаний. К запрету всякого правосудного действия, а значит, к запрету всякого преследования преступников, добавляется запрет на упоминание самих фактов, квалифицируемых в качестве преступлений. Стало быть, речь идет о подлинной *институциональной амнезии*, приглашающей поступать так, как если бы событие не имело места⁵. Многие авторы с какой-то тревогой замечали, что в затее по стиранию даже следов травматических событий есть нечто магическое и даже безнадежное; как если бы можно было вообще стереть пятна крови на руках леди Макбет! Какова цель всего этого? Несомненно, национальное примирение. В этом отношении совершенно легитимным является желание залатать забвением дыры социального тела. Но можно побеспокоиться и о цене, которую придется заплатить за это утверждение (названное мною магическим и безнадежным) неделимого характера суверенного политического тела. И как раз в якобинской концепции государство отождествляет свою предполагаемую рациональность с универсальным, а именно с необходимостью периодически стирать следы злодеяний, совершенных одними людьми по отношению к другим; воспоминания о таких злодеяниях образуют живое отвержение притязаний государства на

рациональность. За это приходится платить непомерную цену. В такой неосуществимой претензии стереть все следы публичных разногласий присутствуют все *злодеяния забвения*. В этом смысле амнистия и является противоположностью прощения, которое, как мы настаиваем, требует памяти. И тогда историку (чья задача становится неимоверно трудной из-за этого утверждения институционального забвения) выпадает на долю выработать дискурс, противодействующий псевдоюридическим попыткам ликвидации фактов. В этом случае задача историка принимает подрывной оборот – в той мере, в какой в ней выражается *Немезида следов*.

Прощение

Идею *прощения* нелегко правильно расположить на линии, вычерчиваемой тремя терминами – санкцией, реабилитацией и прощением. О прощении можно сказать две противоположные, но, может быть, в равной степени необходимые, и даже взаимодополняющие вещи, касающиеся связей между прощением и всевозможными юридическими формами, охватывающими санкцию, реабилитацию, прощение и амнистию. С одной стороны, прощение фактически не принадлежит к юридическому порядку; оно не относится даже к плоскости права. О прощении следует говорить так, как Паскаль говорит о милосердии в знаменитом фрагменте о “трех порядках”: о порядке тел, порядке духов и порядке милосердия. Прощение на самом деле ускользает от права – как по логике, так и по целенаправленности. С одной точки зрения, которую можно назвать эпистемологической, прощение относится к сфере *экономики дара* – ввиду артикулирующей его логики изобилия, которую следует противопоставить руководящей правосудием логике эквивалентности; в этом отношении прощение является не только сверхюридической, но и сверхэтической ценностью. Но по *целенаправленности* прощение все-таки не ускользает от права. Чтобы понять прощение, для начала необходимо установить, *кто* может осуществлять его. Если говорить в абсолютных терминах, то это может быть только жертва. В этом отношении прощение никогда не может вытекать из обязанности. Проще-

ния можно лишь просить, но и на эту просьбу можно ответить законным отказом. Поэтому прощение должно сначала столкнуться с непростительным, т. е. с бесконечным долгом, с неискупимым проступком. На этом основании, хотя прощение и не связано с обязанностью, его все-таки можно назвать целенаправленным. И эта целенаправленность соотносится с памятью. “Проект” прощения не в том, чтобы ликвидировать память; но это и не забвение; совсем наоборот, проект прощения, состоящий в *оставлении долга*, несовместим с проектом *устранения забвения*⁶. Прощение есть своего рода исцеление памяти, завершение работы ее скорби; будучи избавленной от груза долга, память освобождается ради значительных замыслов. Прощение наделяет память неким будущим.

Если основываться на этом, то не будет запретным задаться вопросом о том, оказывает ли прощение какое-либо вторичное воздействие на сам юридический порядок – в той мере, в какой, ускользая от него, прощение над ним возвышается.

По этому поводу я скажу две вещи. С одной стороны, будучи горизонтом последовательности “санкция–реабилитация–прощение”, прощение служит постоянным напоминанием о том, что правосудие бывает лишь человеческим и что оно не может вырасти до окончательного суждения. Кроме того, разве нельзя считать “возвышением” прощения над правосудием всевозможные проявления сострадания и благожелательности в рамках самого отправления правосудия – ведь правосудие, движимое милосердием, в пределах собственной сферы нацелено на ту крайность, которую, начиная с Аристотеля, мы называем справедливостью? Наконец, в качестве итоговой я хотел бы предложить следующую идею: не полагается ли прощению сопровождать правосудие в его усилиях, направленных на то, чтобы в символическом плане исключить *сакральный* компонент мести, на который мы намекнули в самом начале? Ведь правосудие фактически стремится отмежеваться не только от необузданной мести, но и от мести сакральной, которая требует крови за кровь и сама притязает считаться правосудием. В наиболее глубинном символическом плане здесь происходит отделение *Дике*, человеческого правосудия, человеческой справедливости, от *Фе-*

миды, последнего и мрачного прибежища приравнивания Мести (с большой буквы) к Правосудию (тоже с большой буквы). Не дело ли прощения – насыпать на эту недоброжелательную сакральность катарсис, который превратит ее в сакральность благожелательную? Греческая трагедия, в первую очередь “Орестея”, научила нас тому, что *Эриннии* (мстительницы) и *Эвмениды* (благожелательные) суть одно и то же. С блистательной лаконичностью Гегель в “Основах философии права”⁷ замечает:

Спят Эвмениды, но преступленье их будит.

Совесть и закон **Философские ставки**

Настоящее исследование является продуктом моего изначального отказа замыкаться в рамках, казалось бы, обязательной дилеммы, в которой строго противопоставляются закон, считающийся неизменным, универсальным, принуждающим и объективным, и совесть, считающаяся изменчивой, обусловленной обстоятельствами, спонтанной и в высшей степени субъективной.

Эта дилемма становится как бы застывшей, когда, кроме всего прочего, мы располагаем ее под неблагоприятным надзором взаимно клеветующих друг на друга категорий – таких, как догматизм и ситуационизм.

Проблема не только в том, чтобы отвергнуть эту мнимую дилемму, но и в том, чтобы построить правдоподобную модель корреляции между этими терминами парализующей альтернативы. Чтобы избавиться от упомянутой мнимой дилеммы, я предлагаю различать несколько уровней, где закон и совесть – каждый раз по-разному – будут сочетаться между собой в постепенном складывании морального выражения.

I

На первом уровне, который можно назвать основополагающим, я расположу рядом с полюсом закона наиболее элементарное различие между добром и злом, а рядом с полюсом совести – возникновение личности, складывающейся благодаря своему отношению к этому изначальному различению. На этом основополагающем уровне, может быть, неуместно говорить о законе в сильном смысле морального обязательства, как и о совести в смысле повиновения долгу. В смысле, более близком к Аристотелю, нежели к Канту, я вслед за моим другом Чарльзом Тейлором, сделавшим это в “Истоках самости”¹, применил выражение “сильные оценки”, имея в виду тем самым

наиболее устойчивые оценки здравого смысла, которые – по своей бинарной структуре – каждая на свой лад выражает то, что мы только что назвали различием между добром и злом; в этом отношении повседневный моральный опыт располагает чрезвычайно богатым словарем, где содержится значительной количество вариантов пары “добро и зло”. Подумайте только о парах терминов, таких, как: почетный и постыдный, достойный и недостойный, восхитительный и презренный, возвышенный и низкий, отрадный и прискорбный, благородный и подлый, приятный и гадкий – не говоря уже о паре “уважаемый – неоправданный” по Жану Наберу. Из этой-то богатой палитры и следует исходить, чтобы развертывать импликации предложенного выражения “сильная оценка”.

Термин “оценка” выражает тот факт, что человеческая жизнь не является морально нейтральной, но – коль скоро она, согласно наставлению Сократа, должна подвергаться рассмотрению – она подлежит основополагающему различению между тем, что одобряется как лучшее, и тем, что осуждается как худшее. Если для этого элементарного уровня и не подходит термин “закон”, по крайней мере в строгом смысле, о котором мы только что говорили, то сильные оценки представляют собой ряд знаков, выводящих нас на путь нормативного смысла, сопрягаемого с идеей закона. Кроме рефлексивной работы по различению, выражаемому разнообразными вышеперечисленными предикатами, необходимо учесть все, что Тейлор размещает под рубрикой *артикуляция*, а именно – попытку упорядочения сильных оценок, которым качественная гетерогенность благ, рассматриваемых при их посредстве, навязывает определенное рассеяние; к этой работе по координации добавляются попытки *иерархизации*, позволяющие – вместе с Чарльзом Тейлором – говорить о благах высшего уровня, о *гиперблагах* [hypergoods]; этим-то попыткам мы и обязаны различными типологиями добродетелей и пороков, занимавших известное нам место в моральных трактатах у авторов древности, средневековья, и даже у моралистов классической эпохи. Эти классификации могли бы служить для того, чтобы обозначить срединный уровень моральной рефлексии – на полпути между сильными оценка-

ми, взятыми в их спонтанном рассеянии, и объединяющей их целью благой жизни, т. е. стремлением к удавшейся жизни, которая образует как бы ускользящую линию на горизонте сильных оценок.

Итак, именно это я принимаю за отправную точку со стороны полюса закона. А что я приму за отправную точку со стороны полюса совести? Здесь я тоже последую предложению Чарльза Тейлора, где идея *самости* (*self*) сочетается с идеей блага (*good*). В этой корреляции выражается тот факт, что вопрос *кто?* – Кто я? – главенствующий при всяком поиске личной идентичности, находит эскиз ответа в модальностях сцепления, посредством которых мы отвечаем на требование сильных оценок. В этом отношении с разнообразными вариантами различения добра и зла можно соотнести способы *ориентироваться* в том, что Чарльз Тейлор называет моральным пространством; способы *располагаться* в нем в продолжение мгновения и *пробыть* в нем в длительности.

Как моральное существо, я – тот, кто ориентируется, располагается и остается в моральном пространстве; а совесть, по меньшей мере на этом первом уровне, является не чем иным, как такой ориентацией, таким расположением и таким пребыванием.

Анализ, который я здесь предлагаю – находящийся в русле того, что можно назвать неоаристотелизмом – свидетельствует о том, до какой степени вопрос «*что я должен делать?*» вторичен по сравнению с более элементарным вопросом о том, как я стремлюсь прожить жизнь. В заключение этого первого раздела скажем, что полярность, из которой проистекает полярность закона и совести, можно подытожить в терминах пары *сильные оценки – сильная сцепленность*.

II

Перейдем на второй уровень. Закон достигает нормативного статуса, признаваемого за ним при повседневном применении, именно обретая смысл морального обязательства и его негативного дублета, запрета. В предлагаемом анализе я восполь-

зуюсь тем фактом, что термин “закон” относится как к правовому, так и к моральному регистру. В дальнейшем мы увидим, до какой степени понимание этой связи между этическим и юридическим необходимо для правильной оценки роли совести на этом уровне. Следовательно, я предлагаю войти в сферу нормативной проблематики со стороны законности – дабы продемонстрировать, как движение, посредством которого законность отсылает к моральности, завершается в отсылке от моральности к совести.

Мы отметим три свойства законного – в связи с тем, что они характеризуют только что упомянутую мною точку укоренения диалектики интериоризации.

Прежде всего *запрет* – это суровая грань, со стороны которой закон повернут к нам. Сами “Десять заповедей” выражаются в этой грамматике негативных императивов: не убий; не лжесвидетельствуй и т. д. На первый взгляд напрашивается попытка замечать одно лишь репрессивное измерение императива, и даже – если мы не будем отходить от Ницше – только маскирующуюся за ним ненависть к желанию. Но тогда есть опасность, что мы не заметим то, что можно назвать структурирующей функцией запрета. Леви-Стросс блестяще продемонстрировал это для случая с наиболее распространенным запретом, запретом на инцест. Запрещая мужчинам определенного клана, племени, определенной социальной группы брать в половые партнеры их мать, сестру или дочь, этот запрет учреждает различие между социальными узами альянса и просто биологическими узами порождения. Аналогичную вещь можно продемонстрировать по поводу запрета убийства, даже когда последнее основано на правосудии мести; лишая жертву предполагаемого права на месть, уголовное право устанавливает справедливую дистанцию между двумя видами насилия: насилием преступления и насилием кары². Было бы нетрудно продемонстрировать то же самое в случае с запретом на лжесвидетельство, который, охраняя институт языка, устанавливает связь взаимного доверия между членами одной и той же языковой общности.

Второе качество, общее для юридической нормы и нормы

моральной, – их притязание на *универсальность*. Я говорю именно “притязание”, потому что в эмпирическом плане социальные нормы более или менее варьируют в пространстве и времени. Но важнейшим является то, что вопреки этой фактической относительности и сквозь нее имеется в виду действительность права. Так, запрет на убийство утратил бы нормативный характер, если бы мы не считали, что он действует для всех без исключения и при любых обстоятельствах. И то, что задним числом мы пытаемся обосновать исключения, когда речь идет о помощи человеку, находящемуся в опасности, о войне при спорной гипотезе справедливой войны, или же – на протяжении тысячелетий – о смертной казни, свидетельствует о том, что попытки обосновать исключения воздают должное универсальности правила; чтобы обосновать исключение из правила, необходимо правило, своего рода отсрочивающее правило, наделенное такой же легитимностью и действительностью, что и основное.

Третье свойство, которое я хотел бы подчеркнуть, касается связи между нормой и *множеством людей*. Все, что запрещено и подвергается повсеместному осуждению, в конечном итоге сводится к ряду разновидностей ущерба, причиняемого другим людям. Таким образом, этико-юридическим нормам обязаны подчиняться “Я” и другие по отношению к этому “Я”. Тем самым – и правом, и моралью – предполагается то, что Кант называл недоброжелательной “общительностью”, которая делает межчеловеческие связи весьма нестабильными³. Перед лицом этой постоянной угрозы беспорядка наиболее элементарным требованием права, как говорит тот же философ в “Учении о праве”⁴, является отделение “моего” от “твоего”. Так мы получаем нашу идею справедливой дистанции, на сей раз примененную для того, чтобы разграничить между собой конкурирующие сферы индивидуальных свобод. Итак, ради подкрепления нижеследующей аргументации будем придерживаться трех перечисленных свойств – структурирующей роли запрета, притязания на универсальную действительность, упорядочения множества людей – и начнем продвигаться от законности назад к моральности, движением, завершающимся в понятии мораль-

ного сознания, совести как соответствия закону.

Что касается первого свойства, а именно – роли запрета, то главное, что отличает *законность* от моральности, бросается в глаза: законность требует лишь внешнего повиновения, того, что Кант называл простой законосообразностью, отличая ее от уважения к закону из любви к долгу; к этому внешнему свойству законности добавляется и другая черта, отличающая ее от моральности, а именно – дозволенность физического исправления, имеющего в виду восстановление права, дозволенность дать удовлетворение жертвам; словом, как говорится, предоставить последнее слово закону. В той мере, в какой простая законосообразность опирается тем самым на страх перед наказанием, нам становится понятно, что переход от простой законности к подлинной моральности можно уподобить процессу интериоризации нормы.

Что касается второго свойства, притязания законности на универсальность, то моральность представляет собой вторую модальность интериоризации. Идее внешнего законодателя противопоставляется идея *личной автономии* в сильном смысле термина “автономия”, интерпретируемого Кантом как законодательство, которое свобода дает себе самой. Благодаря автономии разумная воля отделяется от простого произвола, располагаясь в точке синтеза свободы и закона. Восхищение, которое можно испытывать по поводу Кантовой похвалы автономии, не должно препятствовать учету цены, которую приходится платить за интериоризацию закона, рассматриваемого под углом универсальности. Только формальное правило, – такое, как испытание на универсализацию, которой должны подчиняться все наши замыслы, все наши жизненные планы, словом, то, что Кант называет максимами действия – может притязать на такую универсальность, какой обычно недостает простой социальной законности.

Справедливо, что этот формализм находит известное соответствие в возвышении на уровень чистой моральности третьего свойства, которое мы признали за законностью, а именно – в роли, осуществляемой нормой в качестве принципа порядка в плоскости, где располагается множество людей. И как раз

преимущественно у современных последователей Канта – у Ролза в “Теории справедливости” и у Хабермаса в “Этике дискуссии” – оказался выраженным диалогический, или диалоговый, характер нормы. Уже Кант во втором категорическом императиве принимал во внимание это множество моральных субъектов, предписывая относиться к человечеству – в нашей собственной личности и в личности другого – как к самоцели, а не всего лишь как к средству. Во всяком случае в идее справедливости по Ролзу и в идее аргументации по Хабермасу мы видим полностью развернутыми диалогические, или диалоговые, импликации второго категорического императива в форме взаимного уважения, которое люди должны оказывать друг другу.

Основываясь на этом, нам не составит труда понять, в каком смысле процесс интериоризации, посредством которого простая социальная законность возвышается до моральности, завершает свой путь в моральном сознании, в совести. На этой стадии нашего размышления совесть является не чем иным, как глубинным повиновением закону как закону – из чистого уважения к нему, а не просто сообразуясь с высказыванием правила. Определяющее слово здесь – уважение. В знаменитой главе из “Критики практического разума”⁵ Кант превращает уважение в единственную движущую силу моральной жизни. Разумеется, это чувство, но это единственное чувство, которое вписывается в нас разумом – одной лишь его автономией. Отзываясь на слова Руссо и на его знаменитую похвалу “голосу совести”, Кант видит в этом чувстве сразу и унижение нашей ответственности, жадной до эгоистического удовлетворения, и возвышение нашей человечности над животным царством. Но, пожалуй, не надо удивляться тому, что в этих словах голоса совести мы обнаруживаем все свойства социальной законности, интериоризированные в чистую моральность. Голос совести – это прежде всего голос запрета, разумеется, структурирующего, но и неукоснительного. Это еще и голос универсального, которое мы называем непримиримостью. Наконец, в свойствах идеи справедливости и получая импульс от этики дискуссии, голос совести добавляет к двум упомянутым свойствам – неукоснительности и непримиримости – еще и свойство бесприс-

трастности. Беспристрастный голос совести говорит мне, что всякая другая жизнь столь же важна, как и моя, – мы заимствуем недавнюю формулировку Томаса Нагеля из его трактата “Равенство и пристрастность”⁶.

Вот куда могут продвигаться размышления о совести в ее отношениях к закону, взятому на радикально формальном уровне.

Эти размышления определяются тремя словами: неукоснительность, непримиримость, беспристрастность.

Теперь встает вопрос: можно ли на этом остановиться? Кантово уважение, разумеется, не пустяк, особенно если мы попытаемся развить его диалоговые применения, как в этике справедливости (правосудия) и в этике дискуссии. Но действительно ли личности признаются в их незаменимой уникальности до тех пор, пока уважение обращается больше к закону, нежели к личностям, которых считают просто выражением некоей абстрактной человечности? И как быть с личностями, даже поставленными под знак беспристрастности, если мы расположим в скобках сильные сцепления, соответствующие сильным оценкам, о которых мы упоминали в первой части, говоря о стремлении к благой жизни? Именно из этого сомнения исходит исследование третьего уровня соотносительности между законом и совестью.

III

Третий этап нашего пути будет посвящен тому, что можно назвать ситуативным моральным суждением. Но зачем особо выделять его? Нельзя ли свести этот этап к простой идее применения общей нормы к частному случаю? Но ведь – помимо того факта, что ситуативное моральное суждение не сводится к простой идее применения, – как мы впоследствии увидим, сама последняя идея далеко не сводится к чрезмерно упрощенному представлению, которое мы о ней составили. Применение нормы к частному случаю является чрезвычайно сложной операцией, имеющей в виду стиль интерпретации, несводимый к механике практического силлогизма. Право – и здесь тоже –

образует превосходное введение в диалектику ситуативного морального суждения. Сложный процесс, по завершении которого случай подводится под некую норму, включает в себя два взаимопереплетенных процесса интерпретации⁷. С одной стороны – со стороны рассматриваемого случая проблема состоит в том, чтобы восстановить убедительную, правдоподобную историю из истории или скорее из переплетения историй, образующих то, что мы называем случаем или, точнее говоря, делом. Но ведь в дебатах, центральной части судебного процесса, обнаруживается, насколько трудно выделить однозначно верный рассказ из сопоставления соперничающих версий, предлагаемых сторонами в тяжбе. Со стороны нормы трудность не меньше: не всегда сразу становится ясным, что такой-то случай следует расположить под такой-то нормой. То, что мы называем квалификацией дела, рассматриваемого в тяжбе, является результатом работы по интерпретации самой нормы. Недавние судебные дела, например, дело о заражении крови, научили нас тому, до какой степени остается подверженным дискуссиям по видимости простое решение: обозначить в юридическом *корпусе* норму, какую полагается применять в таких-то конкретных случаях. Тем самым такое применение располагается на перекрестке двойной цепи интерпретации – со стороны фактов и со стороны правил; таким образом, ситуативное суждение попадает в точку пересечения этих двух линий интерпретации. Можно сказать, что аргументация и интерпретация неотделимы друг от друга: аргументация образует логическую основу, а интерпретация – творческую основу процесса, завершающегося принятием решения.

Что в таком случае происходит с отношениями между законом и совестью? Было бы ошибкой полагать, что идея закона исчезла из ситуативного суждения. На самом деле речь здесь идет о высказывании права в определенных обстоятельствах. В этом отношении объявленный приговор не имел бы юридического значения, если бы он не расценивался как справедливый – в смысле, придаваемом термину “справедливость” Аристотелем, когда норма приобретает уникальность, равную уникальности рассматриваемого дела. Что же касается совес-

ти, то она есть не что иное, как глубокое убеждение в душе судьи или присяжных, объявляющих приговор по справедливости. В этом отношении можно сказать, что справедливость приговора представляет собой его объективную грань, а глубокая убежденность служит субъективным гарантом объективности приговора. Связь между глубокой убежденностью и актом речи, состоящим в высказывании права при конкретных обстоятельствах, отдаляет ситуативное суждение от чистого произвола.

Но мы рассмотрели пока лишь одну категорию моральных ситуативных суждений, ту, где проблема состоит в их применении. А ведь существует масса других возможностей ситуативного высказывания моральных суждений. Применение таких суждений предполагает существование некоего относительно гомогенного *свода* законов, не ставящегося под сомнение по меньшей мере в ходе судебного процесса. А ведь существует масса более затруднительных ситуаций, когда проблематична сама соотнесенность с законом. Сначала необходимо рассмотреть случай, когда несколько норм сталкиваются между собой, что мы видим в греческой трагедии, где, например, и Электра, и Креон служат уважаемым духовным авторитетам, но под таким узким углом, что эти авторитеты становятся несовместимыми, в итоге причиняя смерть антагонистам. Этот трагизм действия обращается к тому, что Софокл называет *to phronein*, актом разумного суждения; это добродетель, которую Аристотель наделяет высоким рангом, называя ее *phronesis*, термином, который латиняне перевели как *prudencia*, и который можно перевести как “практическая мудрость”, или еще лучше – “мудрость суждения”. Первая часть настоящего исследования подготовила нас к этому столкновению с такими модальностями трагизма действия, когда сильные оценки соотносятся с гетерогенными и порою конкурирующими благами. Как раз этого трагизма действия оказалась лишенной полностью формальная концепция морального обязательства, сведенная к испытанию максимы на универсализм. Трагизм действия в столь же широкой степени недооценивается в ролзианской концепции справедливости, и потому сопоставление субстанциальных благ

оказалось вытесненным из нее в пользу совершенно формальных процедурных правил. Точно так же обстоят дела и в [хабермасовской] этике дискуссии, которая тоже располагается в такой перспективе, где убеждения сводятся к условностям, преодоленным участниками дебатов, находящими так называемую постконвенциональную позицию. Характерной чертой всякого формализма является то, что, устраняя соотношенность с благой жизнью, он избегает конфликтных ситуаций, связанных с оценкой благ, располагающихся на пути стремления к благой жизни.

Но если гнать трагизм в дверь, то он влетит в окно – если учесть нередуцируемое разнообразие основополагающих общественных благ, что не преминет сделать всеобъемлющая теория справедливости; и тогда мы столкнемся с тем, что сам Ролз в своей обновленной теории справедливости называет “разумными разногласиями”⁸. Мне нравится это выражение, в котором хорошо учитывается добродетель благоразумия. Фрагментация политических идеалов, фрагментация сфер справедливости и – даже в юридической сфере – размножение источников права и изобилие кодексов юрисдикции приглашают нас отнестись к этой идее разумных разногласий с величайшей серьезностью.

Ситуация становится еще тяжелей, когда вступают в конфликт не только нормы, но и, с одной стороны, уважение к универсальной норме, а с другой – уважение к уникальным личностям. И тогда речь действительно идет о трагизме действия: ведь норма остается признанной в качестве одной из сторон дебатов, вступившей в конфликт с заботой об облегчении человеческих страданий. Благоразумие суждения состоит в том, чтобы выработать хрупкие компромиссы, когда речь идет не столько о том, чтобы выбирать между добром и злом, между белым и черным, сколько о том, чтобы выбирать между серым и серым или (в высшей степени трагический случай) между дурным и наихудшим.

Неужели получается, что совесть тем самым сводится к произволу, на который дают согласие различные разновидности ситуационистской морали? Отнюдь нет. Как и судья, обязанный высказывать право в уникальных ситуациях, моралист,

столкнувшись с трагизмом действия, говорит наилучшее или наименее худшее – в том виде, как оно предстает по завершении дебатов, когда нормы не дотягивают до личностей. В этом смысле объективной целью его убеждений является *наилучшее, кажущееся* ему таковым при конкретных обстоятельствах. Кроме того, если это кажущееся наилучшее (мы сохраняем словарь, созданный по случаю приурочивания юридического суждения к конкретной ситуации) возникло благодаря перекрестному взаимодействию между аргументацией и интерпретацией, то решение, принятое по завершении дебатов между самостью и самостью, в средоточии того, что можно назвать совестью, форумом души [for intérieur], тем более заслужит называться *мудрым*, что его примет некий совещательный орган, работающий по модели нашего национального консультативного совета по этике, или по образцу небольшого круга, в котором у постели умирающего собираются родственники, врачи, психологи и священники. Мудрость суждения всегда должна практиковаться сообща; приговор мудрости всегда должен выноситься сообща. И тогда совесть действительно заслужит называться *убеждением*. Убеждение – это новое имя, которое получает сильное сцепление из нашего первого анализа, пройдя через *неукоснительность, непримиримость и беспристрастность* абстрактной морали и столкнувшись с трагизмом действия.

СПРАВЕДЛИВОЕ
Часть II

Введение

“Справедливое II” отличается от “Справедливого I” в применении прилагательного “справедливый” (*juste*) в заглавии и в тексте книги. В “Справедливом I” основная ось проходила через отношения между идеей справедливости как морального правила и справедливости как института (исполнения правосудия). В настоящем сборнике прилагательное “справедливый” возводится к его терминологическим и понятийным истокам в том виде, в каком мы находим их в Сократических диалогах Платона. Это прилагательное сохраняет здесь значение греческого прилагательного среднего рода *to dikaion* (также соответствующего прилагательному среднего рода еще и в латыни и в немецком), возведенного на уровень существительного. Примыкая к этой традиции, я и употребляю термин “справедливое”.

Такой возврат к собственно радикальному употреблению прилагательного среднего рода в функции существительного позволяет осуществить гораздо больший охват исследуемого понятийного поля, нежели то было возможно в “Справедливом I”, о чем, собственно, и свидетельствует первая группа статей, помещенная под рубрику “Исследования”. В следующих за ними “Лекциях” и “Упражнениях” в различных стилях изучается пространство смысла, взятого в общих чертах и продолжающего смысл “Исследований”. Оставляя “Лекции” без излишних комментариев, я сопоставлю в данном введении “Исследования” и “Упражнения”.

I

В первом исследовании, озаглавленном “От морали к этике и к этикам”, я вычерчиваю наиболее обширный круг затронутых мною вопросов, а именно – способ, каким я сегодня структурирую моральную проблематику в ее совокупности. Я объяв-

ляю эту систематическую попытку дополнением и коррективной, приложенными к тому, что из скромности и иронии я назвал “малой этикой” и расположил в конце книги “Восприятие себя как Другого”, сборника, в основу которого положены Гиффордские лекции, прочитанные в Эдинбурге в 1986 г.

Эта корректива является двойкой. Прежде всего в те годы я не догадывался о силе связи, сопрягающей “малую этику” с тематикой книги, а именно – с изучением способностей и неспособностей, превращающих человека в существо (право)способное, действующее и страдающее. “Стержень” здесь состоит в той специфической способности, что обозначается термином “вменяемость” [imputabilité], – а именно: способности признавать нас дающими отчет [comptables] за наши собственные действия на правах их подлинных авторов. Я могу считать себя ответственным, отдающим отчет и вменяемым точно так же, как могу говорить, воздействовать на ход вещей, рассказывать о действии, вплетая в интригу события и персонажей. Вменяемость представляет собой способность, гомогенную серии можествований и неможествований, определяющих человека в качестве (право)способного. В этом введении я не скажу о вменяемости больше ничего, кроме того, что во втором исследовании анализ самого понятия справедливости сужается, а в третьем справедливость сменяется фоном способностей и неспособностей, зависящих от наиболее основополагающих условий человеческого существования.

