

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	8
Глава первая. Этика индивидуальности	24
Великий эксперимент	24
Свобода и индивидуальность	29
Жизненные планы	33
Лакейская душа	38
Общественный выбор	46
Изобретение и аутентичность	53
Социальный скрипторий	61
Этика в идентичности	66
Индивидуальность и государство	70
Общее дело	83
Глава вторая. Автономия и ее критики	88
Требования автономии	88
Автономия как нетерпимость	95
Сражающаяся автономия	104
Две точки зрения	116
Агентность и интересы теории	127
Глава третья. Требования идентичности	133
Обучение ругани	133
Структура социальных идентичностей	137
Миллетский мультикультурализм	150
Достаточно ли права на выход?	159
Автономизм, плюрализм и нейтрализм	163
Пример на основе Первой поправки: аккомодационистская программа	170
Переоценка нейтральности	181
Язык признания	199

Синдром Медузы	209
Лимиты и параметры	218
Глава четвертая. Неприятности с культурой	223
Сочинение различий	223
Культура — это благо?	232
Этика «сохранительства»	249
Отрицание как утверждение	262
Принцип разнообразия	267
Глава пятая. Душепопечительство	293
Души и государство	293
Карта самоконтроля	315
Рациональное благосостояние	322
Иррациональные идентичности	342
Душепопечительство и стереотипы	360
Образование душ	371
Конфликты из-за утверждений от идентичности	385
Глава шестая. Укорененный космополитизм	392
Всемирная сеть	392
Беспощадный космополитизм	403
Этическая пристрастность	408
Два понятия обязанности	423
Космополитический патриотизм	437
Конфронтация и коммуникация	452
Соперники в благах, соперники в богах	465
Странствующие сказания	468
Глобализация прав человека	472
Космополитическая беседа	486
Благодарности	494
Указатель	498

Генри Файндеру

totum muneris hoc tui est...¹

Гораций. Оды. Кн. IV, 3

¹ «Это твой только дар...» (*лат.*) — *Прим. пер.* Здесь и далее примечания автора, если не указано иное. Внутри авторского текста примечания переводчика приведены в квадратных скобках.

ПРЕДИСЛОВИЕ

В современной англоязычной философии существует широкий консенсус по поводу общих черт и истории либеральной политической традиции. Например, принято думать, что эта традиция многим обязана предпринятой Локком защите религиозной терпимости — и обязана не меньше, чем его же защите права частной собственности. Считается также, что язык равенства и прав человека, разработанный в ходе Французской и Американской революций, занимает в либеральном наследии центральное место и что для либерала естественно рассуждать о человеческом достоинстве и полагать, что им (как водится, при прочих равных) обладает каждый человек. Таким же образом постоянно считают само собой разумеющимся, что либеральная традиция — традиция *этического индивидуализма*, — в том смысле, что для нее моральной значимостью обладает только то, что значимо для индивидов; поэтому если нации, религиозные общины или семьи важны, они важны лишь постольку, поскольку влияют на образующих эти группы индивидов¹. Мы привыкли, что перечисленные центральные элементы либеральной традиции окружены спорами. Поэтому либералы — это, грубо говоря, не те, кто

¹ Вызывает сожаление, что термином «индивидуализм», у которого в обычном употреблении есть оттенок безразличия к другим, стала называться особая философская позиция. Поэтому стоит сразу же оговориться, что индивидуализм подобного философского толка служит основой для всеобъемлющей заботы о других. (В конце концов, если индивиды важны, тогда важно и то, как вы с ними поступаете.) О том, насколько индивидуализм того или иного рода спонтанно принимается на веру, свидетельствует неизбывность попыток показать, почему государство должно быть избрано индивидами в «естественном состоянии». (Не стоит считать эту ремарку точным определением индивидуализма; точность потребовала бы более подробного рассуждения — например, ответа на вопрос, что значит утверждение, что некая вещь или индивид для нас важны.)

