

Философия и демократия¹

МАЙКЛ УОЛЦЕР

1



РЕСТИЖ политической философии сегодня как никогда высок. Она завладела вниманием экономистов и юристов — двух академических сообществ, наиболее тесно связанных с формированием государственной политики. Ничего подобного не было уже давно. Кроме того, с новой и радикальной силой она претендует также на внимание со стороны политических лидеров, бюрократов, судей (особенно судей). Это обусловлено не столько тем, что философы занимаются творческой работой, сколько тем, что их творческая работа особого рода — после долгого перерыва они вновь актуализируют возможность поиска объективных истин, «истинного смысла», «правильных ответов», «философского камня» и т. п. Я намереваюсь солидаризироваться с этой возможностью (но мне не хотелось бы вдаваться в подробности) и поразмышлять над тем, что она может значить для демократической политики. Каково место философа в демократическом обществе? Это старый вопрос; тут есть свои трения: между истиной и мнением, разумом и волей, ценностью и предпочтением, одним и многими. Эти пары антиподов отличаются друг от друга, но ни одна из них не соответствует паре «философия и демократия». Тем не менее между ними есть и нечто общее: они указывают на общую проблему. Философы притязают на то, что их выводы обладают авторитетом определенного рода; народ притязает на то, что его решения обладают авторитетом несколько другого рода. Какая связь между двумя этими притязаниями?

1. Перевод выполнен по изданию: © *Walzer M. Philosophy and Democracy // Political Theory*. August 1981. Vol. 9. No. 3. P. 379–399.

Начну с цитаты из Витгенштейна, которая, как может показаться, мгновенно решает проблему: «Философ не является гражданином никакой общности идей. Именно это и делает его философом»². Перед нами не просто утверждение о факте обладания способностью к отстранению; граждане тоже иногда оказываются способными на суждения, независимые от их идеологий, практик и институтов. Витгенштейн говорит о куда более радикальном отстранении. Философ — это посторонний (он должен им быть); он должен стоять в стороне не периодически (в суждении), но систематически (в мысли). Правда, не знаю, должен ли философ также быть посторонним и в политическом смысле. Витгенштейн говорит о *любой* общности, а государство (полис, республика, содружество, королевство и пр.) — это, безусловно, общность идей. Общности, *не*-гражданином которых является философ, могут быть как больше государства, так и меньше его. Тут все зависит от того, о чем философствует философ. Однако если перед нами политический философ (а Витгенштейн имел в виду не его), то тогда государство есть наиболее вероятная общность, от которой философ должен отстраниться не физически, но именно интеллектуально и — в некотором смысле — нравственно.

Радикальная отстраненность имеет две формы, здесь я буду говорить лишь об одной из них. Первая форма — созерцательная и аналитическая; те, кто ее практикует, не имеют никакого интереса в том, чтобы менять то сообщество, идеи которого они изучают. «Она [философия] оставляет все так, как оно есть»³. Вторая форма — героическая. Я бы не хотел отрицать героические аспекты анализа и созерцания. Всегда можно гордиться тем, что тебе удалось разорвать узы общности; это не так-то просто сделать, многие важные философские достижения (равно как и все разновидности философского высокомерия) коренятся именно в такого рода отстраненности. Но мне бы хотелось все же сосредоточиться на традиции героического действия, которая, как кажется, в наше время до сих пор жива: в такой ситуации философ отстраняется от общности идей для того, чтобы вновь учредить ее — сначала интеллектуально, а затем и материально: идеи же не проходят бесследно, и каждая общность идей есть также вполне реальная общность. Он отступает и возвращается. Он напоминает зако-

2. Wittgenstein L. Zettel/G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright (Eds.). Berkeley: University of California Press, 1970. No. 455.

3. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 130 (§124).

нодателей из древних легенд, деятельность которых исключает обычное гражданство⁴.

В долгой истории политической мысли существует также и альтернатива отстраненности философов, я имею в виду вовлеченность софистов, критиков, публицистов и интеллектуалов. Нет, конечно, софисты, которых критиковал Платон, были космополитами и кочующими учителями, но их никоим образом нельзя назвать посторонними в греческой общности идей. Их учение опиралось и в огромной степени зависело от ресурсов общего членства.. В этом смысле Сократ также был софистом, хотя для его же собственного понимания своей миссии критика и овода был очень важен факт его гражданства: афиняне считали бы его куда менее докучливым, не будь он одним из них. Но затем сограждане убили Сократа, доказав тем самым, что вовлеченность и членство невозможны для того, кто верен поиску истины. Философы не могут быть софистами. По практическим и интеллектуальным соображениям та дистанция, которую философы устанавливают между собой и согражданами, должна перерасти в разрыв. Лишь затем, опять же по практическим соображениям, она должна быть вновь сокращена путем обмана и скрытности. Так возникает фигура философа — сепаратиста в мысли и конформиста на практике. Таков Декарт в своем «Рассуждении о методе».

Он конформист, пока не почувствует себя способным трансформировать практику хотя бы в некое подобие своих мыслей. Он не может быть участником жесткой и беспорядочной политики города, но он может быть законодателем или основателем, королем, серым кардиналом или же судьей — или, если мыслить чуть более реалистично, он может быть советником данных фигур, он может шептать в ухо власти. У него, сформированного самой природой философского занятия, едва ли есть тяга к торгу и взаимным договоренностям. Так как истина, которую он знает или утверждает, что знает, единична, он ждет того же самого и от политики: целостной концепции, бескомпромиссной реализации. Как пишет Декарт, в философии (а также в политике), как и в архитектуре, то, что складывалось постепенно в руках разных мастеров, менее совершенно, чем творение одного мастера. Поэтому «старые города, бывшие когда-то лишь небольшими поселениями и с течением времени ставшие большими городами, обычно скверно распланированы по сравнению с теми правильными площадями, которые инже-

4. Детальное рассмотрение этой особой формы философского героизма см.: Sheldon S. Wolin. *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*. Los Angeles: University of California Press, 1970.

нер по своему усмотрению строит на равнине»⁵. Сам Декарт отрицает любую заинтересованность в политической разновидности подобных проектов; похоже, он считает, что единственное место, где он может царить безраздельно, — это его собственный разум. Но всегда сохраняется возможность партнерства между авторитетом философии и властью политики. Размышляя о подобной возможности, философ может, подобно Томасу Гоббсу, «питать некоторую надежду, что рано или поздно этот мой труд может попасть в руки суверена, который, <...> покровительствуя всей силой своей верховной власти широкому изучению этого труда, превратит его умозрительные истины в полезную практику»⁶. Ключевые слова в этих цитатах из Декарта и Гоббса — это «по своему усмотрению» и «суверен». Философские начинания — это авторитарное занятие.

