



СОВРЕМЕННОЕ
ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

Стивен
Энгл

КОНЦЕПЦИЯ
ПРАВ
ЧЕЛОВЕКА
В КИТАЕ

Кросс-культурное
исследование

«Современное востоковедение»
= «Contemporary Eastern Studies»

Стивен ЭНГЛ

**Концепция прав человека в Китае.
Кросс-культурное исследование**

«Библиороссика»

2002

Энгл С.

Концепция прав человека в Китае. Кросс-культурное исследование
/ С. Энгл — «Библиороссика», 2002 — («Современное
востоковедение» = «Contemporary Eastern Studies»)

ISBN 978-5-907532-88-5

Что нам делать с утверждениями представителей других групп о том, что их мораль отличается от нашей собственной? Книга Стивена Энгла дает развернутый ответ на этот вопрос. Она соединяет подробный отчет о развитии китайского дискурса о правах человека с философским взглядом на то, как прочие сообщества должны реагировать на заявления об уникальности китайских концепций прав человека. Исследование показывает, что китайские идеи прав человека действительно имеют отличительные особенности, но тем не менее автор настаивает на важности и перспективности межкультурного взаимодействия.

ISBN 978-5-907532-88-5

© Энгл С., 2002
© Библиороссика, 2002

Содержание

Предисловие к русскому изданию	6
Вступление и благодарности	8
Хронология	11
Глава 1	13
1.1. Недавняя история	15
1.2. Текущие подходы: инсайты и ограничения	17
1.2.1. Плюрализм	17
1.2.2. Универсализм	18
1.2.3. О плотности и тонкости ценностей	21
1.2.4. Диалог и трансформация	24
1.2.5. История и конфуцианство	27
1.3. Моя книга	30
Глава 2	33
2.1. Концептуализация	34
2.1.1. Язык и концептуализация	34
2.1.2. Стремление к холизму	37
2.1.3. Общая практика	39
2.1.4. Объективность	41
2.2. Концептуальная дистанция	44
2.2.1. Нарушения в коммуникации	44
2.2.2. Слова имеют значение	45
2.3. Плюрализм	49
Глава 3	52
3.1. Наши собственные ценности	54
3.2. Статичные воззрения	60
3.2.1. Игнорирование	60
3.2.2. Подавление	61
3.2.3. Уступки	63
Конец ознакомительного фрагмента.	66

Стивен Энгл
Концепция прав человека в Китае.
Кросс-культурное исследование

Посвящается Дебре, Саманте и Рейчел

Предисловие к русскому изданию

С момента первой публикации этой книги и до настоящего времени ученые и граждане Востока и Запада продолжают обсуждать, как соотносятся между собой универсальность и историко-культурная специфика прав человека. Без сомнений, продолжающийся экономический и политический рост Китая усиливает наше желание увидеть рост и китайских ценностей: определено, пятитысячелетняя цивилизация может многое предложить современному миру. Аналогичная динамика наблюдается и в России: как и в Китае, некоторые российские интеллектуалы, а также многие государственные средства массовой информации призывают вновь обратить внимание на традиционные русские ценности. По их мнению, традиционные русские ценности самобытны и значительно отличаются от ценностей, связанных в их представлении с Западом. Большинство по-прежнему поддерживают идею «прав человека», настаивая при этом, что в России «права человека» означают нечто иное, чем в других странах.

Эти заявления, а также порождаемые ими споры об универсальности говорят о том, что нам нужно искать пути объединения универсального и локального. Это можно сделать тремя способами. Во-первых, может случиться так, что нечто, впервые сформулированное в местном контексте, с использованием уникального местного словаря, окажется универсально значимым. Есть основания думать, что научные, медицинские и технологические открытия происходят таким образом. Например, по мере того как методы лечения традиционной китайской медицины становятся более известными на Западе, они получают все более широкое распространение. Не обязательно быть китайцем, чтобы получить пользу от иглоукалывания. В таком же ключе мы можем рассматривать и права человека: хотя эта идея зародилась на Западе, но оказывается, что она приносит пользу людям в равной степени, вне зависимости от того, где они находятся. Второй способ объединить универсальное и местное – это утверждать, что одна и та же универсальная ценность может быть реализована или воплощена по-разному в разных контекстах. Одним из вариантов такого подхода является то, что мы могли бы назвать «относительностью, связанной с окружающей средой»: за счет различий в контексте одна и та же ценность требует различных стилей поведения и различных институтов. По мере изменения местной «среды» может меняться и тот тип поведения, который требует данная ценность. Разновидностью этого подхода к объединению универсального и местного является утверждение, что обоснование данной универсальной ценности должно быть сделано в местных терминах. Различие между тонкими и плотными ценностями, проводимое Майклом Уолцером – это еще одна версия той же идеи, о чем говорится ниже в главе 1. В-третьих, мы можем объединить универсальное и местное, проводя различие между разными типами ценностей на разных уровнях. Даже если мы считаем, что согласие по определенным ценностям необходимо для того, чтобы внутреннее или глобальное общество функционировало оптимальным образом или было справедливым для всех, мы все еще можем думать, что подгруппы также могут иметь свои собственные, отличительные ценности.

Подход к правам человека, который я отстаиваю в этой книге, согласуется со всеми тремя этими идеями. Я не защищаю какую-либо одну теорию прав человека, так как здесь будет обсуждаться то, какие выводы можно сделать о правах человека на основании того, как развивался китайский дискурс о правах на протяжении последних двух столетий. То, что я показываю, имеет две стороны. Во-первых, китайскими теоретиками прав движет желание обсуждать права по причинам, имеющим смысл в местных терминах, и эти обсуждения происходят с использованием местных терминологических аппаратов. Китайский дискурс о правах исторически и концептуально самобытен. Но, с другой стороны, китайские теоретики прав неизменно рассматривают права как универсальные и неизменно действуют так, как будто они успешно понимают не китайские дискурсы о правах. Мой лозунг – это «коммуникация несмотря на отличия».

чия»: а это означает, что местные различия не мешают китайским теоретикам думать о правах как об универсальных одним (или несколькими) из трех способов, описанных выше.

Я считаю, что понимание истоков и развития китайского дискурса о правах представляет большую ценность для осознания того, как сбалансировать соперничающие интересы универсального и местного. То, что права человека являются универсальными, не означает, что каждое общество похоже на Францию XVIII века или Америку XXI века или должно быть точно таким же. Оба этих общества столкнулись с множеством проблем, некоторые из которых можно рассматривать с точки зрения недостаточного внимания к правам человека. Один из ключевых уроков этой книги заключается в том, что в меняющихся исторических и концептуальных контекстах последних двух столетий китайские интеллектуалы стремились лучше понять те проблемы, с которыми столкнулись их собственные общества, и таким образом лучше справляться с ними. Как я показываю в книге, китайские интеллектуалы часто использовали идею универсальных прав человека, стремясь преодолеть эти сложности, даже если то, как именно они концептуализируют права человека, продолжает оставаться отличным. Я надеюсь, что этот перевод поможет современным русским читателям увидеть, что и их собственный российский опыт может быть понят через аналогичную призму. разнообразной глобальной дискуссии об универсальных правах человека, которая принесет пользу всем нам, могут способствовать и успехи, и неудачи. Национальные или культурные особенности не должны использоваться в качестве причины для прекращения критических дискуссий, как и не следует полагать, что ценности какого-либо общества являются монолитными или неизменными. Только открыто взаимодействуя друг с другом, мы можем наилучшим образом обеспечить позитивное будущее для всех людей.

Ряд людей сделали этот перевод возможным, и я хотел бы в заключение выразить им свою благодарность. Сотрудники издательства «Academic Studies Press» Ольга Петрова и Иван Белецкий оказывали мне неоценимую помощь на протяжении всего процесса. Кирилл Батыгин выполнил первоначальный перевод, а Елизавета Гаврилова произвела затем тщательный пересмотр и проверку рукописи; как человек, который сам много занимается переводами, я знаю, насколько сложной может быть эта работа, и выражаю им обоим глубокую благодарность. Мои коллеги из Уэслианского университета Сюзанна Фуссо и Наташа Карагеоргос предложили мне свою поддержку и руководство, что очень важно, когда имеешь дело с незнакомым языком. Конечно, неизбежно, что в оригинале были недостатки, которые не смог исправить никто из этих людей, но именно благодаря им всем появилось это новое издание.

Стивен Энгл

Миддлтаун, Коннектикут, США / май 2023 года

Вступление и благодарности

Истоки настоящей книги следует искать в главе, которую я не написал для моей диссертации. Меня заинтриговало то, как Лю Шипэй описывал так называемые *цюаньли* – термин, который он использовал для обозначения понятия «право», – в начале XX века. В тот момент я как раз заканчивал свою диссертацию, посвященную межкультурным различиям в области этики. Мне пришла в голову идея, что исследование отличий между концепцией *цюаньли* у Лю и современными ему западными представлениями о правах человека позволило бы улучшить уже написанный мной черновик диссертации. Однако я заключил, что в отсутствие отдельной главы, посвященной Лю, диссертацию получится закончить поскорее, и, если мне улыбнется удача, я даже смогу найти себе работу. Те, с кем я советовался, одобрили такой ход мысли, и я отложил заметки, касающиеся Лю, на потом. Воспользуюсь очередной возможностью выразить благодарность прекрасному трио, состоящему из Дона Манро, Питера Рэйлтона и Алана Гиббарда, за их поддержку моей исследовательской деятельности и за то, что они точно знали, когда мне следует поставить точку.

Прошло несколько месяцев, и мне повезло. Я был приглашен в Уэслианский университет. Вскоре после начала работы мне стало известно, что в январе следующего года на Гавайях пройдет большая конференция философов Востока и Запада. Уэслианский университет был готов оплатить мою командировку при условии, что мое имя появится в общей программе мероприятия. Это был уникальный шанс, поэтому я связался с Роджером Эймсом, чтобы попросить у него совета. Я рассчитывал на что-нибудь незначительное, например, что я стану участником обсуждения. Однако Роджер предложил мне подготовить статью. Записи о Лю Шипэе пришлось очень кстати. Статья, которую я в конечном счете отправил на конференцию, представляет собой вторую половину главы 6 этой книги. Благодарю Роджера за то, что он заварил всю эту кашу.

Чем больше я читал о *цюаньли*, тем больше меня захватывала эта идея. Я четко понимал, что некоторая статичность анализа составляла одну из слабых сторон моей диссертации. Прослеживание развития китайского дискурса о *цюаньли* представлялось хорошей возможностью изучить, как с течением времени трансформировалась дискуссия о нравственности в пределах одного языка, в том числе благодаря (изменчивому) взаимодействию с обсуждениями проблематики прав человека в других странах. Шанс сделать обзор китайской истории в поисках истоков того, что я начал обозначать как «китайский дискурс о правах человека», казался интересной перспективой еще и потому, что он открывал для меня возможность воспользоваться результатами моей работы на тему неоконфуцианства в магистратуре. В трактатах Лю я отмечал сознательные отсылки автора к отдельным неоконфуцианцам, и по мере углубления моего исследования данные выводы подтвердились. На мое понимание связей между конфуцианской традицией и китайским дискурсом о правах человека значительно повлияли знания и знакомства, которые я приобрел благодаря участию в двух конференциях по вопросам конфуцианства и прав человека. Мероприятия были организованы Уильямом де Бари и Ду Вэймином, которым я благодарен за личную поддержку и за возможности, открывшиеся мне благодаря их напутствиям.

Несмотря на мое увлечение неоконфуцианцами и продолжателями их дела в XIX веке, эта книга не сводится к ретроспекции. Прохождение магистратуры в Мичиганском университете обеспечило меня инструментарием для осознания того, как в наши дни люди понимают и взаимодействуют друг с другом – в пределах одной культуры и между различными культурами. Если я правильно помню, с Робертом Брэндомом и его философией языка, которая начала играть все большую роль в моих воззрениях на рассматриваемые темы, после того как я закончил учиться в Мичиганском университете, меня познакомил мой друг Джеф Кассер.

Еще одним стимулом к использованию результатов моего обучения в магистратуре для познания текущего мироздания стал спор с моим другом Роджером Хартом, который, воспринимая в качестве «философов» скорее Деррида, Лакана и Бурдьё, а не Дэвидсона, Брэндома и Раза, задался вопросом, могут ли в принципе американские философы внести какую-либо ясность в проблемы, существенные для мира реальности. Предположу, что мы с Роджером многому научились друг у друга. Уверен, что моя книга стала только лучше благодаря нашим постоянным беседам.

Я также должен упомянуть еще один аспект, касающийся сути настоящего издания: то, что произошло между периодом жизни Лю Шипэя и нашими днями. В этом контексте следует особо поблагодарить двух друзей, которые помогли мне углубить понимание как этого разрыва в 100 лет, так и многого другого за пределами этих временных рамок. Первый из этих людей – Питер Зарроу, с которым мы познакомились на одной из вышеупомянутых конференций философов Востока и Запада. Питер стал для меня прекрасным источником ориентиров и отличных идей. Я навечно в долгу перед ним за ту тщательность и проницательность, с которой он читал и комментировал мою рукопись. Второй человек – Марина Свенссон. За последние несколько лет наша электронная переписка внесла нешуточный вклад в развитие телекоммуникаций между Мидлтауном в американском штате Коннектикут и Лундом в Швеции. Ее познания в области истории мысли, культуры и политики Китая, в особенности касательно прав человека, и увлеченность выбранной сферой исследований неизменно поражают меня. Кроме того, она была идеальным партнером в рамках усердной работы над «The Chinese Human Rights Reader» («Чтения о правах человека в Китае»¹) – сборником, содержащим 63 переводных эссе и речи, который в значительной мере дополняет как настоящее издание, так и книгу Марины «Debating Human Rights in China: A Conceptual and Political History» («К вопросу о правах человека в Китае: история концепции и ее политическая судьба»). Наши публикации должны увидеть свет примерно в одно время. Мы рассматриваем проблему прав человека в Китае с разных точек зрения и ставим перед собой ряд вопросов. Однако мы придерживаемся мнения, что такие разночтения не исключают, а, скорее, дополняют друг друга. Нет ни одного человека, от которого я узнал бы больше об истории осмысления прав человека в Китае на протяжении XX века, чем от Марины.

Коллеги из Уэслианского университета, специализирующиеся как на философии, так и на исследованиях Восточной Азии, создали оптимальные условия для обучения и преподавания. Брайан Фэй, Стив Хорст, Билл Джонстон, Дон Мун, Джо Роуз, Санфорд Шиэн и Вера Шварц, а также участники книжного клуба, занимающегося вопросами нравственности и политики, – все они читали и давали комментарии по отдельным или нескольким главам моей рукописи. Более того, очень воодушевляюще действовал энтузиазм коллег, занимающихся в первую очередь западной философией, в отношении моей работы с китайским материалом. Еще одним источником вдохновения и ценных рекомендаций стали студенты. Все участники моих семинаров по китайской философии и правам человека так или иначе внесли свой вклад в мою работу, и я искренне благодарен им за это. Студенты, которые писали под моим руководством выпускные работы и эссе, внесли еще больший вклад в формирование моих воззрений на рассматриваемые темы. Джо Кейси, Энди Кроуфорд, Эрнест Коу, Цзэн У и Уитни Тревельян представили наиболее значимые в данном контексте работы. Благодарю их за уроки, которые они мне преподавали.

Я признателен Уэслианскому университету и Фонду имени Цзян Цзинго за их поддержку во время работы над этим изданием. Мне была предоставлена бесценная возможность полностью сосредоточиться на подготовке и написании настоящей книги. Выражаю также бла-

¹ Если не указано иное, то книга представлена лишь в английской версии, перевод названий выполнен переводчиком настоящей книги. – *Прим. пер.*

годарность сотрудникам Библиотеки имени Стивена Олина при Уэслианском университете, в особенности тем из них, кто работает в отделе межбиблиотечного обмена. Похоже, нет такой информации, которая для них является недостижимой. Я также должен упомянуть двух анонимных рецензентов от издательства «Cambridge University Press», чьи скрупулезные и эрудированные комментарии значительно улучшили эту книгу. Мой редактор Мэри Чайлд помогла довести данный проект до конца. Значительная часть главы 6 первоначально была опубликована в виде статей, вышедших в журналах «Philosophy East and West» («Философия Востока и Запада») и «The Journal of the History of Ideas» («Журнал истории идей»). Я благодарен издателям за предоставленное разрешение на перепечатку материалов².

Наконец, я хотел бы упомянуть членов моей семьи, которые были рядом со мной в течение всех этих лет, что я писал эту книгу. Моя мать, отчим и невестка читали рукопись и подготовили собственные комментарии. Издание им, по всей видимости, понравилось. Я был рад иметь возможность обсуждать ключевые темы книги и спорить о них со всеми членами семьи. При этом я должен признаться, что это издание занимало сравнительно небольшую часть моей жизни последние семь лет, в особенности на фоне счастья стать родителем. Эта книга посвящается моей жене – самому близкому для меня человеку – и нашим двум замечательным дочерям.

² Did Someone Say «Rights»? Lui Shipei's Concept of «Quanli» // *Philosophy East and West*. 1998. Vol. 48. № 4. P. 623–625; Should We All Be More English? Liang Qichao, Rudolf von Jhering, and Rights // *Journal of the History of Ideas*. 2000. Vol. 61. № 2. P. 241–261.

Хронология

Древние мыслители и классические трактаты

Конфуций, «Лунь юй», или «Беседы и суждения» (умер в 479 году до нашей эры)

Мэн-цзы, «Мэн-цзы» (IV век до нашей эры)

Сюнь-цзы, «Сюнь-цзы» (примерно 310–208 годы до нашей эры)

Ранние неоконфуцианцы

(династия Сун, 960–1279; династия Юань, 1279–1368)

Чжоу Дуньши (1017–1073)

Чжу Си (1130–1200)

Сун Лянь (1310–1381)

Поздние неоконфуцианцы

(династия Мин, 1368–1644; династия Цин, 1644–1911)

Люй Кунь (1536–1618)

Чэнь Цюэ (1604–1677)

Хуан Цзунси (1610–1695)

Гу Яньу (1613–1682)

Ван Фучжи (1619–1692)

Люй Люлян (1629–1683)

Хань Тань (1637–1704)

Дай Чжэнь (1723–1777)

Мыслители XIX века

(династия Цин, 1644–1911; Первая опиумная война, 1839–1842)

Линь Цзэсюй (1785–1850)

Вэй Юань (1794–1856)

Ли Хунчжан (1823–1901)

Фукудзава Юкити (1835–1901)

Като Хироюки (1836–1916)

Чжан Чжидун (1837–1909)

Ху Лиюань (1847–1916)

Кан Ювэй (1858–1927)

Хэ Ци (1859–1914)

Токутоми Сохо (1863–1957)
Тань Сытун (1865–1898)

Мыслители XX века

**(Китайская Республика, 1912 год – по настоящее время;
Китайская Народная Республика, 1949 год – по настоящее время)**

Сунь Ятсен (1866–1925)
Лян Цичао (1873–1929)
Чэнь Дусю (1879–1942)
Лю Шипэй (1884–1919)
Гао Ихань (1884–1968)
Ху Ши (1891–1962)
Ло Лунци (1896–1965)

Современные мыслители

Хэ Ханчжоу
Ли Буюнь
Лю Хуацю
Ло Минда
Вэй Цзиншэн
Ся Юн
Чжан Вэньсянь

Глава 1

Введение

На Всемирной конференции по правам человека, которую ООН проводила в Вене в июне 1993 года, его превосходительство Лю Хуацю, глава делегации КНР, выступил со следующим заявлением:

Концепция прав человека – продукт исторического развития. Она тесно связана со специфическими социальными, политическими и экономическими условиями, с особой историей, культурой и ценностями каждой страны. Определенные периоды истории выдвигали свои требования в сфере прав человека. Поэтому сторонники культурного релятивизма полагают, что страны на разных этапах развития или с отличными друг от друга историческими традициями и культурными ценностями имеют разное понимание и практику в этой области. Соответственно, нельзя считать, что стандарты и модели прав человека, принятые некоторыми государствами, являются единственными, и требовать, чтобы все страны подчинялись им [Liu 199: 214]³.

Это послание содержит два тезиса: во-первых, у стран могут быть разные представления о правах человека; во-вторых, не стоит требовать, чтобы они следовали представлениям о правах человека, отличающимся от их собственных воззрений. Настоящая книга посвящена рассмотрению этих двух утверждений.

Важно понять, что мы должны извлечь из этих двух принципов как непосредственно на практике, так и на чисто умозрительном уровне. Активисты по правам человека и юристы-международники должны учитывать указанные подходы и в связи с Китаем, и за его пределами. Эти представления должны приниматься во внимание организациями, которые в своей деятельности стремятся выйти за пределы существующих национальных границ. В частности, здесь следует упомянуть Организацию Объединенных Наций. Если Лю прав в своем заявлении, то надежды на общемировое единодушие в вопросах нравственности, выраженные во Всеобщей декларации прав человека, могут оказаться наивными или даже империалистическими. Китай уже занял существенное место в самоидентификации Запада, в особенности после окончания холодной войны. Западные СМИ уделяют повышенное внимание Китаю отчасти потому, что Поднебесная воспринимается как страна-конкурент или альтернатива нам самим⁴. Соответственно, оценка посылов Лю позволит нам разобраться в самих себе. Лучше ли люди Запада? Или мы просто другие? А возможно, подобная упрощенная дихотомия скрывает от нас реальную запутанность проблемы?

Естественно, дела обстоят сложнее, чем мы предполагаем. Я поставлю под сомнение само предположение, что можно говорить о «подходе Китая» к правам человека. Ведь представления присущи людям, а не странам. Соответственно, различные люди, даже граждане одной и той же страны, зачастую по-разному понимают те или иные концепции. При этом я не собираюсь сразу отвергать заявления Лю, я лишь хочу осторожно переосмыслить их. Я ставлю перед собой несколько вопросов. В чем заключаются интересующие нас идеи? Как они соотносятся с соответствующими сообществами людей? Как мы можем использовать эти понятия в общении? Отказываясь от жесткого разделения всего и вся на «иной» и «лучший», я планирую исследовать тонкие нюансы нравственного плюрализма, где учитывается то многообразие различий, которое может существовать между отдельными людьми, тот диапазон точек зрения,

³ Перевод взят из [Даниленко 2000: 32–33]. – *Прим. пер.*

⁴ См. [Madsen 1995], где представлен познавательный разбор воззрений американцев на Китай и на самих себя.

который позволяет нам заявлять о нашем превосходстве, и та динамичность, с которой преобразуются наши представления о нравственности. Помещенные в контекст реальных споров о правах человека, эти абстрактные рассуждения приобретают особую злободневность, которая делает очевидной важность осмысления указанных категорий не только философами, но и специалистами, занимающимися кросс-культурными исследованиями.

Оценка заявлений Лю также приводит меня к более глубоким размышлениям об истории китайской философии. Презюмируемая статичность китайских мировоззрений – расхожий штамп. Однако я уверен, что философские диспуты не монолитны, а динамичны: люди спорят друг с другом и обсуждают все и вся, а мир вокруг нас постоянно меняется. Такой подход позволяет мне выявить, как отдельные элементы конфуцианской традиции заложили основы для дискуссий о правах человека в Китае. Более того, мы можем на протяжении всей истории Китая наблюдать устойчивое и продуктивное обсуждение проблемы прав человека, которое никак нельзя назвать лишь неким откликом на непонятные [китайцам] западные идеалы и институты или их переосмыслением. Только рассмотрение ключевых моментов в истории этого дискурса позволит осознать, что можно извлечь из заявлений о «китайской специфике» восприятия прав человека.

