

О не-господстве¹

ЙЕН ШАПИРО

I. ПОЧЕМУ НЕ-ГОСПОДСТВО?



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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. СПРАВЕДЛИВОСТЬ, РАВЕНСТВО И НЕ-ГОСПОДСТВО

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

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

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

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

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

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

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

А. Исходная позиция и логика справедливости

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

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

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

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

В. Моральная случайность

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17. *Ibid.* P. 302.

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

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

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

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

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

С. Кантианская интерпретация

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

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

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

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

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

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

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

D. Равенство как нейтральность?

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

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

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

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

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

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

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

26. *Ibid*. P. 459.

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

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

III. ГОСПОДСТВО: ОПРЕДЕЛЕННЫЙ ВИД НЕСВОБОДЫ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV. КОНЦЕПЦИИ НЕ-ГОСПОДСТВА

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

30. Так, я с подозрением отношусь к любой концепции свободы, заранее требующей придерживаться соглашения об общих целях. *Pettit Ph. A Theory of Freedom*. L.: Oxford University Press, 2001. P. 67 ff, а также: *Idem. Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. L.: Oxford University Press, 1997.
31. Справедливости ради стоит отметить, что Петтит не отрицает возможность иных, чем его, способов защиты идеи не-господства. В конце концов, его аргументация касается в первую очередь теории свободы, а не не-господства. Представляется, что его концепция свободы как дискурсивного контроля достаточна для обоснования не-господства, как он его понимает, но вовсе не является необходимой для этого.
32. См.: *Weber M. Economy and Society* / G. Roth, C. Wittich (ed.). Berkeley, CA: University of California Press, 1968. P. 53.

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

А. Хабермас

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

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

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

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

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

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

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

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

36. *Habermas J. Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the «Use of Reason» by Religious and Secular Citizens // Habermas J. Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays. Cambridge, UK: Polity Press, 2008. P. 114; Idem. The Political: The Rational Sense of a Questionable Inheritance of Political Theology // The Power of Religion in the Public Sphere / J. Van Antwerpen (ed.). N.Y.: Columbia University Press, 2011. P. 15.*
37. *Idem. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Boston, MA: MIT Press, 1991.*
38. См.: *Olson K. Deliberative Democracy // Jürgen Habermas: Key Concepts / B. Fultner (ed.). Durham, NC: Acumen Press, 2011. P. 140.*
39. См.: *Cooke M. Violating Neutrality? Religious Validity Claims and Democratic Legitimacy // Habermas and Religion / C. Calhoun, E. Mendieta, J. Van Antwerpen (eds.). Cambridge, UK: Polity Press, 2012.*

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

В. Фуко

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

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

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

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

Во-вторых, точке зрения Фуко не хватает средств для различения дозволенных и недозволенных применений власти. Стремление к благу неизбежно сопровождается использованием власти уже потому, что столь многое в социальной жизни упорядочено иерархически. Однако иерархии не всегда нежелательны, нежелательно именно злоупотребление иерархией ради недозволенных целей. Конечно, вопрос о том, злоупотребляют ли иерархией, всегда останется предметом споров. Поэтому необходимы механизмы, облегчающие этот спор и предотвращающие вырождение иерархий в системы господства. Поэтому нужен конкретный анализ того, в какой степени данные иерархии неизбежны, замкнуты, доступны изменениям и т. д.⁴²

Третий недостаток состоит в том, что Фуко не удается дифференцировать недозволенные применения власти. Он не помогает нам различить более и менее негативные формы господства. С моей же точки зрения, господство, угнетающее базовые интересы людей, гораздо хуже других его видов. Миллиардер может быть деспотичен по отношению к супруге, знающей, что она рискует в случае развода потерять многое вследствие формулировок брачного контракта, но ее судьба тревожит нас меньше, чем судьба той, которая при разводе окажется в полной нищете. В обоих случаях речь идет об отношениях господства, но одно из них явно хуже другого. Именно *потому, что* вездесущие отношения власти всегда таят в себе угрозу господства, нам имеет смысл подумать, какие из них наиболее нетерпимы с точки зрения справедливости.

С. Уолцер

Достоинство подхода Уолцера в том, что он сосредоточивается на способах, посредством которых люди применяют контролируемые ими ресурсы в целях достижения господства. Он прав и в том, что использование ресурсов, уместных в одной сфере, в другой сфере может стать причиной господства, ибо порождает недозволенность. Но, отмечая возможность сопротивления такому господству, он мало говорит о том, как сделать такое сопротивление эффективным, то есть о том, как удержать границы между сферами. Нет у него речи и о том, каким образом улаживать разногласия относительно применения тех или иных благ в разных сферах⁴³. Я же считаю, что каждая область человеческих взаимодействий должна подлежать демократическим

42. См.: *Shapiro I. Democratic Justice. Ch. 3*, в развитие темы.