Вторая корректива: в “Восприятии себя как Другого” я пользовался хронологическим порядком последовательности великих моральных философий: этики блага, продолжающей учение Аристотеля; морали долга, продолжающей кантианскую линию; практической мудрости, сталкивающейся с единичными ситуациями неопределенности. Из такого расположения, скопированного с истории доктрин, возникало впечатление взаимоналожения и конфликтности, с трудом поддающейся разрешению. Первое эссе из настоящего сборника притязает на то, чтобы тематически реконструировать всю область моральной философии, приняв за ось референции сразу и наиболее фундаментальный и самый обычный моральный опыт, т. е. связь

между самостью, являющейся автором своего выбора, и признанием обязывающего правила: на пересечении полагающей себя самости и навязывающего себя правила – автономия, тематизированная практической философией Канта. Именно в связи с этим средним уровнем референции я обнаруживаю, что сфера этики раздваивается на основополагающую этику, которую можно назвать предшествующей, и на группу региональных этик, которые можно назвать последующими. Зачем это раздвоение, впрочем, совпавшее с правильным употреблением терминов? С одной стороны, мне показалось, что укорененность морального опыта в желании, которое вслед за Аристотелем можно назвать разумным или здравым, не исчерпывается испытанием притязания на универсальную значимость максим нашего действия. Каковы наши основополагающие желания? Таким показался мне глубинный вопрос, который Кант стремился вынести за скобки своего предприятия по рациональной “очистке” моральных обязательств. Этот вопрос ведет “вверх” от морали обязательства к основам этики. С другой стороны, рассматривая мораль по направлению “вниз”, я замечаю, как этика распределяется между дисперсными областями своего применения, такими, как медицинская этика, судебная этика, деловая этика, а сегодня – и этика окружающей среды. Все происходит так, как если бы основание разумного желания, способствующего нашему чаянию счастья и стремящегося стабилизироваться в замысле благой жизни, могло обнаружиться, проявляться и развертываться, лишь проходя последовательно через сито морального суждения и испытание по практическому применению в определенных сферах действия. От этики к этикам через моральные обязательства – такой, на мой взгляд, должна быть новая формула “малой этики” “Восприятия себя как Другого”.

Но – спросят меня – где во всем этом справедливое? Мой ответ: справедливое здесь задействовано на каждой из остановок этического и морального расследования. Точнее говоря, оно обозначает их циклический характер. Моральный опыт, определяемый связью между самостью и правилом под знаком обязательства, ссылается на то, что справедливо, коль скоро в фор-

мулировке этого правила имплицитно некий Другой, которому можно причинить несправедливость и, следовательно, к которому можно несправедливо относиться. В этой связи в Сократических диалогах Платона не случайно несправедливое – *to adikon* – регулярно выступает впереди справедливого. Фундаментальным образом справедлив тот, кто не совершает несправедливости, и даже тот, кто считает, что лучше подвергнуться несправедливости, чем совершить ее. Говоря формальнее, несправедливое и справедливое упомянуты у Канта на уровне второй формулировки категорического императива: ты не должен относиться к Другому не как к средству (в чем заключалась бы сугубая несправедливость), но лишь как к цели; справедливо поведение, уважающее достоинство Другого на равных с моим; на этом уровне справедливость соответствует равенству в распределении уважения. Справедливое возникает на пути, по которому моральное обязательство восходит к разумному желанию и к стремлению к благой жизни. Ибо само это стремление нуждается в том, чтобы быть распределенным. Счастливы жить с другими и для других в справедливых институтах – вот о чем писал я в “Малой этике”. Но даже в рамках всякого института, способного включать в себя взаимодействия в формах устойчивых, признанных и более долговечных, чем каждая из наших индивидуальных жизней, имеется ориентация всех добродетелей на Другого.

“Справедливое – *to dikaion* – пишет Аристотель в Книге V “Никомаховой этики” – есть то, что сообразно закону, и то, что соблюдает равенство; а несправедливое – *to adikon* – то, что противно закону и чему недостает равенства (“Никомахова этика”, 1228b).

Фактически недостает равенства тому, что (или кто) берет больше должного и меньше своей доли зол. В этом смысле все остальные добродетели – воздержанность, великодушие, смелость – включаются в добродетель справедливости в полном, интегральном смысле этого слова:

И эта добродетель есть в первую очередь полная добродетель. Так как обращение с нею – [это проявление] полной добродетели, а полнота здесь от того, что, обладая этой доб-

родетелью, можно обращать ее на другого, а не только на себя самого... правосудность единственную из добродетелей почитают “чужим благом” (*allogtrios*) затем, что она существует в отношении к другому.¹

В этом отношении общей заботой справедливости и дружбы является общность интересов (1129b). Но – замечает уже Аристотель – эту полную, интегральную и неделимую добродетель в общественной действительности можно воспринимать лишь в плане частной (*hōs meros*) справедливости (*kata meros*), независимо от того, идет ли речь о распределении почестей, имущества или правоты в частных соглашениях (1130b)ⁱⁱ. Таков и мой тезис, касающийся использования добродетели справедливости в детерминированных сферах действия; в таких случаях мы имеем дело с региональными этиками: с медицинской, судебной и прочими этиками – что будет доказано в третьей части настоящего сборника. Справедливое и несправедливое продвигаются одинаково равномерным шагом в рамках этой диалектики, где моральное обязательство обеспечивает переход от основополагающей этики к этикам региональным.

Второе исследование, “Справедливость и истина”, вписывается в череду исследований, посвященных крупным разделам моральной философии, как они различаются в “Восприятии себя как Другого”. В указанной статье осуществлено распределение предметов между этикой, моралью и практической мудростью – перед новым, предложенным выше упорядочением, когда мораль и обязательство берутся в качестве плана референции между направлением основополагающей этики “вверх” и направлением региональных этик “вниз”. Каким бы важным ни был этот пересмотр, он не ставит под сомнение два основных соображения, структурирующих эту моральную философию, а именно: с одной стороны, преобладание категории справедливого в каждом из разделов “Малой этики”, а с другой – конвертируемость, допускаемая великими идеями справедливого и истинного в высокого уровня умозрении о трансцендентальном.

Первое соображение касается также и нового прочтения “Малой этики” – уже не для того, чтобы модифицировать порядок ее построения, но для того, чтобы наметить каждый из способов ее “следования” через справедливое и справедливость. В этом смысле такое новое прочтение имеет целью вновь вписать всю диалектику “Малой этики” в поле *справедливого*, взятого как прилагательное среднего рода в греческом, латыни и немецком. В сетке предложенного прочтения справедливое предстает в двух различных отношениях: в горизонтальном отношении по трехчленной модели, включающей в себя Я, ближних и других, и в вертикальном отношении по модели иерархии благого, обязательного и приемлемого. Первый трехчлен оказывается повторенным на каждом из трех уровней: телеологическом, деонтологическом и уровне благоразумия; и на каждом уровне справедливость располагается в третьей позиции, не низшей, но воистину кульминационной. Расщепленность того, что обозначают всеохватывающим термином Другости, обладает наибольшей действенностью в плоскости практической философии: здесь к движению Я по направлению к Другому добавляется движение от ближнего к дальнему. Это движение свершается начиная с уровня этики, вдохновленной “Никомаховой этикой”, – как движение от дружбы к справедливости. Оно происходит и от частной добродетели к добродетели публичной, каковая определяется поисками справедливой дистанции во всевозможных ситуациях взаимодействия. В первом варианте “Восприятия себя как Другого”, говоря о стремлении хорошо жить с другими и для других в справедливых институтах, я с самого начала ссылаясь на стремление к справедливости для институтов. Аристотель сделал то же самое косвенным образом, включив в свое определение справедливости сообразность закону и соблюдение равенства. *Isotes* – это хрупкое равновесие между склонностью брать больше благ, или жадностью, и склонностью брать меньше зол, чем кому-либо полагается, которую сегодня называют негражданственностью [incivisme], – сегодня отчетливо возмещается как гражданская добродетель, институт которой замышляется как сразу и уже установленный и находящийся в процессе установления, при-

чем одно и то же слово берется и в смысле существительного, и в смысле переходного глагола.

На этом первом уровне справедливое можно считать не альтернативой благому, но фигурой благого, взятого в терминах справедливой дистанции. Опять-таки в третьей позиции справедливость предстает на втором уровне, на уровне моральности в собственном смысле слова. Самость здесь – Я автономии, полагающее себя в установлении нормы. Связь между моральным обязательством и справедливостью столь мощна и изначальна, что предложенный в предыдущем исследовании пересмотр превращает ее в точку референции, с которой соотносится все предприятие моральной философии. Вместе с нормой фактически выступают формализация и тест на универсализацию максим действия. Я предлагаю не отделять хорошо известную формулу категорического императива от ее вариаций в трех знаменитых формулировках: считать моральный закон практическим аналогом закона природы, уважать человечность в моей личности и в личности Другого и считать себя сразу и законодателем, и подданным в граде целей. Эта триада императивов гомологична триаде фундаментальной этики: благая жизнь, заботливость, справедливость. Кратко остановлюсь на современных анализах, способных обеспечить Кантову наследию достойные Канта развитие и коррективы. В этой связи можно указать на “Теорию справедливости” Ролза, которой я посвятил две статьи в “Справедливом I”: “Возможна ли чисто процедурная теория справедливости?” и “После “Теории справедливости” Джона Ролза”. Следует упомянуть и проект плюрализации идеи справедливости у Майкла Уолцера в “Сферах справедливости”. Здесь я также отсылаю к исследованию “Множественность инстанций” из “Справедливого I”, которое посвящаю этой работе, параллельно рассматривающему и труд Люка Болтанского и Лорана Тевено “Об оправдании: экономии величия”. Кроме того, назову также работу Жан-Марка Ферри “Потенции опыта” (второй том которой озаглавлен “Порядки признания” – я привлекал к нему внимание читателей сразу же по его выходу). Эта работа, в свою очередь, отсылает нас к произведениям Хабермаса, превосходным интерпретатором кото-

рых является Жан-Марк Ферри, которые весьма непосредственно касаются другой дискуссии, затрагивающей место справедливого и несправедливого по отношению к Я.

Если на самом деле и существует сколь-нибудь убедительный пересмотр исторического кантианства в плоскости практической философии, то это как раз переформулировка Карлом-Отто Апелем и Юргеном Хабермасом правила справедливости, его расхожей монологической формы на предложенную ими диалогическую форму. Два основателя коммуникационной морали утверждают, что “рациональное основание этики в эпоху науки” может быть высказано лишь в терминах “этики дискуссии” (К.-О. Апель, “Мораль и коммуникация”). Основополагающий характер, приписываемый Кантом факту практического разума, т. е. всегда предполагаемая связь между Я и правилом, – этот основополагающий характер невозможно отличить от требований пригодности, выдвигаемых нами, когда мы производим языковые акты, предполагающие какую-либо норму.

В таком случае дело формальной прагматики дискурса – выявлять такие требования пригодности. Отныне должно разыскивать последнее основание моральности в уже инвестированной интеркоммуникативностью сфере языка, а не в якобы одином сознании. Сама аргументация служит здесь местом, где завязываются связи между Я, ближними и другими. Если у Канта, по крайней мере до рассмотрения им трех формулировок категорического императива, поиски условий непротиворечивости моральных систем проводятся без учета диалогического измерения принципа моральности, то у Апеля и Хабермаса теория аргументации сплошь развертывается в рамках коммуникационного действия. Этого требуют конфликтные ситуации, порождаемые повседневным действием. Именно аргументация, реально выдвигаемая их участниками и неучастниками, как у Ролза, в вымышленной изначальной ситуации и в притче о гипотетическом договоре, отсылает к вопросу о последней формулировке самой коммуникативной природы. В том, что мы – подобно Апелю – можем подняться здесь к конечному основанию, чем окончательно утихомирим скептиков, мы все-таки сомневаемся, как и сам Хабермас, ограничивающийся неким под-

тверждением, относящимся к терапии или майевтике, заимствованным у психологии и генетической социологии, прилагаемым к описанию развития морального и правового сознания.

Что бы ни вышло из этих колебаний, относительно оснований моральных суждений в этике дискуссии, наше предприятие можно считать реконструкцией (осуществляемой исходя из последнего звена цепи, а именно – справедливости) трехчлена, который совокупно составляют желание благой жизни, заботливость по отношению к ближним, справедливость между всеми членами исторической общности, виртуально распространяемой на всех людей в ситуации языковой коммуникации.

Это преобладание справедливого в плоскости практической философии может оказаться усиленным, лишь когда ситуации конфликта и насилия, подпитывающих трагизм действия, способствуют формированию максим благоразумия в ситуациях неопределенности, требующих срочного разрешения. Как и в “Малой этике” из “Восприятия себя как Другого”, я выступаю непосредственно за переход от строго деонтологической концепции справедливости к ее переинтерпретации в терминах практической мудрости и “благоразумия”, в фарватере *phronesis*’а из греческих трагедий и Аристотелевой этики. Я мог бы извлечь аргумент для себя из трудностей, которые встречает коммуникационная мораль на пути ее применения, столь дорогого сторонникам *герменевтического разума* (термин из словаря Жана Грейша). Регрессивный путь, выводящий норму к ее основанию, не избавляет нас от прогрессивного пути от нормы к ее осуществлению. Культурные, а точнее говоря, исторические признаки, проявляемые конфликтами, неразрывно присутствующими конкретным ситуациям соглашения, мешают принимать в расчет контекстуальный характер проявлений этики дискуссии. Эти условия ее применения обязательно затрагивают сами правила осуществления справедливости. Здесь дает о себе знать исторически и культурно обусловленный характер оценок, главенствующих при распределении благ, выражаемых и не выражаемых в денежном отношении, а также при распределении позиций власти и руководства, поручений и почестей, что и составляет теорию справедливости по Джону Ролзу. Не суще-

ствуется универсально пригодной системы распределения (в широчайшем смысле слова); ее многократно переменный выбор, связанный с тою борьбой, что отмечает веками бурную историю обществ, следует принимать во внимание с контекстуалистской точки зрения. Если мы не хотим замыкаться в рамках бессодержательной свары между универсализмом и контекстуализмом или коммунитаризмом, то, как я предлагаю в “Справедливом I”, в процессе принятия решения необходимо правильно сформулировать аргументацию и интерпретацию в ходе применения норм. В этом отношении аргументация в ее кодифицированной и стилизованной форме является лишь абстрактным сегментом в языковом процессе, который в сложных случаях задействует разнообразные языковые игры. Именно на этом уровне образцовость некоторых повествований и оказывает педагогическое и терапевтическое воздействие в точке схождения аргументации и интерпретации. Тем самым долгий путь, ведущий от проблем обоснования к проблемам применения норм, становится тем же самым, что и путь, ведущий за пределы правил справедливости и возвращающий идею честности ту силу, которую Аристотель в своем трактате признавал за добродетелью справедливости.

Во втором эссе из настоящего сборника [*Справедливость и истина*] я направляюсь по более прямому и короткому пути, ведущему к прикладным этикам. Я делаю короткое обозрение типичных ситуаций, представляющих конфликты между нормами внешне одинаковой ценности, конфликты между соблюдением нормы и заботой о личностях; между выбором между серым и серым, а не между черным и белым; наконец – здесь пространство сужается – между плохим и наихудшим. Отдельная работа, “Принятие решения в медицинских и судебных суждениях”, целиком посвящена этим образцовым случаям в третьей серии наших исследований. Мы верифицируем в нем утверждение, согласно которому в рамках судебного процесса высказать право, произнести слова справедливости (правосу-

дия) означает возвести правила справедливости в плоскость благо-разумной честности. Судить по справедливости – высочайшее выражение преобладания справедливого по завершении судебного процесса, в ходе которого мы видим, как благо – согласно стремлению к благой жизни – развивается, плюрализируется и учреждается в наиболее сильном смысле этого слова.

Сколь бы важным ни было это путешествие через подразделения практической философии, должно подчеркнуть преобладание в ней идеи справедливости и справедливого, оно все-таки не служит первоочередной целью данного эссе. Точно так же оно не притязает на то, чтобы вновь вписать эту идею в таблицу “великих жанров”, которые называли трансцендентальными: благого, истинного, прекрасного. В таком умозрительном режиме мысли они могут быть тремя основными понятиями, способными к взаимопревращению, под эгидой внежанрового понятия бытия. Признаю, что такое умозрение для меня не характерно. Тем не менее начиная с пятидесятых годов я пользовался им в преподавании истории философии в связи с такими диалогами Платона, как “Теэтет”, “Софист”, “Парменид”, “Филеб”, но также в связи со знаменитым текстом из Книги III “Метафизики” Аристотеля, согласно которому бытие высказывается о себе множеством способов. Я вернулся к этим возвышенным мыслям в связи с тем, что мне пришлось руководить изданием номера журнала *Revue de métaphysique et de morale*, в котором отмечалось его столетие и ставилась задача реактуализации предложения Феликса Равессона, одного из основателей журнала, связать истоки морали с метафизикой. Тогда я, воодушевленный мощной рефлексией Станисласа Бретона, захотел вслед за ним выделить префикс *мета-*. Я увидел, как этот префикс светится в точке схождения вышеупомянутых платоновских диалогов и знаменитого текста Аристотеля “Метафизика”. Нельзя ли сказать – как я вновь предлагаю в статье “Тревожащая странность”, настоящим изданием не воспроизводимой, – что аристотелическое бытие, взятое под углом актуальности и потенциальности, управляет пирамидой фигур действия издали и свыше, начиная с плана фундаментальной антропологии и заканчивая планом упомянутых в предыдущей статье

модальностей (право)способности и не(право)способности – тогда как “большие жанры” Платона управляют более крупными категориями, такими, как бытие и небытие, то же самое и иное, единое и множественное, покой и движение – что сказывается в самой заглавии книги “Восприятие себя как Другого”? По-моему, именно на этом уровне радикальности располагается знаменитое умозрение средневековых мыслителей о трансцендентальных понятиях и их взаимопревращении. В указанном же эссе я рассмотрел лишь ту часть этих замысловатых узоров, где справедливое берется в качестве отправной точки и где из него выделяется истинное.

Что же такое истинность справедливого, если принять, что кульминацией справедливого является концепция благого? Оказывается, что, как бы досконально ни занимались этим вопросом средневековые философы, он вновь приобретает актуальность для англоязычной аналитической философии, где господствует скептицизм, а также, как мы видели выше, для трансцендентальной прагматики Апеля и Хабермаса. Забота тех и других при обсуждении моральной истины состоит в том, чтобы предохранить моральные положения либо от субъективного или коллективного произвола, либо от натуралистического сведения деонтических высказываний (это должно быть) к высказываниям констатирующей формы (это есть). В этом отношении мне показалось, что *априори* конститутивная для автономии синтетическая структура, в той мере, в какой она объединяет полагающую себя самость и навязывающую себя норму, отвечает на вызов скептицизма и редукционизма в результате той диалогической коррекции, о которой мы говорили. Подобно Чарльзу Тейлору, которого я пространно цитирую в одном из эссе второй группы [*Lectures: Le fondamental et l'historique: Charles Taylor*], я полагаю, что *Самость* и *Благо* связываются в глубинном единстве в плоскости того, что автор называет “сильной оценкой”.

Итак, если бы я мог внести вклад в эти дебаты, то это было бы нечто иное, нежели теория моральной истины, – это была бы эпистемологическая рефлексия о главенствующем у истоков морали соотношении, существующем между моральными

положениями и антропологическими пресуппозициями. Эти пресуппозиции зависят от способа существования субъекта, как считается, имеющего доступ к моральной, юридической и политической проблематике. Мы обнаруживаем здесь идею вменяемости, рассматриваемую на сей раз уже не с точки зрения соотносительности с другими фигурами (право)способности, перечисленными в “Восприятии себя как Другого”, но с точки зрения своего собственно эпистемического содержания. Каково право на истину у того положения, где говорится, что я несу ответственность за свои действия и на этом основании являюсь подлинным виновником их возможных последствий, которому предстоит возмещать убытки и подвергаться наказанию? Каково право на истину у самополагания человека правоспособного? Я нахожу здесь тему удостоверения в том виде, как она была разработана в “Восприятии себя как Другого”. Я вновь подтверждаю, что это право надо принимать на веру; что оно имеет не неопровержимый, но спорный характер, что оно подвержено не сомнению, а подозрению. Этому посвящены и труды Томаса Нагеля о пристрастности и беспристрастности, с которыми я познакомился уже позднее. Способность к беспристрастности захватила мое внимание тем более, что Нагель сопоставляет эту идею с идеей равенства: “Всякая жизнь принимается в расчет, и ни одна не является важнее какой-либо другой”. Но ведь равенство – это синоним справедливости еще с эпохи греков; с самих истоков этики оно – это способность выносить важные суждения, относящиеся к сфере антропологических пресуппозиций. При определении равенства следует четко понимать, что способность к беспристрастности не исключает конфликтов между точками зрения, а следовательно, поисков арбитража с тем, чтобы установить справедливую дистанцию между противоположными сторонами. Не задействована ли здесь еще более изначальная способность, способность ощущать страдание других, та, что возвратит нас к рассуждениям Руссо и англоязычных моралистов XVIII в. на тему сострадания? Но ведь, начиная с самих истоков морали, на каждой стадии исследования антропологических пресуппозиций речь идет именно об удостоверении. Что же касается арбитра-

жа, требуемого конфликтными ситуациями, то он принадлежит к сфере как интерпретации, так и аргументации – что показывают поиски приемлемого, подходящего разрешения не только в *hard cases* [трудных случаях] в духе Дворкина, но и во всевозможных конфликтных ситуациях, выносимых на судебное разбирательство, – о чем мы напомним в эссе из третьей группы этого сборника [Exercices]. Точно так же обстоят дела в медицинской этике, в исторической практике и в упражнениях по политическим суждениям. Во всех таких ситуациях уместное, частное, суждение, характеризующее то, что предстоит сделать здесь и теперь, тем не менее заслуживает такого же удостоверения, что и суждение, сделанное на основе наиболее общей способности и задействованное в силу идеи вменяемости, из которой мы исходили. И тогда удостоверительная истина обретает форму правильности.

Завершая это эссе, я выражаю сожаление по поводу того, что не сумел или не смог завершить или уравновесить движение по выделению истинного исходя из справедливого, движением, аналогичным тому, благодаря которому из сферы истинного всплывает справедливое – в силу древней идеи взаимной конвертируемости трансцендентальных понятий.

Я хотел бы наметить здесь силовые линии работы, которую еще остается проделать.

Подобно тому, как я не стремился найти режим истины, называемой *моральной истиной*, для моральных положений как таковых, но искал его лишь для антропологических пресуппозиций у истоков моральной сферы, точно так же для научных пропозиций я не буду искать тот моральный оттенок, что превратит их не только в истинные, но и в справедливые, – я буду искать этот оттенок в моральных диспозициях, предполагаемых доступом в истинностную сферу, рассматриваемую во всей широте.

Сама научная истина оценивает себя, не прибегая к критериям моральности. Они уже не обсуждаются, когда речь идет о физической природе. После Галилея и Ньютона не существует иной формы познания, достойного статуса науки, нежели познание, действующее посредством формирования гипотез, с

помощью воображения, создающего количественные модели, и через верификацию (или по меньшей мере фальсификацию) этих моделей непосредственным наблюдением или экспериментированием. И дух научного открытия прилагается к комбинированному взаимодействию между моделированием и верификацией/фальсификацией. Если дела могут обстоять только так, то это потому, что человеческий дух не имеет доступа к принципу производства природы ею самой либо чем-то другим, нежели она сама. Мы можем только собирать природные данные и пытаться, как говорится, “спасать феномены”. И это не пустяк: настолько неограниченным является поле наблюдаемого и настолько могущественна способность расширять поле научного воображения и заменять модели согласно известному процессу смены парадигмы. К этому и стремится дух открытия.

В феноменах, имеющих отношение к человеку, аскетизм моделирования и экспериментирования компенсируется тем фактом, что у нас есть частичный доступ к производству этих феноменов исходя из того, что понимается как действие. Для духа возможно восходить от наблюдаемых следствий наших действий и страстей к намерениям, наделяющим их смыслом, а иногда даже к творческим актам, порождающим эти намерения и их наблюдаемые результаты. Тем самым действия и соответствующие им влияния можно не только видеть, как все остальные явления природы, к которым относятся действие и претерпевание, но и понимать исходя из этих выражений, являющихся сразу и результатами, и знаками намерений, наделяющих их смыслом, и даже действиями, иногда их производящими. Поэтому дух открытия действует не в одном-единственном плане, в плане наблюдения и объяснения, которые, как мы только что говорили, стараются “спасти феномены”: он развертывается на границе [*interface*] естественного наблюдения и рефлексивного понимания. На этом-то уровне и располагаются дискуссии вроде тех, что мне удалось провести с Жан-Пьером Шанжэ об отношениях между наукой о нейронах и рефлексивным познанием. Значит ли это, что поиски истинного попадают в зависимость от морального обязательства, т. е. что истинное контролируется справедливым? Рефлексивное познание со-

вершенно несводимо к познанию естественному, но притязание на истину, свойственное первому, столь же независимо от моральных критериев, как и у последнего. Так, в истории существуют ситуации, когда необходимо понимать не осуждая или же одновременно понимать и осуждать – но в двух различных регистрах, как предлагает один из протагонистов спора историков, который я обрисовываю в книге “Память, история, забвение”ⁱⁱⁱ.

Это означает, что ситуация в точке схождения рефлексии, посвященной простому пониманию, и морального суждения невероятно сложна. Рефлексия о действии и о его изнанке, претерпевании, не может не накладываться на моральные суждения в ситуации, когда воздействие активной стороны на пассивную связано с нанесением ущерба и причинением вреда и в силу этого должно оказываться предметом неусыпной бдительности морального суждения. Имеет место не идентификация между истинностным измерением рефлексии и этой бдительностью, основанной на уважении, но их пересечение в одной точке: так, актуальные дебаты об экспериментировании над человеческими эмбрионами и даже о терапевтическом клонировании располагаются на уровне, где научный дух открытия вступает во взаимодействие с вопрошанием о степени уважения, которое необходимо воздавать человеческой жизни у ее истоков. Что здесь затрагивается косвенно, так это антропологические пресуппозиции, положение которых по отношению к моральному суждению мы подчеркнули выше: сегодня анализируется их соразмерность с исследовательским духом, не терпящим ни принуждения, ни цензуры. Именно этот тип дискурса обсуждается в комиссиях по этике, разбирающих в первую очередь сферу жизни, но также судебную деятельность и уголовное право, деловую и финансовую сферы. Постепенно начинает требовать защиты не только жизнь как природный факт и как опора психической жизни, но и вся природа как окружающая человека среда; весь космос попадает под ответственность человека: где имеется власть, там есть возможность нанести вред, а следовательно, возникает необходимость моральной бдительности.

Если же теперь мы примем во внимание, что в комитетах по этике и в других местах дискуссий и контрверз ученые сталкиваются с представителями различных культурных и духовных семейств и с прочими членами гражданского общества, то следует признать, что эпистемология не исчерпывается рефлексией о науке. Необходимо поставить акцент на научную деятельность как на разновидность практики, на практику теоретическую. Именно под этим углом вовлеченность справедливого в истинное проявляется непосредственно и открыто. Вопрос ставится уже не только в плоскости гуманитарных наук, где продолжается диалектика объяснения и понимания, но и в плоскости, где понимание пересекается с антропологическими интересами к истокам моральности, а через эти интересы – с этическими и моральными требованиями справедливости. В конечном счете этот вопрос ставится на уровне *эпистемы*, взятой во всем объеме своего проекта, совпадающего с проектом разума. Это уровень того, что вместе с Жаном Ладриером¹ следует называть *герменевтикой разума*. Речь идет уже не о герменевтике как о методе, считающемся антагонистичным естественному наблюдению, в смысле отчетливой когнитивной процедуры, направленной на всеобъемлющее восстановление действий и страстей, по каким мы пытаемся оценить характер предположительного, косвенного, вероятностного осуществления реальных процессов. На этом уровне интерпретация фигурирует как разновидность объяснительного приема, который следует расположить в той же плоскости, что и другие модальности восстановления реального, исходя из принципа, осуществимого по некоему образцу. Как раз на этом другом уровне речь идет о герменевтике *эпистемы*, приравниваемой к разуму. Вопрос в том, что в этой герменевтике происходит с рациональным проектом, “с тем, на что он опирается, с тем, что его вдохновляет, с тем, кто его называет”.

Ибо – как замечает Ладриер – путь не вычерчивается заранее... Он обозначается самими проходящими по нему действиями. [Его следует схватывать] следуя случайной историчности, составленной из неожиданностей и невероятного. Эта случайность отсылает к некоему

учреждающему моменту... Но также должно задавать вопрос и о смысле этого учреждающего момента как события, всегда наступающего заново (р. 123-124).

В этой-то плоскости радикальности истина, отстаиваемая научным знанием, имеет этические импликации, которые верифицируют взаимобратимый характер истинного и справедливого, взятых на сей раз исходя из истинного и следуя по направлению к справедливому. Эту конвертируемость следует искать не где-нибудь, а именно в паре “искать-находить”: в практическом плане она дублирует триаду из эпистемологического плана “моделировать/верифицировать/фальсифицировать”. Наука уже не определяется деятельностью ученого как индивида. Он работает не в одиночестве; его деятельность осуществляется в коллективах исследовательских отделов, лабораторий, клиник, мест практических исследований; исследовательским проектам вменяются цели, которые преследует власть; этика дискуссии подвергается испытанию весьма своеобразной коммуникационной деятельностью, характеризующейся взаимодействием профессиональных языков и соблюдением интеллектуальной порядочности. Эти межличностные и институциональные отношения, которые порождают динамику, разделяемую всем ученым сообществом в целом, превращают научные исследования в алеаторные поиски, превосходно описанные Жаном Ладриером: они погружены в историю и связаны с событиями мысли, такими, как великие открытия, смены парадигм, находки, гипотезы, но также и полемики, и интересы власти. И как раз об этих поисках, с полным правом определяемых как поиски истинного и воспринимаемых в имманентной нормативности к научной деятельности как теоретической практике, можно сказать, что они узнают судьбу своего пути, лишь вычерчивая его линию.

Последний вопрос здесь состоит в том, чтобы узнать, как эта практика вписывается в среду других практик, не чисто научных и даже не теоретических (к которым все-таки относятся умозрительные рассуждения о трансцендентальных началах, какими мы здесь занимаемся), но таких практик, как техника, моральная, юридическая и политическая деятельность. Имен-

но в точке их схождения теоретическая и нетеоретическая практика образуют – рискованным и всегда допускающим пересмотр способом – горизонт смысла, по отношению к которому определяется человечность человека.