2

Краткое сравнение может оказаться тут как никогда кстати. У поэтов тоже есть своя традиция отстранения и вовлеченности, но радикальное отстранение среди них не так уж распространено. Рядом с цитатой из Витгенштейна вполне можно поместить следующие строчки К. П. Кавафиса, написанные для того, чтобы утешить молодого поэта, все серьезные усилия которого увенчались лишь одним стихотворением. По словам Кавафи, это первая ступень, значимость которой не стоит преуменьшать:

Подняться на нее дано тому,
кто проявил себя достойным гражданином
в достойном городе идей⁷.

Витгенштейн пишет так, как если бы существовало много общностей (так оно и есть на самом деле); Кавафи, похоже, предполагает, что поэты населяют один-единственный всеобщий город. Но кажется мне, что греческий поэт намекает на вполне конкретное место: город греческой культуры. Поэт должен доказать свое гражданство именно там; философ же должен доказать, что он нигде не является гражданином. Поэт нуждается в своих согражданах, в других поэтах и читателях, разделяющих

5. Декарт Р. Рассуждение о методе/Пер. с лат. В. В. Соколова// Декарт Р. Соч. СПб.: Наука, 2006. С. 98.

6. Гоббс Т. Левиафан/Пер. А. Гутермана// Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 2 М.: Мысль, 1991. С. 286–287.

7. Перевод С. Ильинской.

с ним общий исторический и чувственный фундамент и не требующих от него объяснений относительно того, что он пишет. Без подобных людей его аллюзии будут утеряны, а его образы будут отзываться лишь в его собственном разуме. Что касается философа, то он боится сограждан, так как узы истории и чувства портят мышление. Ему требуется взгляд на мир со стороны, взгляд свежий, подобный взгляду абсолютно постороннего. Его отстраненность созерцательна, осознанна и всегда неполна.. При этом я несколько не сомневаюсь в том, что умный социолог или историк обнаружит в работах философа (так же легко, как и в любом стихотворении) указания на время и место написания. И все же амбиции философа (в той традиции, что я описываю) радикальны. Поэт, напротив, куда более скромн — как писал Оден:

Мечта поэта:
быть, как сыр — местным,
Но ценимым в других местах⁸.

Поэт может быть пророком и предсказателем; он может жаждать изгнания и проблем; однако он, сохраняя здравый ум, просто не может отчуждать себя от общности идей. Возможно, именно по этой причине поэт не может притязать на то, чтобы быть сувереном. Если он и надеется стать «законодателем для человечества», то скорее за счет направления своих сограждан, чем за счет управления ими. Но о прямых указаниях речь не идет: «Поэзия ничего не совершает»⁹. Это не равнозначно тезису о том, что она оставляет все как есть. Поэзия оставляет в умах своих читателей некий намек на истину поэта. Ничего подобного согласованности философского суждения, ничего подобного ясности правового предписания: стихотворение всегда остается частичной, несистематизированной истиной, удивляющей нас своей чрезмерностью, терзающей нас своей недосказанностью и никогда не говорящей по делу. Как писал Китс: «Я никогда не мог понять, как нечто может быть признано за истину посредством логического мышления»¹⁰. Знание поэта несколько иного рода, оно ведет к истинам, которые, возможно, и могут быть сообщены, но никогда не могут быть применены напрямую.

8. Перевод Е. Тверской.

9. In Memory of W. B. Yeats // The English Auden: Poems. Essays and Dramatic Writings. 1927–1939 / E. Mendelshon (Ed.). NY: Random House, 1977.

10. The Letters of John Keats / M. B. Forman (Ed.). London: Oxford University Press, 1952. P. 67.

Истины же, обнаруженные и разработанные политическими философами, вполне могут быть применены на практике. Они с легкостью позволяют воплотить себя в правовые установления. Законы ли это природы? Так используйте их. Схемы ли это распределения? Так введите их. Базовое ли это право человека? Так гарантируйте его. Иначе зачем интересоваться подобными вещами? Идеальное государство — это самый подходящий объект для размышления, а «есть ли такое государство на земле, и будет ли оно — это совсем не важно», ведь это никак не влияет на истину самого видения. Но, естественно, было бы лучше, если бы данное видение было реализовано. Тезис Платона о том, что «человек <...> занялся бы делами такого — и только такого — государства», подтверждается попыткой самого Платона вмешаться в политику Сиракуз, когда представилась — или ему так показалось — возможность начать реформирование под началом философии¹¹. Хотя сам Платон никогда не предполагал становиться гражданином того государства, которое он хотел реформировать.

В такой ситуации философ притязает на знание того, «как все устроено на небесах». Он знает, что должно быть сделано. Однако сам он этого сделать не может, поэтому ему нужен подходящий политический инструмент. По очевидным практическим соображениям, сговорчивый государь — самый оптимальный инструмент. Но в принципе сгодится любой инструмент: аристократия, руководство, чиновники — даже народ сгодится, если, конечно, он предан философской истине и обладает суверенитетом. Хотя понятно, что с народом будет больше всего трудностей. Если он и не представляет собой многоголового чудовища, то, по крайней мере, он многоголов, эти головы трудно обучить, и они склонны не соглашаться друг с другом. Едва ли философским инструментом может быть народное большинство, ведь большинство в любой настоящей демократии — это нечто временное, изменчивое и непостоянное. Истина одна, а у народа всегда много мнений; истина вечна, а народ все время склонен менять свои позиции. Таковы противоречия между философией и демократией, изложенные в самой простой форме.

Притязания людей на власть не опираются на их знание истины (хотя они и могут опираться — как полагает традиция утилитаризма — на их знание множества мелких истин: только отдельные личности знают свой собственный баланс удовольствий и неудовольствий). На мой взгляд, данное притязание

11. Платон. Государство/Пер. А. Н. Егунова // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 3. С. 386–388 (591A — 592B).

наиболее убедительно звучит не в контексте того, что люди знают, но в контексте того, кем они являются. Они субъекты права; и если закон притязает ограничить их как свободных мужчин и женщин, то значит, они сами должны быть творцами этого закона. Таков аргумент Руссо. Я не собираюсь его здесь обосновывать, я хотел бы рассмотреть лишь некоторые его следствия. Данный тезис превращает закон в производное от народной воли, а не от разума — благородных мужей, мудрецов, судей — как было до этого. Народ — правопреемник богов и королей, но никак не философов. Он может не знать, как правильно, но он притязает на право делать то, что считает правильным (то есть то, что ему нравится)¹².