43. Подробнее см.: *Shapiro I. Political Criticism. Berkeley, CA: University of California Press, 1990. Ch. 3.*

ограничениям. Последние меняются в зависимости от времени и обстоятельств, но неизменно включают в себя механизмы участия в принятии решения по поводу характера рассматриваемых благ и права оппозиции пытаться изменить такие решения.

Также Уолцер не прав, полагая, будто нарушение границ сфер — единственный или главный источник господства. Со всем недавно, в 1950-е годы, в большинстве американских штатов в силу правовой презумпции не было такого понятия, как изнасилование в браке, что было равносильно защите мужей от ответственности за физическое насилие над женами. После десятилетий борьбы со стороны женских правозащитных движений деликатный иммунитет брачных отношений был отменен, что, впрочем, не имело ничего общего с изоляцией сферы домашней жизни от других сфер и защиты ее от применения к ней внешних для нее норм. Напротив, требовалась прямая атака на устоявшиеся ценности, определявшие понятие брака, а также преодоление барьеров, защищавших «неприкосновенность» семьи от эгалитаристских подходов, преобладавших во внешнем для нее мире⁴⁴. Мое понятие демократии как инструментального блага предполагает уважение к преобладающим ценностям, но лишь в той мере, в какой они не делают людей уязвимыми перед господством.

Д. Скиннер

Квентин Скиннер осмысляет не-господство сквозь оптику того, что она называет «нео-романским», или республиканским, понятием свободы. По его мнению, нео-романский подход обеспечивает наилучшее понимание негативной либертарианской традиции, которую Скиннер надеется спасти от Гоббса и его последователей. Несмотря на то что они, возможно, уже «выиграли битву», Скиннер не готов поднять белый флаг и признать поражение в войне. Его проект заключается в том, чтобы обеспечить республиканскую традицию убедительными аргументами для того, чтобы предложить такой вариант негативной свободы, который бы превосходил гоббсовскую версию и обращался к идее независимого статуса, отмеченного отсутствием господства⁴⁵.

44. Об эволюции законов о семейном насилии в США см.: *Russell D. E. H. Rape in Marriage*. 2nd ed. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990; *Ryan R. M. The Sex Right: A Legal History of the Marital Rape Exception // Law and Social Inquiry*. 1995. Vol. 20. Issue 4. P. 941.

45. *Skinner Q. Hobbes and Republican Liberty*. L.: Cambridge University Press, 2008. P. 216.

Скиннер отмечает, что, хотя от сочинения к сочинению определение свободы у Гоббса меняется, в «Левиафане» он явно работает с прототипом понятия негативной свободы. Говоря о свободе как отсутствии внешних препятствий, описывая ее через отсылку к «молчанию закона и не оговоренному сувереном: таковы свобода покупать, продавать, а также заключать друг с другом договор; выбирать жилище, питание, ремесло, воспитывать детей наиболее подходящим, по их мнению, образом и т. п.»⁴⁶, Гоббс явно размышляет об индивидуальной свободе, ассоциируемой с областью действий, в которой государство оставляет индивида. Несмотря на свой вскоре устаревший абсолютизм, Гоббс выиграл историческую битву, выдвинув на первый план негативный либертарианский подход к свободе.

Я уже отмечал, что этот подход не лишен оснований⁴⁷. Но он упускает проблематичность самого различения негативной и позитивной свободы, вследствие чего Скиннер делает неверные моральные и политические выводы. Различие между негативной и позитивной свободой, по общему мнению, заключается в том, что негативные либертарианцы сосредоточиваются на том, что препятствует нашей деятельности, тогда как в центре внимания позитивных либертарианцев — реализация способностей субъекта и его самовыражение. Во втором случае мы несвободны в той мере, в какой возможность этого ослаблена или блокирована вредоносными социальными силами⁴⁸. Позитивные либертарианцы, как правило, связывают индивидуальную свободу с участием в социальных и политических институтах, в чем залог осуществления их потенциала.

Со времен Исайи Берлина стало принято критиковать позитивных либертарианцев за их якобы ошибочное представление о том, что мы можем узнать потенциал людей с целью сконструировать затем общественные порядки, подходящие для его осуществления⁴⁹. Эта идея доведена до предела в тезисе Руссо: людей можно «вынудить быть свободными»⁵⁰. Если люди при-

46. *Hobbes Th. Leviathan* / I. Shapiro (ed.). Princeton, NJ: Yale University Press, 2010. P. 129, 133. В русском переводе А. Гутермана: «Свобода подданных заключается поэтому лишь в тех вещах, которые суверен при регулировании их действия обошел молчанием, как, например, свобода покупать и продавать и иным образом заключать договоры друг с другом, выбирать свое местопребывание, пищу, образ жизни, наставлять детей по своему усмотрению и т. д.» (*Гоббс Т. Левиафан* // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. Ч. II. Гл. XXI С. 165).

47. *Shapiro I. Evolution of Rights in Liberal Theory*. P. 39–40, 276–277.

48. *Rousseau J.-J. The Social Contract*. N.Y.: Penguin Classics, 1968. P. 64.