достиг согласия между собой относительно смысла достоинства, свободы, равенства, индивидуальности, терпимости и прочего; скорее либералы — это те, кто *спорит* о значении всех этих вещей для политической жизни. То есть мы привыкли думать, что либеральная традиция, как и все интеллектуальные традиции, — не столько фиксированное учение, сколько набор дискуссий. Несмотря на все это, ни у кого не вызывает сомнения, что либеральная традиция существует.

Представляет интерес вопрос, можем ли мы в действительности обнаружить интеллектуальную традицию, которая бы включала все перечисленные элементы. Конечно же, ответ на этот вопрос потребует серьезного исторического исследования. Подозреваю, что если вы отважитесь на такое исследование, то идеи интеллектуальных предтеч Милля, Хобхауса, Берлина и Ролза окажутся скорее разнородными, чем единообразными и что называемое ныне либеральной традицией будет выглядеть не столько цельным корпусом идей, постепенно разработанным на протяжении ее существования, сколько набором источников и прочтений этих источников, которые теперь, в ретроспективе, кажутся нам удачно излагающими одну политико-философскую теорию (и снова пример того, как сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек!). Еще одно — быть может, незначительное, но впечатлившее меня — соображение в пользу идеи, что либерализм представляет собой ретроспективное изделие — то, что слово «либерализм» для обозначения политического кредо стали использовать только в XIX веке. Слово это невозможно найти в работах Локка или американских отцов-основателей, хотя без этих работ, как принято считать, история либерализма была бы чрезвычайно скудной¹.

¹ Первой партией, которая использовала «либерализм» (или, точнее, однокоренное испанское слово) в своем названии, были испанские *Liberales* в XIX веке. В 1827 году английский поэт Роберт Саути использовал это слово, чтобы описать политическую позицию, в стихотворении «Прогулка

Так, можно попытаться подойти к проблеме не с кабинетной, а с деловой стороны и отождествить либерализм не с интеллектуальной, а с практической традицией, указав на выработку за последние несколько столетий, особенно после Американской и Французской революций, новой формы политической жизни. Форма эта выражается в определенных политических институтах, таких как наличие избираемых, а не наследственных правителей и, шире, некая опора власти на согласие управляемых. Но в числе этих институтов есть и ограничение власти правителей, даже таких, которые правят от имени большинства. Ограничение это существует

дьявола», 28-я и 29-я строфы которого (их произносит одна из «дочерей» Сатаны) звучат так:

Не подумай, о Вседержитель,
 Что я время зря трачу!
 Дым коромыслом от планов нечистых —
 Часу от часу мы батрачим,
 Ведь что ни местный совет,
 Там главарь — наш агент.
 Понабравшись моих либеральных идей,
 Биль за билем творит наш адепт-добродей;
 Филантропами здешний парламент кишит:
 Что в верхней, что в нижней палате,
 И каждый из них — верный мой ученик,
 На учење все время он тратит.
 Либеральные мнения
 Разносят с самозабвением
 Мои утилитаристы,
 Всех сортов -анцы,
 Мои верные -янцы,
 Всевозможные -исты.
 Мои виги, взявшись за книги,
 В мастерстве уловок хитрых
 Хорошо поднаторели.
 На премудрости твоей, Отец,
 Не одну собаку съели;
 И старик, и юнец,
 И мудрец, и балбес,
 И богач, и простолюдин,
 За прогресс да за разум — все как один.

См. электронный текст по ссылке: <https://www.rc.umd.edu/editions/shelley/devil/idwcover.html>.