Сам Руссо отшатнулся от подобных притязаний, и именно это хотело бы сделать большинство современных демократов. Я могу себе представить три способа сдерживания и ограничения демократических решений. Ниже я кратко изложу их с опорой на Руссо, но мне бы не хотелось вдаваться в подробный анализ. Во-первых, можно ввести формальное ограничение на народное волеизъявление: народ должен выражать свою волю сообща¹³. Он не может выделить (за исключением случаев выборов на государственные посты) из своего числа конкретного индивида или группу индивидов и придать ему/им особый статус. Хотя это и не препятствие для программ социальной поддержки, направленных, например, на больных или пожилых людей, так как мы все можем заболеть, равно как мы все хотели бы дожить до старости. Цель — изжить дискриминацию в отношении вполне конкретных индивидов и групп. Во-вторых, следует настаивать на неотчуждаемости народной воли и на неуничтожимости тех институтов и практик, которые обеспечивают ее демократический характер собраний, дебатов, выборов и т. д. Народ не может сейчас отказаться от своего будущего права на волеизъявление (или можно сказать, что подобное отречение никогда не сможет быть ни легитимным, ни действенным в нравственном отношении)¹⁴. Не может народ также отказать какой-то группе внутри себя в праве участвовать в будущем волеизъявлении.

12. Отсюда обращение афинского оратора к собранию: «В вашей полной власти распоряжаться тем, что принадлежит вам: вы можете делать это хорошо, а можете — если желаете — плохо» (цит. по: *Dover K. J. Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Berkeley: University of California Press, 1974. P. 290–291).

13. Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права / Пер. с франц. А. Д. Хаютина, В. С. Алексеева-Попова // Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. М.: Канон-пресс-Ц, 2000. С. 220–224, 226–229 (Кн. II. Гл. IV, VI).

14. Как мне кажется, это следует из тезиса о том, что общая воля является неотчу-

Очевидно, что эти два способа позволяют пересматривать решения народа, позволяют оказывать давление на людей, если в этом возникает необходимость, позволяют предотвращать дискриминацию и блюсти демократические права. Кто бы ни взялся за этот пересмотр, он просто будет вынужден выносить суждения о дискриминационном характере конкретных разделов законодательства, а также о значении для демократической политики конкретных ограничений свободы слова, свободы собраний и т. д. Однако данные суждения — при этом я не хотел бы преуменьшать ни их значимость, ни их сложность — по своей действительности будут значительно уступать тому, что связано с ограничением третьего рода. Именно на этом последнем ограничении я бы и хотел сконцентрироваться, так как мне не верится, что философы, представляющие героическую традицию, удовлетворятся первыми двумя. В-третьих, народ должен желать то, что правильно. Как говорит Руссо, народ должен желать общего блага; далее он продолжает: народ будет желать общего блага, если это настоящий народ, а не собрание эгоистических индивидов и корпоративных групп¹⁵. Как мне кажется, тут идея такова: существует единый — хотя и не всегда исчерпывающий — набор корректных или справедливых законов, который собравшиеся люди, избиратели или их представители не всегда могут правильно понять. Нередко они понимают его неправильно, тогда им требуется помощь законодателя или же ограничение судьи. Законодатель у Руссо — это тот же философ, но только в героическом одеянии; хотя Руссо и отрицает за ним право принуждать людей, он настаивает на его праве их обманывать. Законодатель говорит от имени Бога, а не философии¹⁶. Подобный обман можно найти и у современных юристов. В любом случае данное третье ограничение поднимает наиболее серьезные вопросы относительно фундаментального тезиса Руссо о том, что политическая легитимность опирается на волю (согласие), а не на разум (правоту).

4

Данный фундаментальный тезис может быть выражен в парадоксальной форме: особенностью демократического правления является то, что у людей есть право на неправильное поведение — равно как и право на глупость. Я бы сказал, что у них

ждаемой, хотя Руссо, похоже, делает из неотчуждаемости еще более радикальные выводы — см. его критику идеи представительства (Кн. III. Гл. XV).

15. Там же. Кн. II. Гл. III и далее.

16. Там же. Кн. II. Гл. VII.

есть право на неправильное поведение лишь в некоторой сфере (и — в соответствии с двумя указанными ограничениями — лишь в том случае, если данное поведение общепринято в данной сфере и не затрудняет будущее демократическое действие). Суверенность есть всегда суверенность и в отношении конкретных вещей; она не повсеместна и не всеобъемлюща. Например, народ с полным правом может осуществлять перераспределение доходов за счет налогов, но он может перераспределять лишь свой собственный доход, а не доход соседней нации. Однако важно то, что сам избранный механизм перераспределения не подлежит авторитарному корректированию в соответствии с философскими стандартами. Его, конечно, можно критиковать, но до тех пор, пока критик остается демократом, он должен признать, что избранный паттерн — пока люди не склонились к точке зрения критика — подлежит исполнению.

Ричард Вольхейм в своей знаменитой статье писал, что понятая таким образом демократическая теория не просто парадоксальна в некоем смутном смысле этого слова; она является парадоксом в строгом смысле¹⁷. Он реконструирует этот парадокс в три шага.

1. Как гражданин демократического сообщества я рассматриваю те альтернативы, которые стоят перед сообществом, и делаю вывод о том, что А — это и есть политика, подлежащая реализации.
2. Народ, руководствуясь своими соображениями или своим упрямством, выбирает политику Б — прямую противоположность А.
3. Я все еще считаю, что должна быть реализована политика А, но, как убежденный демократ, я одновременно полагаю, что политика Б также должна быть реализована. Таким образом, получается, что я выступаю за реализацию обеих политик. Но это явное противоречие.

Возможно, данный парадокс во многом зависит от способа его изложения. Можно представить более скромного человека — и тогда первый шаг будет выглядеть следующим образом:

17. *Wollhelm R. A Paradox in the Theory of Democracy // Philosophy, Politics and Society (Second Series)/P. Laslett, W. G. Runciman (Ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1962. P. 71–87.* Подчеркну, что в этом случае аргумент касается именно реализации, а не послушания. Речь идет о том, как и по каким критериям следует определять политику для всего сообщества в целом. Должны ли конкретные граждане поддерживать ту или иную политику (или способствовать ее реализации), раз уж она была избрана, — это совсем другой вопрос.

1. Я делаю вывод о том, что народу следует выбрать для реализации политику А.

Тогда не будет противоречием сказать:

2. Раз люди не выбрали А, а выбрали Б, значит, теперь я полагаю, что должна быть реализована политика Б.