Итак, истинное невозможно высказать без справедливого, а справедливое – без истинного. Остается упомянуть красоту справедливого и истинного в их гармоничном соединении в том, что греки называли *to kalonkagathon*, прекрасное-и-благое, конечный горизонт справедливого.

Третьим в этой моей серии *Исследований* я расположил эссе, озаглавленное “Автономия и уязвимость”. Понятие *автономии* сначала появляется у нас в первом эссе, в разделе, посвященном моральным обязательствам [De la morale à l'éthique et aux éthiques], в точке пересечения самополагающего Я и навязывающего себя правила. Но там в определении автономии тепатизировалось лишь активное измерение способности к вменяемости, этого предка более знакомого нам понятия ответственности; теперь же предстоит осветить теневую грань этой способности, а именно – формы неспособности, относящиеся к пассивному аспекту морального опыта. Рассмотреть эти два аспекта человека (право)способного означает объединить активную и пассивную стороны самого морального обязательства в пару. В заглавии данного эссе без обиняков декларируется парадоксальный характер этой понятийной пары; парадоксальный, но не антиномичный, какими в порядке теории являются “антиномии чистого разума”. Но в каком смысле парадоксальный? В тройке.

В первом смысле активность и пассивность вместе способствуют складыванию того, что обозначено простым термином *субъект права* на афише семинара Института высших исследований по правосудию (ИВИП), семинара, открывшегося данной лекцией. В таком случае речь идет уже не о справедливом в нейтральном смысле термина, квалифицирующем действие, но о человеке справедливым в роли “автора” (виновника) действий,

считающихся несправедливыми либо справедливыми. Пара автономия/уязвимость образует парадокс, поскольку предполагает автономию как условие возможности несправедливого или справедливого действия, а также суждения, выносимого о нем судебной инстанцией; и в то же время автономия здесь является задачей, которую должны осуществить субъекты, призванные в план политики из состояния подчиненности или, как говорили в эпоху Просвещения, из состояния “неполноценности”: условие и задача, такой предстает автономия, становящаяся хрупкой из-за конститутивной уязвимости своего человеческого характера.

Рассматриваемая пара образует еще один парадокс в том, что автономия обнаруживает черты значительной стабильности, относящейся к тому, что в феноменологии называют эйдетическим описанием, в той мере, в какой здесь проявляется понятийный фон, характеризующий удел человеческий в наиболее обобщенном и повседневном смысле; а уязвимость проявляет более неустойчивые аспекты, в которых сходится вся история той или иной культуры, история коллективного и частного воспитания. Это парадокс универсального и исторического. Мне показалось, что наиболее характерные черты автономии, считающиеся сразу и пресуппозицией, и задачей, которую предстоит выполнить, относятся к сфере основополагающего больше, нежели признаки уязвимости. Впрочем, мы не можем как следует сочетать основополагающее с историческим, когда речь идет о моральной структуре действия. Этот аспект парадокса показался мне настолько важным, что я намеренно располагаю его в конце серии “Упражнения”, образующей третью часть настоящего сборника.

Чтобы успешно завершить это исследование, необходимо вновь обратиться к вышеупомянутым вещам и разместить вменяемость на фоне других модальностей способности и неспособности, составляющих действие и претерпевание, рассмотренные во всем их объеме. Одновременно это эссе вносит непосредственный вклад в переработку “Малой этики” из “Восприятия себя как Другого”, более тесно соединяя вменяемость с тремя темами: “я могу говорить” (главы 1 и 2), “я могу дей-

ствовать” (главы 3 и 4), “я могу рассказывать” (главы 5 и 6). Вменяемость добавляет четвертое измерение к этой феноменологии “я могу”: я могу считать себя подлинным автором (виновником) действий, выставляемых на мой счет. В то время как вменяемость довершает картину способностей и неспособностей, она подтверждает эпистемологическую черту, назначаемую утверждению (право)способности и состояний правомочности и неправомочности. Как и все прочие правомочности, вменяемость невозможно доказать или опровергнуть, ее можно лишь удостоверить или заподозрить. По этому случаю я говорю об утверждении-удостоверении. Именно этот эпистемический состав, сам по себе неустойчивый, способствует складыванию недавно упомянутого парадокса. Между вменяемостью и другими модальностями (право)способности и неспособности такая связь, что первые же недуги, характерные для опыта гетерономии, – это недуги, затрагивающие способность говорить, способность действовать и способность рассказывать; речь идет о формах несостоятельности, разумеется, неотъемлемо присущих условиям человеческого существования, но еще и усиливающимся и даже учреждаемым жизнью в обществе и его растущими неравенствами; словом, институтами, несправедливыми в первом смысле термина – благодаря приравниванию справедливости к равенству, что утверждали последовательно Аристотель, Руссо и Токвиль. Что же касается форм несостоятельности, неотъемлемо присущих поискам личной и коллективной идентичности, то они отчетливо сопрягаются со способностью рассказывать – в той мере, в какой идентичность является идентичностью нарративной, о чем я писал в заключении к книге “Время и повествование III” (*Temps et récit*). Нарративная идентичность утверждается как признак правоспособности, поскольку ей соответствует временное складывание той или иной идентичности, а также ее диалогическое складывание. Хрупкость дел человеческих подвержена двойному испытанию и столкновению с тревожащей другостью других людей. Значит, вменяемость выходит на сцену не как сущность, абсолютно гетерогенная в отношении истории нравов, – как то можно было бы решить, судя по ссылкам на обязательство делать доб-

ро, возмещать убытки, подвергаться наказанию.

Что является несомненно новым в этой конститутивной способности вменяемости, так это сопряженность между самостью и правилом, в чем Кант с полным основанием и усматривал *априорное* синтетическое суждение, которое само по себе определяет моральный уровень действия. В итоге возникают невиданные прежде формы уязвимости, неотделимые от трех выделенных нами важнейших сфер: способности говорить, способности действовать и способности рассказывать, внутри которых и проявляется трудность вхождения в символический порядок, каким бы он ни был, и тем самым произведения смысла из кардинального понятия нормы, понятия обязывающего правила. В связи с этим я обращаю внимание на трудности, присущие понятию авторитета в его политическом измерении, которому посвящено четвертое эссе. Кризис легитимации, о котором в четвертом эссе говорится пространно, в третьем эссе рассматривается лишь под углом зрения морального авторитета.

Тем не менее я не оставляю без ответа относительные сложности, присущие вхождению в символический мир. С большой осторожностью и, наверное, слишком кратко я размышляю о символе как о знаке признания – в духе моих очень давних трудов о символической функции и сравнительно недавних, посвященных социальному воображаемому в том виде, как оно выражается в идеологии и утопии.

В завершение я задаюсь вопросом о том, что стало с идеей справедливого. В двух предыдущих исследованиях идея справедливого бралась в форме среднего рода, *to dikaion*: речь шла о справедливом и несправедливом в действиях. В настоящем исследовании справедливое обозначает предрасположенность к справедливым действиям того, кто в семинаре ИВИП обозначен в качестве субъекта права.

В четвертом эссе, “Парадокс авторитета”, на сцену еще раз возвращается парадокс, т. е. ситуация мысли, когда два противоположных тезиса оказывают одинаковое сопротивление оп-

ровержению, а следовательно, требуют того, чтобы их вместе сохранили или отбросили. Предлагая такое определение в начале предыдущей лекции, я отличал парадокс от антиномии посредством той черты, что в антиномии два тезиса возможно распределить по двум различным вселенным дискурса, как сделал Кант с тезисом и антитезисом в плоскости сопоставления свободы и детерминизма. Парадокс автономии и хрупкости не позволяет прийти к такому выходу: они сталкиваются между собой в одном и том же практическом поле так, что одна становится пресуппозицией другой. Аналогичную ситуацию предлагает и вопрос об авторитете.

По правде говоря, парадокс автономии содержит в зародыше парадокс авторитета в аспекте морального авторитета, реализующегося в некоем символическом порядке, являющемся носителем норм. И как раз нормативный аспект автономии – ее номическая сторона – допускает возникновение парадокса: для того, чтобы некий авторитет из символического порядка работал, он должен быть признан. Но что здесь признается, если не превосходство символического порядка? А кто гарантирует то, что норма того или иного символического порядка действительно оказывается нормой высшего порядка и заслуживает преданности и признания? Не возникает ли тогда круг, о котором мы не знаем, порочный он или “добродетельный”, круг, сводящий требование послушания, отстаиваемое верхними слоями общества, и веру нижних слоев общества в легитимность отстаиваемого авторитета?

В парадоксе политического авторитета возвращается та же трудность, но за счет смещения, благодаря которому ось дискуссии о чисто моральной проблематике смещается в сторону уже более гражданской проблематики. Речь здесь идет уже не о норме в широком смысле, как об истоке обязательства, формируемого совместно самостью и правилом, но о способности авторитета, которому поручено управлять людьми, заставить себя слушаться. Словом, происходит смещение от авторитета обязательства к авторитету командования. В каком-то смысле это та же проблема фона, коль скоро поставленный вопрос – это вопрос об авторитете командования, о власти в политичес-

ком смысле слова. Но это не совсем та же проблема в той мере, в какой акцент здесь сдвинут с силы морального принуждения, составляющего моральное обязательство, на силу социального, психологического и политического принуждения, образующего власть, которая заставляет себя слушаться. Вопрос о легитимности сопрягается здесь скорее с властью, нежели с обязательством; сопрягается со способностью командовать и, командуя, приводить к послушанию. Кто же – спросим мы – *вверяет (accrédite)* такую власть? Основное преимущество этого сдвига моральной оси в сторону политического – в том, что сразу же тематизируется неудобный вопрос природы акта позволения (*autoriser*), который – в порядке языка – выносит на передний план силу глагола, сочетающегося с источником авторитета, выраженного существительным. В свою очередь, глагол “вверять”, синоним глагола “позволять” (*autoriser*), ориентирует исследование в сторону веры, способности вызывать доверие, надежности – но также и внушения и связанных с ним хитростей. Вопрос о легитимности, ставящийся вначале в терминах предварительной авторизации, уточняется, превращаясь в вопрос о легитимности, признаваемой задним числом. Этот вопрос становится неудобным, как только мы спрашиваем, откуда берется авторитет. Что авторизует авторизацию? Наша предыдущая проблема хрупкости тем самым меняет форму: она превращается в проблему кризиса легитимации в эпоху, когда уменьшение веры в авторитет авторитетных личностей и институтов, как представляется, задает тон в плоскости публичной дискуссии.

Я полагал, что можно рассмотреть энонсиативный, *высказывательный*, компонент авторитета, чтобы отличить его от компонента институционального. Тем самым оказалась подчеркнутой роль культурных высказываний, текстов, которые называют основополагающими, в генеалогии веры в легитимность авторитета. Так, мы сталкиваемся с вопросом о способности убеждать, возникающей из того, что в предыдущем эссе мы назвали символическим порядком, служащим носителем норм; теперь речь идет о дискурсе легитимации, служащем опорой для отстаивания авторитета, т. е. для права командовать. По

правде говоря, различие между энонсиативным авторитетом и авторитетом институциональным является лишь относительным и дидактическим – в той мере, в какой именно институты легитимируются дискурсами и текстами, а эти последние производятся, высказываются и публикуются институтами, жаждущими легитимации.

Прибегая к методу идеальных типов, которым пользовался Макс Вебер, я рассматриваю два идеальных типа авторитета с энонсиативной доминантой, последовательно представленные в нашей культурной эпохе: характерный для средневекового христианства – основанный на библейском Писании и “авторизованных” комментариях к нему; и метод Просвещения – утверждаемый в текстах “Энциклопедии” Дидро и Д’Аламбера. В модели средневекового христианства институциональный авторитет и авторитет энонсиативный неразрывно переплетены между собой: непререкаемый церковный авторитет черпается из Писания, а толкователи Писания получают авторитет у Церкви. И все-таки я отмечаю, что церковный институт пользуется еще и авторитетом, имеющим политические истоки и гетерогенным по отношению к Писанию, авторитетом римского *imperium*. Ханна Арендт отстаивала тезис, что римляне, в отличие от греков, обладали чувством священного основания, приносящего пользу одному только Риму, городу по преимуществу: *Urbs – ab urbe condita*, и что религии удалось передать энергию этого основания всей эпохе римского господства, вплоть до великой католической Церкви, с полным правом называемой Римской. Эти римские истоки могут объяснить состояние конкуренции на протяжении долгого Средневековья между церковным авторитетом и монархической властью под сенью теолого-политических распрей.

Что же касается авторитета, утверждаемого за собой “Энциклопедией”, то он задумывался как намеренно и основополагающим образом энонсиативный – вровень с авторитетом Писания, отстаиваемым Церковью; в этом смысле самого по себе авторитета “Энциклопедии” оказалось недостаточно, чтобы породить революцию – Французскую революцию – пусть даже политическая “Энциклопедия” и боролась с абсолютной властью окольным

путем борьбы с цензурой и с подавлением ересей во имя отстаиваемой “Энциклопедией” “публичности”.

По завершении соревнования между двумя идеальными типами, соревнования, из которого победителем вышел второй тип, осуществив Французскую революцию, встала проблема о природе авторитета, порожденного волей суверенного народа: можно ли считать такую власть политическим эквивалентом морального авторитета (например, в том виде, как последний был определен нами в предыдущем эссе – на пересечении Я и нормы)? Если мы учтем, что этот синтез, на взгляд Канта, образовывал “факт разума”, иными словами – признание структурного факта, образующего моральный опыт согласно нашему первому эссе, то каким будет политический эквивалент этого “факта разума”? Я не собираюсь здесь вдаваться в подробности представления теоретических трудностей, связанных с контрактualистскими теориями происхождения политического авторитета. Более подробно я рассмотрю практические трудности, препятствующие применению в конкретных исторических обстоятельствах пакта – общественного договора – с аисторической сущностью. Легитимировать принцип – нечто одно, вписывать эту легитимность в факты – нечто другое. Парадокс авторитета предстает в терминах, сформулированных римскими авторами, отличавшими *auctoritas* древних от простой *potentia* народа, как если бы древность власти сама по себе служила фактором легитимности.

Признаю, что, по-моему, сегодня это эссе внезапно приняло новый оборот.

Читая о теоретических трудностях, сопряженных с процессом легитимации авторитета, читатель обнаружит в эссе, посвященном основополагающим категориям социологии Макса Вебера, систематическое исследование диалектики, открытой по направлению к плоскости легитимации авторитета между поисками признания, проистекающего из фактического авторитета, и способностью к признанию, присущей подчиненной стороне. И тогда на первый план выходит фундаментальным образом основанный на вере характер отношений между верхами и низами общества. Отныне парадокс авторитета ставит-

ся в терминах веры и легитимности.

Закончив работу над этим эссе, я не оставил попыток развернуть в разные стороны этот парадокс, который можно заострить следующим образом: как в демократическом обществе совместить горизонтальную ось стремления к совместной жизни с вертикальной осью, названной Максом Вебером осью господства? Если оказывается, что вертикальная ось несводима к оси горизонтальной, что имплицитно признавалось в дефиниции авторитета как власти приказывать, заставлять повиноваться – и если эта власть, будучи властью в поисках признания, считается легитимной и несводимой к насилию – то откуда же эта власть берется? Ответить на этот вопрос нелегко. Я полагаю, что эта власть возвращается в новых формах величия: величие не исчезло вместе с абсолютной властью, центрированной вокруг фигуры короля или князя, оно приумножилось, рассеялось в том, что Люк Болтанский и Лоран Тевено называют “экономиями величия”. Но почему возникает величие?

Таковы теперь мои раздумья в теоретическом плане, продолжающие рассмотрение трудностей, вызванных контрактualистской парадигмой авторитета. Остается плохо понятым признание, сопрягаемое с тем типом превосходства, что предполагается идеей величия.

Что же касается трудностей, связанных с вписыванием в историю авторитета, исходящего от народного суверенитета, то я вижу, как они сегодня концентрируются вокруг проблем представительной демократии – в русле размышлений Клода Лефора, Марселя Гоше, Пьера Розанваллона. Современные демократии с грехом пополам разрешили вопрос выборов; они не решили вопроса репрезентативности народных избранников. Эта трудность не сводится к вопросу о делегировании, но находит кульминацию в вопросе о символической силе. Если считать так, то вопрос политического парадокса возвращается в сферу символического порядка, авторитет которого показался нам неотъемлемым от складывания автономии во всей широте ее политического, юридического и морального господства.

Надеюсь убедить читателей, что эссе о переводе [Le paradigme de la traduction] по праву принадлежит к циклу “Справедливое II” и нашло должное место в конце “Исследований”, образующих фундамент сборника.

Эссе написано не о переводе, взятом с точки зрения переводоведения, но о парадигме перевода. Философская цель его – узнать, что образует модель в акте перевода.

Первый признак образцового характера операции перевода задан самой широтой феномена как проблемы с двумя входами: переводом с одного языка на другой и переводом, внутренним для одного и того же разговорного языка. Это второе соображение значительно расширяет зону феномена: повсюду, где есть чуждость, имеется повод для борьбы с некоммуницируемостью.

Перечитывая это эссе, я хотел бы выделить два аспекта, в которых перевод проявляет парадигматический характер. С одной стороны, трудности перевода, с другой – орудия перевода; с одной стороны, презумпция непереводаемости, с другой – сама работа перевода в том смысле, в каком говорят о работе памяти и работе скорби.

Что касается изнаночной стороны проблемы перевода – а именно презумпции непереводаемости, – примечательно, что вход в проблематику через перевод с одного языка на другой имеет то преимущество, что с самого начала задействуется существенный феномен, а именно *разнообразие языков*; такой подзаголовок Вильгельм фон Гумбольдт дал работе “О языке кави на острове Ява”. Первичную угрозу некоммуникабельности, содержащуюся в этом изначальном положении, следует объяснять модальностями уязвимости, несколько раз упомянутыми в предыдущих эссе; точнее говоря, эта угроза располагается среди фигур неспособности, затрагивающих способность говорить, а также мало-помалу и способность рассказывать, и даже моральную вменяемость. Лежащая у истоков этой неспособности форма уязвимости проистекает из неустранимой множественности языков. Эта специфическая уязвимость затрагивает в свою очередь специфическую способность к переводу, которая станет предметом второй части настоящих размышлений. Эта спо-

способность говорящих субъектов переводить – импровизированно или профессионально – перед тем как стать способностью говорящих субъектов является способностью самих языков. Как же она соотносится с переводимостью, с трудностями перевода и даже с непереводаемостью того или иного языка? Какой природой обладает предположительная непереводаемость языков? Столь ли она радикальна, что перевод следует объявить де-юре невозможным? А если перевод на самом деле существует как фактически практикуемая операция, то что делает его теоретически возможным в плане глубинной структуры языка?

Я не буду восстанавливать в деталях дискуссии, вызванные альтернативой *переводимость против непереводаемости*, в плоскости этнолингвистики, лексикографии, сравнительной грамматики; или в плоскости размышлений об универсальном языке: следует ли его искать у истоков или на горизонте систематической реконструкции. Я займусь здесь сначала всем, что есть парадигматического в этой проблеме, а затем рассмотрю то, что может быть парадигматическим в ответе, а именно – неутомимый труд переводчика.

Разнообразие языков по существу соприкасается с важнейшей структурой условий человеческого существования, а именно – с множественностью (*pluralité*). Но ведь, в свою очередь, множественность воздействует на тождественность, на идентичность, о чем напоминает заглавие знаменитой главы II, 22 “Опыта” Локка “*Of Identity and Diversity*” [О тождественности и разнообразии]. Не бывает тождественности для себя, без разнообразия по отношению к другим. Между людьми в их множественности образуется интервал. “*Inter homines esse*” [быть между людьми] – любит повторять Ханна Арендт. Но ведь это качество множественности затрагивает не только языки, но и общество, взятое во всем его объеме. Человечество существует лишь в виде фрагментов. Оно разделено на населения, на этнические образования, на культуры, на исторические сообщества, на верования и на религии. Выше мы обратили внимание на королларий к этому в плоскости юридических систем, институтов правосудия, политик уголовного права. Как и на зазор между универсальностью принципов морали и историческим харак-

тером оправдания, выдвигаемого в конфликтных ситуациях. Более всего эти условия множественности затрагивают политическое. Государства существуют прежде всего потому, что существуют отчетливо выделяемые исторические сообщества, которые политическая инстанция наделяет способностью решения. На этом в высшей степени конфликтном уровне отношения друг/враг тяготеют к тому, чтобы преобразовывать политическое разнообразие в непримиримую вражду – под предлогом отстаивания суверенитета, этой политической формы идентичности. То же происходит даже в религиях (мы подчеркиваем бесценно плюралистичный режим условий человеческого существования). Может быть, здесь мы даже касаемся загадочной точки превращения множественности во враждебность: если священное, будучи объектом, не поддающимся присвоению, является объектом соревновательной зависти и предлагает сначала лишь выход “все против одного” в ритуале с козлом отпущения, то множественность следует разместить в плоскости базовых верований из-за ее в высшей степени опасной подверженности заблуждению и разрушению.

Этот путь от множественности к ненависти был однажды возвеличен на языке мифов об истоках в знаменитом древнееврейском повествовании о Вавилонской башне, которое мне доставляет удовольствие процитировать в превосходном переводе Шураки; здесь упомянуты два аспекта множественности языков: рассеяние в плане пространства, смешение в плане коммуникабельности. То, что этим двойственным условиям предшествовало положение вещей, когда существовали “одни-единственные уста одной-единственной речи” (Шураки); то, что эти условия проявились во времени как катастрофа: вопрошание об этом принадлежит к нарративной части мифов об истоках. В смысловом плане для нас важна трактовка в форме события того, что свершилось в полном смысле слова в незапамятные времена; свершения, являющегося свершением самих условий существования языков. В свою очередь, этот мифический фрагмент был вписан рассказчиком – яхвистом или кем-нибудь другим – в череду основополагающих событий, которые все вместе говорят в космическом масштабе о победе разделения и отде-

ления над хаосом и смешением, после отделения света от тьмы – вплоть до разрыва уз единокровности в братоубийстве, способствовавшем тому, что братство отныне превратилось из данности в задачу; рассеяние и смешение языков вписываются в эту родословную разделений. Миф о Вавилоне придает заселению земли, как бы невинной форме множественности, драматический оборот рассеяния и смешения. Подобно всей череде рассказов о разделении, увенчанных постройкой Вавилонской башни, этот миф может считаться просто-напросто свершением фактической языковой ситуации: ни нареканий, ни обвинения, ни сожаления... Исходя из такой реальности, “давайте переводить”!

Такое переворачивание враждебности в задачу, которую следует осуществить, выражается в моем эссе о парадигме перевода замещением умозрительной альтернативы “переводимость против непереводимости” на альтернативу практическую “верность против предательства”. Насколько первая при современном состоянии дискуссии оказывается неразрешимой, настолько же вторая может быть предметом обсуждения. Это факт: переводили всегда; путешественники, купцы, дипломаты, шпионы всегда практиковали это занятие под контролем билингв и полиглотов – до существования профессиональных устных и письменных переводчиков, а следовательно, до возникновения переводоведения как дисциплины. Если они переводят, спрашиваю я, то как они это делают? Именно в ответе на этот вопрос в акте перевода обнаруживается образцовый характер второго рода. Вслед за Антуаном Берманом, написавшим книгу “Испытание чужого”, я напоминал, что в основе усилий по переводу лежит желание перевода. Где здесь препятствие? Отчего берется дилемма верность/предательство? Причина здесь в том, чтобы на пересечении теоретической проблемы переводимости и практической проблемы переводческой деятельности найти пересечение *компетенции и употребления* на уровне говорящего субъекта. Перед практической дилеммой – нет верности без предательства – упомянем теоретический парадокс: за неимением какого-то третьего текста, где была бы продемонстрирована тождественность смысла, единственный вопрос состоит в

необходимости отыскать смысловую эквивалентность между *message*’ем языка на входе и *message*’ем языка на выходе. Это предположительная эквивалентность дает повод для практической дилеммы верность/предательство, для дилеммы, решения которой существуют лишь в форме парадокса: подвести читателя к автору, подвести автора к читателю. Здесь имеется в виду не только то, к чему сводится труд одинокого переводчика при прослушивании речи или прочтении текста; здесь имеется в виду цепочка тех, кто без устали переводит один и тот же текст на разные языки; ибо в чем лучше прочитывается желание перевода, как не в желании перевести?

Именно здесь перевод в действии, движимый желанием перевода, обнаруживает парадигматический характер. Образцовой является не только сама трудность, но и работа, необходимая для того, чтобы ее преодолеть. В этом отношении я отваживаюсь говорить о языковой гостеприимности, чтобы отметить качество, которое ставит моральную отметку на желании переводить и удовольствии от перевода.

Это качество я и постараюсь теперь детализировать – выходя за рамки представляемого здесь эссе. Для начала в труде переводчика я хотел бы восстановить весь его объем. Сейчас пора напомнить, что перевод представляет собой проблему с двумя гранями: перевод с одного языка на другой, но также и “внутренний” перевод при употреблении собственного языка, называемого также родным. Этот второй перевод ставит в привилегированное положение Джордж Штайнер в книге “После Вавилона”. После Вавилона, говорит он, “понимать означает переводить”. В чем перевод в рамках одного языка является образцовым? В том смысле, что в переводе, внутреннем для того или иного языка, обнаруживаются невиданные ресурсы самоинтерпретации естественных языков, ресурсы, которые можно перенести в перевод с иностранных языков, а помимо их – в ситуации, когда понимание сопоставляется с непониманием. Но ведь это и есть изначальная ситуация, которую учитывает всякая герменевтика. Чтобы что-либо понять, мы непрерывно интерпретируем – какие-либо термины из нашего языка при помощи других терминов из того же языка: это называется “опре-

делять”; как и фрагменты дискурса при помощи других фрагментов других дискурсов: это называется “объяснять”; и, наконец, целые аргументы при помощи их эквивалентов из того же языка: это называется “дискутировать”. Но ведь это происходит не с глазу на глаз, а в ситуациях диалога, простейшим примером которого служит обычная беседа. Сказать ту же вещь иначе – вот секрет погони за двусмысленностями слова, за экивоками фразы, за недопониманиями текста. Помимо упомянутых дискурсивных стратегий нам – вместе со Штайнером – следует продвигаться к таким языковым употреблением, которые бросают вызов переводу и тяготеют к загадке, трюку, герметизму, секрету. Здесь языковая практика сталкивается уже не с тем, что Антуан Берман называл “испытанием чужого”, но с таким типом непереводаемости, от которого можно страдать как от недуга и который можно культивировать как высшую форму мастерства: непереводаемость тайны. И тогда испытание – это уже не испытание того чужого, которое для нас недосыгаемо, но испытание чуждости “у нас дома”; тогда нам нужно научиться относиться к самим себе как к Другому. С одной стороны – неумолимая множественность, с другой – непроницаемое одиночество. Борьба за прозрачность, с одной стороны; культура непрозрачности, с другой. Но идет ли речь о переводе с одного языка на другой, или же о переводе, внутреннем для собственного языка, – в обоих случаях речь идет о том, чтобы сказать одно и то же иначе, никогда не будучи уверенными в том, что мы сказали дважды одно и то же – из-за невозможности измерить эквивалентность *message* ей по предполагаемой тождественности смысла.

И как раз неизмеримые сопоставительные ресурсы переводческого труда превращают языковое гостеприимство – в широчайшем смысле этого слова – в могущественный образец, действующий за пределами сферы языка как такового. Чтобы доказать этот тезис, нам достаточно пройти по вышеописанному пути от множественности к вражде. Перевод сплошь и рядом служит средством, исцеляющим от множественности в режиме рассеяния и смешения.

Прежде всего это верно в самом плане литературных, куль-

турных и духовных произведений, предствленных на многих языках. Достаточно подумать о переводе древнееврейской Торы, ставшей на греческом Септуагинтой, затем – о латинском переводе Библии, сделанном святым Иеронимом, о ее переводе на немецкий, сделанном Лютером: целые культуры рождались из такого пересечения границ, одновременно являвшегося значительной языковой трансгрессией. На другом краю Земли буддизм перешел с санскрита на китайский, преодолев другую языковую бездну. Также можно вспомнить достижения в плане генезиса философских и научных понятий: Цицерон буквально создает ученую латынь, переводя философские идиомы с греческого; мы сами всё еще являемся наследниками его находок. Чем было бы познание греческой философии для латинского Запада без арабских и иудейских вех? Литературные языки Европы в эпоху Ренессанса тоже возникли благодаря возвышению вульгарных языков на уровень латыни клириков, когда эти языки сбросили сельскую шелуху. Кант всегда записывает на латыни свои понятийные находки, высказанные на немецком. Да и в наши дни французский язык философии отрывается от своей славной картезианской самодостаточности разве что через перевод с кантианского, гегельянского, ницшеанского и хайдеггерианского немецкого – и в меньшей степени благодаря заимствованиям из превосходного английского языка XVII и XVIII вв.

Иностранное происхождение переводных слов можно без ущерба забыть лишь за счет наивной веры в то, что понятие можно высказать напрямую, без искусственных одежд нашего языка. То, что мы только что сказали о работе по внутреннему переводу в рамках одного языка, может обратить в замешательство сторонников иллюзорной веры в невинность понятия. Метафорика, где возникают понятия, скрытым образом обрабатывает наши абстракции, словно некая безмолвная герменевтика. Эта работа по внутреннему переводу в рамках одного и того же языка зачастую стимулируется переводом с языка на язык; возникающие в результате этого заимствования, как кто-то сказал, непрестанно тянут языки туда, куда они не хотят идти, из-за отстаиваемого этими заимствованиями определенного насилия над духом языка. Когда эта имманентная работа пред-

стает в явном виде, воспринимавшиеся молчаливо дилеммы также высказываются напрямую: следует ли – благодаря переводу – стремиться к тому, чтобы произвести текст-замену, который избавил бы нас от познания оригинала? Или же, наоборот, следует почувствовать шероховатости перевода, которые даже затрудняют чтение? Профессиональные переводчики знают дилеммы, приводящие нас к практической альтернативе перевода как двусмысленного служения двум господам, когда перевод обречен предать обоих. Эквивалентность без тождественности при отсутствии абсолютных критериев вверяет нас вкусовому суждению – и арбитражу переперевода.