Наконец, в этой книге я не ограничиваюсь оценкой двух посылов из речи господина Лю. Я не могу оставаться беспристрастным сторонним наблюдателем, когда дело касается таких вопросов, впрочем, как и любой человек, читающий эти строки. Я стремлюсь найти практическое применение моим выводам через взаимодействие с современными китайскими теоретиками прав человека. Дискурс о правах человека на Востоке и на Западе – динамичный процесс, сопровождающийся значительными спорами. Выявляя сходства и различия в подходах и выбирая на основе лучших доступных стандартов, какие идеи мне лично стоит перенять, я намерен принять участие в формировании более обширного транснационального консенсуса [в вопросах прав человека].

Отдельные темы, касающиеся философии и китаистики, могут показаться крайне отдаленными от современной практики реализации прав человека. Однако я уверен: они все имеют непосредственное отношение к рассматриваемым вопросам, что я и постараюсь продемонстрировать в этой книге. Некоторые философы мало изучали Китай, часть китаистов мало занимались философией. Я не презюмирую, что мои читатели являются специалистами в той или другой области, а пишу о философии и Китае так, чтобы издание было доступно для осведомленного в целом читателя, не обладающего глубокими познаниями ни в том, ни в другом предмете.

Цель настоящей главы – сориентировать различные группы читателей по трем основным направлениям. Сначала я представлю исторический очерк, который позволит понять масштабы китайского дискурса о правах человека. Затем я обозначу темы, которые обсуждаются в настоящее время научным сообществом в области прав человека в Китае. Я опираюсь на наиболее сильные, с моей точки зрения, аспекты последних результатов работы моих коллег и даю комментарии по поводу того, что мне кажется недостатками в соответствующих материалах. Подобный обзор позволит понять, почему моя книга выстроена именно таким образом. Наконец, я представлю синопсис книги и мои первичные выводы.

1.1. Недавняя история

Слово *цюаньли*⁵, которое в настоящее время стало общепринятым обозначением понятия «право» в китайском языке, начинает употребляться в такой коннотации примерно с середины 1860-х годов. Миссионер Уильям Мартин использует его в своем переводе произведения Генри Уитона «Элементы международного права». *Цюаньли* и иные подобные термины в дальнейшем стали появляться в среде миссионеров и постепенно распространились среди китайских интеллигентов. Эти слова обозначали целый спектр понятий, имеющих отношение к «правам». В последующих главах я буду отстаивать точку зрения, что *цюаньли* и «права» соотносятся друг с другом весьма условно, особенно в первые годы возникновения того явления, которое я буду именовать «китайским дискурсом о правах человека». В начале XX века теоретическое обоснование и практическая защита *цюаньли* набирают обороты. В первые три десятилетия XX века права, и в особенности права человека (*жэньцюань*), часто становились предметом обсуждения в работах, посвященных вопросам нравственности и политики. Первые конституции Китая раскрывали сущность различных прав. О дополнительных правах говорили интеллектуалы, разочарованные теми или иными аспектами правительственного курса⁶.

Начиная с середины 1930-х годов отмечаются лишь спорадические публикации по вопросам прав. Это было связано как с растянувшимися почти на 20 лет военными действиями, так и с претворением в жизнь идеологии коммунизма, которая не особенно потворствовала рассуждениям о чьих бы то ни было правах⁷. Однако последние два десятилетия XX века были отмечены огромной волной как теоретического осмысления, так и практических действий на пути продвижения и пресечения прав человека в Китае. Зимой 1978–1979 годов началось движение «Стена демократии»⁸, в рамках которого такие активисты, как Вэй Цзиншэн, заявляли о важности прав человека. Акция продолжалась около шести месяцев, после чего ее основные организаторы были арестованы⁹. Начиная с 1970-х годов права человека стали лейтмотивом во внешнеполитической риторике США, направленной сначала против СССР, а затем и против КНР. ООН сконцентрировала свое внимание на Всеобщей декларации прав человека 1948 года и двух международных пактах, конкретизирующих этот документ, заключенных в конце 1960-х годов.

На 1989 год пришлось еще одно народное движение за демократию и права человека, центральным местом действия которого на этот раз стала площадь Тяньаньмэнь в Пекине. Его жесткое подавление привело к резкому осуждению Китая на международной арене. Правительство КНР, отчасти в ответ на реакцию извне, опубликовало свою первую «Белую книгу» по правам человека [Information Council 1991]. Этот документ опровергал различные критические замечания в адрес Китая и настаивал на недопустимости международного вмешательства в суверенные дела отдельных государств. В то же время эта публикация ознаменовала собой начало новой дискуссии о правах человека внутри Китая. Хотя многие сочинения по данной проблематике, печатавшиеся в КНР на протяжении 1990-х годов, не отступали от позиций, которые были высказаны в «Белой книге», некоторые китайские ученые все же пошли

⁵ Я применяю кавычки, когда я хочу выделить само слово, а не концепт, который оно обозначает. Курсивом я обозначаю транскрибированные слова. Китайские иероглифы для соответствующих слов представлены в предметно-именном указателе..

⁶ Переводы ключевых статей, касающихся китайского дискурса о правах человека начиная с указанного периода по настоящий момент, см. в [Angle, Svensson 2001].

⁷ Детальный анализ дискуссий по вопросам прав человека, которые продолжались в течение рассматриваемого периода, см. в [Svensson 1996, chap. 8].

⁸ Речь идет в первую очередь о плакатах, критикующих власти КНР, которые были размещены на кирпичной стене на одной из улиц Пекина. Акция сопровождалась и иными протестными мероприятиями. – *Прим. пер.*

⁹ Соответствующие комментарии и переводы ключевых документов см. в [Seymour 1980].

гораздо дальше, полноценно взаимодействуя с теориями своих более догматически настроенных сограждан, а также с идеями западных мыслителей¹⁰.

Еще одна тенденция, проявившаяся в 1990-е годы, постепенно сформировалась в ходе международных встреч, предшествовавших Всемирной конференции по правам человека, которую ООН провела в 1993 году. Лидеры отдельных азиатских стран, возможно преисполнившись обретенной уверенности в своих силах и автономности, заявили о том, что представления ООН о правах человека были слишком жестко привязаны к западной либеральной традиции, и призвали к большей гибкости в интерпретации прав человека, с тем чтобы осталось пространство для проявления феномена, который в дальнейшем назовут «азиатскими ценностями»¹¹. Идея о том, что все азиаты разделяют некий общий набор ценностей, была широко и заслуженно раскритикована, равно как и мотивы, которые побудили некоторых азиатских лидеров выступить с такой концепцией (в частности, речь идет о призывах относиться к властям с большим почтением). И все же и западные, и восточные ученые отмечали необходимость оценить, как права человека состыкуются и воспринимаются в разных культурных традициях¹².

Маловероятно, что конфликты, связанные с соблюдением прав человека в Китае, сойдут на нет в ближайшей перспективе. В качестве положительных моментов можно отметить поддержание диалога. Китай продолжает принимать участие в международном дискурсе по правам человека и подписал Международный пакт о гражданских и политических правах¹³. Обсуждается проблема прав человека и в научных кругах Китая. Китайские ученые выступают на международных конференциях и публикуют свои книги и статьи. Однако в определенной мере Китай продолжает вести себя вразрез с наиболее распространенными представлениями о правах человека. Яркий пример на момент написания настоящей книги – подавление религиозного движения «Фалуныгун». За политику в области прав человека КНР продолжают осуждать китайские диссиденты за пределами Китая, неправительственные организации, в том числе Amnesty International, и правительства западных стран. Надеюсь, что работа ученых, подобных мне, поможет достичь большего понимания и более плодотворного диалога, а в конечном счете – приблизиться к достижению консенсуса в отношении смысла и содержанию прав человека.

¹⁰ В [Baehr et al. 1996] представлены переводы целого ряда недавно подготовленных отличных материалов. [Kent 1999, chap. 5] и [Weatherley 1999, chap. 6] содержат существенную информацию о рассматриваемом периоде.

¹¹ Основные документы и научный комментарий представлены в [Tang 1995].

¹² См. [de Vary 1998, chap. 1] и несколько эссе, опубликованных в [Bauer, Bell 1999]. В этих источниках проницательно анализируется сама идея «азиатских ценностей». [Dowdle 2001] предлагает более благожелательную интерпретацию Бангкокской декларации – ключевого документа, на который ссылаются сторонники теории азиатских ценностей.

¹³ [Kent 1999] детально анализирует участие КНР в международном диалоге по правам человека.

1.2. Текущие подходы: инсайты и ограничения

Я хотел бы подробно рассмотреть разные подходы к вопросам прав человека, с которыми можно ознакомиться в сравнительно недавно опубликованных научных работах на эту тему. В этом разделе я ставлю перед собой две задачи: во-первых, четко указать источники моего интеллектуального вдохновения; во-вторых, показать, почему я считаю, что моя книга является нужной.

1.2.1. Плюрализм

Ключевой вопрос, который я рассматриваю в этой книге, – это возможность признания нравственного плюрализма как такового. Бесспорно, что люди оценивают свою жизнь исходя из различных норм, однако все еще ведутся ожесточенные споры о том, могут ли быть легитимными, корректными и в равной мере допустимыми две и более моральные позиции. Я считаю необычайно полезными в данных вопросах суждения Аласдера Макинтайра, который много пишет о моральных традициях и сложностях сопоставления этих традиций. Стоит выделить два основных постулата, выведенных им, которые имеют отношение к предмету моего исследования. Во-первых, по мнению Макинтайра, концептуальные различия между противостоящими моральными традициями могут быть столь существенны, что эти традиции оказываются «несопоставимыми». Иными словами, нравственный язык одной культуры не поддается переводу на нравственный язык другой культуры. Во-вторых, Макинтайр считает, что истинные нравственные традиции могут, по крайней мере в отдельных случаях, сопоставляться друг с другом и оцениваться с позиций сравнительного внутреннего критического разбора. Когда приверженцы одного воззрения приобщаются к стороннему языку, они получают возможность извлечь что-то ценное из чужого воззрения и осознать, что иная точка зрения может разрешить проблему или дать ответы на вопросы, недоступные в рамках их собственного миропонимания¹⁴.

Я извлек из работ Макинтайра много ценных мыслей относительно того, насколько важны традиции, сообщества и местные стандарты рациональности для формирования полноценных нравственных идеалов человека. Ниже, по мере того как я буду развивать мысль о том, что следует понимать под нравственным плюрализмом и что мы можем с этим сделать, мы отдельно рассмотрим каждый из этих элементов. При этом с выводами Макинтайра связаны две существенные проблемы. Во-первых, я полагаю, что его концепция несопоставимости представляется слишком грубым инструментом для работы со сложным и неоднозначным материалом реальных кросс-культурных нравственных различий. Сложно свести несопоставимость к чему-то четкому и определенному, и даже если у нас это получится, все равно спорно, сможет ли когда-либо эта категория заполнить собой зияющую перед ней теоретическую брешь¹⁵. Я предпочитаю рассматривать несопоставимость как некую грань концептуальных различий и воспринимать все интригующие меня фактические примеры как нечто выпадающее за пределы этих крайностей.

Во-вторых, мне представляется проблематичным то, что теоретические представления Макинтайра о традициях слишком статичны. Как я буду отмечать далее, даже когда Макинтайр выявляет существенные динамичные аспекты в рамках своих исторических исследований, он не находит в своих теоретических построениях реальной роли для динамичной сущности тра-

¹⁴ Каждое из этих заявлений можно найти в различных источниках. Первое заявление, в частности, см. в [MacIntyre 1991], второе – в [MacIntyre 1988].

¹⁵ С точки зрения использования естественных языков обычными людьми. Легко показать, насколько несоизмеримыми могут становиться искусственные языки.

диций, оказывающих взаимное влияние друг на друга. В отличие от него, я полагаю, что в таком динамизме как раз заключаются возможности для формирования сообществ людей и для достижения консенсуса. Макинтайр делает основной упор на внутренней критике, а именно на выявлении сильных и слабых сторон других традиций изнутри. Но следует признать, что мы никогда не сравниваем две неизменные сущности.

Я хотел бы здесь также упомянуть теоретика Ричарда Рорти. Рорти – плюралист, но это не означает, что он не верит в определенную систему ценностей. Рорти является последовательным сторонником либеральных ценностей, но он считает их своими скорее по воле исторической случайности, а не по воле Разума. Рорти пишет:

...моральная философия принимает форму ответа на вопрос «Кто “мы” такие, как мы стали тем, что мы есть, и чем мы могли бы стать?», а не ответа на вопрос «Какие правила должны определять мои действия?» Иными словами, моральная философия вместо поиска общих принципов приняла форму исторической наррации и утопической спекуляции [Рорти 1996: 90].

На страницах этой книги постепенно станет очевидно, что я с сочувствием отношусь к теории Рорти, согласно которой нравственность следует воспринимать как систему условных ценностей, имеющую историческую подоплеку. Весьма проницателен тезис мыслителя о тесной взаимосвязи нравственности и самоопределения (кто «мы» такие). Однако у подхода Рорти есть два существенных ограничения. Во-первых, его отрицание «общих принципов» можно легко довести до некоего предела, когда единственное, что остается заявить носителю определенных ценностей в свое оправдание, – «потому что это мои ценности». Важно понять, что это тупиковый путь. Мы всегда имеем доступ к стандартным нравственным суждениям, к которым мы можем апеллировать, даже если это получается у нас неидеально, и мы обычно считаем, что эти стандарты распространяются не только на нас, но и на всех окружающих. Дискуссии по нравственным вопросам с другими людьми могут способствовать совершенствованию и обобщению наших стандартов и нравственных позиций. Рорти, кажется, оставляет этот момент без внимания.

Во-вторых, Рорти фактически указывает, что «мы» всегда единодушны в своих убеждениях и однозначны в своих смыслах. Я уже отмечал, что нравственные дискурсы внутри человеческих сообществ обычно оказываются гораздо более сложными. В связи с этим нам необходимо выработать более тонкий подход к обоснованию взаимосвязанности человеческих сообществ и нравственности. Таким образом, обзор теорий Макинтайра и Рорти показывает, что адекватный подход к рассматриваемым вопросам должен учитывать концептуальные различия, динамичные и интерактивные нравственные устои, ценности и стандарты, которые способствуют выработке общего консенсуса, и такое представление о «нас», в котором мы признаем наши внутренние разногласия.

1.2.2. Универсализм

Многие авторы, исследующие права человека, пишут об их универсальной природе. Я хотел бы рассмотреть три обоснования этой позиции.

Естественные права. В европейской мысли представления о естественных правах имеют давнюю историю. Эти идеи также сыграли существенную роль в ранней политической мысли США. Изначально считалось общепризнанным, что естественные права исходят от воли Бога. Сейчас мало кто будет готов принять такое обоснование естественных прав. Однако попытки представить альтернативные трактовки того, какими правами люди располагают в силу своей «естественной природы», оказываются проблематичными. В наши дни природа человека воспринимается как весьма пластичное образование. Наши нужды и ценности во многом фор-

мируются под воздействием культуры, в которой мы достигаем зрелости¹⁶. В отсутствие предпосылок, подобных тем, которыми нас обеспечивает вера в Бога, современные теории о естественных правах человека могут выглядеть натянутыми или произвольными. Соответственно, построение теории прав человека на базе конкретного описания человеческой природы остается открытым вопросом для окружающих, в особенности для представителей других культур, и позволяет отвергнуть новые трактовки как узкие и ограниченные, а то и вовсе бессвязные¹⁷.

Это не значит, что стремление обосновать права человека как естественные права утратило свою притягательность. При отрицании или игнорировании проблематичной взаимосвязи между природой и культурой концепция естественных прав может представляться более убедительной, чем любые другие воззрения на права человека. В таком случае права человека оказываются равноприменимыми ко всем людям, вне зависимости от их национальной принадлежности. С этой точки зрения естественные права могут представать лучшим основанием для критического осмысления правозащитной практики у других групп людей. В конце концов, мы же все – люди? И если уж мы в силу человеческой природы наделены правами человека, то они наверняка должны быть универсальными.

Международное право. Еще одним обоснованием универсальной применимости стандартов прав человека является консенсус, сформировавшийся в международном праве после Второй мировой войны и нашедший отражение в таких документах ООН, как Всеобщая декларация прав человека (ВДПЧ), принятая Генеральной ассамблеей ООН в 1948 году. Помимо ВДПЧ и прилагающихся к ней пактов, международная система прав человека включает в себя множество соглашений и деклараций регионального уровня, носящих двусторонний характер, а также разнообразные международные правовые институты и связанную с ними практику прецедентного права¹⁸.

Хотя эти документы символизируют определенные реальные успехи, есть несколько причин, которые заставляют усомниться в том, что подобные международные прокламации могут выступать оптимальной основой для дискурса о правах человека, или, по крайней мере, предположить, что одних только этих источников окажется недостаточно. Будет ошибкой считать, что факт подписания этих актов многими странами свидетельствует о наличии подлинного правового или морального консенсуса в мире. В частности, ВДПЧ не имеет обязательной силы, а юридически обязательные пакты и соглашения не обладают большей институционализацией, конкретизацией и обеспечением исполнения обязательств, чем любые другие элементы международного права. Эти акты часто выступают как заявления об устремлениях или идеалах, а не реально действующие нормативно-правовые документы. С учетом вышесказанного, а также по причине того, что подписание соответствующих документов может восприниматься отдельными странами как путь к тому, чтобы стать полноценным участником торговой системы развитого мира, это может оказаться легкой и приятной процедурой, которая вовсе не требует фактического следования положениям документов. Как отмечает Энн Кент, к системе прав человека под эгидой ООН Китай подходит скорее «с инструментальной, чем с нормативной точки зрения» [Kent 1999: 230]. Наконец, не следует забывать, что положения всех этих доку-

¹⁶ Такое представление о человеческой природе находит более чем достаточные основания в современной биологической теории. Лучший имеющийся аналог для природы человека – фенотип человека, который демонстрирует, как генотипы людей находят отражение в конкретных условиях окружающей среды. Культура – часть нашей окружающей среды, поэтому она является частью и нашего фенотипа, и нашей природы.

¹⁷ Эта позиция неоднократно озвучивалась различными комментаторами. См., в частности, [Brown 1999].

¹⁸ Речь идет о Международном пакте о гражданских и политических правах и о Международном пакте об экономических, социальных и культурных правах. Оба документа были приняты в 1966 году. В настоящее время Китай является подписантом обоих документов. Хороший источник по этим и иным документам – [Blaustein 1987]. См. также сайт Верховного комиссара ООН по правам человека: <http://www.unhchr.ch/data.htm> (дата обращения: 13.03.2001).

ментов предполагают трактование, которое позволяет завуалировать значительную часть действительных разногласий. Таким образом, консенсус, который должен стоять за всеми подобными соглашениями, представляется в большей степени показным, чем реальным, и даже тогда это квазизакономерный и косвенно вынужденный консенсус.

Тезис о том, что ВДПЧ, пакты и иные источники не являются идеальными документами, никоим образом не умаляет значения этих огромных достижений. В равной мере я не хочу исключать вероятность того, что они могут и должны играть существенную роль для перспектив продолжающегося дискурса о правах человека на международном уровне. Эти документы представляют собой отличные отправные точки для дискуссии, особенно в свете распространенного убеждения об их исключительно западных истоках [Twiss 1999; Morsink 1999; Glendon 2001]. Подобные акты могут помочь нам в установлении реального морального консенсуса по вопросам прав человека.

Меняющийся мир. Современность породила массу новых вещей, в том числе средства и идеологию контроля, сделавшие возможным существование государств в нынешнем виде, а также перемены, которые международная рыночная экономика внесла в традиционные социальные структуры. Эти же сдвиги – технологические и экономические – сблизил людей по всему миру. Мы можем легче видеть друг друга благодаря телевидению, фильмам и Интернету, а равно воздействовать друг на друга посредством мировых рынков, транснациональных корпораций и транспортной мобильности.

Некоторые ученые полагают, что все эти перемены формируют основу для утверждения универсальных прав человека. В частности, Джек Доннелли замечает, что традиционные моральные структуры, выстроенные на представлениях о долге, больше не могут обеспечивать должную защиту человеческого достоинства от сильного воздействия современного государства и экономики. Отсюда возникает необходимость следовать концепции прав человека. Поскольку современные государства сформировались в странах во всем мире, везде должны соблюдаться права человека. При этом мыслитель не восхваляет современное государство, которое, возможно, является воплощением зла, но которое все же де-факто существует. Единственный способ защититься от него – это повсеместно признать права человека [Donnelly 1989: 60, 65, 199].

Мэри Миджли анализирует другой аспект современности – сближение людей – и призывает всех нас воспринимать наших новых соседей с непредвзятыми нравственными ориентирами. По ее словам, «масштабное увеличение численности человечества... широкое распространение информации о людях и... существенное усиление наших технологических возможностей» делают возможным «колоссальное расширение наших моральных горизонтов» [Midgely 1999: 161]. Миджли полагает, что широкое признание понятия прав человека во всем мире, вне зависимости от сомнений ученых по поводу сущности и концептуальных пределов этой категории, отражает расширение наших моральных горизонтов. Обсуждение прав человека оказывается полезным для осмысления текущих моральных проблем. Автор допускает, что в отношении прав в целом и прав человека в особенности еще остаются нерешенные загадки, но предлагает исследователям брать пример с широкой публики и конструктивно подходить к разрешению соответствующих дискуссионных моментов так, чтобы у нас всегда сохранялась возможность обсуждать вопросы и размышлять о проблемах с точки зрения прав человека [там же: 173].

Я считаю, что Доннелли и Миджли правы, когда призывают следовать духу времени в вопросах нравственности. Мы не можем игнорировать реалии политики и экономики. В равной мере не следует закрывать глаза на те из них, которые мы можем видеть и на которые мы

можем повлиять¹⁹. Ограниченность подхода Доннелли заключается в том, что он отстаивает свое видение текущей системы прав человека как единственное возможное или, по крайней мере, практичное решение проблем, стоящих перед современными государствами. Он мало говорит о контраргументе к такому мнению: ни одна система ценностей (или институтов) не может справиться с этой задачей. Доннелли лишь выражает скепсис по поводу «политической наивности» тех, кто находится в поисках альтернативы, или даже по поводу мотивов, которые руководят ими [Donnelly 1997]. Возможно, в рамках всеобщего кросс-культурного консенсуса мы бы пришли к тем же выводам, что и Доннелли, однако, как я полагаю, пока преждевременно заявлять о том, что единственный возможный выход из нашей ситуации уже найден.

Мнение Миджли легче принять без оговорок. Наш мир становится все меньше, и мы (кем бы ни были эти «мы») сталкиваемся со все возрастающей реальной необходимостью пускать все большее количество людей в пределы наших нравственных ориентиров. Это не единственное, что принесла нам глобализация. Глобальный капитализм, в частности, подходит к вопросам прав человека в лучшем случае с расплывчатыми позициями [Santoro 2000]. И все же права человека уже сыграли важную роль в стремлении различных людей разрешать более хитроумные нравственные головоломки. Мы как ученые не можем изолироваться от осознания этих фактов. В отличие от Доннелли, Миджли не заявляет, что существующая система, основанная на представлениях ООН о правах человека, – единственно допустимая. Однако ее призыв к исследователям «конструктивно» работать с выявляемыми проблемами все же принуждает нас думать о практических результатах нашей деятельности. Всегда существует опасность, что отстаивание нравственного плюрализма даже в самых скромных формах – о чем мы поговорим в главах 2–3 – может обернуться оправданием автократии в политике. Я осознаю эту опасность. Более того, я считаю, что предложенный мной подход позволит скорее укрепить, чем ослабить положение сторонников борьбы за права человека как в Китае, так и во всем мире.