49. *Berlin I. Two Concepts of Liberty* // Berlin I. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 118.

50. *Rousseau J.-J. Op. cit.* P. 64.

нуждаются к определенным типам коллективного участия для достижения некоторой цели, то неясно, в каком смысле они могут быть названы свободными. Таким путем приходят к признанию правоты критики Берлином и его последователями позитивной свободы.

Скиннер соглашается, что позитивная свобода проблематична. Однако он убежден: защищаемая им макиавеллиевская, или неороманская, концепция свободы была ошибочно отнесена к позитивной свободе на том основании, что она требует активного участия граждан в политике. По мнению Скиннера, требование гражданского служения у Макиавелли есть инструментальное требование свободы. Оно необходимо для защиты от угрозы внешнего господства, но также и от внутреннего господства, к которому стремятся местные элиты. Скиннер отвергает мысль, что негативная свобода не совместима с гражданским служением. Такое совмещение дает ей преимущество над гоббсовской концепцией свободы⁵¹. У Скиннера свобода — антитеза рабства. Мы свободны, когда мы суть независимые существа, а добродетельные поступки гражданского служения нужны как гарантия этого статуса.

У Скиннера господство — источник политической несвободы. Но в своей защите негативной свободы от Гоббса и его последователей он упускает предмет дискуссии и ключевой недостаток подхода Гоббса к свободе. Думается, Джеральд МакКаллум прав: дискуссия между негативными и позитивными либертарианцами отвлекает внимание от самого важного в дебатах о свободе и господстве⁵². Дело в том, что любое понимание свободы предполагает как минимум указание на ее агентов, которые ограничивают условия деятельности или расширяют их. Всегда имеет смысл спрашивать: *кто* свободен, *от* каких ограничений (или *благодаря* каким условиям), для осуществления *какой* деятельности? Поддерживая МакКаллума, я хочу дополнить его подход: говоря о *политической* свободе, мы должны задаться четвертым вопросом о легитимности — *почему*, благодаря какой власти агент свободен? У МакКаллума свобода есть тройное отношение, включающее агентов, ограничивающие (или дающие возможность) условия, а также действия.

51. Skinner Q. The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives // Philosophy in History / R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (eds.). L.: Cambridge University Press, 1984. P. 204.

52. MacCallum G. Jr. Negative and Positive Freedom // Philosophy, Politics and Society. 4th series / P. Laslett, W. G. Runciman, Q. Skinner (eds.). Oxford: Basil Blackwell, 1972; Shapiro I. Gross Concepts in Political Argument // Shapiro I. The Flight from Reality in the Human Sciences. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005. P. 152.

Я дополняю его подход, говоря, что политическая свобода как независимость может быть лучше понята через четвертое отношение, в которое включены *санкционирующие условия*⁵³. Эта отсылка к санкционирующим условиям важна для моего представления о не-господстве, поскольку она обеспечивает как стимул, так и основание для различения дозволенных ограничений свободы от недозволенных.

Суть идеи МакКаллума в том, что все концепции свободы содержат в себе как негативные, так и позитивные элементы. Некоторые из которых присутствуют неявно, вследствие чего негативные либертарианцы фокусируются преимущественно на ограничениях свободы, а позитивные — на создающих ее возможностях условиях. Любая концепция свободы предполагает некие ограничения. Но поскольку этот элемент не может исчерпать собой подход к свободе, постольку фиксация его не превращает свободу в «негативную». Ограничения свободы и создающие ее возможности условия должны описываться друг через друга. С точки зрения МакКаллума получается, что мы заблуждаемся, когда считаем, что разница позитивного и негативного языка свободы указывает на существенную концептуальную разницу в подходах⁵⁴.

Скиннер, фокусируясь на независимом статусе субъекта, сводит свободу к первому и четвертому элементам той четырехуровневой схемы, которую я предложил, отталкиваясь от идей МакКаллума. Подход Скиннера ничего не говорит о втором и третьем элементах — о выполняемых действиях и об ограничивающих или поощряющих их условиях. Скиннер прав в том, что раб несвободен, даже если относительно мягкий рабовладелец позволит ему пользоваться некоторой свободой действия и выбора, ведь статус раба как человека все равно останется понижен⁵⁵. Но все это не затрагивает очень важных проблем. Анатолий Франс зло иронизировал над «величественным равенством законов, запрещающим как богатым, так и бедным спать под мостами, просить милостыню на улицах и воровать хлеб»⁵⁶. Уничтожение формальной зависимости — важный шаг к не-господству. Но ее уничтожение редко бывает достаточным для подрыва господства. Владелец *статуса* свободного гражданина может столкнуться со столь значительными препятствия-

53. Shapiro I. Evolution of Rights in Liberal Theory. P. 14–19.

54. MacCallum G. Jr. Op. cit. P. 182. n. 9.

55. Это есть неточный аналог гоббсовского подхода, в котором субъект, хотя и зависимый в своей свободе от умолчания суверена, не является собственностью последнего.