Может, это и не так интересно, но это непротиворечиво и это делает демократическую позицию осмысленной. В основе варианта первого шага Вольхейма лежит философский и, возможно, антидемократический тезис, который имеет следующую форму:

1. Я делаю вывод о том, что А — это правильная политика и что она должна быть реализована, *так как она правильна*.

Но вовсе не очевидно, что правильность политики есть правильная причина для ее реализации. Это может быть правильной причиной надеяться на то, что она будет реализована, это может быть правильной причиной ее отстаивания на народном собрании. Допустим, у меня на столе находится устройство, которое приводит к реализации политики после нажатия соответствующей кнопки (А или Б). Какую кнопку мне следует нажать, и по какой причине? Я, естественно, не могу нажать А просто по той причине, что я решил, что А — правильная политика. Кто я такой? Как гражданин демократического сообщества я должен дожидаться народного решения, ведь только народ имеет право принимать решения. И если народ остановится на варианте Б, то это вовсе не значит, что передо мной встанет экзистенциальный выбор: мои философские аргументы указывают на А, а мои демократические убеждения — на Б, и что у меня не будет никакого способа принять решение. Способ принять решение есть.

То различие, которое я пытаюсь здесь наметить, — между правом принимать решения и знанием относительно того, в чем это решение должно заключаться, — может быть описано в понятиях процедурной и сущностной правоты или справедливости. Можно сказать, что демократы преданы идее процедурной справедливости, они могут лишь надеяться на то, что результатом применения правильных процедур станет сущностная справедливость. Однако я не спешу солидаризироваться с данной формулировкой, так как различие между процедурой и сущностью представляется мне менее очевидным, чем может показаться. В дискуссиях о процедурной справедливости на кону стоит делегирование власти, а это точно сущностная проблема. Всякое

процедурное установление может быть обосновано лишь с помощью сущностного основания, за всяким сущностным основанием (в политической философии) следует соответствующее ему процедурное установление. Как я уже отмечал, демократия основывается на свободе и политических обязательствах. Отсюда следует, что демократия не может быть сведена к процедурному праву людей принимать законы. Согласно демократической позиции, правильно, что люди принимают законы — даже если они делают это из рук вон плохо.

На это представитель героической традиции мог бы возразить, что неправильное действие (при условии, что мы знаем или можем знать, в чем именно заключается действие правильное) никогда не может быть оправдано. Таково же начальное возражение против самой идеи делегирования политической власти, из него вытекают два следствия. Во-первых, власть народа должна быть ограничена степенью правоты того, что он делает; во-вторых, должен существовать некто, наделенный властью следить за деяниями народа и вмешиваться, если тот переходит некоторый рубеж. Кто же этот «некто»? Я полагаю, что это может быть всякий, кто знает, как правильно. Однако на практике в любом существующем политическом порядке будет избрана группа, которая будет считаться знающей истину лучше или более полно, чем народ в целом. Данная группа будет наделена процедурным правом вмешиваться, это право будет обосновываться неким сущностным основанием, касающимся знания и нравственной истины.

Надзор за народным законотворчеством вполне может быть демократическим: так, в Афинах граждане, обеспокоенные вопросом легитимности некоего решения собрания, могли обращаться к небольшой группе граждан, избранной жребием, чтобы та выступила в качестве судей. Судьи буквально устраивают судебный процесс над законом: одни граждане выступают в роли прокуроров, а другие — в роли адвокатов; вердикт же суда оказывается более значимым, чем сам акт законотворчества¹⁸. Очевидно, что в данном случае не подразумевается никакая особая мудрость; один и тот же аргумент или один и тот же вид аргумента может обосновать как акт, так и вердикт. Однако очень часто подобные группы формируются на аристократической, а не на демократической основе. Тут апелляция идет от народного сознания, частных интересов, корыстной или недальновидной политики к высшему пониманию немногих, будь то корпус гегелевских чиновников, партийный авангард Ленина

18. Jones A. H. M. *Athenian Democracy*. Oxford: Basil Blackwell, 1960. P. 122–123.

и т. д. В идеале призываемая группа должна быть связана с некоей общностью идей, она должна действовать внутри нее, но при этом не забывая и о тех, кто находится снаружи. Она должна быть внутри, но не совсем, чтобы обеспечивать для философа возможность отступить и возвращаться.

5

В США сегодня эту роль, похоже, призваны выполнять девять судей Верховного суда. На такое призвание наиболее явно указано в работах группы профессоров, изучающих современное право, все они одновременно еще и философы или, по крайней мере, влияние политической философии на них очевидно¹⁹. Действительно, возрождение политической философии оказало наиболее заметное влияние на школы права. Причины этого не так уж таинственны. В устоявшейся демократии, когда нет никакой угрозы революции, именно судьи являются самыми подходящими инструментами философского реформирования. Конечно, общепризнанная власть Верховного суда не идет дальше обеспечения соблюдения конституции, которая сама является плодом демократического согласия и которая открыта для новых демократических поправок. Даже в тех случаях, когда действия судей выходят за пределы простого поддержания текстуральной целостности конституции, они не притязают на особое понимание истины и права; вместо этого они апеллируют к историческим прецедентам, устоявшимся правовым принципам и общепризнанным ценностям. И все же их место в системе, та власть, которой они обладают, открывает для них возможность налагать философские ограничения на демократический выбор. Кроме того, они очень восприимчивы (в отличие от народа) к философским наставлениям, касающимся природы этих ограничений. Судьи меня волнуют здесь лишь в той степени, в какой они являются объектами наставлений, а философы в их связи с судьями — лишь в силу того, что среди них есть много желающих стать наставниками. Противоречие между судебным надзором и демократией во многом перекликается с противоречием между философией и демократией. Однако второе противоречие куда глубже, так как судьи склонны расширять

19. См., напр.: *Дворкин Р. О правах всерьез*/Пер. с англ.; ред. Л. Б. Макеева. М.: РОССПЭН, 2005; *Michelman F. I. In Pursuit of Constitutional Welfare Rights*// *University of Pennsylvania Law Review*. 1973. 121:962–1019; *Fiss O. The Forms of Justice*// *Harvard Law Review*. 1979. 93:1–58; *Ackerman B. Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.

свои конституционные права и брать курс на экспансию, лишь если они находятся под влиянием философского учения.