1.2.3. О плотности и тонкости ценностей

Современный мир не только сблизил нас, он сделал более очевидными наши различия. Политика и экономика современности демонстрируют склонность к тому, чтобы лишить людей их отличительных особенностей, однако данный процесс сопровождается сильным противодействием и на теоретическом, и на практическом уровне. Либералы по большей части с готовностью выступают на стороне сопротивления единообразию, ведь толерантность является одной из их ключевых ценностей²⁰. Тем не менее толерантность к различиям может плохо сочетаться с настойчивым требованием соблюдения универсальных прав человека. Желая устранить этот спорный аспект, отдельные теоретики предположили, что всеобщие и частные ценности могут существовать одновременно на разных уровнях. Как отмечает Майкл Уолцер, мы все можем разделять так называемые «тонкие» ценности, такие как права человека, в то время как «плотные» ценности ограничены небольшими сообществами людей²¹.

Уолцер отмечает, что тонкая нравственность основывается на неких наложениях или «воспроизведениях» таких ценностей, как «истина» и «справедливость». Уже одних таких

¹⁹ Ричард Рорти пишет о необходимости восприятия «культуры прав человека» за счет расширения нашего видения категории «мы» и указывает на важную роль, которую может сыграть в этом процессе «воспитание чувств». См. [Rorty 1993]. Рорти недооценивает значение аргументации и диалога, но он прав, когда привлекает наше внимание к труду писателей и поэтов.

²⁰ Что такое толерантность, стоит ли ее воспринимать как безусловное благо и как она состыкуется с либерализмом – все это спорные вопросы, о которых исписано много страниц. Среди недавних любопытных работ следует отметить [Phillips 1999]. Я детально рассмотрю эти моменты в главе 3.

²¹ Бернард Уильямс также писал о «плотных» и «тонких» ценностях, но он акцентирует внимание на несколько иных аспектах. См. для сравнения [Williams 1985, chaps. 8–9]. Уолцер цитирует Клиффорда Гирца, говоря о «плотности описаний», которую он хотел бы видеть в антропологии. См. [Walzer 1994: XI, note 1; Гирц 2004]. Джозеф Чэнь использует идеи «плотности» и «тонкости» применительно к Китаю в [Chan 2000].

пересечений достаточно для того, чтобы немедленно заработать определенную порцию критических комментариев или солидарности. Однако они имеют очевидные пределы. Реальная критика, как утверждает автор, имманентно присуща плотной нравственности, которая корнями уходит в культурные коннотации. Из этого нельзя сделать вывод, что некоторая минимальная, отчасти пересекающаяся нравственность есть нечто дурное или ненастоящее. Наоборот, именно она объясняет, почему у нас возникает чувство братства с митингующими в Пекине или Праге. Однако если мы будем долго вслушиваться в их слова, то постепенно обнаружим расстояние, разделяющее наши позиции. Уолцер приводит в качестве примера участников демонстраций 1989 года и указывает на следующий момент:

когда мы порицаем чешский коммунизм, с тем чтобы предложить ему альтернативные варианты развития, мы стремительно отказываемся от минимального вмешательства, осознавая, что некоторые из наших предположений найдут позитивный отклик в Праге (по крайней мере, в той или иной части Праги), а некоторые – нет [Walzer 1994: 10].

Здесь мы фиксируем у Уолцера признание того факта, что в сообществе пражских манифестантов могут быть определенные внутренние сложности или разногласия. Кто-то из протестующих строит свою приверженность «справедливости» на основах, которые удачно накладываются на наши конкретные критические рассуждения. Некоторые не покажут такого совпадения во взглядах с нами. В последующих главах я буду неоднократно возвращаться к теме важности подобной внутренней многогранности. Пока же еще отмечу, что Уолцер не ставит своей целью выявить единственный неизменный кодекс тонких ценностей. Он считает, что тонкие ценности вплетаются в плотные ценности.

[Тонкие ценности] раскрепощены... и проявляются независимо друг от друга, с различной степенью разреженности, лишь в ходе... общественного кризиса или политического противостояния, например, как в случае с Чехословакией, на фоне тирании коммунизма. Поскольку многие люди имеют некоторое представление о том, что представляет собой тирания и в чем она неправа, слова, которые скандируют манифестанты, теряют конкретные коннотации, которые они имеют в чешском языке, и становятся широкоупотребимыми, а возможно, и общеприменимыми [Walzer 1994: 3]

Желая подчеркнуть свой посыл, Уолцер замечает, что

сравнительно просто было... понять значение слова «справедливость», которое было начертано на их плакатах: прекращение произвольных арестов, равное и беспристрастное правоприменение, ликвидация привилегий и прерогатив партийных элит – самое общее, обыденное представление о справедливости [Walzer 1994: 2].

Уолцер, очевидно, не выступает за некий общеупотребимый шаблон в теоретизации тонких, универсальных ценностей. Различные слова и термины могут иметь тонкие различия в разных ситуациях и могут находить в нас более или менее широкий отклик. Автор хочет объяснить такие феномены, как наше ощущение солидарности с манифестантами в Праге. При этом Уолцер настаивает на необходимости полноценной критики ценностей изнутри. Стремление выявить фиксированный набор тонких ценностей за счет обнаружения тех ценностей, которые разделяют все люди, – распространенная вариация на тему Уолцера²². Однако подобные поиски наименьшего общего знаменателя представляются недостаточными, по меньшей мере по двум причинам, одна из которых представляется проблематичной для воззрений Уол-

²² Описание «минимального универсализма» см., например, в [Parekh 1999].

цера в целом. Во-первых, если мы желаем найти универсальный консенсус, то мы, скорее всего, будем вынуждены мириться с крайне расплывчатыми или слишком общими идеями, например, такими как «нельзя совершать необоснованные убийства». Но что могло бы обосновать убийства? За фасадом универсальности, вне всяких сомнений, скрывается значительное разнообразие. Консенсус на базе наименьшего общего знаменателя грозит быть поверхностным, и Уолцер это прямо признает.

Во-вторых, если некие ценности действительно являются всеобщим достоянием, то их использование ограничено построением критических рассуждений: такие ценности будут допускать критику реализации ценностей на практике, но не самих ценностей. Разрыв между ценностями и средствами для их претворения в жизнь будет составлять пределы такой критики. Активисты, пытающиеся обеспечить институционализацию или защиту своих ценностей в рамках своих сообществ, возможно, будут вдохновляться успехами других групп людей в области институционализации подобных ценностей, которые будут восприниматься как позитивные модели поведения или доказательства возможности институционализации. Но если мы хотим чего-то большего и пытаемся заявлять другим людям, что им следует быть приверженными правам человека, даже в том случае, когда они не питают к ним энтузиазма, то мы должны найти что-то еще помимо наименьшего общего знаменателя. Важно подчеркнуть, что ни одна теория, говорящая о наименьшем общем знаменателе, в том числе теория Уолцера, не дает нам возможности критиковать то, что мы не смогли бы критиковать даже в отсутствие признания (поверхностного) универсального значения соответствующей теории. Это связано с тем, что критические рассуждения, о которых я здесь пишу, становятся возможными даже тогда, когда ценности не являются общими. Разве я не могу критически относиться к тому, что вы живете вопреки своим ценностям, вне зависимости от того, разделяю я их или нет? Конечно, понять, как такой подход работает в действительности, – довольно сложная задача, и я постараюсь разрешить ее в главе 3.

Джон Ролз выработал понятийный аппарат, который он обобщенно называет «правом народов». Автор по-иному подходит к выявлению наборов тонких ценностей. В отличие от теории наименьшего общего знаменателя, Ролз начинает анализ со своей страны, задаваясь вопросом о том, какого набора тонких ценностей должно придерживаться либеральное демократическое государство в качестве норм международного права. Затем он демонстрирует, что определенные типы «хорошо организованных» нелиберальных государств могут с *таким же* уровнем отстаивать те же ценности, которые Ролз именуется «правом народов». Поскольку такое право включает в себя приверженность основным правам человека, автор делает вывод, что «хотя любое общество должно уважать основные права человека, оно не обязательно нуждается в том, чтобы быть либеральным» [Ролз 2010: 80]. Ролзу удается обойти обозначенные выше проблемы подходов к тонким ценностям с позиций наименьшего общего знаменателя. Право народов на настоящий момент не исполняется всеми и всецело. Соответственно, у этой теории есть существенный критический потенциал. Кроме того, эти воззрения исходят из достаточно четкого набора ценностей, поэтому такой подход требует достаточной детализации анализа.

При этом нельзя сказать, что Ролз создал несокрушимый понятийный аппарат. Ключевая проблема его попытки распространить действие права народов за рамки либеральных режимов заключается как раз в понятии «организованного» нелиберального общества, которое он также называет «иерархическим обществом» [Ролз 2010: 92]. Именно в этой части размышлений автора теоретически зиждется критический потенциал права народов. Ролз не готов сказать, что нелиберальные сообщества должны быть либеральными, но он все же предполагает, что они должны быть хорошо организованными, пусть и по-своему. Здесь мы сталкиваемся с тем, что у Ролза весьма специфическое понимание «хорошей организованности» нелиберальных обществ. Было бы правильнее сказать, что автор требует от нелиберальных обществ, чтобы

они были «хорошо организованными законодательно». Во всех своих важных построениях, в том числе в запросе на соблюдение основных прав человека в таких обществах, Ролз исходит из наличия системы права, которая отвечает определенным критериям. Автор полагает, что такие критерии необходимы для обеспечения «легитимации режима в глазах его собственных граждан» [Ролз 2010: 89]. Однако Ролз не дает никаких пояснений, почему он считает недопустимыми иные факторы легитимации. Соответственно, «организованность» не охватывает целый ряд режимов, порядок и легитимность которых выстраиваются на чем-то ином, нежели современная правовая система. Вопрос о том, насколько руководство и народ Китая черпают легитимность в нормах права, которые столь важны для Ролза, не имеет однозначного ответа, поэтому я полагаю, что подход Ролза к плотным/тонким ценностям не поможет нам в решении обозначенных нами ранее проблем.

Что мы можем извлечь из дискурса о плотности и тонкости ценностей? Если мы когда-либо посчитаем допустимым критиковать ценности других людей (а не просто их неспособность жить в соответствии с этими ценностями), то нам потребуется четко сформулировать, что представляют собой тонкие ценности. Наименьший общий знаменатель не приведет нас здесь к чему-то существенному, поскольку мы будем исходить из наших собственных плотных ценностей. То же самое описывает в своих заключениях Ролз²³. Однако процесс выстраивания связей от плотных до тонких ценностей фактически не может быть завершен раз и навсегда. Нравственность и культура для этого слишком динамичны. Таким образом, мысли о плотности и тонкости ценностей могут быть инструментами в нашем анализе, но сами по себе они не могут стать каким-то полноценным решением.

1.2.4. Диалог и трансформация

Тонкие ценности могут приводить людей к изоляции друг от друга или, по крайней мере, разграничивать наши полностью определенные стили жизни с сопутствующими им детализированными описаниями добра и зла. Разделение ценностей на плотные и тонкие в некоторой мере позволяет нам разрешать дилемму международного сотрудничества в плюралистическом мире. Такой подход дает основания полагать, что нет нужды подвергать себя дискомфорту конфронтации различных наборов плотных ценностей. Во многих случаях такое дистанцирование может оказаться благом. Мы выводим тонкие ценности отчасти потому, что они позволяют нам критиковать вопиющие отступления от нравственности, которые допускают другие люди, а равно и потому, что тонкие ценности не дают нам слишком активно вмешиваться в дела других людей. Однако столь статичные представления о ценностях не могут считаться достаточными сами по себе. В действительности ценности обоих уровней плотности могут меняться, зачастую благодаря взаимодействию с ценностями иного порядка или плотными ценностями другой группы людей. Статичные воззрения представляются также неполноценными с точки зрения нравственности. Ведь динамизм может возникать из заслуживающего моральной похвалы диалога между группами и конструктивного осмысления взаимосвязей между плотностью и тонкостью в пределах наших собственных ценностей. Как отмечает Алан Гиббард, во многих случаях общение с другими группами людей на основе тонких ценностей воспринимается представителями первоначальной группы людей как «квазиоптимум»: лучше, чем конфликт, но хуже, чем консенсус и согласие [Gibbard 1990: 242–243]. Не будем отрицать, что в каких-то случаях мы воспринимаем наши различия в позитивном ключе. В этом случае текущие разногласия могут быть даже предпочтительнее консенсуса. Это также не исключает

²³ Стоит отметить, что по крайней мере в этом отношении известное критическое замечание Уолцера в адрес Ролза, которого он винил в «процессуальных воззрениях на вопросы нравственности», звучит неубедительно. Сила позиции Ролза о праве народов, на мой взгляд, как раз заключается в том, что автор опирается на основательную либеральную моральную традицию [Walzer 1994: 11–14].

возможность, что мы учимся чему-то – вероятно, весьма продолжительное время – у других людей. Предположение, что мы стремимся к достижению консенсуса, совсем не то же самое, что заявление о желании ассимилировать противоположную сторону²⁴. И все же мы должны быть всегда готовы обдумать основания, под влиянием которых соглашаемся на «квазиоптимум». Во многих таких ситуациях было бы лучше продолжать находиться в поисках поистине оптимального решения. В главе 3 я продемонстрирую, отталкиваясь от работ Гиббарда, как работают на практике эти стимулы к диалогу и динамизму.

Прежде чем идти дальше, важно исключить одно потенциальное разночтение, которое может возникнуть из моих рассуждений о «консенсусе». Я не считаю, что любое обсуждение обязательно завершается консенсусом, даже при самом идеальном стечении обстоятельств. В равной мере я не думаю, что следует исходить из предпосылки о возможности достижения консенсуса или согласия каждый раз, когда мы пытаемся общаться друг с другом²⁵. У нас у всех разные стартовые позиции. Мы проживаем разные жизни. Возможно, мы всегда будем по-разному относиться к одним и тем же вещам. И все же, вопреки всему этому, мы часто приходим к тому, что Гиббард называет «нормами примирения». Это ценности, которые принимает каждая из сторон, чтобы взаимодействовать друг с другом, несмотря на то что такие ценности оказываются более поверхностными или более ограниченными, чем избранные участниками диалога соответствующие полноценные наборы ценностей. Отличный пример в этой связи – тонкие ценности. С точки зрения каждого из нас, для всех было бы лучше, если бы мы жили, руководствуясь нашими более богатыми по содержанию плотными ценностями. В этом смысле тонкие ценности представляются чем-то второсортным, и у нас оказывается достаточно причин, чтобы продолжать работать над формированием консенсуса. Более подробно я рассмотрю эти и другие вопросы в последующих главах.

Некоторые авторы четко указывают, что основной формой международного дискурса в области прав человека должен выступать диалог, а не критика. Так, Бхикху Парех пишет следующее:

Если мы хотим, чтобы универсальные ценности получили широкую поддержку и демократическую валидацию, а также чтобы они были лишены этноцентрических предубеждений, то такие ценности должны произрастать из открытого и добровольного кросс-культурного диалога [Parekh 1999: 139].

Парех пишет, что универсальность должна именно «произрастать» из диалога. Ее нельзя просто где-то обнаружить. Автор презюмирует, что выработка набора ценностей, который все стороны признают наиболее «оправданным с позиций разума», потребует определенного количества изменений. В частности, Парех подчеркивает, что он не выступает за «выделение наименьшего общего знаменателя из различных культурных традиций». Вместо этого он описывает процесс коллективного размышления, итогом которого станут «универсальные человеческие истины», предположительно уже существующие во всех культурах [там же: 142].

Концепция Пареха звучит привлекательно, особый интерес представляет тезис о готовности всех сторон коммуницировать друг с другом, что может трансформироваться в нечто большее в ходе диалога. Я прослежу дальнейшее развитие этой идеи в последующих главах. Однако в текущем виде предложению Пареха можно предъявить ряд серьезных возражений. Во-первых, некоторые философы замечали, что культуры могут различаться не только мораль-

²⁴ См. [Fay 1996: 241–242]: «Не пытайтесь преодолевать различия или укрепляться в них. Вместо этого взаимодействуйте с теми людьми, которые отличаются от вас, используя эти различия, чтобы учиться друг у друга и вместе развиваться».

²⁵ Эти постулаты взяты у Юргена Хабермаса. См., например, [Хабермас 2022]. Подробный разбор теорий Хабермаса см. в [Fay 1987: 184–190]. Когда я начну излагать свое собственное понимание соответствующих концептов и взаимодействия в главе 2, станет очевидно, что мои воззрения в некотором смысле прямо противоположны выводам Хабермаса. Я раскрываю, как коммуникация может быть успешной вопреки сквозным разночтениям и даже различиям в понятийно-смысловом аппарате.

ными ценностями, но и стандартами мышления [MacIntyre 1988; Gibbard 1990]. Это исключает возможность того, что можно прийти к определенному процессу осмысления, который позволит нам достичь «оправданного с позиций разума» консенсуса. Во-вторых, стоит признать, что рассуждения Пареха об «открытом и добровольном» диалоге, в котором будут участвовать «все культуры, готовые выразить свое мнение», звучит несколько наивно. Стоит обратить внимание, что Парех выступает с несколькими предложениями по формированию баланса универсальных истин для всего человечества, никак не прибегая к собственно кросс-культурному диалогу. В-третьих, Парех, по всей видимости, предполагает, что все культуры могут восприниматься как некие монолиты единых ценностей и предпосылок. Я же, напротив, полагаю, что центральным элементом для успешного кросс-культурного диалога должно выступать признание внутренней неоднородности культур и традиций. Это, вероятно, усложнит нашу работу, но одновременно может быть ключом к претворению в жизнь поистине плодотворного диалога.

Потенциальные плюсы признания внутренней сложности ценностей выявляются в ином подходе, сконцентрированном на выработке прогрессивного диалога. Дэвид Холл и Роджер Эймс утверждают, что отдельное ответвление западной традиции – американский прагматизм – является лучшей отправной точкой для «нас» в обсуждении прав человека с китайской стороной [Hall, Ames 1999]. Авторы полагают, что прагматизм превосходит остальные традиционно западные направления и ближе других элементов западной мысли отвечает наиболее существенным аспектам китайских мировоззрений. Холл и Эймс, конечно, активно критикуют как западную, так и китайскую культуру, однако их основная цель – налаживание диалога, который, как они надеются, позволит выстроить более прочный нравственный консенсус на Западе и Востоке – по отдельности и вместе взятых.

Интерпретация конфуцианства в логике Холла и Эймса представляется дискуссионной, но я не намерен подробно останавливаться здесь на данной теме²⁶. Для нас большее значение имеют критические замечания в адрес авторов по поводу их отказа учитывать воздействие властных отношений на диалог о правах человека. Как замечает один из противников выводов Холла и Эймса, исследователи пытаются продемонстрировать, что в Китае действительно выработалось собственное особое понимание прав человека, которое сводится к «игнорированию диктаторов». Ведь правительство КНР апеллирует как раз к специфически китайскому представлению о правах человека в качестве обоснования различных форм репрессий [Donnelly 1997]. Да, властные отношения должны приниматься во внимание при рассмотрении любого кросс-культурного диалога или критического замечания, однако я отвергаю мысль, что исследования, которые раскрывают или интерпретируют нравственный плюрализм, обязательно идут на благо диктаторам. Если в заявлениях китайских властей есть какие-то крупинки истины (я полагаю, что это именно так), то игнорирование этих точек зрения в совокупности с удвоенным объемом наших притязаний на универсальные ценности окажется нелегитимным и империалистическим навязыванием наших взглядов посторонним, в чем нас как раз и обвиняет китайская сторона. С другой стороны, если мы сможем выработать теорию нравственного плюрализма, которая будет применима и во всем мире в целом, и в Китае в частности, и в то же время предоставим достаточные основания критикам репрессивных действий властей и сторонникам более обширного международного консенсуса, то мы лишим диктаторов самого мощного оружия в их арсенале, никак при этом не ослабив собственные позиции.

Подводя итоги, можно сказать, что нам было бы правильно искать пути трансформации ценностей и, возможно, достижения консенсуса через диалог, а не голую критику. При этом мы не должны игнорировать фактор властных отношений, а также не должны забывать, что стандарты логических построений, как и нравственные ценности, могут различаться в разных культурах. Самое важное – прибегать к разнообразным воззрениям, которые потенциально могут

²⁶ См. [Martin 1990].

формировать многократные, параллельные и иногда внутренне противоречивые диалоги, сливающиеся воедино в современный дискурс о правах человека. Активисты и диссиденты, политики и бюрократы, ученые и студенты, рядовые сотрудники и руководители компаний – все эти люди заслуживают нашего внимания. Сложно будет учесть сразу все точки зрения. Однако вполне очевидно, что модель дискурса о правах человека, где право голоса имеет только одна группа, совершенно однозначно не может быть достаточной.

1.2.5. История и конфуцианство

Многие из подходов, которые я проанализировал выше, представляются в значительной мере внеисторическими: авторы рассуждают о ценностях, будь то тонких или плотных, как неотрывной части текущих реалий. Отдельные ученые предпринимали попытки рассмотреть дискурс о правах человека в Китае в исторической перспективе или сопоставить китайские концепты прав человека с традиционными идеалами конфуцианства. Я полагаю, что мы сможем почерпнуть ценные выводы из обоих указанных подходов. Отрицание наличия некоей единой (плотной) нравственности, которую, исходя из велений Разума или человеческой природы, может принять все человечество, естественным образом наводит нас на мысль, что культура и история напрямую воздействуют на наши представления о морали. Как я уже отмечал выше, анализируя мировоззрения Ричарда Рорти, нравственность можно воспринимать как динамичный продукт традиционных рассуждений о морали в определенных социальных и материальных контекстах. Мы можем предположить, что нравственность – действительно динамичная субстанция, но даже если мы прямо сегодня обнаружим некую универсальную нравственность плотного или тонкого характера, то в любом случае ее «универсальность» будет в определенной степени случайностью. Она будет результатом конкретного набора обстоятельств, в которых обнаруживают себя люди во всех концах мира, и способов адаптации их традиций морального дискурса к этим обстоятельствам²⁷. В таком случае наш предполагаемый универсальный консенсус может оказаться на поверку весьма хрупким. С нашей стороны будет благоразумно понять, как именно возникло это согласие и как мы сможем поддерживать его в дальнейшем. Нам еще только предстоит выработать подобный нравственный консенсус, и в этом может помочь историческое сознание, которое позволит нам увидеть, почему дела обстоят так и как мы могли бы прийти к согласию. В частности, благодаря взгляду с исторической перспективы мы сможем в полной мере оценить первое из утверждений Лю Хуацю, а именно, что Китай имеет представления о правах человека, отличные от воззрений других стран. Будет целесообразно проработать историю дискурса о правах человека в Китае, чтобы понять, насколько прав Лю и, если он прав, почему обстоятельства сложились таким образом. Нам будет полезно изучить исторические аспекты еще по двум причинам. Во-первых, мы сможем открыть для себя богатые ресурсы, которые предоставляет мыслителям наших дней китайская традиция прав человека. За последние 100 с лишним лет китайцы рассматривали и обозначали права человека самым различным образом, что говорит о существенном разбросе «китайских» воззрений на права человека. Во-вторых, проработка истории китайского дискурса о правах человека поможет нам оценить мудрость рассмотрения нравственных традиций в зависимости от конкретных исторических реалий и в связи с ними.

Современные ученые и широкая общественность как в Китае, так и за его пределами недостаточно осознают разнообразие и масштабы китайского дискурса о правах человека²⁸.

²⁷ Теория Доннелли о том, что современные государство и мировая рыночная экономика нуждаются в правах человека, по крайней мере, может послужить отправной точкой в такой интерпретации универсализма.