благодаря правовой системе, гарантирующей определенные фундаментальные права. Эти гражданские или политические права обеспечивают гражданам соответствующие каждому праву сферы свободы, включая свободу политического выражения и свободу вероисповедания. Разумеется, любой из этих элементов встречается в истории и по отдельности: республиканское правление началось с Древних Афин, первых императоров Священной Римской империи избирали¹, а свобода прессы и религиозная терпимость развились в Англии под сенью монархии. В таком случае либерализм родился как *сочетание* политических институтов: конституций, прав, выборов и гарантии частной собственности. В XX веке как в Европе, так и в Северной Америке к ним добавилось требование обеспечить каждому гражданину минимальный уровень благосостояния.

Несмотря на это, разговор о практиках не спасет нас от парадоксов теории, и попытка провести черту между одним и другим нам не сильно поможет, ведь политические теории

¹ Конечно же, «электорат» состоял из небольшого числа правителей родов, княжеств и других единиц империи. Но и когда проходили первые американские выборы, избирательное право было чрезвычайно ограничено. Если демократия означает избирательную систему с правом голоса для всего взрослого населения, тогда демократия поздно приходит в либеральную практику. Более того, самые влиятельные либералы с подозрением относились к демократии. Милль (который в своих «Размышлениях о представительном правлении» предложил систему «множественного голосования», при которой вес голоса будет тем выше, чем выше образование избирателя) в своем трактате «О свободе» беспокоится о тирании большинства. И, разумеется, Конституция США не была демократической, поскольку не предоставляла право голоса каждому взрослому гражданину. (Возможно, полноценная демократия появилась, лишь когда возрастной ценз был понижен до восемнадцати лет, что произошло меньше полувека назад.) Но я не собираюсь из-за этого выражать скепсис по поводу демократии или утверждать, что она не следует из основных либеральных идей. Уважение к другим как свободным и равным индивидам требует средства выражения политического равенства всех через предоставление всем равных ролей в избрании правительства. Не-что похожее на демократию, вероятно, в конце концов появляется из либеральной традиции. Я лишь настаиваю на том, что связь между либерализмом и демократией необходимо доказать.

не похожи на теории небесной механики: в политической сфере теории имеют обыкновение становиться частью того, о чем в них говорится. Если существует либеральная форма жизни, к ней всегда относились не только институты, но и риторика, корпус идей и аргументов. Когда граждане американских колоний заявили о «самоочевидной» истине, что у них есть неотчуждаемые права на жизнь, свободу и стремление к счастью, они стремились *обрести* эти права. Возможно, акцент на практиках, а не на принципах поможет нам продемонстрировать, насколько разнородными могли быть те самые принципы. Например, историки спорят о важности для американских отцов-основателей республиканского республиканства — политической идеологии, основанной на идее гражданства, а не на идее индивидуальных прав. Но как только вы согласитесь с тем, что либеральную демократию сформировала речь и о гражданских добродетелях, и о гражданских правах, то вы можете прийти к выводу, что либерализм нужно понимать как объединение таких на первый взгляд противоречащих друг другу традиций. К либерализму — в широком и нестрогом смысле — относят не только почти всех членов почти всех главных политических партий в Европе и Северной Америке. К нему также относят теоретиков, которые, критикуя «атомизм» или деонтологию, считают себя оппонентами либеральной традиции, а не ее апологетами. Понимать «либерализм» как идеологию, которая поглотила множество своих (на первый взгляд) соперников, означает навлечь на себя обвинение в лексическом империализме. Но такой шаг по крайней мере остановит изнурительные споры о том, является ли та или другая якобы либеральная позиция по-настоящему либеральной. Такие споры могут быть полезными по своей сути, но не когда они ведутся о том, как употреблять некое слово.