56. France A. Le Lys Rouge. Paris: Calmann-Lévy, 1992 [1894]. P. 118.

ми своим действиям — даже на уровне повседневности, — что мы не сможем считать его неуязвимым для господства. В прошедшие десятилетия многие корпорации увольняли работников, а затем снова нанимали на прежнюю работу, но уже как внештатных контрактников с урезанной зарплатой и без предоставления социального обеспечения, полагающегося тем, кто состоит в штате. Их *статус* как независимых людей был даже расширен, но как можно утверждать, что в результате этих манипуляций они стали менее уязвимы для господства?

Е. Петтит

Важное преимущество рассуждений Петтита состоит в том, что они адресованы конкретным институциональным порядкам. Многое из сказанного им близко по духу моим аргументам. Я согласен, что демократизация властных отношений является лучшим способом смягчить господство. Я поддерживаю мысль о необходимости участия человека в принятии решений, от которых он зависит, а также о том, что у него всегда должно быть право выступить против принятых решений, даже если они приняты демократическим путем. Я тоже считаю, что скорее возможность вмешиваться в дела людей, чем действительное вмешательство, обычно является залогом власти над ними и нуждается в институциональном контроле для предотвращения господства⁵⁷.

При всем этом у нас есть существенные расхождения. Они порождаются тем, что Петтит уделяет мало внимания разным типам господства, а его определение господства делает его неспособным увидеть во власти не только его источник, но и средство борьбы с ним. Его подход к социальным движениям и гражданским ассоциациям упускает, что они могут способствовать господству, а не только подрывать его. В то же время его понимание демократического государства как главного инструмента сопротивления господству фактически противоречит его же республиканской теории институтов.

Первая группа разногласий вытекает из стремления Петтита определять господство исключительно через способность к произвольному вмешательству в решения других, не обращая внимание на природу или важность таких решений. В начале своих размышлений он утверждает, что «в некоторых областях господ-

57. Петтит считает, что обладать властью произвольно вмешиваться в чьи-то дела само по себе является господством, в то время как я полагаю, что это создает возможность господства. Далее я поясню, что это различие частично обусловлено шизоидным отношением Петтита к государству.

ство будет сочтено более опасным, нежели в других; например, лучше оказаться под господством в менее важных сферах, чем в принципиальных»⁵⁸. Однако он нигде не объясняет, как отличить первые от вторых, и различия между ними не играют никакой роли в его практических рекомендациях. Он кратко упоминает «экстенсивность» господства, имея в виду под этим количество жизненных позиций, которые допускают свободу выбора людей, и более подробно рассуждает об «интенсивности» господства⁵⁹. В целом ясно, что он этим понятием обозначает, но оно должно увязываться с пониманием того, до какой степени облеченные властью могут действовать безнаказанно. Абсолютные тираны осуществляют господство с большей интенсивностью, чем субъекты эпизодического семейного насилия, даже осознающие слабость законодательной регуляции семейной жизни⁶⁰. Но ни экстенсивность, ни интенсивность господства не приближают нас к постижению критериев различения менее и более важных сфер проявления господства.

Последствия этого упущения проясняются, когда он обсуждает эгалитаризм. Он отличает «материальный» эгалитаризм от «структурного». Под «структурным» Петтит понимает «силы», «включающие все те факторы, которые могут оказать воздействие на политическую, юридическую, финансовую и социальную власть»⁶¹. По отношению к этим «силам» важны и относительное, и абсолютное равенство, ведь возможность стать жертвой господства зависит не только от сил данного индивида, но и от сил окружающих его других людей. Поскольку «абсолютное положение человека относительно интенсивности не-господства является функцией его положения относительно других сил», постольку внимание к «властным соотношениям (*power-ratio*) в обществе как целом» существенно для проекта не-господства Петтита⁶². По поводу этих властных соотношений Петтит утверждает, что увеличение неравенства — это плохо, ибо оно ведет к уменьшению «предельной производительности» усилий по увеличению относительной власти индивида, следовательно, желательны шаги в сторону равенства⁶³.

Оставляя обоснованность этих суждений в стороне, отметим, что Петтит разводит их с тем, что он говорит о «материальных» несправедливостях, относительно которых нет эгалитаристской

58. *Pettit Ph. Republicanism*. P. 58.

59. *Ibid.* P. 113.

60. *Ibid.* P. 57.

61. *Ibid.* P. 113.

62. *Ibid.* P. 115.

63. *Ibid.*

презумпции. Причина в том, что эгалитаристское перераспределение доходов само может вести к господству со стороны государства, и это уже не компенсируется упомянутой выше «убывающей предельной производительностью», которая проявляет себя в индивидуальных действиях по увеличению власти.