Теперь следующий момент: судьи и философы — это очень разный тип людей. Конечно, можно себе представить философа-судью, однако такое сочетание не так чтобы очень распространено. Судьи в очень важном смысле являются членами политического сообщества. Большинство из них до этого либо занимали пост на государственной службе, либо были политическими активистами, либо ратовали за ту или иную политику государства. Они работали в данной сфере; они участвовали в дебатах. Когда на слушаниях перед утверждением им задают вопросы, предполагается, что их мнения совпадают с мнением спрашивающих — по большей части это банальные мнения, в противном случае данных кандидатов никто бы не выдвинул. Однако сразу после своего утверждения на должность они удаляются от повседневной политики; их особое положение в демократическом строе подразумевает некоторую отстраненность и вдумчивость. Судьи облачаются в мантию мудрости; их одеяние представляет собой то, что может быть названо философским искушением: любить мудрость больше закона. Но судьи должны быть мудрыми в понятиях конкретной правовой традиции, которая роднит их с их прежними коллегами по работе и политике.

Положение философа совершенно иное. Истины, которые он разыскивает, универсальны и вечны, едва ли они могут быть обнаружены изнутри какого-либо реального исторического сообщества. Отсюда следует отстранение философа: он должен отвергнуть гарантии банальности. (Его никто никуда не утверждает.) Куда уходит философ? Сегодня нередко он сооружает для себя идеальное государство (ведь в отличие от Платона он не может его обнаружить), населенное существами, не имеющими никаких конкретных черт и не разделяющими мнений или пристрастий его бывших сограждан. Он воображает совершенное собрание в «исходной позиции» или же «идеальную речевую ситуацию», когда собравшиеся мужчины и женщины оказываются полностью свободными от своих идеологий или же когда они следуют универсальным правилам дискурса. Затем философ задается вопросом о том, какие принципы, правила и конституционные установления выберут эти люди, если они решатся создать действующий политический порядок²⁰. По сути, это философские представители всех нас, они принимают законы

20. В отношении данного типа аргументации Джон Ролз явно оказывается великим первопроходцем. Однако рассматриваемое мной особое использование новой философии не обосновывается им ни в его работе «Теория справедливости», ни в последующих статьях.

от нашего имени. Однако единственный настоящий обитатель подобного идеального государства — это сам философ, он же — единственный участник совершенного собрания. Следовательно, получающиеся принципы, правила и конституции — это продукты его собственного мышления, упорядоченные «по своему усмотрению», подвластные лишь тем ограничениям, которые он сам на себя накладывает. Не требуются никакие иные участники и в том случае, если процедура решения в идеальном государстве мыслится в понятиях консенсуса и единодушия. Ведь даже если бы присутствовал еще кто-то, то он либо был бы идентичен философу, подчинен тем же ограничениям и склонен к тем же вещам и умозаключениям, что и он, либо был бы конкретным человеком с исторически обусловленными чертами и мнениями, а значит, его присутствие подрывало бы универсальность аргументов философа.

Философ возвращается из своего отступления с выводами, отличными от результатов любого реального демократического спора. Как минимум они имеют — или философ пытается представить их в качестве таковых — совершенно иной статус. Они воплощают то, что является правильным, они — результат консенсусного решения ряда идеальных представителей, тогда как решения демократической дискуссии — это просто результат согласия народа или его реальных представителей. Далее народу или его представителям может быть предложено пересмотреть свои выводы в свете работы философа. Мне кажется, что предложение такого рода всплывает всякий раз, как философ публикует книгу. По крайней мере, в момент публикации он является истинным демократом: его книга есть дар народу. Однако дар редко оценивается по заслугам. В реальной политике истины философа, скорее всего, превратятся в еще один набор суждений, который будет испытан, рассмотрен, отчасти принят, отчасти отвергнут или проигнорирован. Судьи же могут предложить философам совсем другой прием. Как я уже утверждал, их особая роль в демократическом сообществе связана с их вдумчивостью, вдумчивость же — это философская черта: судейский статус лишь еще больше упрочится, если к нему добавить немного реальной философии. Более того, судьи находятся в восхитительном положении посредников между мнениями, (временно) утвердившимися в демократической системе, и истинами, выработанными в идеальном государстве. Посредством искусства интерпретации они могут делать то, что законодатель Руссо делал с помощью искусства прорицания²¹.

21. И вновь, подобно законодателю Руссо, судьи лишены суверенной власти принуждения: в некотором очень важном смысле они всегда должны ис-

Теперь рассмотрим вопрос «прав». Согласно философскому проекту, наши идеальные представители выходят с перечнем прав, который относится к каждому конкретному человеческому существу. Допустим, что данный перечень, как это принято среди современных философов, глубоко осмыслен и серьезен. Перечисленные права представляют собой согласованное целое, поясняющее, что может значить признание личности другого человека и его особых качеств нравственной деятельности. Философский перечень отличается от того перечня, который принят законодательно, однако есть и пересечения как с самим законодательством, так и с тем, что может быть названо «окружением закона» — я имею в виду мнения, ценности и традиции, в которых мы находим утешение всякий раз, когда внутренний градус закона кажется нам чрезмерно стеснительным. Философ — я имею в виду представителя героической традиции, философа как основателя — призывает судей решиться на более системный отход от закона, чтобы в результате, пробравшись через пригороды, оказаться в идеальном государстве. Подобный призыв как никогда актуален в случае рассматриваемых прав. У прав есть одна характерная особенность: их нарушение требует незамедлительного вмешательства/восстановления. Судьи же являются не просто доступными, но именно подходящими инструментами этого самого вмешательства и восстановления²².

По сути, философ предлагает судьям процедуру решения, скопированную с модели идеального государства. Отчасти это лесть, но отчасти под этим есть и фактическое основание. Дискуссии судей в своем кругу действительно напоминают споры

каты поддержки у народа или у альтернативных политических элит. Значит, фраза «судейская тирания» в применении к внедрению философски, но не демократически обоснованной позиции есть всегда некоторое преувеличение. С другой стороны, и помимо тирании существуют формы власти, ставящие препоны демократическому правлению.

22. Призыв и упор на актуальность особенно четко прослеживаются в работе Дворкина «О правах всерьез». Однако Дворкин, похоже, верит, что идеальное государство действительно существует, так сказать, в окружении. По мнению Дворкина, перечень философски обоснованных прав может также быть обоснован и в понятиях истории конституции и основополагающих правовых принципов Соединенных Штатов. Когда судьи претворяют эти права в жизни, они исполняют свой долг, учитывая то государство, которое мы имеем. Иное прочтение истории конституции см.: Ely R. *Democracy and Distrust*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980. Тезисы Или в определенном смысле созвучны двум ограничениям, за которые я ратовал. Для него идеальное государство также находится где-то по ту сторону американской конституции. Это подобающая цель для партий и движений, но не для судов.