Так зачем нам вообще взбираться на это слово — тягловую лошадь, которой и так нелегко под весом разнообразного

смыслового груза? Хороший вопрос. Должен признать, когда-то я надеялся написать эту книгу, не пытаясь на него ответить. То, что далеко я не продвинулся, — свидетельство того, что *все* наши политические термины потеряли новизну и несут на себе отметины истории. Рассуждать об автономии, терпимости или достоинстве означает присоединиться к беседе, которая велась задолго до того, как вы появились на свет, и будет идти еще долго после того, как вы этот свет покинете. Проблемы, которым посвящена эта книга, остро стоят для тех из нас, кто так или иначе убежден, что определенные ценности, которые англоязычные философы теперь связывают со словом «либеральный», значимы и для жизни, которую мы ведем, и для политики, которую мы хотим воплотить в жизнь. В то же время проблемы, которые я хочу рассмотреть, имеют значение независимо от того, является ли «либерализм» подходящим названием для того проекта, внутри которого они возникают. В самом деле, я надеюсь убедить вас, что они важны, даже если вы — удивительно! — не имеете ни малейшей склонности считать себя либералом.

Позвольте мне обрисовать ситуацию, из которой рождаются интересующие меня в этой книге проблемы. У каждого из нас есть жизнь, и, хотя существует множество моральных ограничений касательно того, как мы можем ее прожить, — среди них особенно выделяются ограничения, вырастающие из наших обязательств по отношению к другим людям, — эти ограничения не предопределяют, какую именно жизнь мы должны прожить. Например, мы не должны вести жизнь, полную жестокости и лжи, но есть множество образов жизни, которые мы можем вести без этих пороков. Кроме того, на наши жизни наложены ограничения, происходящие из исторических обстоятельств, а также наших физических и умственных способностей. Семья, в которой я родился, не позволит мне стать вождем народа йоруба, а тело, с которым я родился, — стать матерью. Я слишком низкого роста, чтобы быть

профессиональным баскетболистом, при этом мне не хватает ловкости пальцев, чтобы играть на рояле. Но, даже приняв во внимание такого рода ограничения, мы знаем, что любая человеческая жизнь начинается на перепутье бесчисленных возможностей. У некоторых людей выбор шире и интереснее, чем у других. Как-то раз я беседовал с одним из создателей молекулярной биологии, нобелевским лауреатом Жаком Моно, который сказал мне, что в определенный момент жизни ему (насколько я помню) пришлось выбирать — стать ли профессиональным виолончелистом, философом или ученым. Но так или иначе у каждого из нас есть — или каждый должен иметь — возможность принимать самые разнообразные решения относительно того, какой будет его или ее жизнь. И человек либеральных убеждений скажет, что эти решения должен принимать в конечном счете тот, кому эта жизнь принадлежит.

Это означает по меньшей мере две вещи. Во-первых, мерило моей жизни — стандарт, на основе которого следует оценивать ее относительную успешность, — зависит, пусть даже лишь отчасти, от жизненных целей, которые задаю я сам. Во-вторых, то, как будет выглядеть моя жизнь, зависит от меня самого (при условии, что я выполнил свои обязательства по отношению к другим), даже если та жизнь, которую я себе сотворил, менее хороша, чем та жизнь, которую я мог бы себе сотворить. Каждый из нас, без сомнения, мог бы вести лучшую жизнь по сравнению с той, которую ведет сейчас, — но это ни в коем случае не дает оснований другим пытаться навязать нам эту лучшую жизнь. Заботливые друзья, благосклонные мудрецы и беспокоящиеся о нас родственники имеют полное право как дать нам совет, так и предложить помощь. Но справедливым с их стороны будет лишь совет, а не принуждение. И точно так же, как принуждение будет несправедливым в этих частных обстоятельствах, оно будет несправедливым, когда исходит от государства, заинтересованного в совершенствовании своих граждан. Вот что значит тезис,

что, как только мой долг перед другими выполнен, творение моей жизни принадлежит только мне. То, что вслед за Миллем мы называем индивидуальностью, — одно из возможных наименований этой задачи. Но дело творения своей жизни совершается не в вакууме; скорее оно само формируется окружающими нас социальными нормами. А к нормам относятся обязательства, которые могут распространяться и за пределы того, что я хочу делать добровольно, и за пределы базовых требований морали.