Здесь сказывается близорукость, не позволяющая увидеть, насколько материальные ресурсы важны для сопротивления господству. Финансирование медицинского страхования через налоговую систему снижает издержки, связанные с решением уйти (с работы или из семьи), для тех, кто в противном случае зависел бы в плане медицинской страховки от работодателей и супругов, и это уменьшает их уязвимость перед господством. Вот почему с точки зрения не-господства строгий демократический контроль домашней и рабочей жизни оправдан тогда, когда базисный доход (*social wage*) низок. В то же время непривлекательность строгого контроля означает предпочтительность высокого базисного дохода⁶⁴. Чем меньше моя способность отстоять свои базовые интересы зависит от отношений с вами, тем меньшей властью надо мной вы обладаете и, следовательно, тем меньшей будет возможность установить господство надо мной.

Второе разногласие касается тезиса Петтита о том, что обладание возможностью произвольно вмешиваться в жизни других создает господство над ними. С моей точки зрения, само обладание этой возможностью не создает господство, скорее оно создает его возможность. Это различие может выглядеть как семантическое, но у него есть значительные последствия. Хулиган с игровой площадки имеет возможность побить любого из детей поменьше, но дерется он только с темнокожими детьми. Обладает ли он господством над не темнокожими детьми? Сенатор Джозеф Маккарти имел возможность произвольно вмешиваться в жизни многих американцев, но придерживающиеся левых взглядов опасались его больше других. Сказать, что Маккарти господствовал над всеми американцами, в чьи жизни он мог вмешаться, означает упустить этот момент. Сегодня США имеет возможность произвольно вмешаться в дела Кубы, Мексики, Канады и Фиджи, но с точки зрения господства страна находится с ними в очень разных отношениях. Куба испытывала явное насильственное вмешательство десятилетиями, Мексика периодически чувствует давление американской «мягкой силы», Канада находится под влиянием более сильного, но близкого по духу союзника, а Фиджи не затрагивается американской властью никаким из этих трех путей.

64. См.: *Shapiro I. Democratic Justice. Ch. 5-6.*

Позиция Петтита также затемняет то, каким образом вмешательство может смягчать господство. Самый сильный ребенок на игровой площадке может быть драчуном, но он может защищать более слабых детей от других хулиганов. Их может отпугнуть даже слух, что он ведет себя таким образом. Когда армия Саддама Хусейна вторглась в Кувейт в 1990 году, президент США Джордж Буш возглавил коалицию сил, чтобы изгнать его. Буш расценивал это как возможность институционализировать новый мировой порядок, складывавшийся после холодной войны и ориентированный на подавление международной агрессии. Фактически Буш остановил хулигана, сам не став хулиганом⁶⁵. К сожалению, его сын подорвал нормы нового миропорядка двенадцать лет спустя своим односторонним вторжением в Ирак с целью свержения существовавшего там режима. Формулировка Петтита нечувствительна к этим различиям, имеющим громадное значение для мировой политики.

Третий пункт расхождений касается убежденности Петтита в том, что усиление социальных движений и иных форм гражданских объединений, сопротивляющихся политике, одобряемой большинством, всегда благотворно с точки зрения не-господства. В представлении Петтита о демократии существенно то, чтобы люди имели «возможность по своему желанию оспаривать решения [большинства] и... добиваться их изменения»⁶⁶. В этом свете гражданские объединения и социальные движения выглядят буферами оппозиции против тирании большинства, обеспечивающими поддержку прогрессивных изменений⁶⁷. В качестве примеров он приводит правозащитные женские движения, зеленых, движения в защиту прав сексуальных меньшинств и в поддержку этнических меньшинств и коренных народов. «Любая демократия, намеренная служить республиканским целям, должна быть чуткой к появлению новых форм лояльности и приверженности людей, к новому пониманию долга», — настаивает Петтит. Она должна быть открыта «глубоким и обширным изменениям»⁶⁸.

Трудность тут в том, что Петтит атрибутирует прогрессивность социальным движениям и гражданским объединениям *как таковым*. Некоторые из них, действительно, стремятся к перечисленным им целям. Другие же, к примеру, добились принятия

65. Сказанное отнюдь не означает апологию всего того, что Буш-старший сделал в Ираке в 1991 году. Так, его позиция в отношении шиитского восстания на юге страны является как минимум трагической ошибкой.

66. Pettit Ph. Republicanism. P. 186.

67. См.: Ibid. P. 195.

68. Ibid.

Плана 13 в Калифорнии, направленного на отмену федерального налога на передачу имущества по наследству для мультимиллионеров. Есть движения, стремящиеся поставить вне закона гомосексуальные браки и отменить «позитивную дискриминацию» в пользу угнетенных меньшинств. Вряд ли есть причины полагать, что усиление социальных движений, сопротивляющихся демократическим правительствам, приведет к ожидаемым Петтитом прогрессивным переменам. Вспомним то же антиобамовское движение «партии чаепития» (*Tea Party movement*).