в идеальном государстве куда больше, чем любые демократические дебаты. Можно с достаточно большой степенью правдоподобности утверждать, что права будут определены гораздо более корректно в результате размышлений немногих, чем в результате голосования многих²³. Философ предлагает судье в своих палатах всего лишь повторить тот аргумент, который был выработан философом во время уединенных размышлений, а затем превратить этот аргумент в «полезную практику», сначала расположив его или в законе, или в традиции, а также в тех ценностях, которые сопутствуют закону, а после чего начать принимать решения в свете нового закона. И тогда с необходимостью судьи начинают доводить над решениями законодателей. Перед нами решающий момент, так как именно здесь напряжение между философией и демократией обретает свои материальные очертания.

Законодательная власть — это если и не реальность, то по крайней мере эффективная репрезентация народа, управляющего собой самостоятельно. Его члены имеют права действовать в рамках определенной сферы. Юридически установленные права могут трактоваться в контексте данной сферы двумя различными, но совместимыми способами. Во-первых, это границы, определяющие сферу. Отсюда следует простое уравнение: чем более обширный перечень прав, тем шире область правоприменения, а значит — тем уже пространство для законодательной активности. Чем больше прав судьи делегируют людям как индивидам, тем меньше свободы у народа как законодательной инстанции. Во-вторых, права — это принципы, структурирующие деятельность в рамках данной сферы, они определяют политику и институты. Таким образом, судьи действуют не просто на границах, какими бы узкими или широкими последние ни были. Их суждения представляют собой воздействия, глубоко проникающие в сферу законодательных решений²⁴. Теперь следующее: все три описанных выше ограничения народного волеизъявления могут быть представлены либо как защита, либо как проникновение. При этом очевидно, что третье ограничение одновременно сужает границы и делает возможным более глубокое воздействие. Как только философский перечень прав выходит за пределы двойного запрета на правовую дискриминацию и политическое подавление, он начинает способствовать

23. Осторожное и несколько неуверенное обоснование этого эффекта см.: Scanlon T. M. «Due Process» in *Nomos XXII/R. Pennock, J. Chapman (Ed.)*. NY: New York University Press, 1977. P. 120–121.

24. В работе «Формы справедливости» Фисс предлагает наглядные примеры этого.

юридической активности, которую можно охарактеризовать как радикальное вмешательство в демократическое пространство.

Тут можно возразить, что данная позиция рассматривает права лишь в формальном смысле, игнорируя их содержание. А их содержание может именно подчеркивать, а не ограничивать народный выбор. Например, представьте себе философы, а затем и юридически признанное право на благосостояние²⁵. Смысл данного права вполне очевиден. Оно гарантирует каждому гражданину возможность полноценно практиковать свое гражданство; едва ли бы он имел подобную возможность, если бы ему приходилось голодать и искать кров, как для себя, так и для своей семьи. Безо всяких сомнений, вполне разумное право, однако мой тезис все еще остается в силе. Правовое внедрение прав на благосостояние приведет к радикальному сокращению диапазона действия демократического решения. Впредь именно судьи будут решать — а по мере накопления подобных случаев решать во всех подробностях, — каким именно должен быть характер и охват системы благосостояния, а также какого рода перераспределение для этого потребует. Подобные решения с неизбежностью потребуют значительного правового контроля над государственным бюджетом, а также — косвенно — над уровнем налогообложения, то есть над теми вопросами, которые находились в самом эпицентре борьбы демократической революции.

Подобный ход событий будет принят убежденными демократами с гораздо большей легкостью, если расширенный перечень прав окажется инкорпорированным в конституцию посредством контролируемого народом процесса внесения поправок. В этом случае возникнет демократическое обоснование для новой (недемократической) власти философов и судей. На мой взгляд, народу едва ли стоит соглашаться на подобное решение, подразумевающее уступку столь большой части их каждодневной власти. Однако в современном государстве данная власть, которая лишь с большой натяжкой может быть названа каждодневной, реализуется столь косвенным образом, что вышеобозначенная уступка может оказаться не столь болезненной. Права, которые люди получают как индивиды (в данном случае — права на благосостояние, дарованные благоволящей бюрократией), могут в их понимании перевесить те права, которые они теряют как члены. Соответственно, нет ничего неправдоподобного в конституционных установлениях, напоминающих два

25. См.: *Michelman F.I. Welfare Rights*, а также: *Idem. On Protecting the Poor Through the Fourteenth Amendment*// *Harvard Law Review*. 1969. 83.

принципа справедливости Ролза²⁶. В этом случае вся сфера распределительной справедливости будет передана в распоряжение судов. Какое же разнообразие решений им предстоит принять! Только представьте себе дело о групповом иске, в котором рассматривается смысл принципа различия. Судьям предстоит решить, является ли группа, представленная в суде, самой обделенной группой в обществе (и все ли — и достаточное ли число — члены общества входят в эту группу). Если это так, то судьям предстоит решить, какие права вытекают из принципа различия, учитывая преобладающие материальные условия. Нет никакого сомнения в том, что судьям придется консультироваться по этому вопросу у экспертов и чиновников. Однако едва ли им будет иметь смысл консультироваться с законодательным органом, так как на эти вопросы, если речь действительно идет о правах, просто должны существовать правильные ответы — эти ответы с гораздо большей вероятностью будут известны философам, судьям, экспертам и чиновникам, а не рядовым гражданам или их представителям²⁷.

И все же, если народ будет чувствовать себя стесненным новыми утвержденными властями, он всегда может лишиться их полномочий. Процесс внесения поправок вполне доступен, однако постепенная эрозия законодательной энергии может сделать его на практике куда менее реальным, чем в теории²⁸. Отчасти по этой причине, а отчасти по тем причинам, к рассмотрению которых я сейчас перейду, я бы хотел отметить, что философам не следует спешить использовать инструмент судебной власти (или любой иной инструмент), а судьям, хотя им и подобает до некоторой степени быть философами права, не стоит торопиться превращаться в политических философов. Ошибочно пытаться внедрять философские принципы в закон посредством либо интерпретации законодательства, либо внесения в него поправок. В обоих случаях мы имеем дело с вырыванием философии из того политического контекста, к которому она относится. Вмешательство философа должно ограничиваться теми дарами, которые он предлагает. Иначе получается ситуация, аналогичная ситуации с приносящими дары греками, которых следует опасаться, так как у них на уме захват города.

26. Отстаивание данной позиции см.: *Gutmann A. Liberal Equality*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1980. P. 199.

27. См.: *Дворкин Р. Указ. соч. Особенно гл. 4 и 13.*

28. Судейские вмешательства во имя широко трактуемых индивидуальных прав могут, помимо всего прочего, привести к эрозии народных энергий — по крайней мере, на левом фланге. Обоснование данного эффекта см. в моей статье «Левые и суды» (*Walzer M. The Left and the Courts // Dissent*. Spring 1981).