Предположу, что все, что я сказал до настоящего момента, не вызовет много возражений — по сути, перед нами пересечение общих мест даже с точки зрения моих университетских собратьев. Тот факт, что все это действительно считается общими местами, отражает важные изменения в климате метаэтических размышлений за последние несколько десятилетий. В частности, мы, философы, — какую бы позицию мы ни занимали в части «ценностного плюрализма» или «морального реализма» — за это время все больше осознали, что моральные обязательства составляют лишь часть наших нормативных соображений. Так, Т.М. Скэнлон отличает «минимальную мораль» (*rump morality*) — мораль в смысле «чем мы обязаны друг другу» — от «морали в широком смысле», куда входят способность быть хорошим родителем или другом или желание добиться высоких стандартов в своей профессии. Схожим образом Бернард Уильямс поместил мораль — «более узкую» систему (прозванную им «особой институцией») — внутрь широкой традиции, которую он назвал «этическим». Но эта базовая интуиция и связанная с ней номенклатура проблем едва ли новые. В 1930-х годах английские переводчики «Двух источников морали и религии» Анри Бергсона предупреждали читателей об «обстоятельстве чрезвычайной важности», заключавшемся в том, что они использовали слово *morality* для перевода «слова *morale*, у которого более широкое значение во французском,

чем в английском, поскольку оно означает как мораль, так и этику». Настойчивое желание проводить различие между этикой и моралью можно проследить вплоть до Гегеля и, возможно, еще дальше. Вы предположите, что мораль в столь узком смысле — изобретение философов, за которое следует возложить вину на Канта, или будете считать его порождением религиозной терпимости. Но, полагаю, Уильямс прав, когда настаивает, что, напротив, мораль — «мировоззрение или же непоследовательная часть мировоззрения практически каждого из нас». Как мы видели, нет единого понимания, как разграничивать мораль и этику, или даже понимания, *что* такое разграничение призвано разграничить. Однако по большей части мне кажется удобным пользоваться условным лексиконом Рональда Дворкина, для которого этика «включает в себя убеждения о том, какую жизнь хорошо или плохо вести человеку, а мораль включает в себя принципы того, как человек должен обращаться с другими людьми»¹.

В своем движении от сферы морального долженствования к сфере этического процветания философская мысль «новых» вернулась к вопросам, которые не оставляли древних, — вопросам о том, какую жизнь нам следует вести при том, что мы понимаем хорошую жизнь как нечто большее, чем такую, в которой сполна удовлетворены наши потребности. Как только мы всерьез примемся за такие вопросы, мы так

¹ *Scanlon T.M.* What We Owe to Each Other. Cambridge: Harvard University Press, 1998. P. 172; *Williams B.* Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1985. P. 6, 174; Translators' Preface // Bergson H. The Two Sources of Morality and Religion / Trans. R.A. Audra and C. Brereton, with the assistance of W. Horsfall Carter. New York: Doubleday, 1935; *Dworkin R.* Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge: Harvard University Press, 2000. P. 485, № 1. Здесь есть параллели с кантовским делением на *Rechtspflichten* (правовой долг) и *Tugendpflichten* (долг добродетели) или с делением на *officia perfecta* и *officia imperfecta* (совершенные и несовершенные обязанности). Но обратите внимание: определение Дворкина допускает, что моральное содержится в этическом. Возможно, лучше всего вести такую жизнь, в которой вы обращаетесь с другими так, как вам велит с ними обращаться долг.