Думаю, Петтит невнимателен к изъяснам своей позиции частично из-за чрезмерной веры в способность дискуссий толкать политику в желательных (с его точки зрения) направлениях. «Все, что нужно, — пишет он, — это уверенность [людей] в том, что решения вынесены согласно их представлениям о правильных процедурах и что они продиктованы в конечном счете общими интересами»⁶⁹. Демократический процесс, основанный на дискуссии, «должен позволить требованиям разума материализоваться и навязать себя»⁷⁰. Эта вера в силу слова ободрять лишь настолько, насколько мы разделяем убежденность Петтита, что проигравшие в диспуте признают свое политическое поражение. Но послушайте лидеров движения чаепития — они никогда не признавали легитимность какого-либо из аспектов повестки администрации Обамы и всегда использовали любую возможность, чтобы сорвать ее. Они тоже видят в себе борцов с господством, и, с точки зрения Петтита, они правы. Я же думаю, что нам следует желать им провала, ибо их базовым интересам администрация Обамы не угрожала, тогда как их повестка реально угрожает базовым интересам тех, кто может лишиться (или не получить) медицинской страховки, страховки по безработице или пенсии.

Петтит считает дискуссионные форумы лучше политической конкуренции, в которой видную роль играет торг. Его вдохновляют взгляды американских отцов-основателей XVIII века. Подобно Дж. Коэну и Ю. Хабермасу (которого он в этом контексте одобрительно цитирует), Петтит считает, что включенность в дискуссии приведет людей к достижению добровольного согласия. Напротив, «проблема торга по поводу предмета разногласий» состоит в том, что «включиться в него могут лишь те, кто способен реально угрожать интересам конкурентов»⁷¹. Однако это не очень похоже на то, как дискуссии проходят в реальном мире. Иногда они ведут к сближению и согласию, но в иных

69. *Pettit Ph. Republicanism*. P. 198.

70. *Ibid.* P. 201.

71. *Ibid.* P. 188.

случаях это не так⁷². Петтит забывает, что в реальности людей нельзя заставить участвовать в дискуссиях; они также могут использовать совещательные механизмы для блокировки принятия решений, фактически делая их инструментами торга. Поэтому, чтобы дискуссии работали на ослабление господства, право на участие в них следует закрепить за теми, чьи базовые интересы оказываются под угрозой со стороны предмета обсуждения. Конечно, они могут использовать эти права, чтобы вести торг, а не обсуждение. Но все равно они будут служить интересам уязвимых⁷³.

Наконец, тревогу вызывает проходящее красной нитью через его работы утверждение, будто власть в руках правительства по определению более вредоносна, чем власть, находящаяся в руках других акторов — будь то могущественные индивиды или корпорации. Поскольку правительство утверждает себя как коллективный субъект с возможностью вмешиваться в дела любого индивида, постольку потенциально оно представляет собою угрозу каждому. Это значит, что, хотя сторонники не-господства и должны рассматривать государство как возможный инструмент ограничения вредоносных следствий частного господства — *dominium*, «им следует быть бдительными в отношении опасности наделения государства своего рода лицензией, позволяющей устанавливать господство как *imperium*»⁷⁴. При предоставлении ему свободы рук и широкого спектра полномочий «правительство может стать самостоятельной деспотической силой»⁷⁵.

Исходя из этих соображений, Петтит составляет длинный список мер по ограничению политики большинства. Среди них и те, которые относятся к категории «сдержек и противовесов» (разделение властей, судебный надзор, независимость национального банка и т. д.), и наделение меньшинств особыми правами и привилегиями, и в ряде случаев право вето. Петтит признает, что право вето может блокировать легитимные изменения⁷⁶. Однако его размышления об этих вопросах показывают незнание с литературой по технологиям использования вето, показывающей, что имеющие право на вето зачастую оказываются политически могущественнее большинства, как и обладающие ресурсами защитники статус-кво бывают сильнее бо-

72. См.: Shapiro I. The State of Democratic Theory. P. 21–34.

73. Ibid. P. 48–49.

74. Pettit Ph. Republicanism. P. 150.

75. Ibid.

76. Pettit Ph. Democracy. P. 118–119.

лее многочисленных его противников⁷⁷. Здесь в теории Петти-та обнаруживается парадокс. С одной стороны, он скептичен в отношении способности негосударственных акторов своими прямыми действиями подрывать господство. Поэтому он считает, что «стратегия обращения за помощью к государству выглядит на сегодня гораздо более привлекательным решением»⁷⁸. С другой стороны, предлагаемые им меры сдерживания государства, рассредоточения его власти, наложения вето на его действия и т. д. таковы, что вряд ли стоит надеяться на способность государства эффективно противостоять частному господству.

Профсоюзы могут служить хорошей иллюстрацией сказанному выше. В середине прошлого века они были хорошо организованными и многочисленными и в Британии, и в США, но они вряд ли добились бы больших успехов без поддержки и защиты со стороны законодательства, принятого в периоды правления лейбористов, и сыгравшего аналогичную роль в США Закона Вагнера 1935 года. Но эти законодательные формы поддержки и защиты профсоюзов были в большой мере ослаблены и выхолены позднее именно «политикой дискуссий» (защищаемой Петтитом), в которой тон задавали ориентированные на бизнес лоббистские группы. Это привело к упадку профсоюзов, начавшемуся в США уже в 50-е годы прошлого века, а к 1980-м ставшему явлением, характерным для обеих стран.