«Философ не является гражданином никакой общности идей. Именно это и делает его философом». Я привел эту цитату, чтобы указать на необходимость для политического философа отделить себя от политической общности, отрезать себя от эмоциональных уз и конвенциональных идей. Лишь в этом случае он может притязать на решение самых фундаментальных вопросов о смысле и цели политического сообщества (и вообще любого сообщества), а также о его должной структуре и должном управлении. Такого рода знание можно получить лишь извне. Изнутри доступен иной род знания, знание более узкое, партикуляристское. Я бы назвал его политическим знанием в противовес философскому. Оно отвечает на следующие вопросы: каков смысл и назначение данного конкретного сообщества? Какова подходящая структура для нашего сообщества и государства? Даже если допустить, что на поставленные вопросы есть правильные ответы (но все же вряд ли на конкретные вопросы есть ответы, даже если таковые имеются на вопросы общие), то их будет столько же, сколько существует сообществ. Однако извне сообществ будет существовать лишь один правильный ответ. Как существует множество пещер и лишь одно солнце, так и политическое знание является партикуляристским и плюралистическим, тогда как знание философское — универсальным и сингулярным. Следовательно, политический успех философов будет обозначать торжество сингулярной истины над плюралистической, что значит повторение структуры идеального государства в каждом доселе партикуляристском сообществе. Только представьте себе дюжину философов-царей: их вотчины будут одинаково устроены и одинаково управляемы, исключение будут составлять лишь неискоренимые географические отличия. (Если бы Бог был философом-царем, он бы обязательно выделил каждому сообществу идентичные или эквивалентные географические условия.) Все будет одинаковым и в случае дюжины сообществ, учрежденных в исходной позиции: существует лишь одна исходная позиция. Одинаковым все будет и в случае дюжины сообществ, сформированных неискаженной коммуникацией идеального состава участников: особенностью неискаженной коммуникации в отличие от обычного разговора является то, что сказать можно лишь ограниченное количество вещей²⁹.

29. Даже если бы нам пришлось связать философские выводы с неким набором исторических обстоятельств, как то делает Хабермас, воображая «дискурсивное формирование воли», происходящее «на определенной ста-

Теперь следующее: мы можем быть готовыми к тому, чтобы признать особую ценность за партикуляризмом и плюрализмом. А можем быть и не готовыми к этому. Принять тут решение не так-то просто. Плюрализм подразумевает целый ряд инстанций (мнений, структур, режимов, политик), по отношению к каждой из которых можно испытывать разные чувства. Мы можем ценить множественность или саму идею множественности, но при этом ужасаться огромному количеству инстанций и искать некое основание для их ограничения. Многие плюралисты на самом деле являются ограниченными плюралистами, и те ограничения, за которые они ратуют, вытекают из универсальных принципов. Можно ли в этом случае утверждать, что они ценят плюрализм? Они могут просто любить разнообразие, или они могут быть еще не готовыми вынести суждение по каждому вопросу, или они могут быть толерантными, или они могут быть безразличными. Или у них может быть инструменталистский подход: социальные эксперименты однажды (пусть и очень не скоро) приведут к установлению единой истины. Все это философские установки в том смысле, что они требуют взгляда извне. И в свете такого взгляда плюрализм навсегда останется в лучшем случае очень неопределенной ценностью. Но у большинства людей другая перспектива. Они находятся внутри своих сообществ и ценят свои собственные мнения и договоренности. К плюрализму они пришли через эмпатию и представление себя на месте другого; они понимают, что у других людей есть чувства, подобные их собственным. Также и философ может прийти к плюрализму, отказавшись от позиции «извне» и представив себя гражданином каждого сообщества. Но в этом случае ему грозит утрата твердого ощущения себя, а также той единенности, которая и делает его философом. Следствием такого хода событий станет снижение ценности приносимых философами даров.

Я никоим образом не стремлюсь принизить значимость этих даров. Просто мне представляется важным отметить, что ценность универсальной истины, увиденная изнутри конкретного сообщества, является столь же неопределенной, что и ценность плюрализма, увиденная извне каждого конкретного сообщества.

дии развития производительных сил»; или Ролз, утверждая, что принципы, выработанные в исходной позиции, применимы лишь для «демократических обществ в современных условиях», — все равно было бы верным утверждать, что эти выводы объективно истинны или правильны для целого ряда конкретных сообществ независимо от их наличной политики. См.: *Habermas J. Legitimation Crisis*. Boston: Beacon, 1975. P. 113; *Rawls J. Kantian Constructivism in Moral Theory* // *The Journal of Philosophy*. September 1980. 77. P. 518.

Но именно неопределенной, а не нереальной или незначительной: я абсолютно не сомневаюсь в том, что конкретные сообщества могут улучшать себя за счет стремления к реализации универсальных истин, а также за счет инкорпорирования (конкретных) аспектов философского учения в свой образ жизни. Все это граждане прекрасно понимают. Однако, с их точки зрения, вовсе не очевидно, что права абстрактных мужчин и женщин, обитателей некоего идеального государства, должны быть претворены в жизнь здесь и сейчас. Подобное претворение может вызывать у них беспокойство по двум причинам. Во-первых, оно приведет к замещению их собственных традиций, установлений и ожиданий. Последние тут же станут объектом философской критики; они не были разработаны «по своему усмотрению» мудрецом или основоположником; они есть результат исторических согласований, интриг и препираний. Но в этом-то все и дело. Данные традиции есть порождение коллективного опыта, они ценятся народом куда выше философских даров, так как первые принадлежат ему, а вторые — нет. Точно так же я могу ценить привычную мне неоднократно использованную вещь и испытывать неудобство с новым более совершенным аналогом.

Вторая причина для беспокойства куда больше связана с демократическими принципами. Люди ценят не просто хорошо знакомые им плоды своего опыта, но и сам опыт, сам процесс получения этих плодов. У них будут явные проблемы с пониманием того, почему гипотетический опыт неких абстрактных мужчин и женщин должен значить больше, чем их собственная история. Собственно, на это и претендует героический философ: гипотетический опыт не только преобладает, но и эффективно замещает опыт реальный. Как только универсальная истина была реализована, больше не остается никакого места для согласований, интриг и препираний. И тогда политическая жизнь сообщества оказывается навечно прерванной. Там, где когда-то у граждан была свобода действия, ее больше нет. Зачем им это нужно? Народ вполне может предпочесть истине политику, и этот выбор, если он будет сделан, неизбежно приведет к плюрализму. В любом политическом сообществе, члены которого сами формируют свои законы и институты, обязательно установится партикулярный, а не универсальный образ жизни. Эта партикулярность может быть преодолена лишь извне и лишь за счет подавления внутренних политических процессов.