²⁸ Есть основания надеяться, что этому пренебрежению близится конец. Марина Свенссон в книге «Дебаты о правах человека в Китае», основанной на ее прорывной докторской диссертации, представляет поразительно подробный разбор множества авторских трудов [Svensson 2002]. Кроме того, были опубликованы два сборника эссе о правах человека на китайском

Даже те исследователи, которые уделяли внимание ранним этапам этого дискурса, обычно представляли его в сокращенном или ограниченном виде. Так, Энн Кент в своей книге «Между свободой и существованием» отводит лишь семь страниц периоду с 1860 по 1949 год и тем самым умаляет значение творческих аспектов дискурса [Kent 1993: 37–42]. Взглядам Лян Цичао (1873–1929) о правах человека и демократии уделена существенная часть книги «Китайская демократия» Эндрю Натана, однако автор обделяет вниманием современников Ляна и более поздних мыслителей, трудившихся вплоть до образования КНР [Nathan 1985]. Кроме того, связи между дискурсом о правах человека и местными традициями обычно предстают перед нами в отрицательном и уничижительном свете. Так, Натан полагает, что интеллектуальный сдвиг в Китае начала XX века был мотивирован двумя факторами: (1) глубокой озабоченностью печальной судьбой Китая и (2) ощущением, что западные страны располагали лучшими – читай: более успешными – политическими и нравственными ценностями. Однако из-за того, что возникшие из этих предпосылок изменения были ограничены тем, что Кент называет «китайским фильтром» [Kent 1993: 37], западные идеалы не были пересажены на китайскую почву наилучшим образом, поэтому такие концепты, как демократия и права человека, не укоренились в Поднебесной²⁹.

Я полагаю, что подобные интерпретации имеют принципиальное значение для осознания представлений китайцев о правах человека. Однако эти же размышления искажают наше понимание, поскольку они не учитывают один важный элемент – традиции. Китайские традиции также сыграли позитивную и конструктивную роль в мотивации мыслителей к развитию концепции прав (*цзоаньли*). Здесь нужно учитывать важные различия, существовавшие в рамках конфуцианства на пути его трансформации в неоконфуцианство. Как и любые другие традиции, неоконфуцианство имеет крайне разнообразное внутреннее содержание, и, в частности, многие сторонники учения подчеркивают, что необходимо удовлетворять желания людей. Я продемонстрирую это в главе 4. Отдельные китайские мыслители, родившиеся в XIX и в начале XX века, совершенно осознанно опирались на эту часть неоконфуцианской традиции и руководствовались ею. Только отдавая должное этой связи с традицией, мы можем увидеть мир глазами китайских мыслителей и оценить их как творческих и критически настроенных деятелей, а не ограниченных мудрецов, которые реагировали на внешний мир пассивно³⁰.

Проблематика взаимосвязи неоконфуцианской традиции с дискурсом о правах человека мало проработана³¹, однако многие ученые заявляли о совместимости идеалов классического конфуцианства – ранней конфуцианской традиции, существовавшей с V по III век до нашей эры – с правами человека или даже об активном продвижении прав человека в рамках этой традиции. Проблематичность подобного подхода заключается в том, что он подразумевает знак равенства между классическим конфуцианством и китайской традиционной мыслью в целом. Кроме того, создается впечатление, что авторы исходят из представлений о статичности китайского нравственного дискурса. Так, в одном недавнем эссе утверждается, что все положения ВДПЧ находят действительную поддержку в классическом конфуцианстве или, по крайней мере, совместимы с ним [Chen 1999]. Даже если это так, насколько правдивы эти утверждения?

языке, один из которых вышел в Китае (см. [Liu Junning 1998]), второй доступен онлайн: URL: <http://www.igc.apc.org/hric/educ/big5/qishi/mulu.html> (дата обращения: 13.03.2001). Наши со Свенссон переводы произведений должны способствовать дальнейшему раскрытию темы. См. [Angle, Svensson 2001].

²⁹ Еще более новый источник, отражающий указанные здесь тенденции, – [Weatherley 1999]. См. в [Angle 2000].

³⁰ Ср. со схожей методологией у [Liu 1995: 26–27]. Как и Лю, я высоко ценю то, что Пол Коэн обозначил как «китаеццентричный подход» в китайской истории: прочтение китайской истории изнутри, с должным вниманием к той роли, которую играют некитайские акторы, события и тексты, без ее преувеличения. См. [Cohen 1984].

³¹ Работы Уильяма де Бари являются здесь важным исключением. См. [de Bary 1988] и в особенности [de Bary 1998]. Чжу Жунгуй также рассматривает взаимосвязь между идеями неоконфуцианства и правами человека в [Chu 1998]. См. также навещающую на размышления заключительную главу в [Wood 1995].

Классических конфуцианцев нет с нами уже много столетий. Если мы хотим, чтобы наши рассуждения о совместимости китайской культуры с правами человека соответствовали нашему времени, то мы должны обратиться к более современной китайской культуре со всей ее сложностью и неоднозначностью. Еще одна принципиальная проблема описываемого подхода – весьма широкая интерпретация как конфуцианских трудов, так и концепции прав человека. Права человека имеют определенную концептуальную структуру, которая отличает их от иных нравственных обязательств, в том числе от обязанностей и идеалов. Гуманистические идеалы, которые раскрываются в популистских главах «Лунь юй»³², безусловно, состыкуются с отдельными идеями, выраженными в наиболее общих заявлениях ВДПЧ. Однако мы не можем считать, что в «Беседах и суждениях» содержатся рассуждения о «правах»³³. И все же есть один угол зрения, под которым я вижу подобные сравнения как потенциально значимые. С учетом того что современные китайские мыслители пытаются сформировать новый нравственный дискурс на обломках коммунизма, возвращение к «Беседам и суждениям» и другим классическим трудам, а также дискурсам о правах человека первой половины XX века может быть весьма полезным³⁴.

³² На русском языке произведение известно как «Беседы и суждения». Главная книга конфуцианства, составленная, по общепринятым предположениям, учениками Конфуция. – *Прим. пер.*

³³ То же самое можно заявить о таких классических трудах, как «Мэн-цзы». О «популизме» в отдельных главах «Бесед и суждений» см. в [Brooks, Brooks 1998]. Дальнейшую критику идеи о том, что конфуцианство содержит какие-либо комментарии о правах человека, см. в [Donnelly 1989: chap. 3].

³⁴ Джозеф Чэнь [Chan 1999] и Рэндалл Пиренбум [Reegenboom 1993] стремятся внести свой вклад в этот конструктивный проект. Актуальные критические замечания на эту тему см. в [Ci 1999].

1.3. Моя книга

Как уже упоминалось выше, целью моей книги является обоснование двух тезисов: (1) у разных стран могут быть разные представления о правах человека; (2) не стоит требовать, чтобы другие страны следовали представлениям о правах человека, отличающимся от их собственных воззрений. Я подхожу к решению этой задачи с учетом современных теорий о правах человека, обзор которых мы представили в предыдущем разделе. Представленная литература дает нам богатую почву для размышлений в некоторых областях, по ряду вопросов оставаясь при этом скудной или ненадежной. Редко разъясняется, в частности, что конкретно представляют собой различия между различными концептами прав человека. Кроме того, не учитывается множество отличий между странами и традициями. Недостаточно разработаны инструменты, которые неоконфуцианство предоставило китайскому дискурсу о правах человека. За исключением нескольких недавно опубликованных изданий, в целом история дискурса о правах человека в Китае игнорируется. Все эти моменты принципиально важны для понимания того, как проявляются и существуют ли вообще в Китае специфические представления о правах человека. Я также должен обозначить мое понимание нравственного плюрализма и объяснить, как этот концепт соотносится с идеей о том, что воззрения китайцев на права человека могут заметно отличаться от разнообразных точек зрения, существующих на Западе. Наконец, ранее я предположил, что диалог и взаимная открытость являются полезными стратегиями для преодоления плюрализма, когда последний оказывается для нас проблематичным. Соответственно, мне самому следует инициировать такой диалог с современными китайскими теоретиками прав человека.

Я начну главу 2 с развития идей Роберта Брэндома, с тем чтобы представить подход к пониманию концепций, их зависимости от социальных норм и их отличий друг от друга. Теории Брэндома позволяют с легкостью продемонстрировать, что, если мы действительно хотим найти точки соприкосновения, мы можем коммуницировать друг с другом, несмотря на наши различия. Представление Брэндома о коммуникации как коллективной практике удачно накладывается на понимание кросс-культурного диалога, о котором мы поговорим в последующих главах. Труды Брэндома фундаментально важны для осмысления заявлений о концептуальных различиях и, соответственно, плюрализме [мнений], однако их сугубо технический характер может затруднить понимание неспециалистов. Ключевая цель главы 2 – открыть путь к пониманию Брэндома для нефилософов.

Для оценки второго тезиса Лю Хуацю мне нужно исследовать, к каким последствиям может приводить плюрализм. Глава 3 опирается на превосходный теоретический фундамент, заложенный Аланом Гиббардом. Я покажу, какие существуют проблемы и какие открываются варианты действия для групп с различными представлениями о нравственности. Наши выводы будут относительно абстрактными, что означает, что они будут применимы за пределами дебатов о Китае и правах человека. Нам придется дождаться последующих глав, чтобы на основе идей, предложенных в этой главе, выработать более конкретные рекомендации о том, стоит ли нам применять наши стандарты нравственности к китайцам.

Затем мы переходим к более исторической части настоящей книги. В главе 4 я рассмотрю неоконфуцианский дискурс о легитимных желаниях. Эти споры выявляют для нас важный и зачастую оставляемый без должного внимания отправной пункт китайского дискурса о правах человека. В этой главе представлена история развития мощной ветви неоконфуцианской традиции на протяжении XVI–XVIII веков. В главе 5 я исследую различные истоки китайского дискурса о правах человека в XIX веке. Я фокусируюсь на ранних примерах использования таких терминов, как *цюаньли* и *миньцюань*, которые, по крайней мере частично, состыкуются с понятиями «права» и «права народа». Это не самый простой исторический нарратив, и в нем

уготованы роли миссионерам, международным дипломатам, японским либералам и китайским ученым. Осознание этих истоков, а равно и той роли, которую неоконфуцианство сыграет в последующих событиях, описанных в главе 6, позволит нам конкретизировать мысль о том, что нравственные споры имеют беспорядочную, запутанную и полную условностей историю развития. Универсальный консенсус требует от нас усилий. Мы не можем просто предполагать его наличие.

Вплоть до последних десятилетий XX века самым подробным китайским произведением, посвященным правам, оставалось написанное в 1902 году эссе «О правовом сознании» Лян Цичао. В главе 6 рассматривается не только этот документ, но и важные труды о нравственности и политике современника Ляна, Лю Шипэя. И Лян, и Лю явным образом опирались в своих работах на идеи западных мыслителей: Лян – немецкого философа-правоведа Рудольфа фон Иеринга, Лю – французского философа Жан-Жака Руссо. Я частично стремлюсь сопоставить то, каким образом в трудах Ляна и Лю проявляются иностранные и формирующиеся китайские представления о правах человека. Я не полагаю, что Лян и Лю были лишь простыми продолжателями неоконфуцианства, но буду подчеркивать, что причины интереса этих и других мыслителей к проблематике прав человека станут гораздо более очевидными, если мы будем рассматривать их в контексте неоконфуцианства. Глава 7 основана на эссе, написанных через три десятилетия после публикации работ, которые составляют предмет предшествующей главы. Мы рассмотрим различные точки зрения на динамизм китайского дискурса о правах человека. С целью продемонстрировать один из вариантов сближения китайского и западного дискурсов о правах, я также остановлюсь на взглядах американского философа Джона Дьюи, совершившего поездку в Китай в 1919 году. Его идеи были во многом созвучны идеалам китайцев. Наконец, мы обозначим марксистские воззрения на права, как в абстрактной теории, так и на практике в Китае. Моя основная цель в главе 8 – рассмотреть теории о правах, разрабатываемые в Китае в течение последних десяти лет. Это предполагает необходимость отдельного экскурса в современные представления о правах человека в Европе и США. Даже с учетом того, что я исхожу из современной европейской и американской философии, дальнейшие мои рассуждения на представленную тему будут поверхностными или даже пристрастными, если я не совершу такой умозрительный разворот. Но проблемы, которые я поднимаю, касаются не только китайских мыслителей. Я полагаю, что в работах современных китайских теоретиков и их предшественников, трудившихся за полвека до них, содержатся достойные внимания взвешенные доводы по поводу того, как мы [европейцы и американцы] думаем о правах человека. В этой главе я делаю первые шаги в сторону диалога, который, как я полагаю, может повлиять на мышление – и представления о правах человека – как на Востоке, так и на Западе. Я обобщаю свои выводы в главе 9. Я доказал существование в Китае особого дискурса о правах человека со специфическими концептами, мотиваторами и траекторией развития. Это не исключает взаимосвязи китайского дискурса о правах человека с целым рядом европейских и американских дискурсов, а также влияния последних на китайских мыслителей. Я подчеркиваю динамичность, интерактивность и внутреннюю противоречивость китайского дискурса о правах человека и одновременно указываю на часто встречающиеся в его пределах темы и ценностные ориентации. Среди этих лейтмотивов – восприятие прав человека как средства для достижения значимых целей, а не просто целей как таковых, тесная связь между правами и интересами, вера в возможность гармонии всех легитимных интересов и одновременная приверженность политическим и экономическим правам.

Таким образом, я согласен, по крайней мере в значительной степени, с заявлением Лю Хуацю о том, что споры о правах человека в Китае оперируют особым концептуальным аппаратом. Я также солидарен с нормативными элементами его воззрений: мы должны увериться в том, что стоим на прочных моральных столпах, прежде чем требовать от других следования нашим нравственным представлениям. Любая группа, которая желает отказать каким-либо

людям в возможности взаимодействовать со своими ценностями, должна предоставить основания для такого отказа. Я отмечаю в особенности, что выявить такие основания не самая простая задача. В обычных обстоятельствах – и сюда следует отнести и рассматриваемую проблематику прав человека – существует более чем достаточно аргументов для диалога. Я полагаю, что мы можем многое рассказать друг другу, в некоторых случаях от лица народа, но чаще как представители различных подгрупп людей. Чем больше линий взаимодействия мы сможем установить, тем больше надежд на выработку более широкого консенсуса. Следует учитывать и использовать разнообразие ролей и интересов всех стран в рассматриваемой сфере. В этом свете логично, что в главе 8 я занимаюсь именно китайскими интеллектуалами и учеными, ведь я сам отношусь к интеллектуалам и ученым. Однако мои устремления к формированию диалога предполагают гораздо более широкий подход. Не только ученые, но и люди самых различных направлений деятельности должны приложить усилия, чтобы преодолеть как вызов, который исходит в наш адрес от Китая, так и наш вызов Китаю.

Глава 2

Языки, концепты и плюрализм

Что именно означает утверждение, что носители одного языка имеют иные концепции прав человека, чем носители другого языка? Если концепции различны, то могут ли их носители коммуницировать друг с другом? Более того, корректно ли заявлять, что все носители отдельно взятого языка разделяют одни и те же концепции, в особенности в случае таких неоднозначных терминов, как «права»? Мы должны ответить на эти вопросы, если хотим разрешить проблемы, которые составляют содержание настоящей книги. Для этого нам потребуются, в первую очередь, понятийные рамки, которые будут достаточно точными, чтобы удержать рассматриваемые фундаментальные философские категории, но не настолько специализированными, чтобы быть недоступными для широкой публики. Имея такой инструментарий, мы сможем обратиться к вопросу плюрализма, а именно к заявлению о том, что существует более одной законной морали. Мы должны тщательно разобраться с определением нравственного плюрализма и с тем, каковы могут быть его последствия, чтобы отдать должное теориям Лю Хуацю и других мыслителей.

Я предлагаю следующий план работы. Раздел 2.1 призван обозначить мотиваторы аналитического подхода, в рамках которого я рассматриваю концепты. Этот подход вдохновлен, в частности, недавними работами Роберта Брэндома. Одной из ключевых задач этого раздела является защита идеи о том, что между нами всегда существуют концептуальные различия, даже когда мы говорим на одном и том же языке, однако это не должно исключать возможность успешной коммуникации. Это не столь распространенная позиция, но я покажу, что она позволяет преодолеть давнее предубеждение в отношении концептуального плюрализма и, соответственно, идеально подходит для более обширных целей, которые я ставлю перед собой. В разделе 2.2 мы подумаем о том, что может означать, согласно этой картине, сбой коммуникации. Здесь мы рассмотрим различные степени концептуальной дистанции, которая может отделять носителей языков или сами языки друг от друга. В разделе 2.3 я применю все обозначенные идеи непосредственно к нравственному плюрализму. В моих представлениях о плюрализме я подчеркиваю его зависимость от конкретных обстоятельств, его гибкость и открытость для кросс-культурного взаимодействия – об этих факторах мы будем подробно говорить в последующих главах настоящей книги.

2.1. Концептуализация

2.1.1. Язык и концептуализация

Язык – это в первую очередь то, что мы делаем. Мы произносим фразы, которые предполагают определенные результаты и реакции. Я говорю: «Как у вас дела?» – и вы отвечаете: «Хорошо». Вы говорите: «Передайте, пожалуйста, соль». И я даю вам солонку. Я говорю: «Идет дождь». И вы бурчите себе под нос: «Снова метеорологи все напутали», – а я в ответ улыбаюсь. И так далее. Язык – это что-то, что *мы* делаем. Здесь крайне важно это «мы». Языки – социальная практика, в которую вовлечены группы людей. Как и все социальные практики, языки имеют определенные нормы. Не все высказывания будут считаться приемлемыми и допустимыми в данном языке. Если в разговоре я скажу, что «я знаю, что письмо на почту пришло», то вы, скорее всего, поймете меня, но посчитаете, что я допустил ошибку. Если это уместно, вы можете поправить меня: «Вы хотели сказать, что “письмо пришло на почту”?» Возможно, я сделал это специально. Например, мы как раз накануне мучились с немецким и я хотел посмеяться над тем, как немцы строят предложения. Однако, когда возникает нестыковка структур фраз на английском и немецком, шутка работает.

Применение языка – незамкнутый процесс. Уже были произнесены мириады фраз на английском, однако нам еще предстоит услышать множество столь же прекрасных английских предложений, которые ждут своего часа. Так будет даже в том случае, если мы будем пользоваться ограниченным запасом слов английского языка. Соответственно, мы должны принимать во внимание не только те слова и фразы, которые люди из определенного сообщества уже произнесли, но и те, которые они когда-нибудь могут произнести (или написать), не совершая при этом никакой формальной ошибки. На самом деле, ситуация еще более сложная, чем может показаться на первый взгляд. Вполне очевидно, что языки не статичны: слова появляются или выходят из употребления; коннотации расширяются, сокращаются или полностью меняются; синтаксические структуры становятся общепринятыми или отвергаются и т. д. Английский язык, на котором мы говорим сегодня, значительно отличается от английского языка столетней давности. Однако и тот, и другой язык считается английским. Мы уже придумали отдельные обозначения для более древних вариантов языка, например среднеанглийский язык³⁵. Также мы можем перейти к еще большей детализации, чем допускает уровень национальных языков. Ведь различные слова могут иметь разные коннотации в зависимости от того, к какому сообществу принадлежит конкретный носитель. Иногда споры о правильности применения языковых конструкций основываются на том, признаем ли мы возникновение нового языка³⁶. В любом случае разграничение языков базируется на определенных нормах, балансе сил и самоопределении³⁷.

Концепт – один из наиболее важных инструментов для понимания языка и сопутствующих ему норм. Концептуальное мышление позволяет нам более четко говорить о том, что означают конкретные слова и фразы в отдельно взятом языке, а также отмечать, что объединяет слова и фразы, произносимые различными носителями или на разных языках. Рассмотрим английское слово *snow* и французское слово *neige*. Мы все согласны, что оба этих слова имеют одинаковый смысл – ‘снег’. Однако философы заметили, что сам концепт «смысл» –

³⁵ Английский язык, на котором говорили в средневековой Англии примерно в XI–XV веках. – *Прим. пер.*

³⁶ Пример подобной спорной ситуации – текущая дискуссия о преподавании *эбошикс*, или афроамериканского английского. Очевидно, что ключевой вопрос здесь заключается в том, в какой степени члены афроамериканского сообщества хотят выделить себя в отдельную группу и насколько другие готовы воспринимать их как отдельное сообщество.

³⁷ Любопытный взгляд на некоторые из этих аспектов языковой деятельности см. в [Bourdieu 1974].

сложное понятие, которое включает в себя несколько различных аспектов. Отсюда возникает потребность в словарях для выражения этих неоднозначностей. Например, мы можем заявить, что snow и neige в обоих случаях *относятся* к одним и тем же *объектам*. Когда я говорю snow, а носитель французского – neige, мы говорим об одном и том же. *Отсылка* указывает на наличие взаимосвязи между словами и объектами. Наконец, мы можем предположить, что оба рассматриваемых слова *выражают* один и тот же *концепт*. Иными словами, носители английского и французского языков схожим образом представляют один и тот же объект: снег. Иначе говоря, фразы о снеге имеют одинаковую концептуальную сущность.

Отношения и концепты далеко не всегда очевидны. Рассмотрим следующий пример, чтобы понять, что именно подразумевают под собой «концепты». Представим беседу двух учащихся в Пекине. Ван – студентка старших курсов в Пекинском университете, Смит – американец, уже год обучающийся в китайской столице. Когда разговор заходит о политике, Ван гово-

рит: «人人都有生存权». Видя, что Смит, кажется, не понял смысл ее слов, она дает следующий перевод: «Все люди имеют право на средства к существованию». Однако Смит вдруг отвергает такую позицию и заявляет в ответ: «У людей нет права на средства к существованию». Ван поражена и продолжает беседу на общем для них языке: «Но разве это не представляет собой сущность концепта “права”? Говорим ли мы с тобой об одном и том же?» Ван продолжает:

Право на средства к существованию указывает на право пользоваться минимальными благами, необходимыми для достойной жизни, такими как еда, одежда и кров. Очевидно, что такие блага являются центральным элементом в системе «прав». В китайском языке второй иероглиф в слове *цзоаньли*

权利,

который мы переводим как ‘права’, – *ли* – имеет значение ‘благо’, а *цзоань* – ‘власть’³⁸. Наши права, по крайней мере отчасти, – это наши легитимные блага. А что может быть более легитимным, чем наличие вещей, необходимых для существования?

Смит отвечает следующим образом:

Не уверен, насколько я доверяю этимологии слов. Ведь в портфели кладут не только бумаги, а сумками-дипломатами пользуются не только дипломаты. Я полагаю, что нам следует исходить из текущего использования слов для понимания их смысла. И все же, как ты отметила, *цзоаньли* однозначно является неологизмом. Поэтому, возможно, истоки как раз этого слова существенны. В любом случае я не готов установить взаимосвязь между ‘правами’ и ‘благами’ через дефиницию отдельного слова. Слово ‘право’ восходит к ранним европейским традициям, что отражено в латинском слове *ius*, или *jus*, которое имеет коннотации власти, но не соотносится с благами. Некоторые философы полагают, что права должны быть выгодны

³⁸ Здесь важно подчеркнуть, что в китайском языке любой отдельно взятый иероглиф имеет зачастую множество контекстуальных значений и может обозначать абсолютно разные концепты. Так, среди значений *ли* – ‘польза’, ‘выгода’, ‘прибыль’, ‘интерес’ и ‘преимущество’, а *цзоань* – ‘привилегии’, ‘власть’, ‘авторитет’, ‘сила’, ‘мощь’ и, что существенно, собственно ‘право’ (этот иероглиф зачастую используется самостоятельно как сокращение от *цзоаньли*). И это не исчерпывающие списки. В частности, оба иероглифа могут использоваться как фамилии реальных людей. Соответственно, в настоящем диалоге Ван фактически опирается на наиболее отвечающие ее пониманию «прав» значения иероглифов. – *Прим. пер.*

людям, однако другие мыслители утверждают, что, несмотря на то что права обычно приносят пользу, данный концепт, скорее, можно представить как защищенный выбор, что в большей степени соответствует сущности прав.