Очарованность институциональным склерозом, которую демонстрирует Петтит, характерна для многих «республиканских» мыслителей⁷⁹ со времен «Федералиста». Страх перед тиранией большинства подталкивал их к разработке тех институциональных механизмов ограничения правительственной власти, многие из которых воплотились в американской конституционной модели и стали столь привлекательны для Петтита. В действительности многие из таких механизмов вошли в жизнь просто потому, что оказались тем компромиссом, который позволил ратифицировать конституцию. Тщетны оказались надежды на то, что они способны предотвратить крупные политические конфликты, — они не позволили избежать даже гражданской войны в США. Едва ли можно сказать, что эти механизмы сами по себе несут демократическую стабильность или что они способны предотвратить тиранию большинства, если

77. См.: *Barry B. Political Argument*. L.: Routledge & Kegan Paul, 1965; *Tsebelis G. Veto Players: How Political Institutions Work*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

78. *Pettit Ph. Republicanism*. P. 95.

79. Имеется в виду «республиканизм» как течение политической мысли, во многом расходящееся с либерализмом по тем позициям, которые рассматривались выше в связи с теорией свободы Скиннера (*Прим. ред.*).

угроза ее реально возникнет. Эмпирические наблюдения показывают, что экономическое развитие — важнейший фактор выживания демократии и что разные типы институциональных механизмов в действительности не так уж сильно влияют на ее «самочувствие», хотя президентские системы, возможно, несколько менее стабильны, чем парламентские⁸⁰. Но разделение властей здесь ни при чем. Нет реальных доказательств, что билли о правах человека и добавление конституционных судов к демократической системе что-то существенно меняют в плане защиты меньшинства от угнетения⁸¹. При всех своих несовершенствах парламентские системы оказываются самыми стабильными демократиями и по меньшей мере не хуже других с точки зрения защиты уязвимых меньшинств. Учитывая тенденцию республиканских порядков защищать укоренившиеся системы господства и могущественные меньшинства, причины отказаться от них в пользу парламентских систем кажутся мне убедительными.

V. ПЕРЕОСМЫСЛЕННОЕ НЕ-ГОСПОДСТВО

Не-господство — краеугольный камень справедливости. Хотя оно часто сопряжено с эгалитаристскими тенденциями и защитой свободы, его следует отличить и от того, и от другого. Поскольку формы господства варьируются от тривиальных до кардинальных, их следует различать, имея в виду то, что лишь последние требуют вмешательства правительства. Даже в случае подавления базовых интересов мы не можем не признавать, что одни виды насилия хуже других. Я согласен с Джудит Шклэр и Касиано Хакер-Кордоном в том, что предотвращению крайних форм жестокости и лишения должен быть отдан приоритет перед противодействием всем другим видам господства, даже затрагивающим базовые интересы⁸².

Мои рекомендации тоже не являются эгалитаристскими, во всяком случае в общепринятом смысле этого слова. Скорее, я смотрю на властные измерения человеческих взаимодействий глазами Альберта Хиршмана: нужно искать приемлемый для

80. См.: *Przeworski A. et al. Democracy and Development*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000. P. 178–186.

81. См.: *Shapiro I. The State of Democratic Theory*. P. 86–103; *Idem. Tyranny and Democracy: Reflections on Some Recent Literature // Government and Opposition*. 2008. Vol. 43. № 3. P. 486.

82. См.: *Shklar J. Ordinary Vices*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985; *Hacker-Cordón C. Global Injustice and Human Malfare*. PhD dissertation. Yale University, 2002 [unpublished].

наиболее уязвимых групп населения компромисс между рисками усиления демократического «голоса» [непосредственного участия в политике] и платой за «выход» [неполитическое уклонение от тягот господства]⁸³. Например, если в области трудовых отношений стоимость «выхода» из ситуации угнетения для уязвимых слишком высока в силу отсутствия или скудости гарантированного базисного социального дохода, правительство должно настаивать на усилении значения их «голоса» для управления фирмой. Для этого необходимо поддержать профсоюзы и предоставить рабочим меры защиты. Равным образом семейное законодательство, защищающее тех, кто может оказаться в уязвимом положении при расторжении брака, позволяет меньше вмешиваться в дела семьи, оставляя их на свободное усмотрение ее членов⁸⁴. Эти наблюдения подводят к общему соображению такого рода: хотя очень важно отстаивать базовые интересы людей, это лучше делать путем возможно наименьшего вмешательства в практики, из которых составляется жизнь общества⁸⁵. Это и делает меня поборником достаточно высоко-го гарантированного базисного социального дохода.