Эта битва с множественностью, с ее злодеяниями и благодеяниями, разворачивается в сферах, все более отдаляющихся от работы над языком и над языками как таковой. И как раз на этом пути расширения проблематики перевод работает как парадигма. Человечество – как мы уже говорили – только и существует, что во фрагментах. В этом отношении исторические сообщества, с их этническими, культурными, юридическими, политическими чертами, с их господствующими религиями, можно сравнить с гетерогенными языковыми множествами, заботящимися о том, чтобы защитить свою тождественность, стелкивающуюся с разнообразием. Я буду говорить здесь о “пакетах смысла”, чтобы обозначить органические множества, сформированные на базе основополагающих текстов, когда смысл этих последних выходит за пределы центра своего излучения.

В области религии великие христианские вероисповедания Запада и Востока не сводятся к догматическим тезисам, к догматам веры; это своего рода языковые тотальности, предназначенные для сцепления мысли, сердца и воли. Эти идиомы, с их внутренними правилами интерпретации, предлагаются, подобно иностранным языкам, идиомам внешним по отношению к ним. Пакеты смысла, пакеты для перевода... Понимание, которое в таких случаях может распространяться с одного множества конфессий на другое, является двойственной работой по переводу с моего языка на ваш, но еще и в пределах моего языка, чтобы подготовить меня к другому способу формулировки проблем и в то же время переформулировки самих условий ве-

ковых конфликтов. Помимо технических трудностей, из-за которых непрерывно снижается количество переводчиков, более или менее вовлеченных в переводческий труд, существует дух перевода, который необходимо перенести из смысловой сферы иностранного языка, чтобы принять дискурс Другого в языке на выходе – за счет уже упомянутой двойной измены. Также и здесь – это переперевод.

Расширяя сферу собственного анализа, я буду говорить об отношениях между философией и религиозной верой, как о своего рода переводе. В моей интерпретации пересекаются и перекрещиваются крупные множества текстов, вызывающие посредством взаимного толкования попытки перевода с одного множества на другое, например, на уровне основополагающих текстов, перевода Псалмов Давида на язык греческой трагедии; или же текстов библейской мудрости, таких, как Книга Иова, Экклезиаст и Песнь Песней, на язык досократиков и Сократа.

Постепенно расширяя территорию перевода за счет крупных культурных множеств, зачастую обозначаемых именами собственными, я собираюсь распространить это понятие “пакет смысла”, которое само возникает благодаря внутреннему переводу на границе метафоры и понятия, на органические множества, каковые сложились – как сказано в эссе о переводе и его “энонсиативном” компоненте – вокруг основополагающих текстов и распространяются на художественные творения, на политические утопии и т. д. Так, мы говорим о средневековом схоластическом духе, о духе Ренессанса, о духе эпохи Просвещения, о духе наследия Французской революции, о духе романтического компонента современности. Пересказать семантическими ресурсами собственной культуры то, что было сказано в другом месте и в другое время, – такова “задача переводчика”, если вспомнить заглавие статьи Вальтера Беньямина.

По окончании этого продолжительного экскурса, выходящего далеко за рамки мучений переводоведения, нас спросят, какое отношение все это имеет к справедливому. Но ведь мы не представляли о нем говорить! Переводить означает воздавать по справедливости чуждому духу, устанавливая справедливую дистанцию между двумя языковыми множествами. Твой язык так же

важен, как и мой. Такова формула справедливости-равенства. Такова формула признанного разнообразия. Кроме того, связь с идеей справедливости, возможно, является наиболее скрытой, но и наиболее мощной в отказе от грезы о совершенном переводе, которую я вспомнил по завершении своего эссе. Тогда я говорил о скорби по неудавшейся идее совершенства. Такая скорбь – возможно, наиболее непреложное экзистенциальное условие, которому подчиняется желание переводить. Переводческая работа, как и работа памяти, не бывает без работы скорби. Она делает приемлемой идею эквивалентности без тождества, представляющую собой саму формулу справедливости в области перевода.

II

Эссе, собранные под заглавием “Упражнения” (*Exercices*), иллюстрируют “Малую этику” “Восприятия себя как Другого” на конечной фазе практической мудрости. Суждения осуществляются здесь в детерминированных сферах моральной практики, главным образом – в медицинской деятельности и в судебной деятельности в сфере уголовного права. Итак, речь идет о двух региональных этиках: грамматическое множественное число “этики” образует дополнение к грамматическому единственному числу “этика”, располагающемуся на фундаментальном уровне моральной рефлексии, пересекая плоскость морального обязательства и юридическую плоскость. Если множественное число “этики” подчеркивает множественность региональных этик, то дело здесь в том, что повседневная жизнь – до всякой организации практик и всех детерминированных институтов – предлагает множество эмпирических ситуаций, каким соответствуют эти практики и институты, главным образом – страдание и конфликт. Таковы пограничные ситуации в том смысле, какой Карл Ясперс и Жан Набер, не договариваясь между собою, придавали тому непреодолимому условию, что неизбежно разделяют между собою бесчисленные ситуации, считающиеся случайными, неповторимыми, но одинаково принудительными, – с какими сталкивается любое слаженное действие. Общее качество таких ситуаций в том, что в них подчер-

живается пассивность, хрупкость и уязвимость, которые несколько раз встречались и в наших анализах ответственности – в качестве ее визави или изнанки. Но если общее качество этих ситуаций в том, что они присутствуют и “переживаются” с незапамятных времен, то, с другой стороны, они несводимо разнообразны и просто-напросто множественны – что подтверждается общедоступным чувством. Лишь поддерживаемые ими практики дают им возможность высказываться, формулироваться, сообщать о себе, предоставлять себя пониманию.

В начале этой заключительной серии эссе я поместил лекцию, прочитанную перед разнообразной публикой – перед психiatрами и воспитателями, имеющими дело с психически больными людьми: “Различие между нормальным и патологическим как источник уважения”. На самом деле уважение, считающееся добродетелью, общей для морали и права, должно проявляться начиная с биологического плана, а точнее – в патологической ситуации. В размышлениях Ж. Кангильема о нормальном и патологическом я нашел решающую опору для тезиса, согласно которому уважения требует само различие между двумя режимами жизни, между двумя отношениями, противопоставленными здоровью. Этот вывод можно понять лишь с помощью терпеливой подготовки, касающейся последовательно – сначала отношения живого организма с его средой, переформулированного в терминах сопоставления, “объяснения-с-помощью”; затем статуса болезни как Иного, способствующего нехватке, как недостатка, немощи, как другой организации, разумеется, соотносящейся с “суженной средой”, но являющейся носителем позитивных ценностей, альтернативных ценностям здоровья. Эта переоценка болезни, начиная с биологического плана, располагается у истока совокупности аргументов, направленных против обесценивания самих болезней и против предрассудков, ведущих к исключению болезней даже в институциональном плане. Тем самым в тенденцию вносятся коррективы, различимая даже в моих умозрительных эссе: уязви-

мость следует охарактеризовать как простой изъян, как чистый дефицит. Если болезнь выступает носителем ценностей, которые можно – вслед за Кангильемом – расположить ярусами в жизненном, социальном и экзистенциальном плане, то источником и объектом уважения необходимо считать не только автономию личности, но и саму уязвимость, когда болезнь добавляет к оттенку пассивности оттенок патологии. Патологическое достоинство почтения и уважения именно в отличии от нормального и на основе ценностей, сопрягаемых с этим различием. Тем самым можно воздать по справедливости патологическому перед лицом предрассудков, соревнующихся между собой в деле его социального исключения.

В следующем эссе, “Три уровня медицинского суждения”, проблематика справедливого рассматривается со стороны суждения, а именно – в виде медицинского суждения. Термином “суждение” обозначается сразу и типичное утверждение рассматриваемой практики (здесь – медицинского предписания), и занятие позиции протагонистами, с одной стороны – медицинским персоналом, с другой – пациентами.

Структуру референции данного эссе образует расположение суждения на трех уровнях: благоразумия, деонтологическом и телеологическом. В обратном порядке терминов читатель без труда различит трехчастную артикуляцию морального опыта, предложенную в “малой этике” из “Восприятия себя как Другого”. В исследовании, помещенном в начало этого сборника, предлагается другая реорганизация морального опыта, сначала проводящая его через деонтологическую точку зрения, а затем располагающая его между “верхней” этикой, относящейся к сфере основополагающей рефлексии, и “нижними” этиками, прибегающими к заботе о практическом применении морального и юридического обязательства. Но для эссе, сконцентрированного на региональных этических планах и центрированного вокруг терапевтической (клинической) ориентации биоэтики приличествовало бы начать исследование с плана, бли-

жайшего к повседневной практике, с плана благоразумного [prudenciel] суждения, памятуя, что латинским и средневековым *prudencia* переводится *phronesis* греческих трагиков, добродетель человека рассудительного и осведомленного.

Итак, наш анализ исходит из договора о заботах как договора о доверии. Эти отношения с глазу на глаз между таким-то больным и таким-то врачом сами по себе служат причиной страдания, пограничной ситуации, о которой мы вспомнили несколькими строками выше. Начиная с этого уровня формируются наставления, имеющие в виду *know-how* и личную вовлеченность протагонистов. Именно эти наставления наделяют содержанием благоразумные суждения и выводят нас на путь деонтологических суждений.

Что же касается деонтологического подхода, характерного для кантианской концепции морали, то я встречаю его применение в различных функциях, назначаемых медицинскому суждению как в юридическом, так и в моральном плане. Первыми идут правила медицинской деонтологии, пригодные при любых терапевтических обстоятельствах: исключительное применение медицинской тайны, право знать истину о конкретной болезни и ее лечении, осуществление просвещенного консенсуса. Затем – правила координации, организующие в форму кодекса деонтологию медицинской профессии. И наконец, правила, способные помочь при арбитраже конфликтов, возникающих на перекрестках, где медицинская деонтология пересекается с обязательствами, подчиняющимися другим соображениям, нежели терапевтические: интерес к научному познанию в плоскости экспериментирования, забота о здравоохранении в терминах институциональной организации и публичных расходов.

И как раз на границе такого критического применения суждения в конфликтных ситуациях деонтология, имплицитно присутствующая в медицинских кодексах, сцепляется с заботами телеологического порядка, присущими основополагающей этике. Теперь уместно верифицировать тезис, упомянутый в исследовании I [“От морали к этике и этикам”], согласно которому требования основополагающей этики, некогда выражавшиеся в типологии добродетелей и в показе великих примеров, сегодня

оказались настолько скрытыми, что только региональные этики предоставляют им пространство проявления в форме советов мудрости, предназначенных для ситуаций неопределенности и неотложных действий. Именно так дела обстоят в сфере медицины: под прикрытием “невыраженных положений кодексов” конечные интересы биоэтики и права на жизнь, права живых, выдвигаются в замаскированном виде – обслуживая то личностей, то общества. Тем самым в лапидарных и порою двусмысленных формулировках из наших кодексов оказывается сконцентрированной и резюмируется длительная история заботы о больных; эти формулировки должны тематизировать точки схождения между убеждениями, на которых основан консенсус, начертанный на фронтоне обществ развитой демократии.

В таком случае связь с тематикой справедливого не сводится только лишь к близости суждения – как интеллектуального действия – к справедливости; кроме прочего, такая связь выражается в самой точности, на которую нацелено это суждение на трех уровнях его действия. Наконец, забота о пересекающихся интересах личности и общества вверяется концепции справедливости, руководящей общественными и политическими отношениями, характерными для обществ развитой демократии. Однако эта концепция справедливости действует лишь благодаря духу компромисса между духовными течениями, которые все вместе непрерывно вносят вклад в возобновление общественного договора в этих обществах. Вот почему я посчитал правильным под конец вспомнить формулы, заимствованные мною у Джона Ролза и касающиеся “консенсуса через взаимоналожение” и признания “разумного несогласия”. В этих-то формулах справедливое напрямую имплицитно в “невыраженных положениях кодексов”.

И как раз расширение поля суждения исследуется в эссе “Принятие решения в медицинском акте и в акте судебном”. Это раздвоение не является неожиданным – в той мере, в какой начиная с первого исследования в первом выступлении в защи-

ту прикладных этик была выделена идея о разнообразии региональных этик. Множественность сфер применения можно в этом отношении исследовать гораздо дальше медицинско-судебной пары – настолько далеко, насколько позволяет проблематика суждения. Под тем же углом зрения следует рассмотреть историческое суждение, касающееся, например, единичного вменения причины в духе Макса Вебера и Раймона Арона, а также политическое суждение в связи с критериями “хорошего государства” (выражение Чарльза Тейлора). Но во всех случаях речь о суждении идет в направлении его категориальной отнесенности: если иметь в виду, что отношения между правилом и конкретным случаем могут продвигаться от правила к случаю, и тогда у нас получается определяющее суждение, или от случая к правилу – тогда получается суждение рефлектирующее: из тех, что преобладают на всей территории “Критики способности суждения”, ограниченной Кантом эстетическим суждением и телеологическим суждением в применении к организованным существам.

Различия между двумя типами суждения исходят из двойного характера вызываемых ими пограничных ситуаций: с одной стороны, из страдания, с другой – из конфликта. Можно сравнивать части начальных ситуаций: с одной стороны, коллоквиум врачей в медицинском кабинете, с другой – судебный процесс в здании суда. Сравнимы и конечные акты: медицинское предписание и судебный приговор. Таковы функции, противопоставляющие два вида описываемых суждений. Медицинское суждение объединяет протагонистов в договоре о медицинской помощи; судебное суждение разделяет антагонистов в расстановке, характерной для судебного процесса. Кроме того, можно говорить о различиях, затрагивающих начальные и конечные ситуации в терминах варьирования дистанции: сближения, отдаления; эти вариации, в свою очередь, можно рассматривать как противоположные, но дополняющие друг друга фигуры справедливой дистанции. С одной стороны, договор о медицинской помощи не растворяется в смешении ролей и личностей и сохраняет уважительную дистанцию; с другой – приговор, который расставляет агрессора и потерпевшего по отве-

денным им местам, не отменяет человеческих уз уважения, которое подобный должен оказывать подобному. Эти поиски справедливой дистанции относит разбираемое эссе к теме справедливого, таким образом связывая его с остальными.

Утверждая это, я подчеркиваю здесь две проблемы, относительно которых данное эссе может внести инновации. Первая касается продвижения по шкале суждения – от плана основополагающей этики к плану региональных этик; вторая же касается трактовки промежутка, через который проходит работа суждения от плана норм к плану конкретных ситуаций. Принимая теперь уже знакомое продвижение от плана благоразумия в план деонтологический, а затем в телеологический, но в обратном порядке по сравнению с путем, пройденным в “Восприятии себя как Другого”, я отмечаю, что центральный столп этических правил, образующих договор о медицинском обслуживании (обрисованный мною в предыдущем эссе), предстает теперь в обрамлении двух смежных колонн, структурированных чрезвычайно важными правилами: с одной стороны, колонной биологических и медицинских наук, с другой – колонной публичной политики здравоохранения. Пара “медицинское-судебное” находит здесь первую верификацию: центральный акт процедуры судебного процесса тоже опирается, с одной стороны, на юридическое знание доктринального уровня (знание юристов), а с другой – на законные требования авторитетов или судебной власти и на диспозиции, относящиеся к компетенции политики в области уголовного права того или иного государства. Тем самым в судебном порядке уголовного права просматривается конфигурация, сходная с конфигурацией медицинского акта.

Что же касается второй инновации, то она касается срединной фазы судебного суждения. Здесь мы удовольствовались сравнением начальных ситуаций частного медицинского коллоквиума и судебного процесса с их конечными ситуациями; сходства и различия между ними мы соотнесли с изначальным дуализмом страдания и конфликта. Остается исследовать родство на промежуточном уровне операций, соединяющих с разных сторон начальные ситуации суждения с его конечными ситуациями. Такие операции соединяют знания или нормы с

конкретными ситуациями суждения. Я вижу здесь продолжение дискуссии, уже обозначенной в “Восприятии себя как Другого” и рассмотренной более пространно в “Справедливом I” как тема аргументации и интерпретации в судебном суждении. К этой контроверзе я тогда приступал исходя из общей проблематики нормативности в рамках трансцендентальной прагматики, основоположником которой является Карл-Отто Апель и которая эксплицирована таким специалистом по юридической логике, как Роберт Алекси. Именно на этом фоне следует разместить соображения разбираемого эссе, где преобладает забота о параллелизме между медицинским порядком и порядком судебным. Предлагаемая идея состоит в том, что диалектика аргументации и интерпретации отчетливее прочитывается в судебном, нежели в медицинском плане, потому что она кодифицирована известной процедурой, распределенной между некоей совокупностью ролей: участниками процесса, адвокатами, судьями, выносящими приговор в комнате совещаний и в зале судебных заседаний. Тогда принятие решения в медицинском порядке выигрывает от сравнения со своей судебной параллелью: в частности, мы лучше понимаем возвышение медицинской онтологии с морального уровня биоэтики на более высокий судебный уровень *биозакона (Biolaw)*, управляющего правовыми аспектами права на жизнь и права живого организма, а в качестве его продолжения – “осудебнивание” медицинских отношений в целом. Вот почему теперь весьма важно напомнить, из каких начальных ситуаций исходит весь процесс: с одной стороны, из страдания, с другой – из конфликта. Точно так же небезразличным будет сравнить ближние и дальние цели, вписанные в начальные ситуации: с одной стороны, исцелять, с другой – умиротворять. Зайдем ли мы слишком далеко, если предположим, что отдаленные цели медицинского обслуживания и судебного процесса объединяются в чем-то, что можно назвать терапией физического тела и социального тела?

Тема “Справедливость и месть” стала предметом моих инте-

ресов на пересечении двух линий мысли: с одной стороны, продолжительных раздумий о не(право)способности, о формах неостоятельности и уязвимости, вместе указывающих на аспект пассивности человека (право)способного, который может действовать и страдать; с другой, начатого в “Справедливом I” принятия во внимание границ и провалов предприятия правосудия, рассматриваемого главным образом в аспекте уголовного права. Сопротивление духа мести смыслу правосудия отчетливо принадлежит к двум упомянутым проблематикам, разобраться в которых я старался и в других эссе. “Соль” эссе надо искать после напоминания о достижениях, каковым мы обязаны возвышением добродетели справедливости (правосудия) на уровень института: опека со стороны государства, написание законов, учреждение суда, кодификация судебного процесса и совокупности его аргументов, доведение этой речевой церемонии до произнесения слов правосудия, ставящего на должные места, согласно справедливой дистанции, виновника проступка и его жертву.

Теперь наказание и его специфическое насилие выходят на передний план вместе с тем, что Гегель называл осуществлением правосудия в широком смысле. В первый раз насилие в этом сборнике подчеркивалось в связи с веберовским определением государства через монополию на легитимное насилие. Впрочем, насилие это скорее легитимировано, чем оправдано верой, статус которой я обсуждаю в эссе, посвященном основным категориям социологии Макса Вебера.

Второй раз насилие названо в связи с угрозой принуждения, сообщающего решению правосудия навязывающую силу. Здесь мы касаемся основного различия между моралью и правом: мораль санкционирована только порицанием, которое неправильно называют осуждением; право санкционировано наказанием, иначе говоря, карой. В этом отношении известны блистательные рассуждения Паскаля о диалектике справедливости и силы. Отсюда проистекает параллелизация шкалы наказаний и шкалы правонарушений согласно правилам пропорциональности, стремящейся быть рациональной. Тем самым мы

переходим к заключительному акту судебного процесса, признаваемого в двух гранях: слова правосудия и осуществления наказания.

В этой точке мы касаемся тревожной проблемы всплывания мести в самом средоточии акта правосудия. Наказание вызывает страдание. Наказание добавляет страдание к страданию и тем самым ставит знак насилия на слова, притязающие на выражение правоты.

Нам возражат, что не следует с такой уж легкостью говорить о возвращении мести в связи с исполнением наказания: как утверждается, удовлетворение, предоставляемое жертве посредством осуждения ее обидчика, дает повод для неизбежного чувства мести, являющегося во многих отношениях законным; это чувство касается субъективности жертвы, получающей признание своего права, и, насколько возможно, возмещение и компенсацию за свое несчастье; но – настаивает этот аргумент – субъективный способ получения удовлетворения не является частью смысла наказания как наказания. Только заслуженный характер наказания важен для его смысла и, следовательно, оправдывает наказание как наказание.

Я понимаю этот аргумент: он удовлетворял столь требовательных рациональных мыслителей, как Кант и Гегель. Его необходимо выслушать в ответ на чисто прагматическое рассуждение, отзвук которого можно найти в моем эссе, когда я ссылаюсь как на простой факт на отсутствие альтернативы для лишения свободы – даже если придется добавить горькое признание, что мы не располагаем жизнеспособными проектами по упразднению тюрем. Я бы сегодня сказал, что обязанность сохранения за задержанными перспективы вновь войти в сообщество свободных граждан должна утверждаться вовсе не за неимением лучшего – и не как какой-то остаток. Эта обязанность даже не соотносится с уважением, которое следует оказывать задержанным как простым людям, и с вниманием, которое им надо уделять, а еще меньшее отношение она имеет к обычному состраданию; она является частью самого смысла наказания; она образует его цель; в этом смысле такую обязанность необходимо объединить с аргументацией, которая стара-

ется отделить удовлетворение жертвы – в юридическом смысле термина “удовлетворение” – от чувств мести, образующих другой аспект удовлетворения. Всевозможные меры, касающиеся реформы тюрем, занимают место в рассуждении, как прагматические диспозиции на службе проекта реабилитации, упомянутые в эссе “Санкция, реабилитация, прощения” из “Справедливого I”. Тем не менее я не отказываюсь от заключительного аргумента настоящего эссе, утверждая, что у дилеммы справедливости и мести существуют только прагматические решения – в том смысле, что проект реабилитации относится к совокупности частных и институциональных мер, располагающихся под знаком практической мудрости. То, что надолго сохранится в качестве остатков насилия в практике правосудия, объясняется гранью хрупкости и уязвимости, проявляющейся во всевозможных предприятиях человека (право)способного, непрестанно характеризовавшегося нами как существо действующее и страдающее.

Я решил поместить в конец этого сборника эссе “Универсальное и историческое”. В этой лекции, обращенной к широкой публике за пределами Франции^{iv}, предлагается последний “пробег” по трем уровням моральной рефлексии, уже не только под углом их сочетаемости, но и с точки зрения сопоставления универсального с историческим на каждом из рассматриваемых уровней. Эта трудность непрестанно присутствовала в предшествовавших анализах. Когда речь шла о диалектике между автономией и уязвимостью, мы отметили, что автономия выказывает более уместные универсальные черты, нежели уязвимость, куда больше модулированная – вплоть до идеи первоначальной пассивности – теми культурными обстоятельствами, что развертывает история. Будучи сразу предположением и задачей, автономия выдвигает притязание на универсальность, являющуюся частью ее принципиального складывания, тогда как знаки уязвимости вписываются в историю пассивности, наделяющую пассивность неустранимой историчностью.

Это удвоение парадокса автономии уязвимостью в плане его понятийного восприятия непременно задевает моральные доктрины, более всего заботящиеся о непротиворечивости. Именно таким образом – в рамках “Лекций”, помещенных в центр данного сборника, – я предлагаю перечитать сочинение Чарльза Тейлора “*Самость и благо*” (“*The Self and the Good*”) в свете диалектики универсального и исторического: связь между *самостью* и *благом* постулируется в нем как универсальное, которое структурирует предприятие в целом; но путь, ведущий от школы внутреннего взгляда (которая сама, несомненно, развивалась) – через разновидности великого рационализма, нашедшего кульминацию в эпоху Просвещения – к романтизму и к этикам жизни и охраны окружающей среды, является в высшей степени историческим путем. Если здесь и существует в высшей степени диалектическое понятие, то это, разумеется, проект современности, всякий раз понимаемый как проект с универсальным притязанием и как имя эпохи, всякий раз обозначающей себя как носительница разрыва с древним, стародавним, отжившим.

Такая диалектика универсального и исторического реконструирована в заключительном эссе этого сборника на трех последовательных уровнях: основополагающей этики, морального обязательства и практической мудрости. Переоценка кантовского наследия, с одной стороны, Ролзом, а с другой, Апелем и Хабермасом, предоставляет повод переформулировать переход от морального обязательства к практической мудрости и к региональным этикам в терминах корреляции между универсальным и историческим. В той мере, в какой такие этики порождаются в высшей степени историческими ситуациями, как страдание и конфликт, сами они выражаются лишь в тезисах, маркированных историческими культурами. Трагизм действия – это само место, где универсальное и историческое накладываются друг на друга и пересекаются.

Не эта ли диалектика, сопоставляющая универсальное с историческим, наделяет *справедливое*, взятое как прилагательное среднего рода, основополагающим динамизмом?

Справедливость и истина*

Предлагаемое мною эссе носит чисто исследовательский характер. Его более отдаленная цель – обосновать тезис, согласно которому теоретическая философия и философия практическая располагаются на одном уровне; ни одна не является первой философией по отношению к другой, но обе являются “вторыми философиями” по отношению к тому, что Станислас Бретон охарактеризовал как функцию *meta-* (сам я в номере, посвященном столетию *Revue de métaphysique et de morale*, высказался за такую переформулировку метафизики в терминах функции *meta-*, под которой объединились бы “величайшие жанры” диалектики последних диалогов Платона и Аристотелево умозрение о множественности смыслов бытия или сущего). Сегодня я буду говорить не об этой гипотетически предполагаемой функции *meta-*, но о том, что я назвал равноуровневостью двух вторых философий. Чтобы придерживаться этого тезиса, я предлагаю придерживаться идей справедливости и истины, как регулятивных идей высочайшего уровня при условии их вторичности по отношению к функции *meta-*. Цель доказательства была бы достигнута, если бы были доказаны две вещи: 1) что две эти идеи могут полагаться независимо друг от друга, и это первая фигура равенства; 2) что они пересекаются строго взаимнообратимым образом, и это вторая фигура равенства. Итак, во-первых, помыслим справедливость и истину по отдельности; во-вторых, помыслим их в режиме взаимнообратимой, или перекрестной пресуппозиции.

В этом предприятии нет ничего революционного; оно располагается в русле умозрений о трансцендентальных сущностях, различиях между ними и их взаимнообратимости. Итак, заручившись поддержкой упомянутых древних покровителей, мы в то же время покажем отсутствие в нашем предприятии идеи прекрасного; отсутствие, возмещение которого, несомнен-

но, вызовет аналогичные раздумья, касающиеся несократимости инстанции прекрасного и ее сочетаемости с двумя другими инстанциями. В этом смысле данное исследование страдает от заранее условленного и признанного ограничения.

Немедленное возражение, с которым сталкивается настоящее предприятие, касается замены благого справедливым на вершине практического порядка. На это я отвечаю, что в первом приближении два этих важнейших предиката можно считать синонимами. Их подлинные отношения, которые я уже сейчас хочу охарактеризовать как диалектические, проявятся в ходе анализа. Пока что скажем, что более легким (аргумент, стало быть, чисто дидактический) представляется обосновать, с одной стороны, притязание справедливого оказаться на вершине практической иерархии, а с другой – его вовлеченность в поиски истины, каковые сами представляют собой практический проект – назовем его проектом теоретической практики. В этом двойном обосновании и будет состоять современный характер переоценки традиции трансцендентальных сущностей, переоценки, указывающей на их различие и способ их конвертируемости.

Во-первых, я приму идею справедливого за точку отсчета и выступлю в защиту первенства справедливого, мыслимого без истинного, в иерархии регулятивных идей практического порядка. Во-вторых, постараюсь показать, каким особенным образом справедливое как бы втягивает истинное в свою окружность.

Первенство справедливого в практическом поле

Приступая к первой стадии анализа, я подумал о заявлении Ролза в начале “Теории справедливости”: “Справедливость есть первая добродетель общественных институтов подобно тому, как истина – первая добродетель теорий.” Здесь утверждаются две вещи одновременно: дизъюнкция справедливости и истины, а также сопряженность между справедливостью и институтами. Вторая часть тезиса вроде бы подрывает амбициозность первой, цель которой – продвинуть справедливость на верши-

ну практики. Следовательно, важно показать, в каком смысле две половины этого тезиса неразрывны между собой.

Я буду вести доказательство, начиная с первой части дефиниции Ролза с помощью ресурсов, использованных в этической части “Восприятия себя как Другого”, с тем чтобы подчеркнуть важнейший статус справедливости. Я предлагаю два перекрестных прочтения структуры морали. Горизонтальное прочтение подводит меня к образованию самости из трехчлена: стремления к благой жизни, к жизни с другими и для других, к жизни в справедливых институтах. Вертикальное прочтение следует по восходящей, отпавляясь от телеологического подхода и руководствуясь идеей благой жизни, проходит через деонтологический подход, где господствуют норма, обязательство, формализм и процедура, и завершает путь в плоскости практической мудрости, *phronesis*'а, благоразумия как искусства принимать справедливые решения в ситуациях неопределенности и конфликта, а значит – в среде трагизма действия. Согласно такому перекрестному прочтению, справедливость оказывается расположенной на пересечении двух осей, поскольку, с одной стороны, впервые она фигурирует на третьем месте в трехчлене, термы которого я указал, а с другой – при транспозиции этого трехчлена из одного плана в другой справедливость до конца остается третьей из называемых категорий. Справедливость могла бы считаться вершинной категорией практического поля, если бы можно было доказать, что в горизонтальном плане существует поступательное движение от первого к третьему терму основополагающего трехчлена, а равным образом – и по вертикальной оси, где идея справедливости обретает кульминацию в идее равенства. Это тезис, который я хотел бы теперь аргументировать, уточняя тип поступательного движения, господствующего по всей длине обеих осей.

Триада, относящаяся к горизонтальной оси, никоим образом не состоит в простом соположении Я с ближним и дальним; поступательное движение здесь – само движение диалектического складывания самости. Стремление к благой жизни укореняет моральный проект в жизни, в желании и нехватке, что отмечается в грамматической структуре этого стремления.