Основная причина, по которой я склонен отвергнуть твою мысль о «праве на средства к существованию», заключается не в том, что я оспариваю наличие связи между «правами» и благами, а, скорее, в том, что я исхожу из наличия концептуальной связи между правами одних людей и обязательствами других. Позитивные права, в том числе «право на средства к существованию», о котором ты говоришь, не предполагают, что есть определенные лица с очевидными обязательствами, которые бы обеспечивали эти права. Как мы определим, кто обязан осуществлять право? И что мы будем делать с конфликтами между этим правом и другими, например правом на частную собственность? В отсутствие стороны с обязательствами нет и самого права. Я полагаю, что только негативные права – права на свободу от внешнего вмешательства, сопровождающиеся обязательством каждого отдельного человека не вмешиваться в дела другого человека, – представляют собой настоящие права. Все остальное – напыщенная риторика.

Реакция Ван на это разъяснение открывает другие области разночтений:

Я согласна, что между правами и обязательствами существуют важные связи. Но, как я понимаю, ключевой аспект здесь заключается в том, что для того, чтобы пользоваться правами, человек также должен брать на себя обязательства. Конечно же, по крайней мере в большинстве случаев, мы имеем дело с лицами, у которых есть обязательства в том смысле, о котором ты говоришь. Однако я не понимаю, почему ты сопротивляешься идее о позитивных правах. В зависимости от контекста обязательства будут нести государства, народы или даже все человечество. Не отвергаешь же ты предположительное наличие обязательств и прав у групп людей?

Меня также беспокоит твое предположение, что право на средства к существованию может противоречить другим правам. Если я правильно понимаю, ты исходишь из того, что для исполнения чьего-то права на средства к существованию, возможно, придется перераспределить чью-то частную собственность? Я не вижу в этом конфликтной ситуации. Никто не располагает правом на обладание таким количеством собственности, которое оставило бы других людей без средств к существованию. Пользование благами в таких масштабах однозначно не может быть легитимным и, соответственно, не является правом в принципе. В конечном счете права направлены на обеспечение гармонии интересов различных людей.

Здесь мы поставим точку в этой дискуссии и поразмышляем над тем, что имели в виду собеседники. Ван и Смит – вымышленные персонажи, но слова, которые они произносят, не являются произвольными. Мысли о значениях «цзоаньли» и «прав», которые они озвучивают, уходят корнями во многие аспекты нравственного дискурса в Китае и США соответственно³⁹. Таким образом, это не абсолютно монолитные и статичные процессы, не допускающие споров. Позже я рассмотрю, как такие обсуждения моральных проблем включают в себя разногласия по поводу значений слов и дискуссии о том, какие из этих значений наиболее допустимы, а также продемонстрирую устойчивую динамику, которая характерна для любого оживленного обмена мнениями по вопросам нравственности. Мы должны принимать во внимание эти сложности

³⁹ В данном случае я основываюсь на трудах ряда авторов из обеих стран. Более подробно см. главу 8.

при выработке наших представлений о концептах и плюрализме. Взгляды, которые я приписал Ван и Смиуту, собраны как раз из этих внутренне неоднозначных дискуссий. Их точки зрения репрезентативны в том смысле, что они исходят из идей или кредо, которые занимают существенное место в соответствующих сообществах, однако они не являются истиной в последней инстанции для каждого из этих сообществ. Впрочем, цель настоящей главы заключается не в том, чтобы спорить о значении (значениях) слова «права», вместо этого я предлагаю серьезно задуматься о последствиях многозначности.

2.1.2. Стремление к холизму

Давайте рассмотрим диалог между Ван и Смитом. В их разговоре мы находим значительные области, где точки зрения собеседников пересекаются или состыкуются. Несмотря на неуверенность Ван по поводу того, что такое «права», по большей части у наших героев не возникает сложностей во взаимопонимании. Их комментарии представляются вполне отвечающими друг на друга. И все же между собеседниками проявляются существенные разногласия касательно дефиниции права. Вот некоторые из вопросов, которые поднимаются в ходе диалога:

[А] Является ли частью концепта прав предположение, что права есть блага?

[Б] Является ли частью концепта прав предположение, что эти блага легитимны?

[В] Представляется ли концепт прав логичным только вместе с сопутствующими им обязательствами?

[Г] Если да, то на кого возложены эти обязательства: на правообладателя или на иных лиц? Говорим ли мы здесь об одной и той же категории «обязательств»?

[Д] Могут ли возникать противоречия между различными правами? Если нет, то является ли частью концепта прав предположение, что права не могут противоречить друг другу? Или это условный факт, описывающий наш мир?

Чтобы ответить на вопросы подобного характера, мы должны понять, что именно подразумевается под «частью концепта прав». Нам нужно выяснить, используют ли Ван и Смит один и тот же концепт, дискутируя по поводу отдельных его характеристик, или они применяют различные концепты. В последнем случае мы можем прийти к выводу, что слово ‘права’ является ненадлежащим переводом слова *цзоаньли* – несмотря на то, что оно наиболее точно передает смысл этого понятия.

Прежде чем мы продолжим, правильно будет рассмотреть контраргумент, который может возникнуть на этом этапе. Разве не очевидно, что наши герои говорили об одном и том же, но у них имеются политические разногласия? Почему мы должны поддаться соблазну и решить, что их расхождения связаны с несовпадением их родных языков, если мы все отлично понимаем, насколько сильно споры, подобные описанному выше, зависят от политических приоритетов и личных интересов? Наш оппонент в данном случае, вне всяких сомнений, будет иметь в виду реальный обмен мнениями, происходящий между представителями правительств КНР и США. Вот мой ответ. Подчеркну, что я не выступаю за некий лингвистический детерминизм – за то, что наши разнообразные жизненные ориентиры предопределяются нашими материнскими языками. Мы используем язык для достижения различных целей. Язык вплетается в наши занятия, занятия других людей и наш материальный мир бесчисленным множеством способов. Здесь нет элементов, которые «предопределяют» остальные. Все элементы оказывают друг на друга взаимное влияние. Язык – отличная призма, через которую мы можем обо-

зреть наши намерения, но его нельзя рассматривать изолированно от остальных факторов. При интерпретации смысла мы можем апеллировать ко многим другим аспектам: действиям, властным структурам, сопоставимости уровня жизни и т. д. Вовсе не обязательно верить людям на слово, но и не стоит отвергать все, что говорят люди, исключительно из предположения, что нам уже известно, как устроен наш мир. В своих исследованиях я полагаюсь главным образом на язык, но стараюсь принимать во внимание изменчивые контексты, которые влияют на то, что могут подразумевать произносимые нами слова.

При этом я не буду обращать внимание на контекст беседы Ван и Смита, ведь это вымышленные персонажи. Я пока не ставлю перед собой задачу ответить на поставленные выше вопросы. Я хочу подумать о том, к чему может привести поиск ответов на вопросы такого характера. В качестве предварительного варианта можно сказать следующее: когда люди четко указывают, что входит, а что не входит в их представления, они фактически озвучивают нормы сообществ, к которым они принадлежат. Иными словами, когда Ван указывает, что позиция «права – это блага» является частью концепта права, она фактически говорит, что быть членом в ее сообществе по умолчанию означает принять как данность то, что «легитимные блага» являются частью прав (мы пока не будем останавливаться на том, какое сообщество – Пекинский университет, Китай, целый мир – подразумевает Ван). Если бы эта позиция не была частью концепта, то члены сообщества могли бы оставаться членами сообщества, не соглашаясь с этим конкретным аспектом.

В действительности мы редко демонстрируем четкость в обсуждении таких тем. Важно подчеркнуть, что роли, которые могут играть индивиды, разрешая такие вопросы, на поверку оказываются гораздо более запутанными, чем я описывал выше. Слова не единственные аспекты, которые влияют на принадлежность к определенному сообществу. Люди, которые по другим стандартам являются членами одного и того же сообщества, могут быть в явной или неявной форме не согласны друг с другом по поводу того, как им использовать свои слова. Мы поговорим об этих сложностях ниже. Вернемся же к Ван и Смит, а также к теме их разговора.

Для того чтобы Ван осознать, разделяет ли Смит ее представления о правах, ей нужно ответить на вопросы, изложенные нами выше (а ведь это далеко не исчерпывающий список). Ей нужно оценить взаимосвязи между словами Смита и множеством других слов, и тогда она сможет понять, что подразумевает Смит, говоря: «У людей нет права на средства к существованию», а именно – какие концепты он выражает этими словами. Какие еще предложения Смит воспринимает как истинные? Какие умозаключения о правах он поддерживает? По всей видимости, Ван сможет полноценно интерпретировать смысл слов Смита только после того, как она подберет трактовку, которая будет работать для существенной части его словарного запаса.

Этот вывод привел многих философов к заключению, что концептуальное значение является холистическим: оно зависит от целой сети взаимосвязей между множеством концептов. Опуская тот момент, что мы пока еще не обозначили четко, что такое «холизм», мы уже можем начать видеть одну из существенных проблем, которые происходят из холистских теорий значения. Предположим, что значения концептов зависят от их отношений друг к другу. Иными словами, то, что я подразумеваю под словом «права», зависит от того, что я имею в виду под словами «обязанность», «интерес», «гармония» и т. д. В свою очередь, значение слова «обязанность» основывается на системе сопредельных концептов. Очевидно, что не потребуется много итераций, прежде чем мы столкнемся с тем, что внешне совершенно не соотносящиеся друг с другом идеи оказываются взаимосвязанными на смысловом уровне. В конце концов, это означает, что даже самые небольшие различия в значениях могут иметь далеко идущие последствия для всей сети концептов отдельного человека. Холистические теории, кажется, задают такую ситуацию, что если мое понимание «гармонии» отличается от вашего, то это по умолчанию указывает на наши различия также в концептах прав, интересов и прочего.

Для философов проблематичность такой логики мышления заключается в том, что большинство из них считает успешной такую коммуникацию, в ходе которой стороны чем-то делятся друг с другом. Когда я пытаюсь передать вам мысль, что снег белый, я говорю: «Снег белый». Я достигаю успеха, если вы приходите к пониманию, что для меня снег – это нечто белое⁴⁰. Однако, придерживаясь правдоподобной гипотезы, что мы все в каких-то представлениях, пусть и в самой малой части, отличаемся друг от друга, холизм приводит нас к предположению, что вы никогда не поймете смысл моих слов. Точнее, вы всегда будете воспринимать мои слова в категориях, которые будут хотя бы немного отличаться от моих. «Снег» и «белый» будут значить для вас нечто иное, чем для меня, и вы не сможете понять тот смысл, который я закладывал в свои слова. Таким образом, коммуникация оказывается невозможной.

Апологетики холизма пытались разрешить эту проблему, заявляя, что в действительности коммуникация заключается в том, чтобы разделять схожие, а не обязательно идентичные, смыслы и убеждения. Однако здесь мы сталкиваемся со сложностью четкого обоснования, что значит «схожие» позиции [Fodor, Lepore 1992: note 17]. Я выстраиваю свою стратегию на несколько ином представлении о значении коммуникации. Здесь мы должны тщательно рассмотреть, что именно составляет сущность концептов и как она проявляется в лингвистической практике.

2.1.3. Общая практика

Начнем с выявления связей между концептуальными значениями и убеждениями. Предположим, что я вдруг заявляю вам: «Земля плоская». Этим заявлением я беру на себя целый ряд обязательств. Это значит, что я придерживаюсь той точки зрения, что Земля плоская, что по крайней мере некоторые планеты также плоские, что Земля не представляет собой сферу и т. д., и т. п. Возможно, я сам до конца не осознаю, какие убеждения я принял. Так, если бы я был плохо знаком с историей XV века, то, скорее всего, не знал бы, что теперь я буду вынужден говорить: «Колумб ошибся». Мы можем сказать, что я выразил соответствующие убеждения, а также увидеть, насколько они существенны для нашей лингвистической практики. Допустим, вы бросаете мне вызов, вопрошая: «Ты считаешь, что некоторые планеты плоские?» Я отвечаю: «Нет, но Земля плоская». Вы продолжаете в недоумении: «Но разве Земля не планета?» Я заявляю: «Само собой, планета». Если наша беседа будет продолжаться в том же духе (похоже, я принимаю некие убеждения, но отказываюсь принимать во внимание их импликацию), то вы, возможно, оставите попытки общаться со мной в дальнейшем. Ведь я играю не по правилам.

Не следует полагать, что есть некий единый монолитный набор правил, определяющий значения слов. Коннотации меняются с течением времени, и убеждения, которые какой-то человек или группа людей выражают определенной фразой, могут не пересекаться полностью с убеждениями, о которых заявляют другие. Однако мы утрачиваем способность понимать друг друга – общаться, если не демонстрируем относительно стабильный набор убеждений. (Если не верите, вернитесь к предыдущему абзацу и подумайте о том, как много обязательств содержат мои заявления!) Таким образом, концепты предстают перед нами как относительно стабильные наборы убеждений, которых надлежащим образом придерживаются носители в отдельно взятом сообществе⁴¹.

Именно ключевая роль убеждений в лингвистической практике была одним из факторов, которые побудили ведущего философа современности Роберта Брэндома представить содержание концептов с точки зрения структуры умозаключений. Брэндом предлагает увидеть раз-

⁴⁰ Важная работа, в которой предпринимается попытка более тщательно проработать эту идею, – [Grice 1989].

⁴¹ Здесь также имеет смысл обратиться к выводам Бьорна Рамберга о вязковатых паттернах практики [Ramberg 1989: 112].

ницу между попугаем, которого научили выкрикивать «Красное!», когда ему показывают красные предметы, и человеком, который говорит, что перед ним предмет «красного цвета». Автор отмечает, что

попугай не воспринимает фразу «Красное!» как несовместимую с фразой «Зеленое!» или как продолжающую фразу «Алое!», предполагающую при этом фразу «Цветное!» Пока повторяемая неоднократно фраза не связана для попугая с практическими свойствами умозаключений и обоснований... она вообще не является концептуальным или когнитивным вопросом... Концепты, по сути, выражаются как умозаключения [Brandom 1994: 89].

Попугай не связывает себя какими-либо обязательствами, выкрикивая: «Красное!» Однако люди, говорящие о предмете, что он красного цвета, берут на себя обязательство заключить, что он, помимо прочего, относится к категории «цветное».

Вполне очевидно, что представленная теория сразу обязует нас исходить в понимании значений из холизма, как было описано выше в общих чертах. Если суть концептов определяется структурой умозаключений, то смысл фразы «Красное!» будет зависеть от того, что я подразумеваю под «Цветное!» и т. д. Привлекательность подхода Брэндома заключается в том, что он незамедлительно заставляет нас задуматься о сложностях коммуникации. Автор признает проблематичность своей теории, которая фактически представляет коммуникацию как процесс, направленный в сторону разделения общепринятых ценностей. Таким образом, он предлагает следующее: «Парадигму коммуникации как совместного обладания некой общностью стоит оставить – или изменить – в пользу парадигмы коммуникации как определенного вида сотрудничества на практике» [Brandom 199: 485]. Одна из ключевых идей Брэндома о языке связана с укорененностью языка в лингвистической практике. Коммуникация возможна, поскольку мы все принимаем участие в общей практике интерпретации друг друга и наших собственных изречений⁴².

Как это происходит? Брэндом предлагает рассматривать лингвистическую практику как подсчет баллов: мы отслеживаем, какие обязательства берет на себя каждый из участников в рамках отдельной беседы, в том числе мы сами⁴³. Иногда мы фиксируем обязательства через прямые акты, как языковые (вы заявляете: «Сияет солнце»), так и практические (я подбираю футбольный мяч и направляюсь к двери). В других случаях нам нужны косвенные умозаключения. Например, после ваших слов «сияет солнце» я могу предположить, что вы приняли на себя обязательство считать, что «на улице безоблачно». Иногда ситуации становятся особенно сложными или спорными, и тогда мы фиксируем взаимные убеждения в более явной форме. Но по большей части этот процесс отслеживания происходит неформально или скрыто. Впрочем, при возникновении путаницы мы готовы вытащить его на свет.

Уже в самом заявлении Брэндома о том, что логически выведенные умозаключения о значениях зависят от общего набора убеждений, принятых на себя отдельным человеком, кроется мысль о том, что ведение лингвистического счета предполагает некую перспективу. Если одна и та же фраза может значить разное для вас и для меня, то, естественно, обязательства, которые я связываю с озвученной фразой, будут отличаться от тех обязательств, которые предполагаете вы. Соответственно, во время коммуникации придется вести «двойной счет» по каждому участнику [Brandom 1994: 488]. Рассмотрим простую ситуацию с участием только двух человек: госпожи А. и господина Б. Госпожа А. будет стараться отслеживать, какие убеж-

⁴² В известной работе Дональда Дэвидсона приводится схожее решение, однако автор не отказывается от мысли, что коммуникация предполагает выход на некий общий знаменатель. См. [Davidson 1986, особ. 445].

⁴³ Это упрощение. Мы приписываем друг другу не только убеждения, но и притязания. Брэндом показывает различные способы, с помощью которых могут быть обретены эти два нормативных статуса, а также объясняет, какое значение для наших притязаний имеют рассудочный авторитет и ответственность. См. [Brandom 1994: 168–170].

дения, с ее точки зрения, следуют из слов господина Б. и какие убеждения принимает на себя де-факто господин Б. в продолжение своих слов и действий. И это только начало! Ведь госпоже А. нужно будет следить и за своими собственными убеждениями в ее собственном восприятии и в восприятии господина Б. Конечно, все это в полной мере относится и к господину Б.

Чтобы конкретизировать обозначенные идеи, вернемся к Ван и Смигу. Предположим, что как-то в декабре Смит заявляет Ван: «Утром я повстречал на улице нищего. На бедняге не было верхней одежды. Создается впечатление, что ему действительно приходится несладко». Как воспримет эту речь Ван? Мысленно она дает Смигу новую оценку: он решил, что это нищий, переживающий тяжелые времена, а также пришел к выводам, которые следуют из этого факта, и взял на себя иные взаимосвязанные убеждения. Большую часть этих косвенных умозаключений Ван фиксирует как побочные оценки Смита. Здесь Ван указывает на то, что в действительности (с ее точки зрения) следует из очевидных убеждений, возложенных на Смита. Так, в обоих случаях – основных и побочных оценок – у нее будет зафиксировано, что этим утром Смит покинул свою комнату в общежитии, поскольку (1) она предполагает, что сам Смит сделал бы такой вывод исходя из своего пребывания на улице и (2) что для нее естественно было бы считать, что это следует из его слов. Если у нее нет оснований подозревать, что Смит ее обманывает, то она извлечет из его слов оба этих убеждения: (1) на улице был нищий, и (2) Смит вышел из общежития.

Оба набора оценок Смита, сделанных Ван, пока еще согласуются между собой. Но, как я отмечал выше, они могут оказаться в противоречии друг с другом. Например, Ван известно, что у здания общежития Смита часто ходят студенты, которые просто прикидываются попрошайками. В этом случае она сделает себе другую пометку в побочных оценках, где она фиксирует все, что в действительности следует из слов Смита. Возможно, она просто отметит для себя тот факт, что ее собеседник прошел мимо человека в лохмотьях, который просил денег. Несоответствие между двумя наборами оценок Ван, скорее всего, выразила бы так: «Смит думает, что он увидел попрошайку, но я знаю, что случилось на самом деле».

2.1.4. Объективность

Данный пример указывает на исключительно важную проблему: наличие объективности в подобных атрибутивных заключениях. Я приписал Ван осведомленность в отношении факта, неизвестного Смигу: рядом с его общежитием часто собираются псевдониище. Но разве тот человек не мог быть настоящим нищим? Разве точка зрения конкретного судьи не является единственным различием между двумя наборами оценок? Ведь нет какого-то волшебного слова, которое на автомате придает «правильность» набору побочных оценок или дает нам основания полагать, что именно в нем содержатся «фактические» обстоятельства инцидента.

И все же это различие в перспективе оказывается принципиально важным. От точки зрения зависит само понятие «объективной» истины. Скорее всего, ни вы, ни я не увидим ничего особенного в позиции Ван, даже если она окажется права, по крайней мере относительно того, кого видел Смит тем утром. Однако для самой Ван ее представления имеют значение, ведь именно исходя из них она думает, что знает, как обстоят дела в реальности, в отличие других людей (или даже ее самой), чьи точки зрения представляют собой лишь предположение о том, как все обстоит. Точнее, в контексте сопоставления позиции Ван и позиции другого человека – что происходит в коммуникации неизбежно – проявляется разница между тем, как кто-то воспринимает действительность, и тем, что является объективной реальностью⁴⁴. Разночтение между Ван и Смитом по поводу нищих – это вопрос не только субъективного

⁴⁴ Я согласен с заявлением Брэндома, что его интерпретация объективности дает нам детальный план по расшифровке одного из наиболее существенных предположений Дэвидсона: «концепты объективной истины и заблуждения неизбежно возникают из контекста интерпретации» [Davidson 1984 (1975): 169–170]. См. [Brandom 1994: 599].

восприятия. Ван фиксирует у себя в оценках не просто тот факт, что «он привержен одной истине, а я другой». С позиций Ван, вывод Смита о том, что человек в лохмотьях является нищим, не просто умозаключение, не совпадающее с ее мнением. Она считает его умозаключение ошибочным. Даже если окажется, что Ван ошибается насчет личности того человека на улице, разница между тем, что воспринимается как истина, и тем, что де-факто является истиной, сохранится в целости.

Если Брэндом прав по поводу процесса формирования объективности, то последняя оказывается исключительно социальным понятием. Брэндом указывает, что «объективность выступает составной частью структуры понятийной интерсубъективности» [Brandom 1994: 599]. Лишь в рамках языковых взаимоотношений людей друг с другом явственно проявляются размышления об объективной истине. При этом Брэндом подчеркивает:

Традиционно интерсубъективность понималась в ключе *я – мы*, где упор делается на различиях в убеждениях *одного* человека и убеждениях *целого сообщества* (коллективно) или убеждениях *всех* людей (по отдельности). В... представленном тексте мы видим, что, напротив, интерсубъективность воспринимается с точки зрения *я – ты*, где акцент делается на взаимосвязи между убеждениями, *принятыми* судьями, которые интерпретируют точки зрения других людей, и убеждениями, которые эти судьи *приписывают* другим людям [Brandom 1994: 599].

Таким образом, совместная практика выставления оценок в ходе полемики делает возможной как коммуникацию, так и объективность, но не гарантирует, что коммуникация будет обязательно успешной, а объективность вообще будет когда-либо достигнута. Идея объективности происходит из того факта, что каждый из нас обычно воспринимает свои убеждения как что-то, чего мы не просто придерживаемся, а придерживаемся потому, что так следует. Брэндом отмечает, что собственно этой «формой перспективы» и исчерпывается весь концепт «объективности»:

Объединяет все понятийные точки зрения как раз *то*, что составляет разницу между объективной правильностью чего-то в рамках применения концептов и просто восприятием чего-то в качестве объективно правильного, а не *то*, что они собой представляют. Здесь существенна структура, а не ее содержание [там же: 600].