Апеллировать к не-господству — значит апеллировать к определенному типу политической свободы, которой люди имеют право воспользоваться или пренебречь. Нельзя сказать, что не-господство по своей природе враждебно любым социальным иерархиям. Но оно должно чутко реагировать на возможность перерождения легитимных иерархий в недозволенные системы господства. Институционально проблема состоит в том, чтобы контролировать возможности возникновения господства посредством демократических ограничений, но делая это настолько ненавязчиво, насколько возможно. Мой подход к не-господству — исключительно политический. Он никак не зависит от исхода метафизических споров о свободе человека вообще. Он не рассматривает свободу как величайшее благо, к какому могут стремиться люди. Мой подход лишь в минимальной степени затрагивает проблему общих человеческих интересов и того, как они должны учитываться политическими институтами. Мой политический идеал избегает конструирования «правильной» модели общества и предписаний того, как ее достичь. Он скорее обращен к энергии и изобретательности людей, к их способности создавать практики, противодействующие господству или предотвращающие его появление.

83. *Hirschman A. O. Exit, Voice, and Loyalty*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

84. См.: *Shapiro I. Democratic Justice*. Ch. 5–6.

85. См.: *Ibid.* Ch. 2.

У моей концепции не-господства есть фукоистский оттенок — в плане признания того, что властные отношения пронизывают всю человеческую жизнь. Но я против отказа Фуко проводить различия между разными типами господства и выработать различия между разными типами борьбы с ними. Но именно это и должно быть сутью того конструктивного проекта, который должен вытекать из основных идей Фуко относительно власти. Защищаемое мной не-господство подразумевает институциональное конструирование, не обусловленное теми чрезмерными упованиями на преобразовательную силу коммуникации и дискурсов, которые присущи Хабермасу и Петтиту. Оно связано с определенными представлениями о свободе, которые — я солидарен в этом со Скиннером — предполагают отказ от унаследованного от Гоббса негативного либертарианского подхода. Но, в отличие от Скиннера, я считаю необходимым преодолеть саму дихотомию негативной и позитивной свободы в пользу взгляда, соотносящего свободу и несвободу с конкретными агентами, условиями их деятельности, возможными в этих условиях действиями и системами, санкционирующими или цензурирующими их действия. Вместо общих рассуждений о свободе и несвободе нам следует сосредоточиться на конкретных людях, обстоятельствах их жизни, их возможностях действовать и институтах и нормах, регулирующих их действия. Только таким путем мы проясним реальные формы господства и пути сопротивления им.

При этом следует согласиться с Петтитом в том, что демократизация человеческих отношений есть наилучший способ движения к не-господству, а это подразумевает создание механизмов включенного участия и оппонирования. Но, в отличие от Петтита, я считаю, что форма и степень вмешательства государства в демократические практики борьбы с господством должны зависеть от конкретного характера господства и базовых интересов, ущемляемых им. Институты, рекомендуемые «республиканской» теорией, — с их упором на право вето и обилием элементов консоциализма⁸⁶ — едва ли являются оптимальными для этих целей. Они слишком доступны для блокировки демократических изменений интересами господствующих меньшинств и в то же время не обладают никакими преимуществами с точки зрения защиты уязвимых меньшинств.

86. Термин «консоциализм» (иногда переводимый на русский как «сообщественность») введен Арендом Лейпхартом для обозначения многосоставных обществ и демократических систем, отражающих эту многосоставность посредством специальных процедур и институтов. См.: Лейпхарт А. Демократия в многосоставных обществах. Сравнительное исследование. М., 1997 (Прим. ред.).

Хорошо известно, что Джеймс Мэдисон энергично защищал «республиканизм» в «Федералисте». В то время ему было 36 лет, и большая часть его политической карьеры была еще впереди. Возможно, по этой причине многое из написанного им в «Федералисте» о политических партиях и конкуренции читается так, как будто кто-то пытается научиться плавать, расхаживая по берегу и обсуждая теорию плавания. Менее известно, что зрелый Мэдисон отверг республиканский образ мысли, столь дорогой сердцу Петтита и многим другим, разделяющим его взгляды. Годы политических передраг в Конгрессе в качестве госсекретаря и четвертого президента США убедили Мэдисона, что демократическая конкуренция — наилучший метод осуществить те ценности, за которые ратует «республиканизм». В 1833 году, за три года до смерти, он недвусмысленно писал о том, что «те, кто считают правительства большинства... худшими из правительств, не могут оставаться в пределах республиканских взглядов. Они должны либо присоединиться к открытым сторонникам аристократии, олигархии или монархии, либо искать осуществления своей утопии в полной однородности интересов, мнений и чувств, никогда не наблюдавшейся в цивилизованных сообществах»⁸⁷. Жизнь показывает, что зрелый Мэдисон был прав: демократическая соревновательность дает серьезные надежды на смягчение господства. Поэтому работа по ее защите и расширению — это лучший путь идти вперед для тех, кто рассматривает не-господство как краеугольный камень справедливости.

Перевод с английского Александра Писарева

87. *Madison J. Majority Governments // Letters and Other Writings of James Madison. Vol. 4. Philadelphia, PA: J. P. Lippincott, 1865. P. 332. Также см.: Shapiro I. Real World of Democratic Theory. P. 38–67.*