Но без опосредования двумя другими терминами этого трехчлена стремление к благой жизни затерялось бы в туманности переменных фигур счастья, каковые не могут притязать на равенство с пресловутым платоновским благом, над которым Аристотель не отказывает себе в удовольствии насмеяться. Я охотно сказал бы, что короткое замыкание между стремлением к благой жизни и счастьем происходит от недопонимания диалектического складывания самости. Это диалектическое складывание способствует тому, что путь осуществления стремления к благой жизни проходит через Другого. Формула из “Восприятия себя как Другого” является в этом смысле изначально этической формулой, которая подчиняет рефлексивность самости опосредованию дружости Другого. Но диалектическая структура стремления к благой жизни остается неполной, пока она останавливается на Другом в межличностных отношениях, на Другом в соответствии с добродетелью дружбы. Здесь недостает еще поступательного движения, развития и увенчания, характерных для признания Другого в качестве чужого. Этот шаг от ближнего к дальнему, и даже от восприятия ближнего как дальнего, является еще и шагом от дружбы к справедливости. Дружба в частных отношениях отделяется от публичных отношений справедливости. До всякой формализации, всякой универсализации, всякой процедурной трактовки поиски справедливости являются поисками справедливой дистанции между всеми людьми. Справедливая дистанция – это середина между слишком малой дистанцией, свойственной разнообразным грезам об эмоциональном слиянии, и дистанцией избыточной, каковую поддерживают высокомерие, презрение, ненависть к чужаку, этому неизвестному. Я охотно бы увидел в добродетели гостеприимства эмблематическое выражение, наиболее близкое к упомянутой культуре справедливой дистанции.

И как раз в соотношении с этими поисками справедливой дистанции можно впервые помыслить узы между справедливостью и институтом. Наиболее обобщенной функцией института является обеспечить *nexus* [связь] между собственным, ближним и дальним в чем-либо вроде города, республики, *Commonwealth* [содружества]. Именно в таком смысле, еще в

недифференцированном смысле института, этот *nexus* и может быть институирован, т. е. учрежден. И как раз за счет этой изначальной недифференцированности стремление жить в справедливых институтах уже относится к телеологическому плану, определяемому целью благой жизни.

Перед тем как рассмотреть продвижение идеи справедливости по вертикальной оси, ведущее к преобладанию практической мудрости, а вместе с ней – справедливости как равенства, можно сделать первое замечание, касающееся отношений между добротой и справедливостью. Они не являются ни отношениями тождества, ни отношениями различия; доброта характеризует чрезвычайно глубокую ориентированность желания и тем самым относится к грамматике желания. Справедливость как справедливая дистанция между Я и Другим, встреченным как дальний, представляет собой фигуру, полностью развившуюся из доброты. Под знаком справедливости благо становится общим благом. В этом смысле можно утверждать, что справедливость развивает окружающую ее доброту.

Но моральное первенство идеи справедливости признается полностью лишь по окончании пробега по второй оси складывания моральности. Воспринимаемая в ракурсе нормы, справедливость – категория, главенствующая с деонтологической точки зрения, – проходит через испытание универсализацией, формализацией и процедурным абстрагированием. Тем самым она возводится на уровень категорического императива. Перенесенное в эту формальную плоскость, движение, присущее триаде, состоящей из собственного, ближнего и дальнего, сближается с тремя формулировками Кантова императива; об этом движении Кант в “Основах...” говорит, что оно переходит от единичности к множественности и к тотальности. Итак, будучи перенесенной в плоскость нормы, основополагающая триада становится триадой 1) автономии Я, 2) уважения к человечности, представленной Я и другими, и 3) проекцией града сущностей, каждая из которых имеет отношение сразу и к подданству, и к законодательству.

Именно благодаря этой задаче учреждения града сущностей связь между институтом и справедливостью можно установить

вторично. Такую связь можно представить через понятие “порядки признания”, предложенное Жан-Марком Ферри в книге “Потенции опыта”. Под потенциями опыта имеются в виду системы и подсистемы, между которыми распределяются наши многочисленные связи, обязательства. На этом-то уровне и происходит дискуссия между сторонниками унитарной концепции принципов справедливости по образцу “Теории справедливости” Джона Ролза, основанной на радикальной редукции этих принципов, – и приверженцами плюралистической концепции инстанций справедливости, в духе Майкла Уолцера и коммуитаристов. Но даже будучи тем самым раздутой до “сфер справедливости” (согласно терминологии Уолцера), идея справедливости остается высшей регулятивной идеей, пусть даже в виде правила бдительности на границах, каковы каждая из сфер, где преобладает страсть к господству, стремится преступить. Но в самих процедурных правилах, руководящих при распределении ролей, задач и обязанностей, продолжает слышаться отстаивание прав теми, кто был более всего обделен при неравном дележе. Тем самым остается отмеченным происхождение справедливости, основанной на норме, из справедливости, основанной на стремлении.

Остается в нескольких словах напомнить, каким образом переход от деонтологической точки зрения к точке зрения практической мудрости влечет за собой окончательную трансформацию идеи справедливости. Эта трансформация зависит от трудных решений, которые следует принимать в обстоятельствах неопределенности и конфликта под знаком трагизма действия, – идет ли речь о конфликте между нормами, внешне имеющими одинаковый вес; о конфликте между соблюдением нормы и заботой о людях; о выборе, который будет выбором не между белым и черным, но между серым и серым; или, наконец, о выборе, поле которого сужается к выбору между дурным и наилучшим. Высказывание права при конкретных обстоятельствах судебного процесса, а стало быть, в судебных рамках институтов правосудия, образует парадигматический пример того, что обозначено здесь идеей правосудия как справедливости. Аристотель дал ее определение на последних страницах трактата о

справедливости: “Такова природа справедливого: а именно, исправлять закон, там, где закону не удастся ничего предписать из-за своей чрезмерной обобщенности.” Этот текст Аристотеля дает понять, что правосудие должно стать справедливостью не только из-за того, что Рональд Дворкин считает *hard cases*, трудными случаями, но и во всех обстоятельствах, когда моральное суждение производится в единичной ситуации, а на решении стоит печать внутреннего убеждения.

В этой точке завершается “пробег” идеи справедливости. Ее можно считать высшим практическим правилом в той мере, в какой она является сразу и последним термом трехчлена, порожденного стремлением к благой жизни, и последним термом пробега с уровня на уровень, пробега, завершающегося практической мудростью. Что же касается отношений с благом, то они резюмируются в формуле, предложенной с самого начала рассмотрения основополагающего трехчлена: благое обозначает укорененность справедливости в стремлении к благой жизни, но именно справедливое, развертывая двойную, горизонтальную и вертикальную диалектику стремления к благой жизни, накладывает печать благоразумия на доброту.

Вовлеченность истинного в справедливое

Настал момент выяснить, в каком смысле в справедливости присутствует истина. Мне не кажутся плодотворными поиски истины с помощью последовательных высказываний, отмечающих вехами речь, которую мы только что произнесли, – независимо от того, говорилось ли в ней об изначальном трехчлене, или же о чередующихся точках зрения: телеологической, деонтологической и благоразумной. Разумеется, меня могут спросить, считаю ли я истинным то, что только что здесь высказал. Но считать это истинным означает не что иное как повторять практические положения, сопровождаемые “да” согласия. А это последнее происходит именно из источника, заключающегося в силе самополагания, присущей самому желанию благой жизни как практической, а не теоретической инстанции. Правило справедливости в трех предложенных нами последовательных выс-

казываниях, находящее кульминацию в идее справедливого как “честного”, не обладает иной истиной, кроме силы предписания. В этом смысле я далек от тех англоязычных моралистов, которые высказывались за идею моральной истины. Я понимаю их основания. Они хотят сохранить моральные положения – будь то о субъективной или коллективной произвольности, или же о натуралистической редукции так называемых моральных фактов к фактам социальным или биологическим. Что касается опасности произвольности, то поначалу ее пытались избегать посредством диалектического сложения, возводящего благое на уровень справедливого при посредстве Другого, ближнего или дальнего. Затем же – с помощью той же причины, как та, что предохраняет моральную рефлексию от натуралистической редукции. Эта причина – не что иное, как сохранение различия между тем, что Чарльз Тейлор с полным основанием называет “сильными оценками”, и естественными фактами или событиями. Соотношение, постулируемое автором в первой части “Истоков самости”, немедленно устанавливается между самоутверждением самости и ее ориентацией среди фигур блага. “Я и благо”¹ складываются одновременно и взаимно. Следовательно, не существует дополнительной или особой истины, которую следует искать ради предписания благого и справедливого.

Итак, если остается отыскать какое-то истинностное измерение для идей доброты и справедливости, то это надо делать в совершенно ином направлении, нежели то, с которым сопряжена идея моральной истины. Необходимо обратить взор в сторону антропологических пресуппозиций у истоков морали. Эти пресуппозиции таковы, что человек считается существом, способным воспринять предписания справедливого. Значит, речь идет об утверждениях, имеющих отношение к тому, кем человек является по способу существования; к тому, кем ему следует быть, если он должен стать субъектом, которому доступна моральная, юридическая или политическая проблематика, грубо говоря – проблематика ценности. Сразу же проиллюстрирую свой тезис статусным различием, которое Кант установил между идеей вменяемости и идеей автономии. Вменяемость

относится к сфере “Критики чистого разума”: это экзистенциальная пропозиция, фигурирующая в тезисе *Третьей космологической антиномии*; это импликация утверждения, согласно которому человек способствует тому, что в мире случаются определенные вещи, человек вносит начала в мировой процесс; это другое имя для свободной спонтанности, благодаря которой действие можно хвалить или порицать: ведь человек считается ее подлинным виновником (*Urheber*). Именно утверждение вменяемости, а не утверждение автономии, ввиду своей принадлежности к теоретическому полю относится к порядку истины; автономия принадлежит к другому порядку: она зиждется на связи между свободой и законом согласно априорной импликации, которая манифестирует разум в качестве практического; что бы ни происходило с пресловутым *factum rationis* [*фактом разума*], который Кант называет конститутивной импликацией автономии, он не понижает статус автономии, практической категории, по сравнению с вменяемостью, категорией “физической”, хотя и не в физикалистском смысле этого термина.

Я хотел бы показать, как Кантова теория вменяемости может быть перераспределена по трем уровням – телеологическому, деонтологическому и благоразумному – к которым принадлежат последовательно три фигуры справедливости, рассмотренные нами в режимах стремления, нормы и благоразумного суждения. Трем фигурам вменяемости соответствуют три модальности истины.

Телеологическому уровню стремления к благой жизни в справедливых институтах соответствуют экзистенциальные модальности человека правоспособного, признающиеся через разнообразные ответы на вопросы типа *кто?* Кто говорит? Кто действует? Кто рассказывает о себе? Кто считает себя ответственным за последствия своего действия? Ответы представляют собой утверждения, касающиеся способностей. Я могу говорить, действовать, рассказывать о себе, признавать себя ответственным за последствия действий, автором (или виновником) которых я себя признаю. Словом, экзистенциальная тема, соотносящаяся со стремлением к благой жизни, представляет собой самоутверждение человека (право)способного. Стало быть,

эта идея (право)способности представляет собой первую фигуру вменяемости как экзистенциальной пропозиции.

И эту пресуппозицию можно назвать истинной. Но в каком смысле “истинного” и “ложного”? Назвать ее истинной само по себе подразумевает соотносительную полисемию рассматриваемой области. Разрыв в значении – согласно анализу, относительно которого я согласен с Жаном Ладриером, – проходит между действием и естественными феноменами, подчиняющимися так называемым законам природы, согласно правилам классификации, соответствующим различным типам объяснения. Действие же, напротив, понимается как тема повествования. Поскольку это сказано наскоро и слишком кратко, я возвращаюсь к основному утверждению: истинностное измерение, к которому относятся способности, специфицирующие общую идею человеческой (право)способности, есть “удостоверение”. В “Восприятии себя как Другого” я объяснялся по поводу эпистемического статуса идеи удостоверения, и Жан Грейш великодушно просветил меня насчет того, что оставалось двусмысленного в моем обращении к этой ключевой идее. По сути это верование, *Glauben*, хотя и в доклическом смысле термина, если под термином *докса* мы понимаем низшую степень *эпистемы*, в порядке явлений природы, а также в порядке фактов из человеческого мира, которые тоже можно считать наблюдаемыми. Этому второму значению идеи истины соответствует требование верификации и испытание на опровержимость согласно попперианской концепции. Вера, присущая удостоверению, имеет другую природу; она имеет природу доверия; ее противоположностью является подозрение, а не сомнение, или сомнение как подозрение; ее нельзя опровергнуть, но ей можно дать отвод; восстановить и укрепить ее можно лишь при новом обращении к удостоверению, а спасти ее в известных случаях можно лишь при помощи какой-то благодатной поддержки.

Таково первое соотношение между справедливостью и истиной. Мое стремление жить в справедливых институтах соотносится с удостоверением того, что я способен к этому стремлению к благой жизни, онтологически отличающему меня от других природных существ.

Второе соотношение между экзистенциальным суждением и суждением оценочным обнаруживается в деонтологическом плане, где сильные оценки воплощаются в виде формальной, универсальной и процедурной нормы. Именно этому плану соответствует техническое понятие вменяемости, упомянутое Кантом в рамках *Третьей космологической антиномии*, а стало быть, как теоретическое визави практической идее автономии. Я предлагаю конкретизировать это новое значение вменяемости, специфицируя его через другую разновидность (право-)способности, нежели та, какую я обозначил в терминах способности к действию. Идея этой способности иного порядка подсказана мне прочтением книги Томаса Нагеля “Равенство и пристрастность”. Согласно Нагелю, это способность принять – на себя или на других – две “точки зрения” (таково название главы 2). Читаю первый абзац, полностью написанный в лексиконе способности:

Наш опыт мира и почти все наши желания относятся к сфере индивидуальных точек зрения: мы видим вещи, так сказать, *отсюда*. Но мы также способны мыслить мир абстрактно, независимо от нашей конкретной позиции, отвлекаясь от того, кто мы... Каждый из нас исходит из совокупности собственных забот, желаний и интересов и признает, что с другими происходит то же самое. Следовательно, мы можем мысленно отделяться от конкретной позиции, занимаемой нами в мире, и интересоваться всеми, особо не выделяя того, где мы находимся. Совершая этот акт абстрагирования, мы принимаем то, что я назову безличной точкой зрения (стр. 9 французского перевода ⁱⁱ).

Выходит, что эта способность принадлежит уже не к порядку действия, согласно великой аналогии к действию, которую я предлагаю в “Восприятии себя как Другого”. Она отсылает, скорее, к старому изречению Сократа, касающемуся познаваемой жизни. Последняя антропологически предполагает способность совершать акт абстрагирования, задействующего то, что Томас Нагель называет “безличной точкой зрения”, подхватывая тему, впервые выраженную во “Взгляде ниоткуда” [*The View from Nowhere*]. Способность сопоставлять личные и безличные

точки зрения относительно собственной жизни представляет собой онтологическую пресуппозицию Кантова императива. По существу, мы без труда видим взаимопереплетение экзистенциального утверждения и морального обязательства:

...Поскольку безличная точка зрения не отличает нас от других, так же должны обстоять дела и с ценностями, характеризующими другие жизни. Если вы важны с безличной точки зрения, то всякое другое “вы” столь же важно (Th. Nagel, *Egalité et partialité*, p. 10).

Тем самым мы получаем формулу: “Всякая жизнь идет в счет, и нет того, кто был бы важнее другого” (*ibid.*). Относится ли эта формула к истинному или же к справедливому? Это утверждение или обязательство? Я назвал бы это смесью факта и права. Но факт есть не что иное, как способность принять безличную точку зрения; точнее говоря, способность вести переговоры между личной и безличной точками зрения; однако Чарльз Тейлор сказал бы, что мы уже достигли морального суждения сильной оценкой, включенной в важнейшее суждение, согласно которому всякая жизнь идет в счет, и нет того, кто был бы важнее другого. В таком случае способность принимать безличную точку зрения уже не отличается от способности уравнивать важные суждения, одни из которых зависят от других. Этическое значение приведенного утверждения, разумеется, является господствующим и едва ли отличается от Кантова императива в его второй формулировке, а также от второго принципа справедливости по Ролзу: увеличивать минимальную часть при неравных дележах. Но откровенно моральное положение, превращающее уважение в безусловное обязательство, опирается на положение онтологическое, согласно которому человеческий индивид способен на безличную точку зрения, открывающую ему моральный горизонт эгалитарного принципа теории справедливости. Беспристрастность как способность преодолеть индивидуальную точку зрения, а также равенство как обязательство максимизировать минимальную часть, сопрягаются между собой в смешанном суждении, согласно которому мы можем то, что мы должны, и мы должны то, что мы можем.

Это точное отграничение суждения типа *я могу* от суждения

типа *ты должен* является существенным для оценки эгалитарных утопий, которую можно произвести. Ведь драматическая часть конфликта точек зрения разыгрывается на уровне способностей, а не обязательств. На уровне способностей фактически имеются две точки зрения, и конфликт относится к тому, что мы можем и чего не можем; способность почувствовать страдание Другого и сострадать относится к порядку не повеления, а расположения духа; именно тут человек раскалывается между двумя точками зрения. Это способности того же порядка, что и способность к установлению компромиссов. Именно поэтому, что моральное и политическое поведение должно принимать во внимание переменчивые способности к компромиссу, добродетель справедливости является добродетелью; рассматриваемая с точки зрения открытого конфликта между двумя точками зрения, справедливость (Платон это видел лучше Аристотеля) нацелена на то, чтобы восстановить единство там, где наши способности оставляют нас разделенными между нами и нами же. Цитирую опять-таки Нагеля:

Как обрести наше единство? Вот в чем вопрос. Эта политическая проблема, как замечал уже Платон, должна быть разрешена, если она может быть таковой уже в недрах индивидуальной души. Это не означает, что предложенное решение не будет иметь связи с межличностными отношениями и с институтами. Но внешние решения такого рода что-то значат лишь в случаях, когда они служат выражением адекватного ответа на разделенность человеческого существа, поскольку такая разделенность – проблема, касающаяся каждого индивида (р. 16).

Как и я, вы поражены тем, что это выведение императива уважения из способности к беспристрастности не только наделяет моральность некой антропологической аскетичностью, но и, указывая на конфликтную ситуацию, сопряженную со столкновением точек зрения, наделяет моральное отстаивание равенства новой глубиной, возводящей теорию справедливости от Канта и даже от Аристотеля к Платону – в той точке, где справедливость, цель которой состоит в исправлении индивидов, проходит сквозь каждого индивида, разделяет каждую

душу: и как раз благодаря антропологическому рассмотрению двух точек зрения к нам возвращается решающий вопрос: “Как обрести наше единство? Вот в чем вопрос”.

Чтобы завершить этот раздел, посвященный пересечению истинностной точки зрения с точкой зрения нормативной, я бы сказал, что при истинностном содержании, сопрягаемом с утверждением способности к беспристрастности, речь опять-таки (как и на этической стадии морали) идет об истине удостоверения, имеющей двоякий характер: достоверности, противопоставленной подозрительности, и доверия, противопоставленного скептицизму. Удостоверение попросту оказалось как бы возведенным в степень, в то время как мораль перешла от стремления к благой жизни к требованию универсальности. Правило универсализации максимы получает поддержку от веры в то, что я могу сменить точку зрения, подняться с индивидуальной к беспристрастной точке зрения. Я полагаю, что являюсь способным к беспристрастности ценой конфликта между двумя точками зрения, на которые я одинаково способен.

Какие типы отстаивания истины оказываются связанными с практической мудростью? Вот вопрос, каковым мы завершим этот раздел нашего эссе. Я предлагаю нам на мгновение сконцентрироваться на эпистемологическом аспекте процедур применения нормы к конкретным судебным делам, приняв в качестве пробного камня испытание, которое представляют собой для формирования суждения в судах *hard cases* Дворкина. Стало быть, мы на минуту задержимся в судебной сфере, но я надеюсь продемонстрировать, что суд – не единственное место, где верифицируется анализ, который мы собираемся произвести. Анализ суждения в сфере уголовного права показывает, что то, что мы называем применением, состоит в чем-то совершенно ином, нежели подведение конкретного случая под какое-то правило; в этом отношении практический силлогизм образует лишь диалектические одежды весьма сложного процесса, состоящего в том, чтобы приспособить друг к другу два параллельных процесса интерпретации: интерпретацию свершившихся фактов, в конечном счете принадлежащую к нарративному порядку, и интерпретацию нормы, касающуюся вопроса о том,

в какой формулировке, за счет какого расширения и даже какого изобретения норма способна “сцепляться” с фактами. Этот процесс представляет собой колебательное движение между двумя уровнями интерпретации – нормативным уровнем факта и юридическим уровнем правила – вплоть до точки, где располагается то, что Дворкин называет точкой равновесия, свойством которой является взаимная подгонка – *fit* в терминах Дворкина – двух процессов интерпретации, нарративного и юридического. Итак, это установление *fit*, в котором и состоит применение нормы к случаю, предъясвляет эпистемологической точке зрения инвентивную и логическую грани. Инвентивная грань касается построения как нарративной цепи, так и юридического рассуждения. Логическая грань касается структуры аргументации, относящейся к логике вероятного.

О какой разновидности истины идет здесь речь? Теперь ее надо сформулировать в терминах уже не (право)способности, но приемлемости. Это истина *fit*, т. е. своего рода ситуационная очевидность, характерная для того, что заслуживает называться убеждением, внутренним убеждением, даже если решение принимается в комнате для совещаний. Говорим ли мы здесь об объективности? Нет, мы говорим в констатирующем смысле. Речь скорее идет об уверенности, согласно которой в данной конкретной ситуации данное конкретное решение является наилучшим, единственно возможным. Речь не идет о принуждении, ведь сила убеждения не имеет ничего общего с детерминизмом фактов. Это очевидность *hic et nunc* того, что уместно сделать.

Мы взяли пример, заимствованный из судебной сферы, но я хотел бы полагать, что интерпретация и аргументация пересекаются между собой сравнимым образом в многочисленных дисциплинах, и что в этих дисциплинах тоже есть *hard cases*. Прежде всего я имею в виду медицинские суждения в крайних ситуациях, преимущественно в начале и в конце жизни; я думаю также об исторических суждениях, когда необходимым бывает оценивать сравнительный вес действий индивидов и действий коллективных сил; наконец, я подразумеваю политические суждения, когда глава правительства сталкивается с обя-

занностью установить порядок приоритетов между гетерогенными ценностями, сложив которые мы получили бы программу хорошего правительства. Во всех этих дисциплинах одна и та же логика вероятного подкрепляет рискованные поиски убеждения, которым пользуется ситуативное моральное суждение. Всякий раз истина состоит в подгонке суждения к ситуации. С полным правом можно было бы говорить о правильности (*justesse*), прилаженной к справедливости (*justice*).

Итак, мы совершили пробег по трем уровням истины, соответствующим трем уровням вменяемости. И всякий раз речь идет о том, что можно назвать истинностным измерением, вписанным в моральное суждение.

Удалось ли мне сделать убедительным мой изначальный тезис, согласно которому истинное и справедливое являются величинами одного уровня, даже если в другом ракурсе они взаимно друг друга имплицируют? Как бы там ни было, мое доказательство окажется незавершенным до тех пор, пока я не продемонстрирую, что истина, в свою очередь, автономная величина собственного порядка, завершает пробег, образующий ее смысл, лишь с помощью справедливости.

Принятие решения в медицинском акте и в акте судебном*

Медицинская этика очень часто воспринималась как замкнутая сфера. Я полагаю, что ее можно лучше понять при сопоставлении с суждениями и решениями из других областей. Здесь я предлагаю параллелизм между двумя ситуациями, типичными с точки зрения принятия решений: между медицинским актом и актом судебным. В первом приближении речь идет о двух частях перехода от знания, состоящего из норм и теоретических познаний, к конкретному знанию применительно к ситуациям: с одной стороны, о медицинском предписании, с другой – о судебном приговоре. В обоих случаях речь идет о том, чтобы подвести единичное, единственное в своем роде и соотносящееся с единичной личностью решение под общее правило, а также наоборот – применить правило к конкретному случаю. Это колебательное движение между правилом и случаем осуществляется всякий раз посредством сравнимых актов, суждений: медицинское суждение входит в терапевтический проект, а суждение судебное – в проект, целью которого является произнесение слов справедливости (правосудия). А вот каков план моей лекции. Я представлю по очереди динамику медицинского суждения и динамику суждения судебного, а *in fine* [в конце] предложу несколько размышлений, касающихся роста внятности, которого можно ожидать от каждого из актов суждения и от их параллельного рассмотрения.

Напомню, что составляет средоточие медицинской этики, а именно – складывание некоего *договора о медицинском обслуживании*. Это акт, заключающийся между двумя лицами: одним, страдающим, обращающимся с жалобой, просящим помощи у медика, – и другим, обладающим знанием, умением и предлагающим медицинские услуги; между ними заключается договор, основанный на доверии: пациент верит, что врач мо-

жет и хочет если не излечить, то обслужить его; врач считает, что его пациент будет способствовать собственному излечению. Акт, в котором между ними завязывается альянс, запечатлевается в предписании, сразу же находящем себе симметричную пару и эквивалент в приговоре, который выносится судом.

Нет необходимости настаивать на единичном характере договора, заключаемого между двумя единичными личностями: вот этим врачом, вот этим больным и вот этим рецептом, открывающим единичную историю лечения этого больного, доверенного этому врачу. Но еще – каким бы единичным ни был каждый раз договор о медицинском обслуживании – его можно сопрячь с правилами нескольких видов. В таблице с тремя столбцами я размещу в центральном столбце этические правила, совокупность которых образует деонтологический кодекс, управляющий каждым медицинским действием. Немного ниже я скажу о том, что можно разместить в двух боковых столбцах.

Если рассматривать деонтологический кодекс, то необходимо напомнить некоторые из его основополагающих правил, прежде чем показать, в каком процессе они переходят от общего к частному и какому образцу применения соответствует процесс. Эквивалент именно этой структуры мы и ищем в судебной сфере.

Первая норма – та, что наделяет правовой формой договор о конфиденциальности, запечатлеваемый актом предписания. Эта норма называется врачебной тайной. Она управляет отношениями между любым врачом и любым больным, с исключениями, которые тоже можно назвать правилами. Впоследствии мы встретимся с ее эквивалентом в судебном плане.

Вторая норма: право больного знать истину. Если профессиональная тайна составляет долг врача, то доступ больного к истине, касающейся его случая, является правом больного. У этого права тоже есть пределы, относящиеся не столько строго к праву в смысле законности, сколько к благоразумию, в смысле древней добродетели *prudencia*, являющейся синонимом практической мудрости. Истина не наносится подобно удару: ее откровение должно быть пропорциональным способности больного вместить и принять ее. Эта норма также найдет отзвук в суде.

Третья норма: просвещенное согласие. Эта норма известным образом располагается в точке сочленения двух предыдущих. Она предполагает познание истины и санкционирует правило тайны, ассоциируя больного с рисками, сопряженными с лечением; тем самым больной превращается в соратника в общей битве, которая ведется против болезни. Вскоре мы увидим юридическое соответствие этой норме.

Это все, что можно сказать о центральном столбце таблицы общих правил и норм. Итак, два столбца, обрамляющих центральный, включают в себя и системы правил, какими должен руководствоваться конкретный медицинский акт.

Первая система касается скорее медицинской лаборатории, чем медицинского кабинета или больницы. Речь идет о совокупности знаний, относящихся к биологическим и медицинским наукам. Эти знания управляют медицинским *know-how*, у которого есть собственные методы диагностики, рецептуры, лечения. Но передовые достижения такого мастерства зависят от научного прогресса, первой движущей силой которого является не облегчение страданий, но улучшение познания человеческого организма. Пружина этого познания – не забота и сострадание, а любознательность. В таком случае центр тяжести смещается с умения на знание, от заботы о личности на овладение объектом в лаборатории. Поэтому отныне мы можем называть справедливостью равновесие между знанием и умением, между биолого-медицинскими науками и терапевтическими действиями. Между первыми и вторыми необходимо сохранять дистанцию, о которой мы поговорим в дальнейшем. Опасность сегодня состоит скорее в опеке, которую принимают на себя биологические и медицинские науки над терапевтическим актом, низведенным на уровень просто прикладного метода. Развитие превентивной медицины усилило давление научного аппарата на аппарат терапевтический. Медицинский акт может быть даже колонизирован наукой изнутри, например, в научных и медицинских консультациях в ходе хирургического вмешательства или при трудном лечении тяжелых расстройств. Наука продвигается к изголовью больного быстрее, зачастую гораздо быстрее, чем непосредственная диагностика. Значит, необходимо

напомнить, что медицина рождается от человеческого страдания и что прежде всего необходимо оказать помощь человеку в опасности. Можно назвать даже нормой норм то, что обязывает всякого врача оказать помощь всякому больному, встретившемуся у него на пути, не за закрытыми дверями консультации в медицинском кабинете. Каждый человек имеет право на медицинское обслуживание – независимо от общественного положения, расы, этнической принадлежности, религии, обычаев и верований. Эта норма норм превращает медицинский акт в ось центральной таблицы, два смежных столбца которой мы только что рассматривали.