Из представлений Брэндома об объективности следуют два важных вывода, которые я буду использовать в данной книге. Во-первых, вопреки всему тому, что пишет Брэндом, практические убеждения (например, этические или политические нормы) столь же подвержены объективности, как и любые другие убеждения. Этот момент требует дальнейшего обсуждения, однако отсюда следует, что этические и политические споры – даже между разными странами или культурами, – возможно, все-таки имеют «объективные» решения. Не следует делать вывод, что одна отдельно взятая система нравственности окажется объективно идеальной для всех народов во все времена. Тот факт, что мы считаем научные понятия объективными, ни в коей мере не означает, что мы уверены в том, что мы установили их в качестве единственной истины о нашей природе. Позже мы увидим, что восприятие чего-то как объективности вполне соотносится с возможным дальнейшим осознанием ошибочности такой позиции или пониманием того, что в определенных обстоятельствах одни точки зрения являются предпочтительными для одной группы людей, но не для другой.

Во-вторых, Брэндом не обозначает в качестве «объективно правильной» какую-то определенную точку зрения, поэтому его подход нейтрален по отношению к концепциям, спорящим о том, как определить лучший способ открыть для себя окружающую действительность. Это означает, что сторонам в дискуссии потребуется озвучивать и отстаивать эпистемологиче-

скую составляющую своих теорий. Эпистемологические нормы не дают преимуществ в споре ни одной из культур. Воззрения Брэндома удачно накладываются на мой собственный подход к тому, что следует делать, когда мы сталкиваемся с плюрализмом. Об этом мы еще поговорим в следующей главе. Таким образом, рассуждения Брэндома инкорпорируют элементы, традиционно ассоциирующиеся как с релятивистскими, так и с абсолютистскими воззрениями и, соответственно, могут выступать основой для выстраивания перспективы, составляющей золотую середину между этими двумя малообещающими крайностями.

Если я был услышан в предыдущих абзацах, то должен был уже убедить своих читателей в том, что подход Брэндома к коммуникативной практике (1) представляет собой правдоподобную теоретическую реконструкцию того, что всегда происходит (хотя обычно и в качестве фона) в рамках коммуникации, и (2) эффективно разрешает проблемы, которые возникают, если изучать коммуникацию с позиций холизма. Важно подчеркнуть при этом, что само наличие такого подхода не гарантирует нам неизбежного успеха в ходе коммуникации. Мы действительно выступаем, часто неосознанно, как искусные переводчики, которые на пути к успешной коммуникативной практике регулярно преодолевают возникающие препятствия в виде новых слов, прозвищ, стилистических нелепиц⁴⁵. Однако коммуникация все же может застопориться и при самых тривиальных, и при самых необычных обстоятельствах. В следующем разделе я подробно остановлюсь на сущности и последствиях коммуникационных сбоев. Изучение этого феномена позволит нам осознать тот диапазон ситуаций, в которых могут различаться концепты разных людей.

⁴⁵ См. [Davidson 1986]. Хотя взгляды Дэвидсона во многом совпадают с позицией Брэндома, важно подчеркнуть, что последний отверг бы утверждение своего коллеги, что успешная коммуникация предполагает совместное приобщение двух человек к «переходным теориям». См. [Davidson 1986: 442–443].

2.2. Концептуальная дистанция

2.2.1. Нарушения в коммуникации

В рамках старого подхода, рассматривающего коммуникацию как путь к приобщению к определенной общей точке зрения, было просто понять, что представлял собой срыв коммуникации: нам не удалось прийти к какой-то значимой общей позиции, мне не удалось донести до вас какую-то мысль. Таким образом, если эта позиция отражала содержание некоего концепта, то коммуникация считалась успешной, при этом позиция, которая сформировалась у меня в голове, должна была полностью соответствовать той точке зрения, которую вы хотели до меня донести. В противном случае нас ожидал коммуникационный провал. Чтобы такая модель работала на практике, содержание концептов следует выстраивать за пределами холизма. Я полагаю, что многочисленные попытки проделать это представляются достаточно бесперспективными. Впрочем, может быть, можно чего-то добиться и при таком подходе. Я выдвигаю все эти теории не потому, что считаю их правильными, а чтобы показать, что подобное понимание коммуникативных срывов представляется для Брэндома недопустимым. Исследователь исходит из того, что нам никогда не удастся, по крайней мере в определенной степени, донести наши представления до собеседников. Судя по всему, нам нужно несколько переформулировать для себя, что именно подразумеваем мы под успехом – а также провалом – в коммуникации.

Обратимся вновь к разговору Ван и Смита. Когда Смит отказал людям в праве на средства к существованию, Ван осознала, что не знает наверняка, как расшифровать утверждение собеседника. Ей было сложно оценить фразу исходя из понятийного аппарата, который они использовали до того. Отчасти осознавая это, Ван исходит из предположения, что, возможно, она недопоняла, какой смысл они вкладывали во время своей беседы в понятия «права», «средства к существованию» или даже «люди». Если они не продолжат свой разговор, Ван не сможет быть уверена в том, что произошло: (1) у них все же не было проблем с коммуникацией, несмотря на то что Смит заявил что-то неверное, или (2) в их коммуникации, по крайней мере в данном конкретном случае (а возможно, и ранее), произошел сбой. Мы уже представили себе, как Ван начала разяснять Смицу свое замешательство. Однако дальнейшее обсуждение лишь еще больше запутало ситуацию. Вполне возможно, Ван теперь беспокоится, что она на самом деле недопонимала Смита по целому ряду сопредельных тем (в том числе по вопросам обязательств, интересов и гармонии). Допустим, что наши герои приостановили здесь свою дискуссию. Возможно, они отправились обедать.

Как мы видим из примера выше, такие срывы в коммуникации, когда действует принцип «все или ничего», случаются редко. Сбои могут варьироваться по степени очевидности и по степени серьезности. В самом худшем случае вас ждет непонимающий взгляд собеседника: вот мы с вами вроде бы хорошо общались, и тут вы сказали что-то, чего я вообще не могу понять! В таких случаях более чем очевидно, что коммуникация нарушена полностью. Единственное, что я могу сделать, – это попросить вас переформулировать свою мысль. Наша дискуссия о «правах», казалось бы, не содержит острых разногласий, однако в ходе разговора наличие проблемы проявляется все с большей очевидностью, в то время как пути выхода из ситуации представляются все менее ясными. Сбой протекает по крайней мере в два этапа: сначала возникает первичное осознание нарушения коммуникации или беспокойство по этому поводу, а затем предпринимаются попытки разобраться или преодолеть случившийся срыв. Наши ощущения на первом этапе – осознание или беспокойство – в значительной мере зависят от очевидности сбоя, а ход второго этапа будет отчасти определяться важностью проблемы.

Если дела обстоят так, то стоит рассмотреть ключевой для данного раздела вопрос: как Брэндом объясняет коммуникативные сбои. Исследователь отказывается от удобной абстрактной формулы «не удалось донести мысль». Однако рассмотрение нами кейса с обсуждением «прав» указывает на наличие других, более практичных критериев, которыми мы можем воспользоваться. Оказываемся ли мы в замешательстве, когда дело доходит до оценки заявлений наших собеседников? Возможно, мы даже не понимаем, как начать распутывать загадку? В обоих случаях нам только и остается, что изобразить непонимание. Конечно, в большинстве случаев обстоятельства будут не такими экстремальными. Противоположный полюс проблемы составляют случаи небольшого недопонимания по косвенным темам, которые мы часто вообще стараемся не замечать и о которых мы вскоре забываем. В свете общих ориентиров Брэндома критерии успеха и провала также оказываются привязанными к практике.

Наша реакция на провалы, а именно – осознание факта срыва коммуникации и принятие решения по этому поводу, будет отчасти зависеть от нормативных аспектов. То, как мы оцениваем высказывания других людей, будет связано с тем, каких убеждений, с нашей точки зрения, эти люди придерживаются, что, в свою очередь, будет обусловлено тем, к каким группам и сообществам, как мы полагаем, они принадлежат. Принадлежность к определенному сообществу людей предполагает приобщение ко многим убеждениям членов этого сообщества. Естественно, в действительности ситуация сложнее: в последующих главах я покажу, что обычно мы принадлежим огромному множеству пересекающихся друг с другом групп людей. Здесь я не буду уделять этим вопросам особое внимание, поскольку они будут рассмотрены позже. Пока же будет достаточно заметить, что осознание факта коммуникативного сбоя может сопровождаться пониманием, что наши собеседники не такие, какими они нам казались. Возможно, они вообще не разделяют некоторые убеждения, которые мы приписывали им с такой уверенностью. По-видимому, мы приходим к мысли, что они в конечном счете не принадлежат к тем сообществам, к которым мы их относили («либералы», «американцы» и т. д., и т. п.). С другой стороны, после осознания того, где именно произошел сбой в нашем разговоре, мы можем признать, что идеи этих людей отличаются от убеждений представителей групп, к которым они принадлежат, и тому есть достаточные основания. Мы можем прийти к выводу, что они понимают внутреннюю подоплеку или нормы собственного сообщества лучше, чем это делает мейнстрим. Какой бы мы ни нашли выход из ситуации в результате, скорее всего, уже очевидно, что наши убеждения и наши представления о том, что требуют различные сообщества людей от своих членов, будут играть существенную роль в нашей реакции на коммуникативные сбои.

2.2.2. Слова имеют значение

Теперь у нас есть некоторое понимание, что можно считать нарушением коммуникации с точки зрения Брэндома. Зададимся вопросом, почему в принципе происходят такие нарушения. Язык зачастую оказывается весьма пластичной субстанцией. Тому есть многочисленные подтверждения в истории. Философия не дает нам оснований сомневаться в том, что подобное положение дел будет сохраняться и в будущем. Важная тема моей книги – насколько языки отличаются (и зачастую продолжают оставаться различными) друг от друга. Существенную роль здесь могут играть те слова, которые содержит наш язык на конкретный момент.

Мы можем подойти к осознанию значимости слов, обратившись к сущности «убеждений», из которых состоят многообразные наборы оценок, используемые нами в лингвистической практике. Так, Брэндом замечает, что «практически все люди выражают уверенность в том, что $2 + 2 = 4$, красный – это цвет, а черные собаки действительно существуют», и берут на себя ответственность за такие заявления [Brandom 1994: 185]. Точнее, мы как интерпретаторы смысла неизменно будем приписывать подобные убеждения и нормы практически любому

человеку. Заметьте, мы используем язык и слова для того, чтобы осуществлять такие атрибуции. Впрочем, может ли быть иначе? Если Брэндом не выступит с обоснованием некой способности оценивать людей какими-либо иными средствами, чем язык (что противоречит его основополагающим выводам), нам придется обходиться в наших оценках тем языком (или теми языками), который нам доступен (доступны).

Эта мысль не теряет своей актуальности даже в тех случаях, когда мы с вами говорим на одном и том же языке. Представим себе, что во время экскурсии по художественной галерее экскурсовод сообщает: «В следующем зале представлены картины с ароматическим фоном». Без контекста вы, скорее всего, не поймете, как расценить это высказывание. Коммуникация (пусть и кратковременно) сорвется, хотя, в принципе, некую общую мысль экскурсовод до вас донес. Возможно, у вас возникнет предположение, что этот гид претенциозен и не особенно заинтересован в полноценном взаимодействии со своей аудиторией. Вероятно, в следующем зале вы все же сможете понять смысл его высказывания, а заодно пополнить свой словарный запас.

Проблемы со значениями слов могут оказываться еще более животрепещущими, когда мы имеем дело с собеседником (или автором текста), который говорит на другом языке, в особенности если этот язык происходит из культурного контекста, существенно отличающегося от нашего. Вспомним разговор о «правах»: Ван ощутила неуверенность по поводу того, сможет ли она своими собственными словами оценить заявление Смита. В частности, возникал вопрос, в полной ли мере слово *цзоаньли* соотносится со словом «права». Существует целый ряд смысловых значений, от самых простых до более сложных, которые допускают ответ «да». Самый базовый ответ приводит нас к аналогии со словом «ароматический»: я мог бы применить и другие слова со схожим смыслом, которые привели бы нас к тем же логическим выводам, но не был уверен, какие из них употребить в данном конкретном случае.

В более сложных ситуациях мы оказываемся неспособны (или нам это нелегко дается) соотнести слова нашего собеседника с нашими собственными высказываниями, даже если у нас есть достаточный запас времени для подбора слов. Люди, изучающие языковые и культурные традиции, которые существенно отличаются от их собственных, часто сталкиваются с труднопереводимыми понятиями. Начнем с тех случаев, когда иностранцы используют предмет, описывают свойство или выполняют действие, которое не коррелирует с нашей культурной практикой. Я бы назвал такую ситуацию «кейсом недостающего слова». Представьте себя миссионером в Китае XVII века. Вы интересуетесь теми предметами, которые разложены на рабочем столе вашего друга – ученого-конфуцианца. Коллега говорит: «*Чжэ ши игэ яньтай*». И показывает вам на круглый камень, на поверхности которого он смешивает тушь с водой, перед тем как в очередной раз заняться каллиграфией. Вы хорошо понимаете, что «*чжэ ши игэ...*» означает «это...». Но что делать с *яньтай*? Я предполагаю, что в данный конкретный момент времени в вашем языке отсутствует понятие ‘чернильный камень’, вне зависимости от того, как это соотносится с английским языком и с историей использования принадлежностей для письма на Западе.

Следующим логическим шагом будет добавить новое слово или понятие в наш язык. Проблема вроде бы разрешается сама собой, когда мы придумываем словосочетание ‘чернильный камень’ (или слово ‘тушечница’), которое впредь будет обозначать как раз то, что китайцы подразумевают под *яньтай*⁴⁶. Так, Дональд Дэвидсон пишет, что

даже если метаязык отличается от языка-объекта, применение теории не приводит к улучшению, уточнению или анализу отдельных слов (за

⁴⁶ В отдельных случаях мы можем добавить комментарий, который будет подменять собой «недостающее звено». Варианты действия здесь во многом зависят от общепринятых практик в пределах нашего (мета)языка.

исключением тех случаев, когда из-за словарных особенностей прямой перевод на метаязык оказывается невозможным) [Дэвидсон 1986: 115].

Конечно, то, что в английском языке предположительно отсутствует понятие ‘чернильный камень’, не является простой случайностью. Носители английского языка обходились без термина «чернильный камень», поскольку не пользовались подобным предметом. Впрочем, теперь, когда мы столкнулись с этим понятием, можно смело включить новый термин в наши языки.

Одним из аспектов «недостающих слов» является их изолированность. Они редко относятся к сторонним понятиям, поскольку между практиками, принятыми у иностранцев и у нас, есть некоторая базовая общность. Это не значит, что *яньтай* существует в изоляции от других концептов. Речь идет об изолированности самой проблемы, центром которой выступает понятие *яньтай*. Естественно, между китайской каллиграфией и ее современными западными аналогами есть различия, однако небольшие коррективы (в частности, добавление словосочетания ‘чернильный камень’) позволяют нам оценивать высказывания, касающиеся китайской каллиграфии, средствами нашего языка.

При этом Брэндом замечает, что иногда может стать проблемой добавление даже одного единственного слова. Показателен следующий пример. Брэндом пишет: «Когда прокурор на судебном процессе против Оскара Уайльда потребовал от него, чтобы тот сказал под присягой, является ли богохульством определенный отрывок из его произведений, Уайльд ответил: “Богохульство не относится к моим словам»» [Brandom 1994: 126]. Уайльд понимал, что использование слова «богохульство» предполагает некоторые убеждения, которых он лично не придерживался. Причем это происходит даже в том случае, если бы он при этом отрицал, что в соответствующем фрагменте он богохульствует. Брэндом называет процесс осмысления и четкого выражения убеждений, которые проистекают из наших слов, «экспрессивной рациональностью». Как выразился Брэндом (довольно возвышенно):

В борьбе разума против мысли, испорченной предубеждениями и пропагандой, первое правило заключается в том, что предполагаемые по умолчанию материальные убеждения, которые могут вызывать споры, должны проясняться в виде конкретных притязаний. Тем самым мы делаем их уязвимыми к разумному оспариванию и, соответственно, требующими разумного обоснования [Brandom 1994: 126].

Мою книгу в определенной степени можно рассматривать как применение теории экспрессивной рациональности к дискурсам о правах человека в различных сообществах.

Маловероятно, что «чернильный камень» вызовет у кого-либо бурную реакцию, частично из-за того, что это понятие связано с убеждениями и практиками, которые мы уже поддерживаем. Наиболее радикальные концептуальные разночтения возникают, когда рассматриваемые проблемы менее изолированы. Возможно, это с наибольшей вероятностью проявится в случае использования теоретических терминов на стыке областей знания, в частности слов из научной, этической или политической практики. И именно в таких контекстах теоретики говорят о «несопоставимости» – наиболее обостренной форме концептуальных разночтений. Так, в своей новаторской работе «Модели культуры» Рут Бенедикт пишет, что разные культуры следуют «разными путями и преследуют разные цели; и пути и цели, свойственные одному обществу, не могут быть оценены с точки зрения путей и целей другого общества, потому что они несопоставимы по существу» [Бенедикт 2023: 112]. Томас Кун и другие мыслители также замечали, что практики научных исследований и сопутствующие им термины могут быть несопоставимы друг с другом [Кун 2003; Kuhn 1983].

Несопоставимость – сложная и зачастую проблематичная идея. Для меня это предельный случай концептуальных различий, который, если это вообще применимо к нему, отно-

сится к ситуациям, когда разночтения в практике и лексике оказываются столь всеобъемлющими, что задача обогащения собственного языка и, соответственно, способность оценить заявления собеседника начинает казаться безнадежной затеей. Как отмечает Кун, вопрос уже не в том, чтобы пополнить свой словарный запас, а в том, чтобы выучить язык собеседника и, возможно, научить этому языку других людей [Kuhn 1983]. Впрочем, даже такое понимание несопоставимости рискует превратить язык в какую-то чрезмерно статичную категорию. Слово «несопоставимость» звучит так, что создается впечатление, как будто категории всегда будут несопоставимы. Если язык А несопоставим с языком Б, то фразы на языке А *никогда* нельзя будет правильно перевести на язык Б. С учетом того, насколько сильно меняются языки с течением времени, это очень сильное утверждение, которому никогда не представляют достаточное обоснование. Я полагаю, что есть всевозможные причины, объясняющие, почему люди могут противиться изменениям в своих лингвистических практиках, однако мне представляется, что предпочтительно говорить не о «несопоставимости», а о «несоразмерности» языков [Angle 1994].

Примечательно, что когда в реальной жизни возникает перспектива неудачи коммуникации, то обычно мы оказываемся где-то между двумя огнями «недостающих слов» и «несоразмерных языков». В последующих главах книги я буду опираться на представления Брэндома о языке, чтобы понять меняющиеся отношения между дискурсами о правах человека в Китае и на Западе. Я буду использовать его понятие «экспрессивной рациональности» в поисках метода конструктивного и легитимного взаимодействия на стыке культурных и концептуальных разночтений. Важный шаг в данном направлении – лучшее понимание того, как концептуальные разночтения могут стать источником для нравственного плюрализма. О нем мы и поговорим далее.

2.3. Плюрализм

Если носители разных нравственных языков систематически применяют концепты, которые существенно отличаются друг от друга, то есть вероятность, что они будут говорить, не слыша друг друга. Эта простая мысль лежит в основе представлений о плюрализме, которые я буду отстаивать. Спектр концептуальных разночтений, который мы только что проанализировали, создает возможности для нравственного плюрализма. Вспомним первоначальный диалог между Ван и Смитом. В зависимости от того, какие ответы будут найдены на вопросы, поднятые в их беседе, Ван и Смит могут прийти к выводу, что они используют общий концепт, но расходятся друг с другом по отдельным его характеристикам. В равной мере они могут обнаружить, что на самом деле они обращаются к разным концептам и что 'права' – неудачный перевод слова *цюаньли*.

Я хочу подчеркнуть, насколько важным может быть решение такого рода. Если собеседники не согласны друг с другом по поводу общего концепта, значит, один из них ошибается. Представим, что мы с вами посещаем художественный музей. Выйдя из него, мы начинаем спорить о том, должны ли в картине преобладать серые тона, чтобы она считалась «ахроматической». И вы, и я впервые услышали это слово на экскурсии. Мы пришли к разному пониманию того, что оно означает, предполагая и приписывая различные убеждения как друг другу, так и экскурсоводу. Естественно, ни вы, ни я не планируем придумывать новые термины. Мы пытаемся понять концепт, который для нас неизвестен, но хорошо знаком экскурсоводам в художественных музеях. В подобном случае нет соблазна заключить, что мы применяем разные концепты. Если мы хотим разрешить спор, то надо всего лишь смирить свою гордыню и спросить у экскурсовода, кто из нас прав.

В случае со словом «ахроматический» кажется очевидным, что это единый концепт, потому что существует единое сообщество, которое использует его. Его практика воплощает нормы, которые определяют, которые убеждения могут быть приписаны, когда кто-то использует это слово. Однако возможен и противоположный случай, когда дело затрагивает два различных (хотя, возможно, и пересекающихся друг с другом) сообщества. Как нелепо выглядел бы спор, если бы два человека дискутировали о том, должен ли «сухой матч» (в хоккее) быть «сухим», например в значении «трезвый». Здесь мы сталкиваемся с понятиями, которые, возможно, имеют общее происхождение, но являются обычными омонимами, выражающими два очень разных концепта, каждый из которых уместен в своем контексте.

Наш вопрос сводится к следующему: где на спектре между двумя описанными крайностями находится беседа Ван и Смита? Я говорю, что это спектр, а не просто два варианта, отчасти исходя из динамичности лингвистической практики. Все наши практики претерпевают изменения с течением времени как в виде осознанного воздействия, так и в виде менее осознанной эволюции. Как следует из предшествующих абзацев, одним из решающих факторов в таких сдвигах станут преобразования в сообществах, к которым мы себя относим. Приобщение к использованию слова «сухой» в новом значении (наряду с иными коннотациями) является частью опыта хоккеиста или болельщика. В отдельных случаях, становясь членом новой группы, человеку приходится отказываться от прошлых языковых привычек. Один из моих университетских друзей вырос в небольшом однородном сообществе в регионе Скалистых гор на западе США. Вскоре после того, как мой друг стал членом более разнообразного по составу сообщества студентов в университете на восточном побережье, он осознал, что отдельные слова, которые он употребляет, в том числе в шуточных контекстах, вызывают у его нового окружения чувство неловкости. Это заставило его задуматься о тех умозаключениях, к которым приходили другие люди, слыша его высказывания. В то же время весьма вероятно, что он задумался о том, какие свойства логически закрепляли за ним озвучиваемые им концепты.

Через какое-то время мой друг прекратил использовать такие слова, не желая более поощрять скрывающиеся за ними смыслы. Фактически это экспрессивная рациональность Брэндома в действии. Возможно, Ван и Смит пойдут по аналогичному пути, хотя бы частично, в результате их разговора. В свете описанных сложностей оценка спора Ван и Смит потребует от нас большего, чем просто ответы на поставленные ранее вопросы. Наше решение о том, спорят ли они об общем концепте или применяют два разных концепта, в значительной мере является практическим вопросом о том, с какими сообществами они себя идентифицируют и какие нормы, соответственно, руководят их словами и действиями.