Может показаться, что это второе — наиболее важное — беспокойство несколько преувеличено. Как и закон, философское учение прежде своей реализации нуждается в интерпретации. Интерпретации должны быть конкретными, они требуют ре-

альных, а не только гипотетических аргументов. Пока философ не отвоюет себе «абсолютной суверенности», его победа не сможет прервать или оборвать политическую активность. Если его победе суждено принять ту форму, которая была обрисована мной, то тогда нас ждет просто переключение фокуса политической активности с органов законодательной власти на органы власти судебной, с процесса принятия законов на процессы судебных тяжб. Но одновременно, раз уж это будет именно победа, она просто обязана будет способствовать универсализации; по крайней мере, она обязательно введет ограничения на плюрализм свободно развивающейся политики. Чем больше судьи будут являться «строгими исполнителями» философской доктрины, тем больше различные управляемые ими сообщества будут походить друг на друга и тем больше будут сужены возможности коллективного выбора граждан. Получается, что преувеличение не лишено смысла: граждане хоть в какой-то степени, но утрачивают контроль над своими жизнями. А значит, у них нет никаких оснований — демократических оснований — для того, чтобы следовать указаниям судей.

8

Конечно, всего этого можно избежать, если судьи начнут проводить политику «судейской сдержанности», блокируя или меняя законодательные решения лишь в самых крайних и редких случаях. Но мне представляется, что судебская сдержанность, равно как и судебское вмешательство, покоятся на некоей более фундаментальной философской позиции. Исторически сдержанность всегда связывалась со скептицизмом и релятивизмом³⁰. Конечно, верно, что философские взгляды меняются, и судьи должны внимательно следить за тем, чтобы не попасть под власть какой-нибудь преходящей моды. Но я склонен полагать, что судебская сдержанность вполне согласуется с самым сильным поступком, совершаемым философом во имя открываемых или конструируемых им истин. Существует определенное отношение, сопутствующее подобному поступку, его корни уходят в идеальное сообщество или же в совершенное собрание, из которых и вытекают тезисы философа. Это отношение — философская сдержанность, то есть банальное уважение постороннего к решениям, которые граждане совместно принимают в отношении себя. Философ совершил уход из сообщества.

30. См. например: *Ely R. Democracy and Distrust*. P. 57–59.

По той причине, что искомое им знание может быть обнаружено лишь снаружи данного конкретного сообщества, оно не имеет никаких прав внутри него.

Но все же следует заметить, что отстранение философа является спекулятивным, поэтому как рядовой гражданин он не теряет никаких своих прав. Его мнения ценны в той же мере, что и мнения всех остальных граждан; как и любой другой человек, он уполномочен добиваться реализации своих суждений, он уполномочен спорить, интриговать, препираться и т. д. Но ведя себя таким образом, он становится вовлеченным философом, то есть софистом, критиком, публицистом, интеллектуалом, а значит, он должен принимать и все риски, связанные с исполнением подобных социальных ролей. Я не подразумеваю, что он должен принимать риск смерти; это будет зависеть от условий вовлеченности в жизнь своего сообщества, философы, как и все прочие граждане, будут всегда надеяться на нечто более приятное, чем гражданская война и политическое преследование. У меня в голове два риска несколько иного рода. Первый риск — это риск поражения, ведь хотя вовлеченный философ и может притязать на правоту, он не может притязать ни на привилегии, ни на благоприятность окончательного решения. Он должен смириться с привычными несуразицами демократической политики. Второй риск — это риск партикуляризма, также являющегося для философа разновидностью поражения. Вовлеченность всегда подразумевает утрату — не тотальную, но вполне существенную — дистанции, критической перспективы, объективности и т. п. Софист, критик, публицист, интеллектуал должен всегда ориентироваться на заботы своих сограждан, он должен искать ответы на их вопросы, должен вплетать свои аргументы в ткань их истории. Философ должен сделаться настоящим согражданином в общности идей, тогда он просто не сможет полностью избежать всех нравственных и даже эмоциональных затруднений гражданства. Он может оставаться приверженцем философских истин естественного права, распределительной справедливости или прав человека, но его политические аргументы, скорее всего, будут казаться паллиативами этих истин, адаптированными под нужды конкретного народа: с точки зрения исходной позиции — провинциальными; с точки зрения идеальной речевой ситуации — идеологическими.

Следует отметить, что философ, вовлеченный, вновь вернувшийся в общность идей, подобен политическому поэту, он подобен законодателю Шелли, но никак не Руссо. Хотя он и надеется по-прежнему, что значимость его аргументов выходит далеко за пределы данного сообщества, он прежде всего «локален». Значит, философ должен быть готовым оставить приви-

легии дистанции, целостного замысла и абсолютной суверенности, чтобы с помощью «мыслей, которые дышат, и слов, которые горят», пробиваться к собственному народу и вдохновлять его на свершения. Ему также придется отказаться от любых прямых мер по установлению идеального государства. Подобная капитуляция и является философской сдержанностью.

Отсюда следует судебская сдержанность (а также сдержанность авангарда и бюрократическая сдержанность). Судьи должны стараться как можно точнее придерживаться решений демократического собрания, они должны проводить в жизнь прежде всего базовые политические права, способствующие поддержанию существования этого собрания и защищающие его членов от дискриминационного законодательства. Судьям не следует навязывать никаких прав сверх указанных, если только на то не было соответствующего демократического решения. Судьи как судьи должны не обращать внимания на то, что возможен и более исчерпывающий перечень прав и что где-то он уже был обоснован. В данном случае это «где-то» не имеет силы.

И вновь я не отрицаю, что права могут быть обоснованы где-то еще, кроме демократического собрания. Собственно, базовые политические и нравственные истины могут быть обоснованы лишь в философской реальности, а сама эта реальность находится вне/по ту сторону/отдельно от каждого конкретного сообщества. Но философское обоснование не следует путать с политическим санкционированием. Они относятся к двум совершенно разным сферам человеческой активности. Санкционирование — это дело граждан, управляющих самими собой. Обоснование — это дело мышления одинокого мыслителя, населяющего мир, обитаемый лишь им самим или лишь плодами его размышлений. У демократии нет никаких прав в сфере философии, также и у философов нет никаких особых прав в политическом сообществе. В мире мнений истина — лишь еще одно мнение, а философ — лишь еще один его производитель.

Перевод с английского Дмитрия Узланера