или иначе вынуждены будем признать, что средства, при помощи которых мы творим свои жизни, включают множество ресурсов и форм, поставляемых нам обществом. Первым из них будет, конечно же, язык, но также бесчисленное множество частных и общественных институтов. Однако больше всего трудностей вызывают попытки разобраться в общественных формах, которые мы теперь называем *идентичностями*. К идентичностям относятся гендеры и сексуальные ориентации, этничности и гражданства, профессии и призвания. От идентичностей исходят этические притязания, потому что — и такова природа мира, который мы, люди, создали, — мы творим свои жизни *как* мужчины и *как* женщины, *как* гомосексуалы и *как* гетеросексуалы, *как* ганцы и *как* американцы, *как* чернокожие и *как* белые. И немедленно мы сталкиваемся с обилием загадок. Идентичности ограничивают нашу автономию или очерчивают ее контуры? Какие требования могут идентичностные группы справедливо предъявить государству, если вообще могут? Подобные проблемы вышли на передний план в новейшей политической философии, но, как я надеюсь показать, их едва ли можно считать новыми. Ново то, что мы концептуализируем идентичность определенным образом. Старо то, что, когда нас спрашивают и когда мы спрашиваем себя, *кто* мы такие, от нас хотят получить в том числе и ответ на вопрос, *что* мы такое.

* * *

В этой книге я собираюсь исследовать этику идентичности в частной и политической жизни, но осуществляю свой замысел таким образом, чтобы не упускать из виду понятие индивидуальности у Милля. В самом деле, Милль, в силу нескольких хороших и нескольких плохих причин ставший центральной фигурой в политической мысли Нового времени, будет служить нам своего рода попутчиком. Но приятным спутником, а не иконкой, болтающейся на зеркале заднего

вида, Милля сделает не то, что мы согласимся со всеми его мнениями, а то, что его волновало так много проблем, которые продолжают волновать и нас. К тому же в эпоху, когда рассуждения об «идентичности» звучат как не более чем дань моде, Милль напомним нам, что вопросы идентичности едва ли чужды высокому канону политической философии.

Я уже отметил, что проблемы, которые будут здесь обсуждаться, появились на самом общем поле либеральной мысли (а я считаю это поле *весьма* широким). Многие теоретики, которые занимаются этими проблемами, склонны видеть в них *вызов* либерализму. Их беспокоит, что либерализм предложил нам картину мира, в которой многое вынесено за скобки; что основатели либерального канона, как мы его сконструировали, либо не знали, либо не интересовались различиями в формах жизни. В особенности такие скептики любят повторять, что нам нужно с подозрением относиться к либеральной привычке вести речь об абстрактном, лишенном качеств индивиде — вместо особенной, находящейся в определенных обстоятельствах личности. Так, часто утверждают, что Джон Локк и другие основатели чего-то наподобие либеральной демократии жили в чрезвычайно гомогенном мире и что их представления уже не подходят для нашей многонациональной эпохи. Мы можем многому научиться из этих стычек между «универсалистами» и «ситуационистами» в том, что касается места индивида в политической теории, — в любом случае ясность в расчерчивании боевых позиций не помешает. Но не стоит забывать и про туман войны! Я же подозреваю, что концептуальные ресурсы классической либеральной теории далеко не столь бедны и что не каждое опущение в канонических текстах обязательно недостаток.

Дело в том, что Локк, как всем известно, писал сразу после затянувшейся и кровавой братоубийственной войны. Его отвлеченность от частных деталей происходила не от небрежности, невежества или этнического тщеславия. Проблема разнообразия

не была побочной для политической философии Нового времени — более того, она была для нее центральной. Опускание было намеренным, а цель этого опускания была не пустячной: Локк стремился претворить в жизнь то, о чем либералы говорят постоянно, — уважение к личности. Именно когда речь заходит о границах этого уважения, либеральная склонность к абстрактному пониманию индивида демонстрирует свою силу. Нагруженная самость, обремененная тяжестью своих многообразных лояльностей, — это не то, что мы, как правило, непременно будем уважать. Я не единственный, кто подвергает сомнению императив уважать культуры, а не индивидов; кроме того, я полагаю, что мы можем уважать индивидов лишь постольку, поскольку мы считаем их абстрактными правообладателями. Многим в совершенном нами моральном прогрессе мы обязаны этому постепенному абстрагированию. Как замечает Питер Рейлтон, «мощные исторические процессы подтолкнули моральное мышление к обобщающему подходу» в наделении правами, а играли на руку этим обобщениям как раз вызовы, возникшие из-за разнообразия индивидов. «Например, религиозная терпимость требует от нас, чтобы мы воспринимали чужую веру как другую религию, а не просто как ересь. Это требование приводит к тому, что мы занимаем некоторую критическую дистанцию по отношению не только к чужим убеждениям, но и к своим собственным»¹. Все это