На одном конце спектра мы можем представить себе два сообщества с нравственными подходами, которые, вне всяких сомнений, отличаются друг от друга и выражаются на разных языках, но при этом носители каждого языка могут легко понять друг друга и осуществить перевод на свой язык. Такие древние языки, как английский или китайский, на протяжении веков использовались для выражения самых различных наборов моральных представлений, поэтому не приходится удивляться тому, что носители таких языков часто могут выражать на своем языке идеи носителей совершенно разных нравственных воззрений. Хотя «права» могут выступать доминирующей идиомой в западной морали в конце тысячелетия, мы все еще находим в наших словарях ресурсы, с помощью которых можно обсуждать идеалы добродетели, милосердия, рыцарства, благородства и многие другие⁴⁷. Если мы окажемся лицом к лицу с сообществом, которое говорит на языке Англии Викторианской эпохи и привержено ее идеалам, мы с легкостью поймем смысл слов его представителей, пусть мы (возможно) будем противиться их патерналистскому тону.

На другом конце спектра мы находим случаи, когда нравственные языки столь различны, что некоторые философы называют их «несопоставимыми». Первоначально данная категория подразумевала, что две дистанции не могут быть измерены по единой системе градации. Под влиянием таких философов, как Кун и Макинтайр, «несопоставимость» начали приписывать и словам одного языка, которые невозможно выразить в терминах другого. Я полагаю, что из рассуждений о несопоставимости можно извлечь много полезного, однако я вижу ряд существенных недостатков в этом подходе. Во-первых, как я уже отмечал выше, теории несопоставимости трактуют язык как нечто крайне статичное. Будет более корректно говорить не о «несопоставимости», а о «несоразмерности» языков. Во-вторых, несопоставимость – слишком грубый инструмент. Аргументы в ее пользу обычно строятся на категорических высказываниях по принципу «все или ничего»: два языка либо несопоставимы, либо соразмерны. Такое положение дел представляется неудовлетворительным, поскольку оно лишает нас пространства для рассмотрения целого ряда концептуальных различий, которые существуют между языками, а также вносит искусственную точность в глубоко запутанный практический вопрос. В-третьих, вопросы вызывает собственно практическая природа несопоставимости – этот момент часто остается без внимания. В этом контексте следует отметить мнение Марио Бьяджоли, который подробно анализирует данный аспект. Исследователь замечает, что Галилей и его противники-схоласты намеренно выстраивали свои утверждения как несопоставимые друг с другом, чтобы сохранить свои социально-профессиональные сообщества [Biagioli 1990]. Дискуссионно, насколько мы можем рассматривать данный случай с позиций полноценно несопоставимых друг другу языков. Однако он удачно иллюстрирует то, как убеждения сообщества формируют узус слов, которые человек использует.

С моей точки зрения, несопоставимость – это просто ограничитель концептуальной дистанции. Если коммуникация между двумя людьми рушится таким образом, как я описал ранее, и не может быть восстановлена, несмотря на целенаправленные усилия, то мы можем прийти к предположению, что их языки несопоставимы друг с другом. Возможно, этот сбой

⁴⁷ См. [Stout 1988], где приводятся интересные соображения относительно этой идеи.

в коммуникации ограничивается отдельными темами или отдельными элементами их языков. Вероятно, мы сможем общаться о том, как что-нибудь испечь, но не сможем обсуждать нравственные вопросы. Впрочем, кардинальные коммуникационные срывы вряд ли будут слишком локальными, поскольку, когда проблема сводится к нескольким словам, ее часто можно решить за счет небольшого обогащения словаря, как мы уже видели в случае «недостающих слов».

Расположить людей и их сообщества на спектре концептуальных разночтений – дело непростое. Я полагаю, что нет смысла в принудительном порядке отыскивать в данном континууме место для беседы Ван и Смита. В конечном счете мои герои являются всего лишь мысленным экспериментом, вне зависимости от того, насколько их мысли основаны на реальных высказываниях людей. В дальнейшем я буду использовать инструменты и идеи, к которым мы пришли в этой главе, для оценки того, являются ли множественными, как это утверждает Лю Хуацю, нравственные подходы, содержащие представления о правах человека разных сообществ.

Глава 3

Последствия плюрализма

Основная мораль предшествующей главы – если в нашем мире действительно есть нравственный плюрализм, то он существует из-за того, что концепты, с помощью которых различные группы людей делают нравственные суждения, отличаются друг от друга – иногда весьма радикально, иногда совершенно прозаически. Это не значит, что наши языки определяют наш образ мыслей. Скорее, наоборот, наши языки формируются за счет практик и убеждений, проистекающих из них. По мере того как меняются наши убеждения, могут меняться и значения слов или даже сами слова, которые мы используем. Одна из целей этой главы – осмыслить, как могут происходить подобные изменения в рамках взаимодействия людей друг с другом.

Глава 2 была в значительной степени мотивирована заявлением Лю Хуацю, что китайский концепт прав человека отличается от западного. Чтобы понять, что можно вынести из этого предположения, нам нужно было осознать, что означает различие между концептами. И мы пришли к выводу, что концепты основаны на достаточно стабильных соглашениях в рамках норм определенного сообщества, а не на неких единых и монолитных идеях, которых люди были обязаны придерживаться ради успешной коммуникации. Концепты на деле гораздо более запутанны и сложны, чем допускает формулировка Лю.

Настоящая глава исходит из второго посыла Лю: поскольку китайцы имеют представления о правах человека, отличные от воззрений их настойчивых критиков, нельзя требовать от жителей Поднебесной, чтобы они следовали тем концептам, которые непохожи на их собственные. Эту мысль можно обобщить следующим образом: существует множество наборов нравственных понятий, и отдельный человек подчиняется лишь тем из них, которые схожи с его собственными. Это утверждение принимает плюрализм как данность и делает из этого важный практический вывод. В рамках настоящей главы я допущу, что предпосылка Лю имеет право на существование, и оценю, можно ли на ее основании действительно прийти к тем выводам, которые делает Лю. Как и в предшествующей главе, мы увидим, что в действительности дела обстоят гораздо менее однозначно и прямолинейно, но намного интереснее, чем это представляет себе Лю.

Из вышесказанного не следует, что в нашем мире уже существует нравственный плюрализм. В частности, я пока еще не затрагивал вопрос о множественности моральных представлений КНР и США. Если я прав в высказанных выше доводах, то фактическое существование нравственного плюрализма невозможно установить посредством априорного аргумента. Его необходимо подтверждать в каждом конкретном случае. Мы также должны понимать, что существование плюрализма в отдельных обстоятельствах, в сущности, является нормативным вопросом: группа А и группа Б могут спорить о том, следует ли их воспринимать как цельное сообщество с едиными нормами или как два отдельных сообщества с собственными представлениями о нравственности. В дальнейших главах я буду отстаивать позицию, что на различных этапах развития между моральными воззрениями Китая и Запада существовала значительная концептуальная дистанция, и это несмотря на степень, в которой в реальности взаимодействовали друг с другом сторонники различных нравственных представлений. В заключительных главах я выдвину предположение, что важные разночтения все еще сохраняются, хотя сложно делать столь общие выводы в свете того, что в китайском и западном сообществах присутствует разнообразие мнений и спорные точки зрения. Ключевая цель настоящей главы – абстрактно продемонстрировать, что реальное конструктивное взаимодействие возможно, даже если сохраняются различия между нравственными убеждениями. В послед-

них двух главах этой книги я рассмотрю конкретные способы, с помощью которых мы можем обеспечивать подобное взаимодействие.

Итак, в чем состоят последствия плюрализма? Если кратко – смотря по обстоятельствам. Многое зависит от структуры и содержания наших и их ценностей, от издержек, которые мы готовы понести при вмешательстве и невмешательстве в чужие ценности, от властных отношений между нами и ними и т. д. Кроме того, значение имеют те последствия, к которым, как мы полагаем, приведет нас плюрализм в результате нашей приверженности собственным ценностям. Означает ли факт существования нравственного плюрализма, что наши собственные моральные представления утрачивают силу над нами? Я буду утверждать, что это не так. Впрочем, осмысление плюрализма все же может в какой-то мере пошатнуть жесткость наших принципов, пусть и незначительно. Затем мы рассмотрим различные стратегии взаимодействия с иными нравственными убеждениями, варьирующиеся от статичных подходов, таких как игнорирование, подавление и приспособление, до более динамичных вариантов взаимодействия. Зачастую мы можем претворять в жизнь несколько подходов одновременно. В заключительном разделе настоящей главы я оценю возможности и последствия взаимодействия внутри расколотых сообществ (как наших, так и их) и реализации многоаспектных стратегий.

3.1. Наши собственные ценности

Является ли скептицизм, субъективизм или даже нигилизм разумным ответом на плюрализм? На мой взгляд, нет. Это обостренные реакции, основанные на нереалистичном ожидании, что должен существовать единый набор концептов, которого должны придерживаться все люди. Я постараюсь доказать, что мы способны сохранять приверженность нашим собственным ценностям, полагаясь на локальные обоснования, схожие с теми категориями, которые отстаивал известный философ-прагматист Ричард Рорти. Более того, мы можем на самом деле добиться большего, чем признает Рорти, поскольку для защиты наших ценностей существует определенная общая аргументация. Я заключаю этот раздел призывом не поддаваться собственной гордыне и не ожидать слишком многого от подтверждения наших ценностей. В равной мере не следует слишком сильно полагаться на общность «человеческой натуры», поскольку это путь либо к игнорированию плюрализма, либо к принятию скептицизма.

Начнем со следующего предположения Ричарда Рорти:

Прагматисты – последователи Дьюи предлагают нам воспринимать себя как часть исторического прогресса, который постепенно охватит весь человеческий род, и настаивают, что словарь, разработанный западными социал-демократами XX века, – лучшее, к чему смогло прийти человечество на сегодняшний день. Например, они заявляют, что словарный запас кашинава не сочетается с современными технологиями и что отказ от технологий во имя благополучия кашинава не стоит того. <...> Прагматисты надеются, не имея метафизических оснований верить, что будущая всемирная история человечества будет представлять западных социал-демократов XX века в наилучшем свете. Впрочем, и прагматисты признают, что им неведомо, как их будут оценивать [Rorty 1991: 219].

Рорти описывает аргументацию в начальной стадии дискуссии, которую среднестатистический западный социал-демократ XX века, как и он сам, может привести в обоснование того, почему он привержен собственным моральным ценностям и словарю, а не ценностям и словарю кашинава⁴⁸. Это локальное оправдание, поскольку оно затрагивает лишь потенциальный выбор между ценностями Рорти и отдельно взятым набором альтернативных ценностей. Конечно, некоторые из соображений, приводимых в защиту социал-демократических ценностей и понятийного аппарата, могут быть многократно использованы для конструирования иных оправдательных аргументов. Однако не должно быть общего обоснования того, почему наша собственная система превосходит все возможные альтернативы.

В другой своей работе Рорти рекомендует нам считать, что «выбор между словарями совершается не внутри нейтрального и универсального метасловаря, не через усилия пробиться через явления к реальности, а просто в разыгрывании нового против старого» [Рорти 1996: 104]. Рорти утверждает, что хорошие либералы должны «рассматривать оправдание либерального общества только как вопрос исторического сравнения с другими попытками социальной организации, принадлежащими к прошлому или изображенными утопистами» [там же: 83]. По словам Рорти, подобные оправдания – «выбор друзей или героев. Такой выбор не делается со ссылкой на критерий. Ему не может предшествовать беспредпосылочная критическая рефлексия, неподвластная никакому особенному языку и находящаяся вне исторического контекста» [там же: 84].

⁴⁸ В качестве примера досовременного общества Рорти приводит кашинава – группу индейцев численностью около 2000 человек, проживающих в Бразилии и Перу. Что интересно, Всеобщая декларация прав человека доступна на языке кашинава в адаптированном переводе. URL: <http://www.unhcr.ch/udhr/lang/cbs.htm> (дата обращения: 13.03.2001).

В словах Рорти есть изрядная доля истины: исторические сравнения важны, в отличие от «беспредпосылочной» критической рефлексии. И все же при подобных попытках выразить мысль, что оценочные суждения не являются обобщающими, мы сталкиваемся с ложной дихотомией. Верно то, что концентрация внимания на современных технологиях согласуется с ценностями и издержками, которые признаются самими западными социал-демократами. Скорее всего, суждение Рорти не нашло бы никакого отклика среди нынешних представителей племени кашинава. Как бы то ни было, принципиально важно то, что никто лучше нас не может понять причины нашей приверженности собственным ценностям. Это не обязательно распространяется на наших друзей и кумиров, многое зависит от того, что мы понимаем под дружбой или преклонением перед героями.

Начнем с того, что принимаемые нами нравственные ценности связаны друг с другом и с целым рядом вопросов, находящихся за пределами морали. Сам Рорти, в частности, отмечает, что «самое худшее – это быть жестоким» [Рорти 1996: 19]. Даже если мы согласимся с его дальнейшим суждением, что для «либеральных ироников», к которым он относит и себя, «нет ответа на вопрос “Почему не быть жестоким?”», мы все же можем указать на то, что даже для таких «ироников» есть существенные связи между посылом «избегать жестокости» и другими ценностями. Приведу пример. Очевидно, что, по мнению Рорти, мы можем обозначить причины, почему мы должны выступать за некие ценности. Отвечая на вопрос «почему не прибегать к пыткам?», мы можем заявить: «потому что это жестоко». Установка подобной связи не дает оснований для «беспредпосылочной» критической рефлексии, почему мы ценим то, что мы ценим. Но в этом случае мы можем довольно много сказать о том, почему мы ценим X больше, чем Y, и почему избегать B для нас важнее, чем избегать A. Позже мы увидим, что подобные дискуссии не только позволяют нам осознать наши ценности и причины, по которым мы заботимся о тех вещах, о которых мы заботимся, но и делают возможным продуктивное взаимодействие с людьми, которые привержены другим нравственным убеждениям.

Рорти, возможно, согласится с доводом из предшествующего абзаца, но он все равно будет настаивать, что ответа на вопрос «почему не быть жестоким?» нет. Я не полагаю, что существует единственно возможный ответ, который зависит от конкретного контекста, сообщества или традиции. Однако Алан Гиббард демонстрирует, что рассуждения о нравственных и иных нормах зачастую выстраиваются, по его выражению, от «эпистемологических норм» – стандартов, которые мы используем для оценки того, чему можно верить. Когда мы должны доверять чужим заявлениям? Когда мы готовы признать авторитетность чьих-то убеждений вплоть до того, что к нам перейдут правомочия на эти же убеждения? Так, Гиббард представляет свой спор с «идеально последовательной анорексичкой», которая полагает, что «морить себя голодом ради стройной фигуры абсолютно обоснованно» [Gibbard 1990: 192]. Теперь предположим, что собеседница бросает вызов Гиббарду: «Откуда вам знать, что я действую иррационально? Как вы можете обосновать свое мнение?» Гиббард пишет следующее:

Конечно, я могу выступить с тем же вопросом в ее адрес, и наши встречные претензии не позволят нам как-либо продвинуться в нашем разговоре. Они могут натолкнуться на взаимный догматизм или, может быть, подорвут уверенность нас обоих, оставив нас в состоянии нормативного скептицизма. С другой стороны, эти претензии могут дать нам возможность дополнительно оценить наши противоположные нормативные заявления. В конечном счете моя собеседница может претендовать на один особый источник нормативного авторитета: это ее жизнь, и ей самой решать, как ей жить в ее личных обстоятельствах. Я буду вынужден либо ответить на это эпистемологическое замечание комментарием, который поддержит мой собственный нормативный авторитет, либо отказаться от позиции, которую

я отстаивал. Такой исход может не разрешить наши фундаментальные разногласия, но может и разрешить [Gibbard 1990: 193].

Какой выход из конфликта могут найти наши герои? Гиббард может признать свое поражение, если страдающая анорексией девушка представит убедительное обоснование, почему она считает свои действия разумными, а он сам не сможет представить встречные аргументы. Отказ от примирения был бы проявлением догматизма, поскольку означал бы отказ собеседнице в праве на эпистемологическую легитимность, несмотря на то что она отвечает всем критериям эпистемологических норм самого Гиббарда.

Из вышесказанного не следует делать вывод, что догме нет легитимного места в кросс-культурных нравственных дискуссиях. В целом я могу себе представить как минимум три различные реакции на эпистемологические нормы других сообществ. Первая реакция – мы либо разделяем эти нормы, либо, по крайней мере, воспринимаем их как обоснованные. В любом случае, как отмечает Гиббард, мы признаем за собеседниками статус компетентных нормативных судей. Мы ожидаем, что этих людей будут волновать те же проблемы, что и нас, и предполагаем, что их соображения будут последовательными и иногда убедительными. Я пишу «иногда», потому что признание компетентности противоположной стороны не есть признание непогрешимости ее суждений. Мы и сами совершаем ошибки и меняем свое мнение по поводу нормативных проблем, которые – и это нельзя забывать – могут быть крайне сложными. В равной мере наши собеседники могут не продумать соответствующий вопрос так четко, как мы – или они сами, – возможно, хотели бы. Признание нормативной компетентности задает основы для предметного взаимодействия между нравственными представлениями обеих сторон. О том, как это взаимодействие происходит, мы еще поговорим в дальнейшем.

Вторая реакция, все еще недогматическая, заключается в том, чтобы иметь основания полагать, что эпистемологические стандарты других людей уступают нашим собственным. Назовем это коллизией эпистемологических систем. Так, Аласдер Макинтайр представляет гипотетический спор между последователями древней конфуцианской этики, с ее акцентом на следовании неким ритуалам (*ли*)⁴⁹, и философами классической аристотелевской этики [MacIntyre 1991]. Что могло бы случиться, если бы сторонники Аристотеля предприняли попытку уговорить учеников Конфуция отвергнуть восприятие всех вещей через категорию *ли*?

Эпистемологические нормы, к которым могли бы воззвать конфуцианцы, чтобы обосновать или объяснить важность *ли*, включали бы обращение к авторитету мудрецов, слова которых зафиксированы в различных классических канонах либо признаются современными им последователями Конфуция, получившими должное воспитание. Сторонники Аристотеля, возможно, будут настаивать на необходимости выстраивать размышления на определенных первичных принципах, необходимых для обеспечения объективности, которая, как подчеркивает Макинтайр, «сама по себе рассматривается в исключительно аристотелевском ключе как система, предполагающая и использующая формальные и телеологические принципы, чуждые многим соперничающим способам мышления» [MacIntyre 1991: 108–109]. Становится очевидно, что конфуцианцы, вероятнее всего, остались бы равнодушны к призывам о проявлении объективности, исходящим от философов-перипатетиков. Эпистемологические нормы, которых придерживаются эти две группы в своих этических дискурсах, в достаточной степени отличны от друг друга, чтобы не искать поводов для достижения взаимного согласия. С точки зрения конфуцианцев, ученики Аристотеля руководствуются более низкими стандартами, и наоборот. Подобный неоднозначный исход спора о надлежащих эпистемологических

⁴⁹ Как и многие древнекитайские категории, *ли* представляет собой категорию, которая имеет широкое толкование и может обозначать, помимо прочего, этикет, приличия, обряды и церемонии в зависимости от контекста. – *Прим. пер.*

нормах, скорее всего, ослабил бы или даже прервал взаимодействие между группами не менее резко, чем полноценная догматическая реакция.

А что тогда делать с неприкрытым догматизмом? Можем ли мы просто отказать другим людям в нормативном авторитете, даже если мы не сможем объяснить, почему их суждения изначально неверны? Вернемся здесь к случаю с девушкой, страдающей анорексией. Что, если она вдруг заявит, что она применяет те же эпистемологические нормы, которые одобряю я? Смогу ли я по-прежнему отвергать ее выводы, сделанные исходя из наших общих норм? Гиббард весьма убедительно доказывает, что существует последовательный подход, с помощью которого я смогу это сделать. Правда, он сопровождается существенными последствиями. Я могу назвать нормативные суждения собеседницы проявлением «узости мышления». Фактически это отказ другому человеку в нормативной компетентности исключительно на том основании, что этот человек не является «одним из нас» [Gibbard 1990: 206–208]. Заявления об узости мышления не выстраиваются на общих категориях, которым наши собеседники могли бы удовлетворять, но им это не удастся, например, потому, что они не изучали конфуцианские труды. Когда мы говорим об обвинениях кого-либо в «узости мышления», в первую очередь вспоминаются примеры, имеющие признаки расизма или национализма. Во время Второй мировой войны, возможно, отдельные американцы отказывали в нормативной компетентности гражданам Америки японского происхождения лишь на том основании, что последние были «недостаточно американцами», а не из подлинного страха, что те занимались шпионажем на стороне военного противника США⁵⁰.

Узость мышления может быть логически последовательной, хотя, с моей точки зрения, она все равно будет морально тлетворной. Но это положение сохраняется до тех пор, пока мы ничего не требуем от тех людей, которым мы отказываем в компетентности. Вернемся к предшествующему примеру. Американцы могут логично объяснять друг другу, почему они не принимают во внимание нравственные суждения, исходящие от американцев японского происхождения, поскольку ограничились выводом, что те «не могут быть компетентными арбитрами в подобных делах, ведь они не настоящие американцы». Подобный подход может быть аморальным с позиций этих американцев, но в нем прослеживается некоторая последовательность. Однако в этом случае американцы не могут что-либо требовать от своих сограждан японского происхождения. Гиббард отмечает, что подобные попытки

носят характер запугивания. [Де-факто мы будем требовать от них, чтобы они] приняли то, что [мы] заявляем. Но оснований воспринять все это в тех же пределах [у них] вообще нет. Обычно мы удерживаем себя от подобных требований и смущаемся, если нам показывают, что мы их выдвинули [Gibbard 1990: 207].

Если кратко, то, если мы говорим об «узости мышления» у других, это отрезает нам путь к обычной нормативной дискуссии с противоположной стороной.

Мы можем отреагировать с позиций догматизма на слова страдающей анорексией девушки из сценария Гиббарда, если у нас нет иных средств противостоять ее заявлениям, однако мы тем самым навлекаем на себя последствия, которые только что были описаны в случае «узости мышления». Вернемся к основной теме настоящего раздела. Я не вижу никаких оснований, чтобы разговор, представленный Гиббардом, привел нас к «нормативному скепсису». По аналогии с воображаемым диалогом между Рорти и представителями племени кашинава, мы легко сможем придумать причины, почему наши убеждения и ценности, касающиеся еды, диет и самовосприятия, лучше, чем позиция, которой придерживается наша собеседница с анорексией. Не имеет особого значения, убедим ли мы ее в нашей правоте. Это касается

⁵⁰ Схожая дискуссия представлена у Чада Хансена в «Отговорках об азиатских ценностях». См. [Hansen 1997].

даже тех крайних случаев, когда у нас не остается других средств, кроме заявлений об «узости мышления». Пока мы целенаправленно следуем нашим собственным нравственным и эпистемологическим стандартам, осознание факта существования иных нравственных и эпистемологических убеждений никак не подрывает наши собственные убеждения. Однако взаимодействие с альтернативными моральными представлениями может привести нас к мысли, что они, по крайней мере частично, лучше наших собственных. Именно такие возможности являются одним из элементов признания нормативной компетентности других людей.

Локализованные обоснования, хотя и являются достаточным основанием для приверженности нашим ценностям, все же накладывают определенные ограничения на эту приверженность. Как мы отмечали ранее, Рорти пишет: «Прагматики надеются, не имея метафизических оснований верить, что будущая всемирная история человечества будет представлять западных социал-демократов XX века в наилучшем свете». Почему прагматики не могут иметь здесь большей уверенности? Рорти предполагает, что описываемая им недостаточная приверженность – это лучшее, чего мы можем достичь в рамках условностей исторического прогресса. Социальные перемены и иные процессы, которые мы не можем контролировать, могут сильно повлиять на нравственность, которой будут придерживаться люди будущего, в том числе, вполне возможно, и мы сами. Я называю такой подход *долгосрочным фаллибилизмом* – долгосрочной «погрешимостью». Нам неизвестно, как сложатся обстоятельства в отдаленной перспективе. Мы можем оказаться в моральном тупике. Так, нас может наполнять уверенность, что мы ушли значительно дальше наших предшественников, признав, в частности, безнравственность рабства. И все же присутствие групп с иными моральными убеждениями, которые имеют равную с нашей или более длительную историю, чем наша собственная, и которым мы не можем представить убедительные доводы, почему они должны отказаться от своего способа суждения о мире, требует, чтобы мы оставались открытыми к возможности того, что в долгосрочной перспективе мы откажемся от наших нравственных представлений.