На третьем столбце, симметричном предыдущему, крупными буквами написан заголовок: “Здравоохранение”. Если страдание, как и требование медицинского обслуживания и желание выздоровления, является частным, то болезни представляют собой одновременно и частные, и публичные дела. Эпидемии, распространяемые чрезвычайным загрязнением окружающей среды, являются лишь наиболее видимой частью этого двойного характера болезни. Уровень здоровья какой-либо группы населения в целом – статистический феномен, интересующий государственные власти и граждан. Сюда добавляется финансовая стоимость медицины для политического органа, ресурсы которого остаются подчиненными закону всегдашней скудости. Здоровье с точки зрения индивида, возможно, не имеет “цены” в терминах ценности; с точки зрения общества оно имеет “стоимость” в денежном выражении. Тем самым здравоохранение становится политической проблемой, так как риски разделяются во имя солидарности. А определенная политика здравоохранения тем самым становится необходимостью и обязанностью для государственных властей. Именно так медицина, даже либеральная, оказывается расположенной на пересечении двух потенциально конфликтных требований, стоящих рядом, например, во “Французском кодексе медицинской деонтологии”; оппозицию между этими требованиями кодекс стремится минимизировать, а то и замаскировать. В статье 2 этого кодекса сказано: “Врач, служащий индивиду и здравоохранению, осуществляет свою миссию, уважая человеческую жизнь, личность

и ее достоинство”. Акцент, разумеется, ставится на личности, но повседневная медицинская практика, главным образом в больничной среде, оказывается подчиненной критериям, ограничениям, контролю и императивам, которые возникают в местных административных бюро здравоохранения. Для последних индивид – это фрагмент группы населения. Администрация мыслит в терминах населения. Иначе и быть не может, поскольку судьба каждого человеческого организма так или иначе интересует сообщество в целом. Всякое происшествие в области индивидуального здоровья образует риск для всего населения. Первый императив в области политики здоровья состоит в том, чтобы решить, каким образом этот риск можно разделить. С этой точки зрения чаша весов тоже может склониться в сторону концептов, а практика здравоохранения идет в ущерб заботе о единичных, незаменимых и уникальных личностях. Справедливость состоит в том, чтобы, как говорится, воздать должное первому концепту: заботе о страждущих, каковая является конечной ставкой медицинского действия.

Таково обрамление конкретного медицинского действия, ведущего от договора о медицинском обслуживании к конкретному решению, предписанию. Суждение связывает один уровень с другим: с одной стороны, совокупность, которую образуют человеческий организм и его расстройства, и общую ориентацию политики здравоохранения; с другой же стороны – конкретное медицинское действие, приводящее от договора о медицинском обслуживании к конкретному решению, т. е. к медицинскому предписанию. Но мы еще ничего не сказали о процессе принятия решения, ведущем с одного уровня на другой, от правил и норм к конкретному решению. Этот-то процесс и заслуживает прояснения с помощью анализа, который, кроме прочего, может быть применен к процессу принятия решения в судебной сфере.

На первый взгляд различия между двумя областями заметнее, чем сходства. Изначальная ситуация, из которой исходит медицинское действие, – это страдание и просьба об оказании услуг. А ситуация, от которой отправляется действие юридическое, – конфликт. Из этой начальной оппозиции проистекает

оппозиция того же диапазона по окончании судебного и медицинского процессов. С медицинской стороны договор о медицинском обслуживании связывает врача с его больным в одной и той же битве; со стороны судебной приговор, разделяющий протагонистов, обозначает одного в качестве виновного, а другого – в качестве жертвы.

На основании вышесказанного можно утверждать, что соответствующие сходства касаются промежутка между изначальной ситуацией и окончательным решением в медицинской и судебной сферах. В этот промежуток происходит принятие решения, ведущее от нормативного уровня на конкретный уровень разрешения изначальной ситуации неопределенности. И в медицине, и в юриспруденции процесс идет от общего правила к решению в конкретной единичной ситуации. С медицинской стороны общее правило, как мы видели, представляет собой совокупность, образуемую научным знанием и профессиональным *know-how*, неотделимым от принципов медицинской деонтологии и основных ориентаций политики на уровне здравоохранения. Какой здесь будет параллель в судебной сфере? Здесь тоже правила и нормы общего характера можно разделить на три столбца. В центральном столбце можно расположить писанные кодексы, состояние юриспруденции и процедурные правила, которыми руководствуется судебный процесс. По обе стороны от этого столбца тоже располагаются две другие системы общих правил. В параллель научному знанию можно поставить теорию права, разработанную юристами, главным образом университетскими. Эти последние притязают на осуществление оценивающих суждений, применимых ко всевозможным судебным решениям, включая решения кассационного суда, во имя доктрин, которые должны отдавать отчет только самим себе. В другом столбце, в параллель политике здравоохранения, необходимо разместить уголовную политику министерства юстиции как составную часть проекта общей политики правительства. В промежутке между боковыми столбцами, в центральном столбце, займет место процесс принятия решений в конкретной ситуации. Мы получим, с одной стороны, медицинское предписание в свете диагноза, с другой, по завершении деба-

тов, из которых состоит судебный процесс, – вынесение приговора. Параллель можно продолжить и дальше точки, не допускающей возврата, которую образуют медицинское предписание и приговор; с судебной стороны здесь будет исполнение наказания, а его параллелью в медицинской сфере – проведение лечения.

Но наиболее точный параллелизм между медицинским и судебным действиями – в промежутке между нормативным уровнем и уровнем принятия решения. В этом промежутке простирается пространство аргументации и интерпретации, в котором усиливаются сходства между двумя сферами. Именно здесь понимание феномена принятия решения в области медицины больше всего выигрывает от сравнения с параллельным феноменом в области юриспруденции. И понятно почему: операции, названные мною аргументацией и интерпретацией, присутствуют в судебной сфере более эксплицитно; следовательно, они лучше известны и, кроме того, тщательно изучены.¹ Судебный процесс принятия решения, распределенный между многочисленными протагонистами, оказывается детализирован, артикулирован и отрефлектирован в сложной диалектике суждения. В свою очередь, это понятие суждения, взятое прежде всего в юридическом значении, приобретает весь размах от переноса в неюридическую сферу. “Судить” чаще всего означает подводить единичный случай под некое правило: именно это Кант называет определяющим суждением, суждением, когда мы лучше знаем правило, нежели его применение. Но “судить” – это еще и подыскивать правило для случая, когда нам лучше известен случай, чем правило: это Кант называет суждением рефлектирующим.

Однако же эта операция отнюдь не является механической, линейной, автоматической. Практические силлогизмы перемешаны с работой воображения, и эта смесь взаимодействует с вариациями смысла правила или случая. Мы имеем дело со смесью аргументации и интерпретации, когда первое слово обозначает логическую сторону процесса, дедукцию или индукцию, а второе слово ставит акцент на изобретательность, оригинальность, творчество. Эта смесь заслуживает называть-

ся применением: применять правило к случаю или находить правило для случая – в обоих случаях это и есть производство смысла.

В судебной сфере это видно отчетливее, поскольку здесь лучше различаются фазы и распределяются роли между несколькими действующими. Следовательно, необходимо интерпретировать закон, чтобы решить, при каком толковании он подходит к случаю; но необходимо и интерпретировать случай, главным образом – в нарративной форме, чтобы установить степень взаимной приемлемости между описанием случая и углом, под которым интерпретируется закон.

Точно так же обстоят дела при принятии решений в области медицины. Всякий случай является частным по отношению к общему медицинскому знанию или умению. Здесь тоже необходимо подходящим образом проинтерпретировать имеющееся медицинское знание, следует разумно воспользоваться нозологией, иными словами – типологией болезней; но еще необходимо подходящим образом, если можно так выразиться, в нарративном плане, описать симптомы конкретного случая, относящиеся к личной истории больного. Тем самым принятие решения в медицинском плане располагается на перекрестке аргументативной работы и работы интерпретативной, вполне сравнимых с процедурами, задействованными при принятии решения в судебной сфере.

Эту параллель можно продолжить дальше процесса формирования суждения, до момента, когда решение принимается и выносится, становясь событием. В медицинском предписании и судебном приговоре наличествуют одни и те же формальные черты.

Первая черта: вопреки тому факту, что судебный приговор разводит протагонистов, а медицинское предписание их объединяет, и судья, и врач обязаны судить, и чаще всего – в ограниченное время. От этой обязанности не могут уклониться ни врач, ни судья, иначе они покажут свою некомпетентность.

Вторая формальная общая черта: и в медицине, и в юриспруденции принятие решения представляет собой событие, не сводимое к процессу, который оно завершает. Решение в соб-

ственном смысле резко отличается от предшествовавших колебаний, кладя им конец. Во всяком приговоре есть элемент риска. С субъективной точки зрения эта нередуцируемость событийного момента выражается в судебном плане “оставленными в резерве” внутренними убеждениями, выходящими за рамки всякого прикладного знания. Но и врач – в случае оспаривания его решения – может обращаться к внутренним убеждениям с той же силой, что и судья.

Третья формальная черта дополняет и исправляет предыдущую: ни судья, ни врач не являются абсолютно одинокими в этот ответственный момент; по мере возможности в пространстве и времени их сопровождает то, что называется совещательным комитетом; если в случае юриспруденции он кажется рассредоточенным из-за распределения ролей между председателем суда, общественным обвинителем, адвокатом и другими представителями сторон, то у постели больного он образует более сплоченную структуру: в этом отношении я хотел бы настаивать на необходимости выровнять по горизонтали медицинскую иерархию – от большого начальника до сиделки – в ситуациях конца жизни и ухода за умирающими.

Родство, которое тем самым устанавливается между двумя классами суждений на уровне медицинского предписания и приговора в сфере уголовного (или гражданского) права, распространяется, исходя из упомянутого центра тяжести, на другие компоненты медицинских и судебных суждений на уровне их формирования. Здесь можно повторить три основных правила медицинской деонтологии в свете сравнимых правил в сфере юриспруденции.

Возвышение единичных отношений конфиденциальности на деонтологический уровень медицинской тайны превращает договор о медицинском обслуживании в акт справедливости (правосудия) того же уровня, что и присяги, договоры и соглашения, которые связывают договаривающиеся стороны в юридической области. Между заключающими договор о медицинском обслуживании устанавливаются отношения, которые можно назвать отношениями справедливой дистанции – на полпути между, с одной стороны, безразличием, снисходительностью,

и даже презрением, во всяком случае – подозрительностью, а с другой – аффективным слиянием, в котором сливаются идентичности. Ни слишком близко, ни слишком далеко... В этом случае договор о медицинском обслуживании тоже разделяет тех, кто не должен “слиться” друг с другом, как происходит при беспредельном сострадании.

Что же касается права больного на истину, то в правовых терминах оно выражается в той мере, в какой принадлежит к деонтологическому уровню медицинского суждения: оно касается всякого больного и всякого врача. Вот почему это право можно отстаивать даже в судах.

Юридический характер просвещенного согласия еще более маркирован, чем юридический характер двух предыдущих норм – в той степени, в какой он является источником судебного процесса, что чаще бывает в США, чем в Европе. Понятно, почему право мобилизуется непосредственно: договор о медицинском обслуживании – это не договор об однозначном доверии; потенциально в нем кроется элемент подозрительности, ведь больной – справедливо или несправедливо – опасается, что врач злоупотребит своей властью (разве само выражение “медицинская власть” не противозаконно!) благодаря знанию и *know-how*, и из-за ситуации зависимости, в какую болезнь погружает больного, в особенности – в больничной среде. И наоборот, врач может опасаться, что его пациент, путая обязанность оказывать услуги с обязанностью добиваться результата, будет ожидать – и даже требовать – от него то, чего он не сможет ему дать, а именно – в конечном счете, бессмертия. Просвещенное согласие тем самым образует своего рода гарантию и залог того, что две стороны – и врач, несомненно, больше, чем пациент, – принимают против провала и упреков в провале.

Я не хотел бы заканчивать этот доклад без предложения, в котором отношения между медицинской этикой и этикой магистратуры окажутся перевернутыми. Я попытался осветить то, что остается имплицитным в процессе принятия решений в судебном плане. Дела здесь обстоят именно так оттого, что источником судебного дела является конфликт, а рамками – процесс. Антагонизм-то и делает видимыми все измерения судебного

дела. Но нельзя ли взамен сказать, что медицинское суждение освещает измерение юриспруденции, которое остается в тени? Мы говорили, что приговор кладет конец процессу в здании суда. И это верно: что-то завершилось, слова справедливости были произнесены. Но для осужденного начинается другая история, история наказания, особенно если осужденный оказывается арестованным. В таком случае возникает другой вопрос, вопрос о цели наказания. Только ли оно для того, чтобы наказать, компенсировать проступок, правонарушение, предоставить удовлетворение жертве? Поддержать общественный порядок? Не для того ли оно еще, чтобы реабилитировать осужденного, при возможности вывести его из тюрьмы на свободу, т. е. восстановить его во всей полноте его прав? Если на этот вопрос дать положительный ответ, то встает вопрос о долгосрочной цели правосудия. Если краткосрочная цель правосудия в том, чтобы прервать конфликт, то не состоит ли долгосрочная его цель в том, чтобы восстановить социальные узы, положить конец конфликту, установить мир? Но тогда именно медицинское суждение освещает суждение юридическое: юридический аппарат в целом предстает как обширное предприятие по исцелению социальных болезней, с соблюдением и различием ролей.

Справедливость и месть*

Мое намерение здесь состоит в том, чтобы поразмышлять о парадоксе, связанном с непреодолимым “выходом на поверхность” духа мести, идущего в ущерб чувству справедливости, цель которого как раз в преодолении мести. Эта регрессия начинается с притязания сторонников репрессивных мер осуществить месть напрямую и ради собственной выгоды. Таково изначальное притязание, которое никогда не будет полностью искоренено. Почему?

Начнем с пробега по траектории справедливости дальше этой начальной точки замешательства. Первая стадия возникновения чувства справедливости, преодолевающего месть, совпадает с чувством негодования, каковое находит наиболее бесхитрое выражение в возгласе: «это несправедливо!» Нетрудно вспомнить типичные ситуации, сохраненные в наших воспоминаниях детства, когда мы издавали этот крик: неравное распределение частей между братьями и сестрами, наложение непропорциональных наказаний (или присуждение непропорциональных наград) и, возможно, в наибольшей степени – несдержанные обещания. А ведь эти типичные ситуации предвосхищают основополагающее разделение на социальную справедливость, уголовное правосудие и гражданское правосудие, управляющие обменахми, соглашениями и договорами.

Чего недостает подобным приступам негодования, чтобы удовлетворять моральному требованию подлинного чувства справедливости? По существу, установления дистанции между протагонистами социального взаимодействия – дистанции между соответствующим проступком и поспешными репрессиями – дистанции между причинением первого страдания обидчиком и причинением дополнительного страдания через наказание. Более основополагающим образом – чего не хватает негодованию, так это отчетливого разрыва изначальной связи меж-

ду местью и справедливостью. Фактически та же самая дистанция отсутствовала уже в притязании сторонников немедленных репрессий на непосредственное осуществление справедливости (правосудия). Но ведь никому не позволено осуществлять правосудие для себя; так гласит основное правило справедливости. И вот ради установления такой дистанции требуется посредник, третья сторона между обидчиком и жертвой, между преступлением и наказанием. Посредник выступает в роли гаранта справедливой дистанции между двумя действиями и двумя действующими.

И как раз установление такой дистанции требует перехода от справедливости как добродетели к справедливости как институту.

Неоспоримо, что справедливость есть добродетель. От Сократа, Платона и Аристотеля до Канта и Гегеля моральная философия непрестанно подчеркивает связь между справедливостью и равенством, знаменитой *isotks* греков. С помощью равенства не следует поспешно вводить отсылку к благам, которые необходимо распределить между соперничающими действующими. Эта модель распределительной справедливости предполагает более радикальную форму равенства, ценностное равенство между действующими. Формула этого основополагающего равенства такова: ваша жизнь столь же существенна, столь же значительна, столь же достойна уважения, как и моя. Минимальное выражение этого признания состоит в том, чтобы при любых обстоятельствах принимать во внимание намерения, интересы, верования и требования других. Справедливость как добродетель имеет в виду постоянную отсылку к другим. В этом смысле справедливость не является такой же добродетелью, как другие; она отличается от смелости, от умеренности, от щедрости, от дружбы, от благоразумия; фактически она разделяет со всеми этими добродетелями рациональный статус равновесия между избытком и нехваткой. Но прежде всего справедливость есть та сторона всех остальных добродетелей, что ориентирована на других – в той мере, в какой другие добродетели принимают во внимание существование, потребности и требования кого-то другого.

И как раз в этих широких рамках можно поставить теперь вопрос о справедливой дистанции. И это-то требование, этот поиск справедливой дистанции, в свою очередь, требует опосредования со стороны некоего института, способного воплощать посредника. В этом новом контексте термин “опосредование” означает уже не только сдерживание, осуществляемое одним и тем же действователем, но и арбитраж между различными притязаниями, исходящими от противопоставленных друг другу людей. Поэтому наша проблема будет в том, чтобы узнать, в какой мере эта роль арбитража со стороны посредника способствует разрыву связей между справедливостью и местью. Вопрос этот является тем более законным, что месть тоже ориентирована на Другого. По этой причине сопоставление между справедливостью и местью касается в первую очередь ориентированности на Другого справедливости и всех остальных добродетелей сквозь справедливость.

А теперь: что следует понимать под институтом справедливости как посредника? Под институтом имеется в виду не только некая специфическая сущность, которую надо принимать во внимание, но и череда институтов, образующая иерархическую структуру. Итак, проследуем с вершины до основания этой совокупности институтов.

Решающий разрыв с применением насилия в частной сфере обеспечивается возникновением такой политической сущности, как *politeia*, *res publica*, *commonwealth*, *state*, *Staat*. Если вы согласны с Максом Вебером в том, что государство следует характеризовать через *Herrschaft*, господство, т. е. через его способность навязывать свою волю индивидам или подчиненным сообществам, то притязание на монополию в применении легитимного насилия можно считать непосредственным королларием от руководящей власти государства. Прерывание движения насилия начинается с экспроприации социальных действователей, отнимающей у жертв право осуществлять справедливость (правосудие) напрямую, воздавать по справедливости самим себе, реагировать на насилие репрессиями. В этом смысле справедливость нельзя полностью отождествлять с подавлением насилия, но надо отождествлять с переносом наси-

лия из частной сферы во благо политической сущности. Тем не менее мы не можем останавливаться на этом чересчур простом рассуждении. Возможно, вы заметили, что самому Макс Веберу пришлось исправлять свое определение государства в терминах господства добавлением к насиллию эпитета “законный”. Итак, использование законного насилия. Это уточнение влечет за собой последующее рассуждение, касающееся общего объема понятия института – в том виде, как это требуется самим понятием правового государства, т. е. государства, управляемого правилами, конституционного государства. Это верно относительно всех современных демократических государств, управляемых имплицитной политической философией, каковую можно обозначить термином политического либерализма. Понятие государства, управляемого правилами, возвращает нас к загадке конечного истока легитимации самого государства. Мое намерение не в том, чтобы разбирать эту загадку как таковую. Для наших планов достаточно, чтобы эта загадка – каким бы ни был подходящий ответ на нее – привлекала наше внимание к тому, что можно считать вторым компонентом института справедливости как *посредника*, т. е. учреждение некоего *корпуса* писаных законов в средоточии нашего культурного наследия. Возникновение такого корпуса писаных законов представляет собой в высшей степени значительное событие в общей истории культуры, что легко проиллюстрировать на примере правовых институтов Ближнего Востока, древних евреев, Греции и Рима. Переход от устного к письменному статусу всей системы правил и норм представляет собой сразу и результат возникновения государства как политической сущности, и отчетливую поддержку, предоставляемую его претензиям на легитимность. Таким образом, устанавливаются примечательные циклические отношения между государством и писаным правом, будь то конституционным, гражданским или уголовно-правовым.

Третий кандидат на роль посредника представлен самим судебным институтом, с его судами и судебными процессами, задача которых состоит в том, чтобы произнести слово справедливости (правосудия) в конкретных ситуациях. Но эта ответственность и эта задача не могут быть отделены от права на

принуждение, благодаря каковому публичные власти получают возможность проводить в жизнь решение правосудия. В дальнейшем мы вернемся к этой связи между справедливостью (правосудием) и силой, что подчеркивалось в знаменитой формуле Паскаля. * Нам необходимо на мгновение задержаться на конкретном использовании языка и речи, для чего суд образует подходящие рамки. Говорить, произносить слово правосудия в единичных конфликтных ситуациях: таковы изначальные функция и задача судебного института в стенах суда.

Теперь следует задействовать четвертый компонент института справедливости именно в связи с решением указанной задачи. Я имею в виду судью как физическое лицо, облеченное правом и способностью высказывать слово справедливости, о котором мы только что говорили. Судьи – такие же человеческие существа, как и мы, обычные граждане; люди, а не боги или ангелы. Но они возвышаются над нами благодаря конкретным правилам их назначения, с целью произносить слово справедливости, выработка которого является функцией правовой системы в ее совокупности. Можно сказать, что судьи наделяют справедливость плотью. Они – уста справедливости.

Теперь мы достигли точки, где все компоненты института справедливости могут быть соотнесены между собой, а именно – судебного процесса, языковой церемонии, по завершении которой может быть произнесено, должно быть произнесено слово справедливости. В этих церемониальных рамках разворачивается сложное языковое взаимодействие, управляемое процедурными правилами, обеспечивающими требуемую честность проведения процесса. Это взаимодействие по сути состоит в обмене аргументами между представителями истца и представителями противоположной стороны. По отношению к проблематике насилия и справедливости изначальная функция судебного процесса состоит в том, чтобы переносить конфликты с уровня насилия на уровень языка и дискурса. Судебный процесс доводит искусство словесной конфронтации до кульминации с помощью риторических методов, ждущихся на использовании вероятностных аргументов. В этом смысле искусство аргументации можно считать ветвью того, что называется транс-

цендентальной прагматикой языка, в той мере, в какой весь процесс аргументации зиждется на силе норм, применяемых в данной ситуации. С логической точки зрения речь идет о “применении”, иначе говоря – о движении от нормы к конкретному случаю. Это сложная операция, примечательным образом сочетающая аргументацию как дедуктивную процедуру с интерпретацией как работой продуктивного воображения. Позвольте мне сказать два слова об этой связи между аргументацией и интерпретацией. Цель аргументации в том, чтобы “спустить” притязание на пригодность с уровня правил и принятых норм на уровень конкретных случаев. Но такой перенос пригодности нельзя свести к механической процедуре; эта процедура подразумевает интерпретацию двумя взаимодополняющими. С одной стороны, необходимо сделать выбор между наличными законами, а точнее говоря – между предзаданными интерпретациями, накопленными на всем протяжении истории юриспруденции. Этот выбор управляется презумпцией аналогии, презумпцией сродства между законами, из которых предстоит сделать выбор, и рассматриваемым случаем. С другой стороны, сам случай необходимо описывать подходящим образом в зависимости от нормы, применяемой в данном случае. Это описание подвергает испытанию то, что фактически составляет нарративную интерпретацию рассматриваемого случая. Но ведь нам известно, что на материале одного и того же хода событий может быть построено несколько “историй”. А значит, в процессе принятия решения следует сочетать правовую интерпретацию и интерпретацию нарративную. Я не собираюсь продвигаться дальше в этой сфере логики применения, пользуясь сочетанием аргументации с интерпретацией. Представленного краткого обзора достаточно для нашего исследования, ориентация которого является скорее этической, нежели логической. Достаточным было бы сказать, что именно в рамках этого процесса применения свершается институциональная попытка по преодолению насилия с помощью речи. На мой взгляд, не подлежит сомнению, что процедурные правила судебного процесса сами собой способствуют продвижению справедливости (правосудия) в ущерб духу мести. И происходит это

в той мере, в какой судебный процесс образует дискурсивные рамки, подходящие для мирного арбитража конфликтов. И как раз неоспоримая заслуга установления процедурных правил состоит в том, что они позволяют судебному процессу как особому институту переносить конфликты из сферы насилия в сферу языка и речи.

Но это первенство, отводимое речи в среде межличностных и общественных конфликтов, не бывает абсолютным. Остатки насилия продолжают существовать. Почему?

Почему? Потому что насилие непрестанно самоутверждается у двух окончностей процесса, начинающегося с учреждения государства как политического института и заканчивающегося учреждением другого специфического института, магистратуры. С одной стороны, государство, как уже было сказано, непрестанно отстаивает для себя монополию на законное насилие. С исторической точки зрения это притязание укоренено в основополагающих событиях – обычно насильственного характера – главенствующих при его возникновении. Это насилие, которое можно назвать основополагающим и которое еще может наблюдаться в либеральных государствах, находит конечное выражение в угрозе прибегнуть к насилию против предполагаемых врагов демократического порядка. И это-то насилие в конечном счете наделяет обязывающей силой всякое решение правосудия. Право применить принуждение, в котором состоит существенное различие между законностью и моральностью, имеет именно такие истоки. Но вернемся к решениям правосудия по другую окончность процесса. До сих пор мы не сказали ни слова о приговоре как решении. Мы довольствовались подчеркиванием одинакового вклада аргументации и интерпретации в процесс применения законной нормы к конкретным случаям. Остается принять во внимание конечную стадию, акт произнесения приговора. У этого акта две стороны: с одной стороны, он кладет конец словесной конфронтации и на этом основании является завершающим; с другой стороны, он образует отправную точку для нового процесса и для новой истории, по меньшей мере – для одной из сторон, а именно, при реализации приговора как наказания. Рассмотрим пооче-

редно две стороны судебного решения, поскольку приговор как заключительный акт судебного процесса должен порождать последующий процесс, наказание, кару с ее собственной историей.

В качестве решения приговор представляет собой отчетливый акт, выходящий за рамки всего процесса принятия решения. Приговор кое-что добавляет к процессу. Прежде всего процедурные правила обязывают суд разрешить дело в ограниченный временной срок. Во-вторых, от приговора ожидается, что он положит конец предшествовавшему состоянию неопределенности. В-третьих, от суда требуется произнести слово справедливости (правосудия), которое установит справедливую дистанцию между конфликтующими сторонами. Наконец, и превыше всего, в таком решении реализуется власть над свободой, а еще в некоторых странах – над жизнью и смертью. Часть нашей свободы находится в руках правосудия, в той мере, в какой, как мы уже говорили, его судьба переносится из насилия в частной сфере в сферу языка и речи. Но на стадии исполнения приговора эта часть справедливости представляет собой в то же время слово силы, а стало быть, в известной степени, насилия. Таким образом приговор становится отправной точкой для нового процесса, т. е. для исполнения приговора, каковое в случае с криминальным процессом становится исполнением наказания. Даже в качестве репарации или гражданской компенсации, а еще больше в качестве лишения свободы, простое исполнение наказания подразумевает добавление дополнительного наказания к предшествовавшему страданию, причиненному жертве преступным деянием.

Как мы только что сказали, начинается новая история, в особенности для наших сограждан, помещенных в тюрьму, для задержанных. В этом смысле исполнение приговора в сфере уголовного права состоит в своего рода законном насилии, соответствующем по окончании всего процесса изначальному насилию, из какового всякое правовое государство исходит в более или менее отдаленные времена. В то же время к нашим поискам понижения уровня насилия в демократическом обществе добавляется новое измерение. Проблема не разрешается с

помощью уверенности, которая у нас может быть; уверенности в том, что наказание является справедливым, пропорциональным проступку, и что в наказании учтена степень ответственности обвиняемого, что бы ни означало это утверждение ответственности. Справедливое наказание остается наказанием, известного рода страданием. В этом смысле наказание как кара вновь открывает дорогу для духа мести, вопреки тому факту, что оно проходит через опосредование, отсрочивается, просеивается через процедуру судебного процесса, но отнюдь не упраздняется, не отменяется. Этот печальный факт напомнил нам о том, что общество в целом подвергается испытанию и, осмелюсь сказать, суду способом решения проблемы, которую ставит лишение свободы, последовавшее за телесным наказанием за пределами стен тюрьмы. Мы сталкиваемся с отсутствием осуществимой альтернативы лишению свободы, тюремному заключению. Это признание равносильно признанию коллективного краха нашего общества. Но ведь факт состоит в том, что мы вообще не располагаем жизнеспособными проектами тотального упразднения тюремного заключения. Остается долг сохранить за узниками перспективу их адаптации в сообществе свободных граждан, проект нового обретения их гражданства в полной мере. Задача состоит в том, чтобы возобновить для узника способность вновь стать гражданином по окончании срока заключения, положить конец его физическому и символическому исключению, в чем и состоит тюремное заключение. В этой перспективе тюрьму следует считать частью города, институтом в пределах, а не за пределами города. В этом смысле следует говорить о непрерывности публичного пространства. Чтобы создать непрерывность публичного пространства, от всех мер, не способствующих защите и охране общества, следует постепенно отказаться, сохраняя меры, касающиеся здоровья, труда, воспитания, досуга, визитов. С той же заботой соотносится дискуссия, касающаяся продолжительности тюремного заключения, совместимой сразу и с защитой общества, и с реабилитацией виновного. Без таких проектов в наказании остается господствовать дух мести, тогда как целью духа справедливости является преодолевать дух мести. При прове-

дении в жизнь концепции реабилитации необходимо исследовать конкретные меры, составляющие неотъемлемую часть прагматического предприятия, подвергаемого публичному обсуждению в демократическом обществе. Однако цель этого предприятия находится под моральной ответственностью политического института, в целом. Возможно, мы можем прийти к соглашению по следующим утверждениям: наказание имеет две цели, краткосрочную цель, каковой является защита общества от всякой угрозы общественному порядку; долгосрочную цель, восстановление социального мира; все меры реабилитации в системе уголовного права служат этой конечной цели.

Моя задача не в том, чтобы обсудить легитимность или осуществимость той или иной меры, выносимой сегодня на публичное обсуждение. Моя задача состоит лишь в том, чтобы правильно оценить ставки этой дискуссии, т. е. практическую трактовку основополагающего парадокса, с которым мы столкнулись с самого начала данного эссе; имеется в виду “всплывание” духа мести на каждой стадии длительного процесса, проходя сквозь который, наше чувство справедливости пытается преодолеть свою изначальную укорененность в насилии, в мести как насилию. Единственное скромное заключение, которого смогло достичь это небольшое эссе, состоит в том, что умозрительно разрешения этого парадокса не существует, но имеется лишь его прагматическое решение.