Долгосрочный фаллибилизм отмечается во многих сферах человеческой деятельности. Так, история развития науки и медицины явно указывает, что определенные теории или методики лечения, которые применяются в настоящий момент, могут оказаться ошибочными. Существующие протоколы лечения рака могут приносить больше вреда, чем пользы. Новейшие «открытия» физики элементарных частиц могут основываться на фундаментальных заблуждениях. Однако это не приводит нас к отказу от медицины или физики. Хотя теоретики привержены своим нынешним способам мышления и действия, правильнее всего им было бы сохранять открытость по отношению ко всем новым веяниям. Размышления о нравственности перед лицом плюрализма – да и сложной истории наших собственных моральных традиций – должны привести нас к аналогичному подходу.

Еще одну причину для оптимизма в отношении наших ценностей мы находим в предположении Рорти о том, что множественные моральные принципы, которые существуют в нашем мире, изолированы друг от друга, и каждый из них предполагает выбор в пользу конкретного языка, культуры и образа жизни. В предшествующей главе я описал широкий спектр концептуальных различий, которые приводят к тому, что некоторые моральные принципы пересекаются в большей, а некоторые в меньшей степени. По мере рассмотрения в последующих главах традиции восприятия прав человека в Китае мы обнаружим, насколько динамичными могут быть моральные представления, а также насколько сложными могут быть их взаимосвязи с иными нравственными подходами. Именно в силу этих наложений и пересечений становится проблематично четко разделить моральные принципы на принадлежащие «нам» и «им». Зачастую мы можем констатировать, что «мы» и «они» составляют единое сообщество, по крайней мере в отношении отдельных вопросов. Мысли о наложениях и пересечениях уводят нас от локальных и двусторонних объяснений в духе Рорти в пользу более общих обоснований. Мы начинаем воспринимать друг друга частично и условно как членов взаимосвязанных сообществ.

Некоторые последствия этой мысли я рассмотрю далее в заключительном разделе настоящей главы.

3.2. Статичные воззрения

Нравственные убеждения допускают множественность, и все же мы остаемся приверженными своим собственным ценностям. Как же нам тогда следует воспринимать приверженность других людей моральным принципам, отличным от наших? Гиббард предлагает нам три альтернативы: стараться игнорировать такие представления, стремиться заставить противоположную сторону принять наши ценности или попытаться выработать определенные методы, допускающие существование разночтений. Разница в описанных подходах зависит от нескольких факторов, в том числе от авторитета, издержек и содержания наших собственных ценностей. Все три альтернативы основаны на предположении, что нас и других людей связывают по большей части статичные отношения. Даже репрессивный подход, направленный на принуждение других людей к принятию наших ценностей, предполагает поиск простого и неизменного решения для устранения наших с ними разногласий. После разбора указанных статичных стратегий я перейду к более динамичным и открытым представлениям о взаимодействии.

3.2.1. Игнорирование

Существует целый ряд ситуаций, когда мы можем предпочесть просто проигнорировать группу с нравственными представлениями, отличными от наших собственных. Самая безопасная ситуация, по крайней мере в краткосрочной перспективе, – это, по выражению Гиббарда, «изоляция», то есть отсутствие между группами каких-либо существенных точек пересечения. Как указывает Гиббард, «группы изолированы друг от друга по какому-то вопросу, если они могут быть несогласны по нему без особых потерь – без того, что они сочли бы потерей» [Gibbard 1990: 235]. Насколько это возможно? Все зависит от того, насколько плотно и каким образом взаимодействуют друг с другом эти группы. Интересный пример изоляции – взаимоотношения между Европой и Китаем до Первой опиумной войны (1839–1842). Между группами существовали некоторые контакты: в ограниченных зонах проводились узко определенные коммерческие сделки; в Пекине принимали редкие дипломатические миссии; небольшому числу миссионеров было разрешено преподавать и переводить. Обе стороны воспринимали дипломатические миссии, скорее, как диковинки. Европейские торговцы были готовы принять ограничения, накладываемые на их коммерческую деятельность. Не было нужды в полноценном приобщении к ценностям друг друга. Некоторое исключение из общей изолированности сторон представляли собой миссионеры-иезуиты, что служит нам напоминанием о том, что важно учитывать внутренние сложности во всех кросс-культурных контекстах. Иезуиты рачительно трудились над созданием нравственного языка, который бы служил мостом между ценностями и убеждениями христиан и китайцев. Нам сложно будет установить конкретные последствия непосредственного воздействия иезуитов на моральные ценности китайцев, однако можно констатировать, что наиболее известные из иезуитов принимали участие в моральном дискурсе, который развернулся на территории Китая в XVII веке, по крайней мере в некоторой степени. Поскольку влияние иезуитов на китайцев было небольшим, мы можем сказать, что крупные группы населения Европы и Китая были изолированы друг от друга⁵¹.

Таким образом, изоляция – это игнорирование другой группы, когда это легко претворить в жизнь. Иногда не обращать внимания друг на друга бывает сложно, но тем не менее это может быть единственным вариантом развития событий. Представим две группы, одна из которых заметно менее могущественна, чем вторая. Наглядным примером таких обстоятельств

⁵¹ Стоит отметить, что представления иезуитов о китайских мыслителях в дальнейшем транслировались обратно в Европу и оказали заметное, но относительно слабое воздействие на нравственный дискурс Запада. См. [Jensen 1997].

могут послужить отношения между продвигавшимися в течение XIX века на запад американскими переселенцами и различными группами коренных жителей Америки. В отдельных случаях коренные народы пытались каким-то образом примириться с ценностями переселенцев (чаще всего без особого успеха). В других случаях, однако, местные жители стремились просто игнорировать переселенцев, когда не было возможности ни договориться с ними, ни противостоять им. Подобное игнорирование, конечно, не было абсолютно пассивным. Оно сопровождалось огромными жертвами, связанными с переселением. В конечном счете эта стратегия оказалась нежизнеспособной в свете масштабных амбиций белых мигрантов.

Успех стратегии игнорирования в долгосрочной перспективе зависит от целого ряда факторов, многие из которых имеют отношение к динамике власти, как мы уже поняли из обозначенных выше примеров. Возможно, для Китая такой подход был очевидной стратегией до Опиумной войны. Однако разные судьбы Китая и Японии в последующее столетие указывают, что изоляция может постепенно и практически незаметно превращаться в нечто гораздо более убыточное.

3.2.2. Подавление

Если мы не намерены (или просто не можем) игнорировать других людей и при этом продолжаем выносить суждения, не совпадающие с их убеждениями, то нам приходится выбирать между попыткой подавления и поиском точек соприкосновения с оппонентами. Гиббард определяет репрессию как «принуждение, которое считают нелегитимным те, кого принуждают» [Gibbard 1990: 236]. Автор отмечает, что в этом смысле не всякое принуждение окажется репрессивным. Две страны могут по взаимному согласию допустить диктат таких международных организаций, как Международный уголовный суд или Всемирная торговая организация. О подобных сценариях мы еще поговорим в дальнейшем. Принуждение также напрямую связано с властными отношениями, поскольку его успех зависит от возможности навязать свою волю противоположной стороне. Войны, которые коренные американцы вели против белых переселенцев, более корректно представить как попытки подавления, поскольку в таких действиях не читается ни игнорирование, ни поиск согласия с врагами. Принуждение противника, скорее всего, было для коренных американцев единственной надеждой на сохранение их образа жизни. Однако из-за дисбаланса в технологических и демографических показателях они потерпели неудачу.

Гиббард заявляет, что «подавление – всегда зло. Оно расшатывает основы нормативной дискуссии и подрывает ценное чувство уважения, которое мы могли бы питать друг к другу» [Gibbard 1990: 237]. Автор полагает, что споры о нравственных и иных нормах обычно протекают в условиях отсутствия каких-либо угроз. Каждая из сторон может свободно высказать все, что пожелает. Когда возникает угроза подавления, нормативный диалог утрачивает свою автономность, что дорого обходится всем участникам дискуссии. Гиббард также настаивает, что уважение к другим людям – «часть нашей рассудочной природы». Мы должны быть готовы «относиться к другим людям так, как они сами считают законным» [Gibbard 1990: 238].

Что мы можем извлечь из этих заявлений? В первую очередь отметим, что Гиббард не предполагает неизменной *ошибочности* подавления. В равной мере он не указывает, что это всегда худший вариант действий по сравнению с иными, нерепрессивными альтернативами. Как следует из примера с коренными американцами, в отдельных ситуациях люди могут обнаружить, что подавление других людей – лучший вариант развития событий. И все же Гиббард настаивает, что принуждение не проходит даром даже для принуждающих (не говоря уже о принуждаемых). Подавление «расшатывает основы нормативной дискуссии» и «подрывает ценное чувство уважения». Гиббард связывает последнюю из этих предпосылок напря-

мую с «природой» человека, и я нахожу такой подход в некотором смысле проблематичным⁵². Исходя из тезиса, что все люди участвуют в нормативной дискуссии, автор вдруг без какого-либо обоснования делает вывод, что все люди должны ценить обсуждения, в которых к другим людям относятся «так, как они сами считают законным». Здесь Гиббард игнорирует свое же глубокомысленное заключение о том, что группы иногда отказываются признавать за другими статус потенциально компетентных нормативных арбитров. Мы подробно остановимся на этой идее несколько позже. Даже группы, которые полностью поддерживают столь расхваливаемую Гиббардом эгалитаристскую модель нормативных дискуссий, основанную на взаимоважении сторон, могут согласиться, что родители не нарушают ценное взаимоважение, когда «подавляют» маленьких детей⁵³. Некоторые группы будут придавать большее значение, чем другие, явно иерархическим отношениям, но вполне очевидно, что совершеннолетние люди, играющие различные роли в отдельно взятом сообществе, будут отличаться друг от друга по степени имеющейся у них нормативной компетентности. Обратимся к одному из примеров самого Гиббарда. Если только ученые, приобщенные к диалектике, являются компетентными моральными арбитрами, то почему они так обеспокоены вопросами подчинения своей воле непосвященных?

Мы не можем заключить из нашей «природы», что нормативные дискурсы должны строиться на основании эгалитаризма и уважения. Следует также критически осмыслить заявление Гиббарда, что подобные дискуссии «обычно» проводятся в условиях отсутствия угроз. Принуждение может принимать самые различные формы. Очевидно, что нормативные дискурсы зачастую проходят на фоне дисбаланса сил, поэтому иногда бывает сложно определить, где начинается, а где заканчивается добровольность субъектов, а также понять, что считается легитимным, а что нет. Возьмем для примера попытки Китая создать благоприятные торговые отношения с различными развитыми странами. Предположим, что китайцев можно представить как некую единую группу, в которой преобладают значительно отличающиеся от развитых стран представления о правах человека. Разве нельзя признать возможным, что китайцы добровольно согласятся на незаконное, по их мнению, обращение – принуждение – в условиях, когда издержки от неучастия в торговле будут еще выше? Как должны относиться к такому исходу представители развитых стран? Они вполне могут счесть, что такой подход хуже, чем добровольное и непринудительное соглашение, возможно, отчасти из-за отсутствия того элемента взаимоважения, о котором говорит Гиббард. Но это лишь потенциальная возможность, а не такая, которая, возвращаясь к теме предшествующего абзаца, может иметь корни в нашей природе. Всемирная торговая организация продвинулась далеко вперед по сравнению с обществом охотников и собирателей, в котором эволюционировали наши предки⁵⁴.

Выше я выступаю против утверждения Гиббарда, что подавление есть обязательно зло, но я согласен с тем, что этот подход связан обычно с некоторыми издержками. Принуждение в самом деле может подрывать тот вид уважения, о котором пишет автор. Вопрос, конечно, заключается в том, ценим ли мы такое уважение. В зависимости от конкретной формы принуждения возможны и иные издержки, однако они будут варьироваться в зависимости от целого ряда факторов, в частности властных отношений. Иные группы могут быть обеспокоены перспективой, что когда-нибудь наступит и их черед быть репрессированными, а это создает для

⁵² В своей книге Гиббард по большей части весьма искусно разрешает обоснования с позиций эволюции, и эта попытка сделать конкретный нормативный вывод из самой природы человека нетипичен для автора.

⁵³ Учитывая ценность уважения в таких группах, отношения между родителями и детьми можно воспринимать как развивающиеся, причем по мере взросления детей устанавливается все больший эгалитаризм.

⁵⁴ В социобиологических подходах зачастую игнорируются огромные различия между теми условиями обитания, в которых происходила эволюция людей, и теми, в которых мы сейчас находимся. Поскольку фенотипы – результат того, как генотипы по-разному проявляются в конкретных условиях, эти различия могут иметь существенное значение. См. [Kitcher 1985] по этому поводу.

нас долгосрочные проблемы. Наконец, подавление будет странно смотреться на фоне параллельного взаимодействия с той же группой по нормативным вопросам. Ниже мы отдельно рассмотрим возможности взаимодействия, а в заключительной части настоящей главы я детально проанализирую, какие стратегии мы можем реализовывать и какие комбинации действий могут оказаться для нас наиболее предпочтительными.

3.2.3. Уступки

Если мы не можем или не собираемся существовать порознь, а кроме того, не можем или не собираемся подавлять других людей, то потребуются пойти на некоторые уступки. Это верно даже в том случае, если мы изначально нацелены на политику взаимодействия в поисках консенсуса. У нас должны быть средства для разрешения текущих разночтений вне зависимости от долгосрочного прогноза. Чаще всего в случаях таких уступок говорят о «толерантности» и «терпимости». В Европе и США наиболее известные примеры толерантности связаны с религией. Большинство ученых пришли к согласию по поводу исторических причин религиозной терпимости, однако существуют значительные разногласия по поводу того, какие масштабы и смыслы должна принимать терпимость в наши дни. Эти разногласия легко объяснимы, когда мы понимаем, что существуют веские доводы рассматривать практику, которую можно назвать «терпимостью», как с широкой, так и с узкой точки зрения. Как раз это я продемонстрирую далее. Несмотря на некоторые несовпадения в конкретных аспектах, я последую примеру Гиббарда и отделию *уступки* как широкий феномен от *толерантности*, которая будет определяться более узко. В таком прочтении толерантность – специфический случай уступок. При этом, как мы увидим ниже, все же есть причины не проводить жесткую границу между толерантностью и другими видами уступок.

Чтобы мы могли констатировать факт наличия уступок во взаимоотношениях двух групп, должны выполняться два условия. Во-первых, группы должны существенно и упорно не соглашаться друг с другом. Во-вторых, они должны тем не менее предпочитать взаимодействовать исходя из норм примирения, а не подавления. В типичном случае стороны придут к компромиссному набору норм примирения. Однако я не полагаю, что это обязательный выход из подобных обстоятельств. Даже если только одна из сторон обнаруживает, что ей придется принять новые, менее благоприятные (с ее точки зрения) ценности ради дальнейшего существования, то мы все равно будем говорить об уступках, а не подавлении, при условии, что соответствующая сторона идет на компромисс добровольно, в результате процесса, который она считает легитимным. Между такой уступкой и добровольным согласием на принуждение, о котором мы говорили выше, есть тонкая, но принципиально важная разница. В обоих случаях изменение ценностей, вероятнее всего, произойдет у менее сильной стороны. Разница заключается в том, имеет ли сторона, идущая на компромисс, подлинную приверженность новым ценностям. В случае уступки новые ценности будут приняты. Соответствующая сторона будет воспринимать уступку как легитимную основу для взаимодействия. Если речь идет о подавлении, такой приверженности новым ценностям нет, и сторона, вероятно, будет игнорировать их, насколько это возможно. Я не утверждаю, что в реальном мире мы всегда можем распознать обозначенную разницу, особенно с учетом того, что группы никогда не бывают целостными, как можно было бы заключить из предшествующих абзацев.

Интересная форма норм примирения – набор тонких ценностей, по которым существует (или кажется, что существует) взаимное согласие, несмотря на разногласия на уровне плотных ценностей. Как я уже упоминал во вступлении к настоящей книге, тонкие ценности – это нравственные и политические убеждения, которые уже утратили связь с конкретными моральными традициями, языками и историческими событиями. Мы надеемся на возможность достижения согласия между различными группами по отдельным тонким ценностям вопреки нашим раз-

ночтениям в отношении более плотных причин того, почему мы должны быть привержены таким ценностям. Во вступлении я также пояснял, что есть два подхода к формированию тонких ценностей. Первый из них – поиск наименьшего общего знаменателя, который я считаю проблематичным по нескольким причинам. Второй вариант – построение набора тонких ценностей на базе конкретных плотных нравственных убеждений. Я нашел неубедительной реализацию Ролзом этой стратегии, но пришел к выводу, что она более перспективна, чем поиск наименьшего общего знаменателя. Теперь же мы установили, что приход двух или более групп к общему набору тонких ценностей является частным случаем более общего феномена уступок. Если в результате взаимных обсуждений мы с ними обнаруживаем набор ценностей, на которые мы готовы согласиться и на основе которых мы можем плодотворно взаимодействовать, то мы сформировали тонкие ценности, составляющие наши нормы примирения.

Во введении я отмечал, что отношения друг с другом на основе тонких ценностей – и в целом на основе норм примирения – в большинстве случаев следует понимать как второе по оптимальности решение. Это лучше подавления или изоляции, но хуже достижения более плотного консенсуса. В данном случае я не исхожу из какой-либо уверенности или приверженности некой Единственной Истине, к которой в конечном счете должны свестись все нравственные дискурсы. Более того, я даже не предполагаю, что для ведения вразумительной дискуссии нам следует воображать, будто бы такая Истина возможна. Нам стоит считать уступки менее желательными вариантами развития ситуации по двум практическим соображениям. Во-первых, если, вопреки различным историческим, культурным и иным предпосылкам, противоположная сторона сама, без какого-либо принуждения с нашей стороны, приходит к плотным ценностям, которые лучше соотносятся с нашими собственными ценностями, то мы можем ощутить дополнительную уверенность в жизнеспособности наших собственных ценностей. Этой уверенности не будет достаточно, чтобы преодолеть наш долгосрочный фаллибилизм, но это будет утешением для нас. Во-вторых, противоположная сторона может перестать чувствовать оправданность отстаивания тонких норм примирения в тех пределах, в которых ее плотные ценности отступают от наших. Ведь уступки выстраиваются, вспомним, на внутреннем ощущении каждой группы, что уступки лучше, чем какие-либо альтернативы. Если противоположная сторона меняет свой подход к этим альтернативам, то мы можем лишиться оснований для уступок. Таким образом, тонкое согласие оказывается менее долговечным, чем полноценный консенсус.

Эти мысли вынуждают нас искать достаточно плотный нравственный консенсус для обеспечения активного взаимодействия в долгосрочной перспективе. Здесь я хотел бы подчеркнуть, что нам может быть достаточно и такого консенсуса, который не предполагает полного согласия сторон. Это может быть даже предпочтительнее, чем полное согласие, по другим, не менее прагматическим причинам. Полное единство мнений может оказаться неидеальным вариантом. Мы можем утрачивать из-за него возможность приобщения к иным точкам зрения и опыту. Я не отбрасываю этот вариант, поскольку я уже приводил практические обоснования, подтверждающие, что вторым по оптимальности решением будут скорее уступки, чем метафизические причины, почему мы должны поступать определенным образом, а не иначе.

Гиббард выделяет два типа уступок: *modus vivendi* и толерантность. По словам автора, между этими двумя видами уступок есть много точек сопряжения. В обоих случаях мы говорим о группах, которые стремятся к согласию по не самым оптимальным нормам во избежание издержек, связанных с неспособностью договориться. Ценой могут стать потери в ходе военных действий, затраты на поддержание общественного правопорядка и невозможность продолжения сотрудничества [Gibbard 1990: 244]. Именно недопущение подобных издержек является мотиватором *modus vivendi* (лат. 'образ жизни'). Как мы уже отмечали, Гиббард также полагает, что за принуждение мы платим огромную цену в виде потерянного уважения. Философ

отмечает, что истинная толерантность становится возможной, когда стремление к уступкам сконцентрировано на восстановлении взаимоуважения:

Modus vivendi может выступать первичным поводом [для уступок].
Такого повода может быть достаточно для обеспечения договоренностей.
Частью вознаграждения за уступки является достигнутое взаимоуважение.
С течением времени это может показаться достаточным основанием для введения уступок. Тогда и наступает толерантность [Gibbard 1990: 244–245].

Мы можем предположить, что толерантность возникает, скорее, от того, что мы видим нравственную ценность в уступках, а не просто избегаем некоего ущерба. Впрочем, и здесь мои доводы по поводу представлений Гиббарда об уважении остаются актуальными. Я не согласен с ним в том, что уважение – это то, что мы все должны ценить. Однако, с другой стороны, уважение – ценность, за которую в наши дни выступают многие люди, поэтому оно вполне может послужить мотивацией для уступок.

Разграничение, которое Гиббард проводит между позитивной нравственной мотивацией пойти на уступки и негативной рестриктивной мотивацией, находит отражение в эссе Бернарда Уильямса. Автор настаивает, что толерантность будет ценна для человека в той степени, насколько для него важна индивидуальная автономия. Ведь лишь позволяя другим людям принимать собственные решения, мы уважаем их автономию. Однако Уильямс подчеркивает, что эта позитивная оценка толерантности основана на признании иных существенных ценностей, в том числе автономии. Толерантность не «поднимается над битвой ценностей» [Williams 1996: 25]. Автор продолжает:

Люди, которых либералам в особенности приходится терпеть, – это именно те люди, которые с наименьшей вероятностью разделят мнение либералов о пользе автономии, собственно, составляющей основы терпимости в тех пределах, в которых мы воспринимаем последнюю как благо. В таком прочтении толерантности либералы не дают противоположной стороне повода ценить толерантность, если только та уже не разделяет иные их ценности [там же].

Таким образом, Уильямс более явственно, чем Гиббард, осознает возможность существования тех, кто не рассматривает толерантность как благо, но утешает себя мыслью, что, помимо восприятия самой толерантности как ценности, существуют и иные мотиваторы для так называемой «практики толерантности». В частности, он предполагает, что такая практика может быть «подкреплена... подразумеваемым балансом сил» [Williams 1996: 22]. Здесь речь идет о «гоббсовском балансе, когда принятие одной группой другой – лучшая из возможностей» [там же: 21]. Таким образом, «практика толерантности» в рамках такого равновесия в целом состыкуется с *modus vivendi* Гиббарда.

Очевидно, что из всех статичных подходов, которые мы рассмотрели в этом разделе, уступки представляются наиболее привлекательным вариантом в силу сложности или нежелательности достижения изоляции в современном мире. Однако в большинстве случаев будет нецелесообразным останавливаться лишь на одной из этих статичных стратегий. Ценности могут меняться, иногда в результате осознанных усилий, иногда как побочный эффект экономических, социальных и иных процессов. Мы должны стремиться по мере возможности оказывать влияние на направление этих изменений. В противном случае мы можем столкнуться с ситуациями, которые будут менее оптимальными (с нашей точки зрения), чем нынешние обстоятельства. Я называю активное стремление влиять на ценности других людей *взаимодействием*.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.