ЭПИЛОГ

Вызов в суд для дачи свидетельских показаний: *дурное управление*

19 февраля 1999 г. Поль Рикёр был вызван в Верховный суд Республики свидетелем по делу о загрязнении крови, взятой для переливания. Его вызвала Жоржина Дюфуа, бывший министр общественных дел и национальной солидарности, судимая “по статьям, карающим за непредумышленное убийство и непредумышленное посягательство на физическое здоровье жертв”. Нижеследующие показания, представляют собой ответ на вопрос мэтра Каэна, советника Жоржины Дюфуа:

Несколько лет назад вы слышали выражение, которое употребила госпожа Дюфуа: “Ответственный, но невиновный”. Я бы хотел, чтобы вы как философ высказали мнение об этом выражении, его актуальности и истинности¹.

“Господин председатель, я свидетель, я не политик, не эксперт и не юрист, но скажем так: вдумчивый гражданин, интересующийся процедурами принятия решений в неопределенных ситуациях.

Меня интересует эта проблематика в сферах медицинского, судебного, исторического и политического суждения. Так что именно в этом качестве я собираюсь сообщить вам, как я воспринимаю и истолковываю фразу “ответственный, но невиновный”, злонамеренно обращенную против госпожи Жоржины Дюфуа, как если бы этот тезис должен был освободить ее не только от виновности, но даже от ответственности. Я понимаю его так: я готов отвечать за свои поступки, но не признаю вины, попадающей под квалификацию уголовного права. Итак, я хотел бы развернуть вполне это утверждение об ответственности.

Я предлагаю рабочее определение ответственности. Я выделяю три ее компонента и выскажу их все в первом лице единственного числа, чтобы как следует обозначить, что они действительно касаются того, кто их высказывает.

1. “Я считаю себя ответственным за свои поступки”.

Мои поступки суть то, что сделал я, и я их подлинный автор. Их можно выставить на мой счет, я принимаю их выставление на мой счет, мои поступки могут быть мне вменены. Это общий корень двух крупных разветвлений ответственности: разветвления политического и разветвления уголовного.

2. “Я готов(а) дать отчет перед инстанцией, уполномоченной потребовать его от меня.”

К рефлексивному отношению “самовменяемости” добавляется отношение к Другому, требующему от меня отчитаться; я готов(а) предоставить ему отчет.

3. “Я в ответе за должное функционирование некоего института, частного или публичного”.

Этот третий компонент выходит на передний план, когда ответственность является ответственностью лиц, помещенных благодаря мандату на позицию авторитета или власти, в особенности – политической. В таком случае я являюсь ответственным за действия моих подчиненных. Я отвечаю за их действия перед инстанцией, требующей отчета. К двум как бы горизонтальным формам ответственности добавляется ответственность вертикальная, иерархическая.

Как распределяются эти разновидности ответственности в настоящем судебном процессе?

Я не премину ответить по первому пункту: не могу представить себе ни на мгновение, чтобы госпожа Дюфуа, равно как и господин Фабьюс или господин Эрве, хотели бы устраниваться от ответственности-вменения. И все-таки это не само собой разумеется. Мы присутствуем при серьезном смещении частного и публичного права, тяготеющих к тому, чтобы заменить вину риском, а ведь вина может быть технической, профессиональной и т. д., не будучи преступной или криминальной. Из-за этого смещения социализация риска угрожает оставить место одному-единственному понятию гарантии, которое, как я сказал бы, является наиболее “дереспонсабилизирующим” из всех. Но не только эта эволюция права связана с риском устранения первичной ответственности. Сама атмосфера кампании в прессе способствовала возникновению двух

крайностей в общественном мнении: демонизации и ссылок на фатальность. Я сказал бы, что ответственность-вменяемость держится на одинаковой дистанции от этих двух крайностей: с одной стороны, от подозрений в злонамеренности воли, с другой – от сведения на нет всех видов ответственности.

Теперь я предпочел бы остановиться на понятии “ответственность-перед”. Именно о ней идет часто выходявший на передний план спор между юристами, журналистами и политиками относительно оппозиции между политической ответственностью и ответственностью уголовной.

Что сразу же очевидно в этой оппозиции, так это различие в санкциях: с политической стороны – в крайних случаях – речь идет об увольнении, т. е. о своего рода политической смерти, эквиваленте смертной казни в политике. В уголовном же случае – о лишении свободы, о позоре.

Но необходимо вернуться к истоку обеих процедур, а именно к тому, что толчок к работе суда по уголовным делам дает иск, т. е. горе и смерть. Риск “безоговорочной криминализации” состоит в том, что подвергаемый запугиванию политик будет вовлекаться в ползучий процесс виктимизации. Это происходит из-за того, что отправная точка данного процесса со стороны политического, а именно недочеты в принимаемых на совещательных собраниях решений – а я буду настаивать на изначальности именно таких упущений – поддается определению с гораздо большим трудом, нежели отправная точка для подачи уголовного иска: в этих недочетах мы обнаруживаем различные разновидности заблуждений: ошибочных, а не преступных или уголовно наказуемых решений.

Вот королларий этой двойственности: со стороны уголовного права вина является индивидуальной, а значит, квалификация ее должна быть точной и заранее заданной; такой же должна быть шкала преступлений и наказаний. Что же касается политического, то гораздо сложнее определить поле применения того, что я назову, если вы мне позволите, фактами дурного управления, каковые не определяются заранее, а являются целью расследования в процессе, направленном на представление отчета.

И здесь я испытываю большую озадаченность. Она касается инстанции, перед которой следует отчитываться. В уголовном праве все ясно: это суд с его точно определенной процедурой, с его судьями и важной речевой церемонией, каковой является судебный процесс. Но что будет его политическим аналогом? Представляется, что в электорально-репрезентативной демократии имеется один ответ: парламент, его комиссии по расследованиям, как и другие образуемые парламентом инстанции; возможно, их еще следует изобрести. Таким будет и мое окончательное предложение.

Но именно здесь и возникает мое замешательство: зачем этот уголовный процесс? А прежде: к чему понадобился скандал, соотносящийся с событиями 1991 г. и только? Почему этим делом занялись СМИ и пресса, а не парламент? Не скрывается ли здесь изначальная нехватка инстанции, способной инициировать, вести и доводить до конца политические расследования?

Я спрашиваю себя об этой несостоятельности, являющейся, возможно, не мелким недостатком, но скорее образующим французский институциональный недуг. В этой связи моя интерпретация является политической и относится к политической философии. Фактически – в отличие от англосаксонской традиции – мы не помещаем у истоков политики противоречивые дискуссии, происходящие от некоего первичного разногласия, диссенсуса, между властями. Мы избрали Руссо против Монтескье, Руссо и неделимую общую волю – свидетельство чему – двойственное наследование революционному якобинству и непрерывно возрождающемуся регализму Старого Режима.

Отсюда – любовь к решениям, зависящим от личного усмотрения, попустительство по отношению к конфликтам интересов, к ненужному дублированию ролей, к нагромождению мандатов, к угодам для личного пользования, к замкнутым группировкам феодального типа – и все это на всех уровнях, вплоть до высокомерия крупных и мелких боссов. Эти слова я распространяю и на себя, поскольку полагаю, что характерная черта политической культуры нашей страны состо-

ит в отсутствии открытости к противоречивым дебатам, задающим основу всевозможным политическим отношениям; отсюда, опять-таки, институциональное молчание с 1985 по 1991 гг.; отсюда травля прессой ее политического противника, травля в пустоте; отсюда – наконец, я дохожу до нашего вопроса – пенализация из-за невозможности политического рассмотрения всевозможных политических сбоев и, что хуже, из-за обоснованной боязни общественного мнения, страха перед тем, что если не наказывают, то прячут или покрывают. Но за это приходится соответствующим образом расплачиваться: мы оставляем систему дурного управления без изменений – при всей ее безнадежности и безысходности.

Отсюда также – позвольте сказать мне это шепотом – чувство неловкости при параллельном чтении обвинительной речи генерального прокурора и акта передачи дела в следственную комиссию – при том, что первый учел измерение политической ответственности, а вторая довела криминализацию политики до такой степени, что признает только личную ответственность и понимает реализацию ответственности в третьем смысле слова (т. е. ответственности за поступки моих подчиненных, если я занимаю властную позицию – лишь в свете презумпции уголовной ответственности за проступок другого, единственной категории ответственности, имеющей хождение в уголовном праве.

Моя идея заключается в том, что именно из-за того, что мы не наделили расследование политическим измерением, мы и получили его пенализацию, мешающую помыслить данную проблему политически. Я вовсе не хочу сказать, что пенализация не должна иметь место в политическом, но думаю, что она должна быть остаточной и держаться уровня великих запретов Десяти Заповедей (убийство, взяточничество, клятвенное преступление, расхищение и т. д.). Я полагаю, что именно на этом уровне справедлив аргумент старшины Веделя и Оливье Дюамеля: согласно этому аргументу, демократический регламент требует того, чтобы универсальность, а значит – равенство перед уголовным правом, были применимы ко всем, включая министров.

При таком подходе к пенализации политического обширная сфера погрешностей и заблуждений, относящихся к дурному управлению, в рассмотрение не включается. Что касается меня, то я вернул бы в рамки дурного управления и то, что уже оказалось чрезмерно пенализованным, поименовав таковое небрежностью, запоздалым принятием решения и т. д. Это означало бы, что все, что относится к порядку несделанного, следует мыслить скорее в политическом, чем в уголовном плане.

С более фундаментальной точки зрения, разногласие следует считать не злом, но самой структурой дискуссий. Не последней необходимостью является необходимость мыслить скорее в политических терминах, чем в терминах уголовного права, ибо стоит избавиться от одержимости наказаниями, как можно будет “сэкономить” и на пенализации проступков, объясняемых дурным управлением, и на соответствующих подозрениях. Квалификация проступков как заблуждений или погрешностей становится тогда не данностью, а целью – как и кодификация дебатов, поскольку третья, судящая сторона не дана здесь заранее.

Об этой-то обширной сфере управления, подпадающей под подозрение в дурном управлении, я здесь и говорю, а именно об осуществлении ответственности, каковую я поместил в третий пункт, в иерархические отношения авторитета и власти. События свершаются в плоскости иерархической ответственности. И как раз в этих рамках проявляются наиболее значительные трудности при принятии решений, о чем я вскользь говорил в начале – ибо столь велико разнообразие областей, где можно расследовать трудности, касающиеся отношений при переходе от суждения к действию. И именно в правительственных действиях эти трудности достигают апогея.

Я настаиваю на существовании таких трудностей. И отнюдь не для того, чтобы избавить кого бы то ни было от порученной ответственности за дело – от вменяемости – но и чтобы с еще большим нажимом, чем до сих пор, подчеркнуть несостоятельность политических инстанций, перед которыми политики должны держать отчет. Эта-то несостоятельность и способствует возникновению неурядиц, под-

стерегающих процесс принятия решений, к которым оказывается причастна иерархическую ответственность. В этом отношении все, что движется в направлении большей сложности и – я полагаю, что могу это сказать – непрозрачности процесса принятия решений в иерархических структурах, следует списывать на счет рефлексии о необходимости укрепления и даже создания инстанции, перед которыми политики могли бы отчитываться, объяснять и оправдывать свои действия.

Общественность, на мой взгляд, плохо знает проблемы, связанные с отношениями между министром и его кабинетом, роль политических и технических советников, экспертов, находящихся во главе техноструктуры: в данном случае имеется в виду весь медицинский мир, его исследователи, его лаборатории, его администраторы, клиенты, финансы, внутренние соперничества и иерархии, а также его риски. Некоторые специалисты помогли нам проникнуть в тайны министерских кабинетов: делегации, межведомственные комиссии, рабочие группы, циркуляция информации, зависимость министров от их советников, возрастающая с увеличением технического характера проблем². Я хочу попросту подчеркнуть опасность решения проблем задним числом – ведь надо не только полагать, что мы (по крайней мере, некоторые из нас) знаем о состоянии знания; надо еще и определить, каков на самом деле диапазон вариантов, открытых для политики в тот или иной момент.

Удостоверенное знание может быть лишь одной из возможных альтернатив в момент осуществления выбора. Я остерегаюсь здесь входить в подробности фактов, по которым я некомпетентен. Я довольствуюсь тем, что подчеркиваю трудности ориентации в пирамиде советников и экспертов, в разбираемых нами условиях принятия решения; кроме того, в моей компетенции – настаивать на двух-трех пунктах, указанием на которые я и закончу.

1. Соразмерение с несколькими гетерогенными – политической, административной, научной, а кроме того, и пенитенциарно-административной – логиками, когда взятие крови для переливания осуществляется в тюрьмах, в учебных заведениях

ях, на фабриках и т. д.

2. Соразмерение с различными временными режимами: соотношение с неотложностью предотвращения опасности для здоровья и темпом циркуляции информации, темпом верификации, темпом административного управления, темпом производства тестов и их сертификации. В этом отношении слишком упрощают положение дел, когда насмеваются над пресловутой «неповоротливостью» администрации.

3. Несоответствие во времени между указанными процессами, возможно, не является наиболее чреватой осложнению преградой. Существует и более скрытый разлад – между символическими ставками. Стоит подумать о том, каким почетом во Франции пользовался безвозмездный дар крови, с его остаточной аурой пожертвования и искупления; или же – об отказе в течение некоторого времени выделять так называемые группы риска из страха перед квазирасовой дискриминацией; или еще – о якобы патриотическом предпочтении французских продуктов: здесь мы подозреваем финансовые интересы. Но существуют и весьма респектабельные разновидности символической верности.

Все эти замечания о конфликтах в сферах компетенции, логики, управления временем, символической референции служат мне лишь для того, чтобы заострить мучающий меня вопрос относительно нашей политической культуры: какая политическая инстанция способна принимать и прежде всего требовать политические отчеты?

Оставляю этот вопрос открытым, мечтая вместе с моим другом Антуаном Гарapoном³ о возникновении инстанции, где осуществлялись бы противоречивые дебаты с целью предотвращения или же исправления неполадок, проистекающих от дурного управления. Необходимо нечто вроде гражданского суда, открытого для критики со стороны гражданского общества, где во главу угла ставились бы унаследованные от Просвещения ценности: необходимы публичность против непрозрачности, быстрота против промедления, но, возможно, еще и перспективность против увязания в прошлом, которое не желает уходить.

Не мог бы Верховный суд Республики, господин председатель, господа судьи, послужить основанием для возникновения этой недостающей инстанции? Тогда он стал бы не чем-то исключительным, но инновационным явлением гражданского общества, т. е. преодолел бы разделение на политическую сферу и сферу уголовного права.

Позвольте мне закончить упоминанием о жертвах, о тех, кто страдает, ибо справедливость не может быть без страдания и, как я сказал вначале, именно в горизонте смерти мы непрестанно размышляем о возможных недостатках нашей политической мысли, нашей политической системы.

Почему необходимо выслушивать потерпевших? Потому что, когда они обращаются в суд, мы слышим не только содержание иска. Мы также слышим возглас негодования: «Это несправедливо!» И в этом возгласе звучит несколько требований. Прежде всего требование понять, выслушать внятное и приемлемое повествование о том, что произошло. Во-вторых, жертвы требуют такой квалификации действий, которая позволила бы установить справедливую дистанцию между всеми его протагонистами. И, может быть, следует также прислушаться – в знак признания их страдания – к требованию об извинениях, обращенному пострадавшими к политикам. И лишь в последнюю очередь – выслушать их требование возмещения убытков.

Но более всего мудрость для всех заключается в необходимости напоминать себе, что в принятии решения на совещательных собраниях всегда будет содержаться нечто непрояснимое, в несчастье же всегда будет оставаться элемент непоправимого”.

Примечания и комментарии:

Примечания к французскому изданию
Paul Ricoeur. *Le Juste*, I.
(Édition Esprit, Paris, 1995)

Автор и издательство Esprit благодарят журналы и издателей, любезно позволивших воспроизвести тексты, вошедшие в этот сборник.

“Понятие ответственности. Опыт семантического анализа”: выступление в Институте высших исследований по правосудию (ИНЕЖ), опубликованное в журнале *Esprit*, ноябрь 1994.

“После “Теории справедливости” Джона Ролза”: Ф. Шатле, О. Дюамель и Э. Пизье (ред.), Словарь политических наук [F. Châtelet, O. Duhamel et E. Pisier (sous la dir. de), *Dictionnaire des œuvres politiques*], Paris, Puf, 1995.

“Множественность инстанций справедливости”: речь, произнесенная в Институте высших исследований по правосудию (ИНЕЖ).

“Эстетическое и политическое суждение по Ханне Арендт”: опубликовано в *Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire* центром “Право и культуры”, Paris, L'Harmattan, 1994.

“Интерпретация и/или аргументация”: исправленный текст выступления на коллоквиуме “Что такое правосудие?”, 6-10 декабря 1993 г., Дрезденский университет.

“Акт суждения”: выступление в Институте высших исследований по правосудию (ИНЕЖ), опубликованное в *Esprit*, июль 1992.

“Санкция, реабилитация, прощение”: речь, произнесенная на коллоквиуме, организованном 30 апреля 1994 г. организацией *La Croix, l'Événement*, опубликованная в сборнике *Justice ou vengeance*, Paris, Éditions du Centurion, 1994.

“Совесь и закон. Философские ставки”: речь, произнесенная на коллоквиуме “Совесь в современном обществе”, организованном Парижской коллегией адвокатов в школе Катедраль, июнь 1994.

Примечания и комментарии к I-й части:

Предисловие (Avant-Propos)

- ¹ См. “Le paradoxe politique”, in *Lectures I*, Paris, Éd. du Seuil, 1991.
- ² См. ниже: с. 147-154.
- ³ См. ниже: с. 155-170.
- ⁴ В дальнейшем я надеюсь продемонстрировать, что аналогичное распределение определяет упорядочение собранных здесь текстов, даже если обстоятельства, в каких они были написаны, не позволяли каждый раз учитывать их возможное место в уровневой иерархии моей моральной философии.
- ⁵ Это эссе представляет собой выступление, произнесенное 21 марта 1991 г. в рамках вступительного заседания Института высших судебных исследований (ИЕИ).
- ⁶ Отсюда заглавие “Справедливое между законным и благим” у эссе, которое оказалось невозможным воспроизвести здесь по той причине, что оно уже было воспроизведено в “Лекциях I”.
- ⁷ См. “Rhétorique, poétique, herméneutique” in *Lectures II*, p. 479-493, Paris 1992.
- ⁱ Основная сложность перевода терминов состоит в том, что французский язык выражает понятия “справедливое” и “правосудное” в одном общем термине *le juste*. (Кроме того, Рикёр использует термин *l'équitable*, который означает только “справедливое”, но этот термин используется гораздо реже.) В целом, соотносясь с отечественной традицией перевода Аристотеля, следует отметить, что в текстах Рикёра не удастся столь строго различать “справедливое” от “правосудного”, как то имеет место, например, в переводе *Никомаховой этики* Н. В. Брагинской, где *dikaion* – только “правосудное”, а *isaion* – только “справедливое” [Здесь и далее римскими цифрами и звездочками обозначены примечания переводчика. Терминологические уточнения переводчика в текстах статей берутся в квадратные скобки].
- ⁱⁱ *Optativ* – желательное наклонение.
- ⁱⁱⁱ Т. е. в жизни конкретного индивида (*bios*), а не в жизни как биологическом явлении (*zoe*).

Кто является субъектом права? (Qui est le sujet du droit?)

- ¹ См. ниже “После “Теории справедливости” Джона Ролза”, а также “Множественность инстанций правосудия”.
- ⁱ Ср. с такими вошедшими в научный лексикон понятиями, как *человек разумный*, *человек играющий* и т. д.

Понятие ответственности. Опыт семантического анализа (Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique)

- * Этот текст образует единое целое с двумя статьями, уже опубликованными в журнале *Esprit*: “Справедливое между законным и благом” (septembre 1991) и “Акт суждения” (juillet 1992).
- ¹ Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit commun*, Paris, Le Seuil, 1994.
- ² Примечательно, что прочие языки, подобно французскому характеризующиеся применением латинских терминов *putare* [обычно “думать”, но здесь “считать” – прим. пер.] и *imputatio* [“вменение”, буквально: “засчитывание” – прим. пер.], остаются приверженными метафоре “счета”, как мы видим в случае с немецким *Zurechnung* [буквально: при-считывание – прим. пер.] и английским *accountability* [где корень – count “счет” – прим. пер.]: *Oxford English Dictionary* дает следующую дефиницию слова *accountable* [вменяемый – прим. пер.]: *liable (ligabilis, that can be bound) to be called to account, or to answer to responsibilities and conduct; answerable, responsible* [обязанный (*ligabilis*, тот, кого можно обязать) быть призванным к отчету или к ответу за ответственности и поведение; способный держать ответ, ответственный – прим. пер.]. Переход от *вменяемого* к *ответственному* сохраняется в дефиниции этого последнего термина: *Responsible: morally accountable for one's own actions; capable of rational conduct* [ответственный: морально вменяемый в отношении собственных действий; способный к рациональному поведению – прим. пер.].
- ³ До середины XIX века глагол “вменять” [соответствующий ему французский глагол *imputer* – прим. пер.] мог употребляться “в хорошем смысле”, в смысле приписывания (кому-либо) чего-либо похвального, благоприятного. Приписывание может производиться даже без идеи порицания или похвалы: вменять произведение предполагаемому автору [можно по-французски, но сомнительно по-русски – прим. пер.]. Отсюда выражения вроде “вменять преступлению или славе” [по-русски, скорее, приписывать – прим. пер.]. Следовательно, действие вменения не обязательно сопряжено с порицанием, с обвинением, а следовательно, с виной. Это подтверждается теологическим использованием термина, согласно которому заслуги Христа приписываются человеку, выставляются на счет человека.
- ⁴ Обо всем этом см. Ritter, ст. *Imputation (Zurechnung)*, p. 274-277. О Пуфендорфе (*De jure naturae et gentium*, Lund, 1672) см. Simone Goyard-Fabre, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, PUF, 1994; в осо-

- бенности следует прочесть страницы, касающиеся теории “моральных существ” (*entia moralia*), их способности к учреждению или навязыванию (*impositio*), а также к вытекающему из этой способности отношению к *вменению*, p. 51-56.
- 5 В кн. Кант И., Критика практического разума [Спб., 1995, С. 278-279].
- 6 В тексте “Трансцендентальной диалектики” представлены две важные идеи. Согласно первой, разум вовлечен в эту непреодолимую контрверзу благодаря противоположным *интересам*. В этой связи Кант различает несколько модальностей интереса. Прежде всего интерес *практический*: это он господствует при переходе от идеи трансцендентальной свободы к идее вменяемости (в этой связи Кант говорит о “краеугольных камнях морали и религии”, С. 283); но не самую незначительную роль играет и интерес *спекулятивный*, состоящий в том, чтобы мыслить необусловленное, не сводимое к движению, за которым следует восходящее и нисходящее понимание от условия к условию; наконец, сюда добавляется еще и то, что Кант называет *общедоступным* интересом: “обыденный рассудок, – говорит Кант, – не видит ничего трудного в идеях необусловленного начала всякого синтеза” (С. 294). Зато “эмпиризм лишает нас всех этих опор”, – ведь ему трудно “оставаться совершенно немым и признаваться в своем невежестве” (С. 293). Вторая идея, которую стоит запомнить для продолжения дискуссии, – стиль решения третьей антиномии. Если две первые антиномии, так называемые “математические” (касающиеся абсолютной величины мира в пространстве и во времени), допускают лишь скептическое решение, состоящее в том, чтобы повернуть друг к другу спиной тезис и антитезис, то “динамическая” антиномия свободной причинности и причинности природной допускает примирение, состоящее в том, чтобы сохранять тезис и антитезис в двух отчетливо разных плоскостях: в плоскости конечной регрессии в цепи условий, ведущих к необусловленному; и в плоскости бесконечной регрессии от одних условий к другим.
- 7 “Вменение обозначает некое нормативное отношение: именно это отношение и ничто иное выражается в термине *sollen* [нем. – быть должным – прим. пер.], когда тот используется в моральном законе и в законе юридическом” (trad. Ch. Eisenmann, p. 124). Что же тогда остается от космологической укорененности вменения в том виде, как она сохранилась в третьей Кантовой антиномии? В предельном случае – ничего: “Никоим образом не свобода, понимаемая как причинная необусловленность

воли, делает возможным вменение, но совсем наоборот, вменение предполагает причинную обусловленность воли. Человеку вменяют нечто не потому, что он свободен, но человек свободен, потому что ему нечто вменяют" (*ibid.*, p. 134). Возникает соблазн утверждать, что вторая Кантова критика отвергла первую и ее наиболее драматичную часть, теорию антиномий. Об этом свидетельствует нижеследующая дефиниция вменения, из которой, как представляется, исключены малейшие признаки апории: вменение – это "связь, установленная между человеческим поведением и условиями, при которых оно предписывается или запрещается некоей нормой" (*ibid.*, p. 127). Эти цитаты взяты из: Simone Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit*, Paris, Éd. Vrin, 1975, p. 47-52.

- ⁸ P. Strawson, *Individuals*, London, Methuen and Co.; trad. A. Shalom et P. Drong, Paris, Le Seuil, 1973.
- ⁹ L. A. Hart, "The Ascription of Responsibility and Rights", in *Proceeding of the Aristotelian Society*, 1948, p. 171-194.
- ¹⁰ D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- ¹¹ *To epli'hemin*, Никомахова Этика, III, 5, 1112 а 30-34 [Аристотель, Собр. Соч., т 4., С. 102., М., 1984, пер. Н. В. Брагинской].
- ¹² Среди разнообразных моделей суммирования гетерогенных причинностей я предпочитаю модель Х. фон Вригта, H. von Wright, *Explanation and Understanding*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971.
- ¹³ F. Ewald, *l'État-providence*, Paris, Grasset, 1986.
- ¹⁴ L. Engel, "Vers une nouvelle approche de la responsabilité. Le droit français face à la dérive américaine", *Esprit*, juin 1993.
- ¹⁵ "Это вина отсутствия шансов!"
- ¹⁶ Jean-Marc Ferry, *les Puissances de l'expérience*, t. II, *les Ordres de la reconnaissance*, Paris, éd. du Cerf, 1991. В особенности, p. 7-115.
- ¹⁷ R. Spämann, "Nebenwirkungen als moralisches Problem", *Philosophisches Jahrbuch*, 1975 (82).
- ¹⁸ Процитировано Шпеманом, *ibid.* Разрыв между предвидимыми последствиями и последствиями непредвиденными "является конститутивным для человеческих действий. Человеческая история – это всегда история решений, принимаемых в ходе возникновения проблем, появившихся из-за непредусмотренных последствий, оставленных после решений проблем в прошлом".

- ¹⁹ *Principes de la philosophie du droit*, II partie, “Субъективная моральность”, первый отдел: “Намерение (der Vorsatz) и ответственность (die Schuld)”, § 115-118.
- ²⁰ “Конечность субъективной воли в непосредственном поведении состоит непосредственно в том, что для того, чтобы быть действительной, она предполагает некий внешний объект в окружении разнообразных условий. Поступок вводит изменение в это данное существование, и воля за это ответственна (*hat Schuld überhaupt darin*), поскольку изменившаяся действительность содержит абстрактный предикат “быть моим”” (§ 115).
- ²¹ Из всех этих последствий моего действия мне “можно вменить (*nur an dem Schuld zu haben*) лишь те, для которых воля *знает* условия своей цели; лишь то, что входило в ее намерения”. Таково “право воли”: “приписывать себе (*zurechnen*) только мои последствия, § 117-118.
- ⁱ В современном французском языке *comput* – “церковный календарь”, но более поздняя форма того же слова – “*compte*” – означает “счет”.
- ⁱⁱ Здесь: послужной список
- ⁱⁱⁱ *Schuldfähigkeit* буквально: “виноспособность”.
- ^{iv} Свободная причина (лат.). См. разбор: Кант И., Критика практического разума, СПб., 1995, С. 282.
- ^v От лат. *cupabilis* – “виновный”.
- ^{vi} От лат. *responsabilis* “ответственный”.
- ^{vii} Подробнее об этом – см. “Эпилог”, наст. изд., с. 270-278.
- ^{viii} *Ethica seu Scito teipsum* – “Этика, или Познай самого себя” (лат.); *Dolus indirectus* – косвенный ущерб (лат.)
- ^{ix} *Sittlichkeit* – нравственность (нем.)
- ^x *prudentia* – благоразумие (лат.).

После “Теории справедливости” Джона Ролза (*Après Théorie de la justice de John Rawls*)

- ¹ John Rawls, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, 387 p., p. 8.
- ² *Théorie de la justice* (1970), trad. fr., Paris, Seuil, 1987, p. 29.
- ³ И. Кант, Метафизика нравов, Учение о праве, часть первая, пер. С. Я. Шейнман-Тонштейн, в кн.: И. Кант, Критика практического разума, СПб., 1995.
- ⁴ Там же, § 47, С. 356.
- ⁵ Там же, С. 356.
- ⁶ *Théorie de la justice*, op. cit., p. 160.
- ⁷ *Théorie de la justice*, op. cit., p. 168.

- ⁸ *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 341.
- ⁹ *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 92.
- ¹⁰ *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 47.
- ¹¹ N. Daniels, *Reading Rawls*, N.-Y., 1975; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982; Ch. Taylor, *Philosophical Papers*, Cambridge, 1985; M. Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, 1983.
- ¹² R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, trad. fr. *Anarchie, État et Utopie*, Paris, 1988.
- ¹³ Предисловие к французскому переводу сборника эссе, написанных с 1978 по 1990 г. и объединенных под заглавием “Справедливость и демократия”.
- ¹⁴ *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 211.
- ¹⁵ *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 208.
- ¹⁶ *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 218.
- ¹⁷ *Justice et démocratie, op. cit.*, p. 327.
- ¹⁸ T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.
- ¹⁹ *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 326 et suivantes.
- ²⁰ *Justice et démocratie, op. cit.*, p. 329 et suivantes.
- ²¹ *Ibid.*, p. 331.
- ²² *Ibid.*, p. 335 et suivantes.
- ²³ *Justice et démocratie, op. cit.*, p. 259.
- ²⁴ Предисловие 1992 г. к *Justice et démocratie*, p. 9. Читатель французского перевода найдет подробный критический анализ теории справедливости Ролза в работах, рекомендованных издателями *Justice et démocratie*, p. 372.
- ⁱ Рус. перевод: Дж. Ролз, “Теория справедливости”, 1995.
- ⁱⁱ См. Дэвид Юм, “О человеческой природе”, кн. 3, ч. 2 “О справедливости и несправедливости”, М., 1995.

Множественность инстанций справедливости
(La pluralité des instances de justices)

- ¹ Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983.
- ² Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

Эстетическое и политическое суждение по Ханне
Арендт (Jugement esthétique et jugement politique selon
Hannah Arendt)

- ¹ Эта триада должна была называться “Жизнь духа”. Из третьего

тома до нас дошли только *Lectures on Kant's Political Philosophy*, а также семинар по *Критике способности суждения* и эссе Рональда Бейнера (изданное в The University of Chicago Press, 1982). Для книги под названием *Суждение. О политической философии Канта*, опубликованной в Seuil в 1991, Мириам Рево д'Аллон перевела – кроме “Пост-скриптума” к первому тому *Жизни духа (Мышление)* – *Лекции по политической философии Канта*. В конце этого издания можно прочесть пояснения под названием “Мужество судить”, которые она добавила к эссе Рональда Бейнера.

- 2 *Критика способности суждения*, введение IV, V. [И. Кант, собр. соч. в 8 тт., т. 5, М, 1994. С. 19. Перевод М. Левиной. Здесь и далее ссылки даются на переводы указанного издания.]
- 3 Там же, С. 31.
- 4 Там же, стр. 48. [“Благоволение” (Wohlgefallen) переведено на французский как “satisfaction” – “удовлетворение”.]
- 5 Там же, С. 147.
- 6 Там же, С. 148.
- 7 Там же, С. 152.
- 8 Там же.
- 9 Там же, С. 161.
- 10 Цитируется по: собр. соч. в 8 тт., т. 8, пер. И. Шапиро.
- 11 “Идея всеобщей истории...”, С. 26.
- 12 Там же.
- 13 Там же.
- 14 Цитируется по: собр. соч. в 8 тт., т. 7, пер. М. Левиной.
- 15 “Спор факультетов”, С. 101.
- 16 Там же, С. 102.
- 17 Там же.
- 18 “Спор факультетов, 2-й раздел, §7.
- 19 “К вечному миру...”, 1-й раздел, §5.
- i Во французском тексте стоит “sens commun” (“здравый смысл” или “здравомыслие”). В “Критике способности суждения” это выражение переведено на русский как “общее чувство”, что соответствует кантовскому замыслу (ср. *sensus communis*).
- ii Во французском переводе “всемирно-гражданский” (*weltbürgerlicher*) передается как “cosmopolitique”.
- iii Во французском переводе этого текста употреблено слово “disposition”, в тексте книги передаваемое нами как “расположенность”.

Интерпретация и/или аргументация (Interpretation et/ou argumentation)

- ¹ Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, part two: “Law as Interpretation”, Oxford University Press, 1985.
- ² Robert Alexy, *Theorie des juristischen Argumentation*, Suhrkamp, 1978. Англ. перевод: *A Theory of Legal Argumentation*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- ³ Manuel Atienza, *Teoría de la Argumentación jurídica*, Madrid, 1989.
- ⁴ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1977.
- ⁵ “Is Law a System of Rules?”, in Ronald Dworkin (Ed.), *The Philosophy of Law*, Oxford University Press, 1977 (6 изд. 1991).
- ⁶ T. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, 1958.
- ⁷ Английский переводчик избрал слово *justification*, а испанский переводчик, в данном случае Атьенса – *fundamentacion*.
- ⁸ Несколько слов о лексиконе: в немецком языке, особенно в немецком языке Хабермаса и его школы, *Diskurs* означает сразу и дискурс вообще, т. е. последовательность фраз, и дискурс в смысле дискуссии, т. е. последовательность аргументов (английский язык пользуется словом *discourse*, а испанский – *discurso*; во французском термин *discours* часто применяется в смысле “дискуссия, основанная на аргументах”). Именно в этом смысле говорят об этике дискурса, или этике дискуссии.
- ⁹ Здесь мы видим ситуацию, сравнимую с той, какую встречаем в “Теории справедливости” Ролза, коль скоро в этой последней речь идет о распределении “основополагающих общественных благ”.
- ¹⁰ Здесь мы находим эквивалент кантовскому понятию максимы, которое соответствует тому факту, что эмпирические желания необходимо наделять известной обобщенностью, скажем, обобщенностью в плане действия, и даже в плане жизни, если они должны при необходимости удовлетворять критериям универсализации.
- ¹¹ Chaïm Perelman, *Le Raisonnable et le déraisonnable en droit*, 1984; *Traité de l’argumentation. La nouvelle rhétorique*, 1988; *Éthique et droit*, 1990, Bruxelles, Éditions de l’université de Bruxelles.
- ¹² Robert Alexy, *A Theory of Legal Argumentation*, *op. cit.*, p. 133.
- ¹³ Здесь имеется в виду непосредственное применение. Ведь в плоскости уголовного права никакая забота о ресоциализации обвиняемого не будет оправданной, а возможно, даже и действительной.

ной, если приговоренный не будет считаться рациональным существом, способным как минимум понять аргументы, противопоставляемые его делинквентному поведению.

¹⁴ Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, B. Heymann, 1976; Vittorio Klostermann, 1983. Trad. fr. de J. Greisch, *Empêtré dans des histoires*, Cerf, coll. “La nuit surveillée”, 1992.

¹⁵ R. Alexy, *A Theory of Legal Argumentation*, *op. cit.*, p. 226.

¹⁶ Такие авторы, как Энгис (Engisch) и Ларенц (Larenz), – процитированные в R. Alexy, *A Theory of Legal Argumentation*, *op. cit.*, p. 228, прим. 44 – подчеркивают роль “открытия” в операции оправдания и говорят здесь о юридической герменевтике. Этот момент “открытия” Алекси отсылает к психологическому описанию судебных процессов и отрывает от оправдания. Но разве первой характеристикой юридической аргументации не является отрыв открытия от оправдания?

¹⁷ Разумеется, можно выделить то, что авторы называют “специальными юридическими аргументами”, такими, как аналогия, аргументы *a contrario*, аргументы *a fortiori* [*a fortiori* (лат.) – с тем большим основанием; и подавно – *прим. неп.*], аргументы от абсурда и т. д. Но если они работают на границе формального и субстанциального, в них ничего нет специфического для права; мы обнаруживаем их и в других сферах дискурса. Как Алекси, так и прочие авторы переформулируют эти аргументы в рамках логического вывода. В этом отношении судьба аналогии особенно показательна (R. Alexy, *A Theory of Legal Argumentation*, *op. cit.*, p. 280 et suivantes): “Ее можно считать вариантом правила универсализации, общей для общего практического дискурса и для дискурса юридического” (*ibid.* p. 282).

¹⁸ R. Alexy, *A Theory of Legal Argumentation*, *op. cit.*, p. 274-279.

¹⁹ См. в этом сборнике статью “Эстетическое суждение и политическое суждение согласно Ханне Арендт”. В этом эссе выдвигается тезис о том, что Кантовой теории рефлектирующего суждения, проиллюстрированного в знаменитой третьей “Критике” через анализ вкусового суждения и анализ суждения телеологического, можно найти другие применения, нежели те, что предлагает Кант, – если следовать путем, открытым Ханной Арендт в ее незавершенной работе “Судить”. Эпистемология судебных дебатов могла бы составить один из путей выхода за рамки суждений, вычерченные Кантом, наряду, например, с историческим и медицинским суждениями.

Акт суждения (L'acte de juger)

- 1 Paul Ricœur, *Lectures I. Autour du politique*, Seuil, 1991, p. 176-195.
- 2 John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
- i *arrêt* буквально: “остановка” (фр.).
- ii *prendre part* означает “участвовать” и даже “играть роль”, но буквально: “брать долю”.

Санкция, реабилитация, прощение (Sanction, rehabilitation, pardon)

- 1 “Правосудие или месть,” коллоквиум, организованный 30 апреля 1994 г. газетой *la Croix, l'Événement*, Paris, Éditions du Centurion, 1994, p. 93-107.
- 2 Нижеследующим анализом я обязан книге Denis Salas, *Du procès pénal*, Paris, Puf, 1992, p. 216-262.
- 3 Гегель, “Основы философии права”.
- 4 См. Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit commun*, Paris, Seuil, 1994.
- 5 S. Gacon, “L'oubli institutionnel”, in “Oublions nos crimes”, revue *Autrement*, 1144, avril 1994, p. 98-111.
- 6 *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, dirigé par Olivier Abel, Éd. Autrement, 1992.
- 7 Добавление к § 101.

Совесть и закон. Философские ставки

- 1 Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Mind*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.
- 2 См. выше эссе “Санкция, реабилитация, прощение”.
- 3 Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 4e proposition, trad. L. Ferry, Gallimard, coll. “Bibliothèque de la Pléiade”, II, p. 192.
- 4 *Id.*, *Métaphysique des mœurs*. Première partie: *Doctrine du droit*, trad. fr. Philonenko, Paris, Vrin, 1971.
- 5 Kant, *Critique de la raison pratique*, “Analytique”, chapitre III “Des mobiles de la raison pratique”, Paris, Gallimard, coll. “Bibliothèque de la Pléiade”, II, p. 695.
- 6 Thomas Nagel, *Égalité et partialité* (1991), trad. fr., Paris, Puf, 1994.
- 7 См. выше эссе “Интерпретация и/или аргументация”.
- 8 См. выше эссе “После “Теории справедливости” Джона Ролза.

Примечания и комментарии к части II:

Введение (Introduction)

Оригинальное издание “Le Juste 2” [Paris, Éditions Esprit, 2001] включает в себя следующие тексты: Introduction (pp.7-51; в наст. изд.: Введение); *Études* (pp. 55-140): De la morale à l'éthique et aux éthiques; Justice et vérité (Справедливость и истина); Autonomie et vulnérabilité; Le paradoxe de l'autorité; Le paradigme de la traduction; *Lectures* (pp. 143-211): Principes du droit d'Otfried Höffe; Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber; Les Promesses du monde de Pierre Bourteaz; Le Gardien des promesses d'Anroine Garapon; Le fondamental et l'historique: Charles Taylor; *Exercices* (pp. 215-285): La différence entre le normal et la pathologique comme source de respect; Les trois niveaux du jugement médical; Le prise de décision dans l'acte médical et dans l'acte judiciaire (Принятие решения в медицинском акте и акте судебном); Justice et vengeance (Справедливость и месть); L'universel et l'historique; Épilogue (pp. 289-297): Citation à témoin: la malgouvernance (Эпилог. Вызов в суд для дачи свидетельских показаний: дурное управление). В настоящее русскоязычное издание сборника «Справедливое» из 2-й части оригинального издания “Le Juste” включены лишь тексты, непосредственно соотносящиеся с философско-правовой проблематикой «справедливого». Проблемное представление ключевых текстов 2-й части автор дает в настоящем «Введении». [Редакция перевода – О. Никифоров.]

¹ Jean Ladrière, “Herméneutique et épistémologie”, dans Paul Ricœur (sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney), *les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, coll. “Passages”, 1991, p. 107-125.

¹ Дословно соответствующего места в русском переводе “Никомаховой этики” нет. Можно предположить, что оно представляет собой кристаллизацию определения “правосудного” из “Никомаховой этики”, 1129b, и определения “справедливого” из “Большой этики”, 1193a. Цит. по: Аристотель, Собр. соч., т. 4, с. 147, М., 1984, пер. Н. В. Брагинской. Здесь и далее в целях унификации языка мы заменяем перевод, избранный Н. В. Брагинской “правосудное”, на “справедливое”.

ⁱⁱ Аристотель, Собр. соч, т. 4, с. 150, М., 1984.

ⁱⁱⁱ Рус. пер.: М., Издательство гуманитарной литературы, 2004.

^{iv} Первоначально лекция “L'universel et l'historique” была прочитана П. Рикёром во Французском университетском колледже при МГУ (апрель 1996 г.).

Справедливость и истина (Justice et vérité)

Текст, представленный в лекции, прочитанной в октябре 1995 г. в Парижском Католическом институте по случаю столетия философского факультета, и опубликованный в: P. Capelle, *le Statut contemporain de la philosophie première*, Paris, Beauchesne, 1996.

- ⁱ Charles Taylor, *Sources of the Self. The making of the Modern Mind*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.
- ⁱⁱ Thomas Nagel “Égalité et partialité” (1991), trad. Fr. Paris, Puf, 1994.

Принятие решения в медицинском акте и в акте судебном (La prise de décision dans l'acte médical et dans l'acte judiciaire)

Международная конференция “Биоэтика и био закон”, Копенгаген, 28 мая – 1 июня 1996 г.

- ¹ Поль Рикёр, “Интерпретация и/или аргументация”, См. выше: “*Справедливое I*”.

Справедливость и месть (Justice et vengeance)

Лекция, прочитанная в Ульмском университете (Германия), ноябрь 1997 г., в Колумбийском университете (США), ноябрь 1999 г., в Пекинском университете Бэйда (Китай), ноябрь 1999 г.

Эпилог: Вызов в суд для дачи свидетельских показаний: дурное управление (Épilogue au Juste 2: “ Responsable mais pas coupable)

- * Редакция перевода – О. Никифоров.
- ¹ Транскрипция, осуществленная с помощью электронной стенографии без исправлений орфографии и синтаксиса стенографисткой С. Бардо, была опубликована в *Le Monde des Débats* за ноябрь 1999 г. с несколькими купюрами; здесь я постарался дополнить недостающие места.
- ² Olivier Beaud et Jean-Michel Blanquer, *la Responsabilité des gouvernants, Descartes et Cie*, 1999, а также О. Beaud, *le Sang contaminé*, Paris, Puf, 1999.
- ³ Antoine Garapon, “Pour une responsabilité civique”, *Esprit*, mars-avril 1999, p. 237-249.

Эпилог к «Эпилогу»*

Публикуемый в заключении ко второй части “Справедливого” текст – транскрипция речи Поля Рикёра, выступавшего 19 февраля 1999 г. в Верховном суде Республики¹ по делу Жоржины Дюфуа, обвиненной в преступной небрежности (заражение донорской крови), допущенной ею во время министерской деятельности и представленной как “непредумышленное убийство и непредумышленное посягательство на физическое здоровье жертв”: сама Ж. Дюфуа пригласила Рикера дать разъяснения выражению “Ответственный, но невиновный”... , по поводу которого тогда пролилось не мало чернил.

Здесь Рикёр начинает свое размышление о политике, где пытается определить ответственность политиков, рассматривая всю политическую сферу в целом как измерение человеческой деятельности, где индивидуальная ответственность не может устанавливаться на том же основании, что и общее уголовное право. Он изобличает то, что считает “серьезным смещением частного и публичного права, тяготеющим к тому, чтобы заменить вину риском, а ведь вина может быть технической, профессиональной и т. д., не будучи преступной или уголовной”. Осуждение политиков в соответствии с динамикой “криминализации” ведет к отрицанию специфического характера политики и к ложному пониманию “дурного управления”, которое, настаивает Поль Рикер, таит в себе немало опасностей: *Риск безоговорочной “криминализации” состоит в том, что, подвергаемый запугиванию политик, будет вовлечен в ползучий процесс виктимизации.* (наст. изд., стр. 272)

Автор в своей речи выступает за создание инстанции, которая позволила бы гражданскому обществу требовать отчета от политики (и политиков). Такой “гражданский суд” нес бы в общество ценности, унаследованные от Просвещения: “публичность против непрозрачности, быстрота против промедления, но, возможно, еще и перспективность против увязания в прошлом, которое не желает уходить”. (стр.277) Этот эпилог, включенный в размышление Рикёра о справедливом, иллюстрирует, до какой степени сфера политики не отделима от этики, и даже является ее центральным нервом. В ходе данного судебного разбирательства, этого примера соучастия философа в ре-

шении политического дела, Поль Рикер устанавливает в качестве основания антропологического морального опыта *вменяемость* (*imputibilitü*), то есть “нашу способность отдавать себе отчет (корень *putare*, считать) в своих действиях в качестве их истинных авторов (виновников)”.

Эта способность выступать в качестве действующего присоединяется к другим способностям, чью совокупность Рикёр именует “человек-(право)способный”: к способности говорить, способности делать, способности рассказывать. Моральный опыт требует только субъекта, способного на *вменяемость*. *Вменяемость*, однако, требует правила, а правило требует себе субъекта, способного вступать в практический символический порядок, то есть признавать в нормах законное притязание на регулирование способов поведения. Соединяя объективную норму с субъективной *вменяемостью*, Рикёр получает “смешанный концепт автономии”. Необходимый моральный минимум требует взаимосвязанности нормы как *ratio cognoscendi* морального субъекта и *вменяемости* как *ratio essendi* нормы. Произнести термин *автономия* значит установить эту взаимную определенность нормы и принимающего ее субъекта. Мораль предполагает лишь субъекта, способного устанавливать самого себя, устанавливая норму, которая устанавливает его как субъекта. В этом смысле можно считать моральный порядок автореферентным.

Рикёр также занимается здесь проблематикой авторитета, рассматриваемого с точки зрения политики, иными словами, не столько признанием действительности морального должествования, сколько признанием действительности приказа, власти в политическом смысле. Именно здесь возникает парадокс: “авторитет в символическом порядке действует, только если он признан”; иными словами, не существует авторитета, если нет главенства символического порядка, который отдает приказы и требует подчинения, и однако, этот авторитет действителен, только если справедливость приказа признается теми, кто должен ему подчиниться.

Юридический позитивизм, унаследованный от Франца Кельсина и являющийся своеобразной нормой юридического образования, рисует право в виде пирамиды норм, каждая из которых находит свое оправдание в норме более высокой, а затем в той логико-трансцендентальной гипотезе, согласно которой нам всем необходимо подчиняться самой первой и главной Норме, или Конституции, выступающей тут в роли “*deus ex machina*”. Можно ли, в самом деле, приказывать подчиняться такой норме? Можно ли, в самом деле, признать справедливость такого приказа? И как, в конце концов, отличить власть, которая действует в пределах власти, которой была облечена, от вла-

сти, которая действует самочинно? Станут ли границы общего интереса общезначимым ограничением? Ведь кредит доверия, имеющийся у власти, соответствует акту оказания такого доверия. Но чему, в сущности, тут оказывают доверие? Что легитимирует авторитет власти? Сам же авторитет? Или тут скорее действуют его история, его прошлое, его древность? Его “возраст”, говоря антропоморфически? Для Талейрана “легитимность суверенной власти происходит от древности обладания оной”. И Рикёр предполагает, что вероятно, “никакая власть не может надеяться на стабильность и прочность, если не попытается перевести на свой счет, капитализировать предшествующую историю авторитета”.

В стране, которая пережила разрыв, положивший конец Власти, с самого начала не-легитимной по своей природе (потому что у нее не было никакого визави, перед которым она могла бы принять на себя ответственность в обмен на легитимность), и установивший новую демократическую Власть, – если в такой стране именно история, груз лет начинают наделять Власть кредитом доверия, которым никогда не смогла бы наделить ее новизна, то не является ли двусмысленной всякая авторитетность такой власти? Не было бы лучше для этой власти, как считают некоторые, признать пустоту своего основания как судьбу самой демократии и удовлетвориться слабостью автореферентного авторитета? Авторитет власти в России, кидающийся из одной крайности в другую, сегодня находится в состоянии реконструкции, строительства, если судить по виду его административной столицы. Всюду видно смешение авторитета, заимствующего элементы из прежнего символического порядка (советский гимн..) и внедряющего их в новую постройку (... но на новые слова). Но этот новый колченогий порядок не может не испытывать трудностей – при закладывании оснований в своем настоящем, при обеспечении кредита доверия, своей легитимности. Не лучше ли было перевести календарные часы на ноль? Россия, год номер ноль. Или, быть может, сегодня уже номер 16-ый (вступление в возраст зрелости после подростковых бурь)?

Чтобы установить себя в качестве законной власти без того, чтобы ослаблять себя и без того, чтобы заимствовать материал у своего же тяжелого прошлого, Государству сегодня необходимо усвоить великие основополагающие тексты, великие международные договоры, великую Декларацию прав. Реконструировать и легитимировать себя посредством, и поверх простой ратификации, валоризации этого фундаментального свода законов. Всех этих текстов, которые жидутся на важнейших исторических повествованиях. Сразу после ужасов Второй мировой войны в 1948 году почти все человечество приняло текст декларации прав человека, который в своей преамбуле содержит опи-

сание этих страшных событий. И так же в 1789 году во Франции был создан текст, повествовавший о том, как забвение фундаментальных прав человека привело к тирании. Конечно, сейчас существует новая российская Конституция, но никто, кажется, в действительности не знает, ни что в ней содержится, ни зачем и когда ее празднуют. В наших исторических человеческих сообществах доверие к такой Конституции, к такому основному договору вызывается потому, что они покоятся на великих исторических повествованиях. Люди испытывают необходимость создавать и восстанавливать социальные связи, пересказывая такие повествования. Дворкин хорошо показывает, что право находится не только внутри кодексов, но и внутри того, что он называет “цепочкой судей”, находящихся в положении рассказчиков великого романа, по цепочке передающих друг другу слово. Каждый пишет одну главу и передает ее копию следующему, который приписывает свою. В России, юридическая система представляет собою смесь права, которое основывается на законе, в духе стран континентального права (Франции, например), и права которое основывается на прецеденте, в духе стран Общего закона (Англия, США). Право, основанное на прецеденте более фундаментально в законодательном отношении, поскольку оно ближе подходит к фактам жизни и способно конструировать на их основе юридические повествования. И потому необходимо широко публиковать судебные решения, каков бы ни был уровень инстанции, их принимающей.

Наконец, необходимо предоставить и место отказу в доверии. Предоставить место обязанности власти отвечать за оказанное ей доверие, которым она хочет пользоваться, перед инстанцией суда над политикой, представляющего сам народ. Парламент. Или “гражданский суд”, как предлагает Рикёр, вызванный для дачи показаний. Это нужно не столько для того, чтобы обнаруживать виновность политики (в формулировке “виновен, но не ответстен”, поскольку государство здесь не является ответственным за граждан), сколько именно для того, чтобы обнаруживать ее ответственность. Требовать от нее отчета, признавать за ней необходимость отчета в своих действиях (вменяемость).

Политика есть власть и сила. Мир есть область философии права, поскольку только справедливость ведет к миру – и к миру в душе в том числе. России нужна философия права, мышление справедливости, которая не является ни мстью, ни виктимизацией, но правильным решением в конфликтной ситуации. Культивировать *благоразумие*, эту способность распознавать истинное правило, “ортос логос”, в трудных обстоятельствах действия, – добродетель, не отделяемая от мудрого человека. Рикёр видит кульминационную точку справедливости в тех случаях, когда трагизм происходящего не дает возможности строго-

го применения норм, но заставляет черпать из источников здравого смысла, лежащего в основе телеологии изначального намерения “жить хорошо с другими и для других в справедливых институтах”. Дорога благоразумия может привести туда, так же как и чтение Поля Рикёра.

Эрик Шлоссер

Примечание:

¹ Во Франции члены правительства несут уголовную ответственность за деяния, совершенные во время отправления ими своих полномочий и квалифицируемые как преступления или правонарушения на момент их осуществления. Их судят Верховным судом Республики, который занимается порядком установления состава преступлений и правонарушений и определением меры наказания согласно закону. В его состав входят пятнадцать судей: двенадцать парламентариев, избираемых – из своих рядов и в равном количестве – Национальной ассамблеей и Сенатом после каждых перевыборов, общих или частичных, и трех судей из кассационного суда, один из которых председательствует в Верховном суде Республики. Всякий, кто стал жертвой преступления или правонарушения, совершенных членом правительства во время отправления полномочий, может подать жалобу в комиссию по ходатайствам. Эта комиссия отвечает либо за квалификацию судебной процедуры, либо за ее передачу прокурору при кассационном суде для представления в Верховный суд Республики. Прокурор при кассационном суде может также и сам представить дело на рассмотрение Верховному суду Республики при условии одобрения комиссии по ходатайствам. (стат. 68-1 и 68-2 Конституции).

* Перевод с французского – К. Голубович.

Поль Рикёр: 27.2.1913–20.5.2005

Основные труды:

- “Philosophie de la volonté”. I “Le Volontaire et l’Involontaire”, II “L’Homme faillible”, III “La Symbolique du mal” (1950-61)
- “Histoire et Vérité” (1955)
- “Platon et Aristote” (1960)
- “De l’Interprétation. Essai sur Freud” (1965)
- “Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique” (1969)
- “La Métaphore vive” (1975)
- “La Sémantique de l’action” (1978)
- “Temps et récit” (1983)
- “La Configuration du temps dans le récit de fiction (1984)
- “Le Temps raconté, Du texte à l’action” (1986)
- “Soi-même comme un autre” (1990)
- “Lectures I” (1991), “Lectures II (1992), “Lectures III” (1993)
- “Le Juste I” (1995), “Le Juste II” (2001)
- “Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle” (1996)
- “Entretiens : la critique et la conviction” (1996)
- “Autrement” (1997)
- “Ce qui nous fait penser, la nature et la règle” (en collaboration. 1998)
- “La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli” (2000)
- “Parcours de la reconnaissance” (2004)

Поль Рикёр: 27.2.1913–20.5.2005

Библиографии работ:

Frans Dirk Vansina, Bibliographie de P. Ricœur, in *Revue philosophique de Louvain* 60/1992, 394-413/ 66; Его же: Bibliographie de P. Ricœur, in: *Rev Phil Louvain* 66/1968, 85-101; François H. Lapointe, A bibliography on Paul Ricœur, in: *Phil Today* 16. Jg. 1. Quart./1972, 28-33; Его же: A bibliography on Paul Ricœur, in: *Phil Today* 17. Jg. 2. Quart./1973, 176-182; Frans Dirk Vansina, Bibliographie de P. Ricœur, in: *RevPhil Louvain* 72, Feb./1974, 156-181; L. Dornisch, Paul Ricœur and Biblical Interpretation: A Selected Bibliography, in: *Paul Ricœur on Biblical Hermeneutics*, *Semeia* 4/1975, 23-26; François H. Lapointe, P. Ricœur und seine Kritiker. Eine Bibliographie, in: *Philosophisches Jahrbuch* 86, 1979, 340-356; Его же: Paul Ricœur and his Critics: A Bibliographic Essay, in: Ch.E. Reagan (Hrsg), *Studies in the Philosophy of Paul Ricœur*, Athens/Ohio 1979, 163-177 (bis 1977); Frans Dirk Vansina, Bibliographie de P. Ricœur, in: *Rev Phil Louvain* 80/1982, 579-619; Frans Dirk Vansina/L. Garcia, P. Ricœur. Une bibliographie systématique. A systematic bibliography (1936-1982), Louvain 1983; B. Waldenfels, в его же: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 1983, 21987, 331-335; Frans Dirk Vansina, Paul Ricœur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984). A Primary and Secondary Systematic Bibliography (1935-1984) (*Bibliothèque philosophique de Louvain* 31), Louvain 1985; R. Sweeny, A Survey of Recent Ricœur-literature by and about 1974-1984, in: *Phil Today* 29. Jg./1985, 38-58; Frans Dirk Vansina, Bibliographie de Paul Ricœur. Compléments, in: *Rev Phil Louvain*, Aug 1990, 243-288; Bibliographie in: *Paul Ricœur, La temps raconté*, Paris 1991, 493-513.

Поль Рикёр: 27.2.1913–20.5.2005

Избранные вторичные источники:

Cohen, Richard A, and Marsh, James L., *Ricoeur as Another*, Albany: State University of New York Press, 2002; Dauenhauer, Bernard P., *Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1998; Dosse, François, *Paul Ricoeur: Les sens d'une vie*. Paris: La Decouverte, 1997; Greisch, Jean, *Paul Ricoeur: L'itinérance du sens*. Paris: Millon, 2001; Hahn, Lewis E., *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Chicago and La Salle: Open Court, 1995; Jervolino, D., *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricoeur*. Dordrecht: Kluwer, 1990; Joy, Morny, ed., *Paul Ricoeur and Narrative*. Calgary: University of Calgary Press, 1997; Kearney, Richard, ed., *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*. London: Sage, 1996; Reagan, Charles F. *Paul Ricœur: His Life and Work*. Chicago: University of Chicago Press, 1996; Thompson, John B., *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981; Wall, John, Schweiker, William, and Hall, W. David, eds., *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. New York and London: Routledge, 2002.

Научное издание

Поль Рикёр

Справедливое

Перевод с французского – Бориса Скуратова
при участии П. Хицкого

Редакция перевода – К. Голубович

Корректор – А. Кефал

Художник – А. Ильичев

Верстка – Издательство “Логос”

Издательство “Гнозис”, Издательство “Логос”

127644, г. Москва, ул. Лобненская, д. 18, стр. 4

тел: 2461430; e-mail: logospublishers@mail.ru letterra@yandex.ru

Информация на сайте: www.agora.su

ЛУЧШИЙ ИНТЕРНЕТ – ОТ КОМПАНИИ **РИНЕТ**

[http:// www.rinet.ru](http://www.rinet.ru)

тел: (095)2383922

Справки и оптовые закупки по адресу:

м. “Парк Культуры”, Zubovskiy b-p, 17, kom. 50

Издательство “Логос”, тел: 2461430; ИТДПК “Гнозис”, тел. 2471757.

Подписано в печать 30.09.2005. Формат 60х90/16. Печать офсетная.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 19,0.

Тираж 3000 экз. (1-й з-д 1-1500 экз.). Заказ № 6945.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ФГУП «ПКИ ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.



LE JUSTE

socium **int**

PAUL RICOEUR

Фундаментальный и разносторонний анализ философских аспектов хитросплетений “юридического” через проблематизацию и истолкование понятия и поля “справедливого”. По представлению Поля Рикёра, “последнего классика современной философии”, пренебрежение анализом юридической проблематики в актуальной философии объясняется “шоком, вызванным разгулом насилия на протяжении ужасного XX века”.