¹ *Railton P. Pluralism, Determinacy, and Dilemma // Ethics. 1992. Vol. 102. № 4. P. 722.* См. также: *Blake M. Rights for People, Not for Cultures // Civilization. 2000. Vol. 7. № 4. P. 50–53.* «Ценность разнообразия амбивалентна: мы можем ценить либо людей самых разных качеств, либо разнообразие самих этих качеств, — пишет Блейк. — Первая идея — что люди заслуживают равного уважения, несмотря на их этническую и расовую принадлежность, гендер и прочие значимые черты, — сегодня содержится в любой убедительной политической философии. Но едва ли из этого следует, что мы обязаны ценить и оберегать само разнообразие как абстрактное качество; так, я считаю, у нас нет причин жалеть, что в мире содержится столько культур, сколько содержится, а не в два раза больше» (P. 52). Я возвращаюсь к этому вопросу в четвертой главе.

говорится не с целью заставить читателя сомневаться в ценности ситуационистского понимания идентичности, а только чтобы подчеркнуть, что рассуждать об идентичностях с акцентом на конкретность обстоятельств необходимо с осторожностью и что обилие деталей не всегда хорошо. Если универсализация была заранее хорошо продуманна, хорошо продуманной должна быть и конкретизация.

Поэтому я не буду писать эту книгу ни с позиции друга, ни с позиции врага идентичности. Займи я любую из этих позиций, на ум пришли бы полное энтузиазма заявление американской трансценденталистки Маргарет Фуллер: «Я принимаю вселенную!» — и легендарная реакция Томаса Карлейля: «Попробовала бы она не принять!» Идентичность похожа на гравитацию: вы можете состоять с ней в добрососедских отношениях, но нет никакого смысла ее улещать. Более того: в духе побочных эффектов на инструкции к лекарству (обычно они написаны таким мелким шрифтом, что вызывают помутнение в глазах, которое сами же и сулят) я должен сделать предупреждение. Доселе мне казалось удобным заменять рассуждения о «расе» или «культуре» на рассуждения об идентичности. Но должен признать, что и разговоры об идентичности связаны с опасностью реификации. То, как это слово употребляют в психологии, рискует привести нас к ложному пониманию идентичности как психологического единства (вспомните затертые фразы вроде «кризис идентичности», «поиск собственной идентичности» и так далее). Если понимать это слово, как его понимают в этнографии, то получается, что идентичность — это нечто фиксированное и раз и навсегда решенное: гомогенность Различия¹. Но как обезвредить эти ловушки, я не знаю — остается только указать на них и попытаться в них не попасть.

¹ Предостерегающий от этих ловушек анализ см.: *Handler R. Is «Identity» a Useful Cross-Cultural Concept? // Commemorations: The Politics of National Identity / Ed. J.R. Gillis. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 27–40.*

Удалось мне это или нет, судить читателю. На нижеследующих страницах я попытался собрать воедино свои размышления и публикации за последнее десятилетие на тему этики и идентичности. Это «воедино», конечно же, потребовало от меня значительной редакторской работы: сокращения, расширения, отречения. Первая, вводная глава расчерчивает поле, особое внимание уделяя индивидуальности у Милля. Она специально задумана как наименее спорная часть книги. В ней я излагаю то, что считаю здравым смыслом, прежде чем подвергнуть его испытанию. (Как и многие философы, я придерживаюсь мнения, что то, что само собой разумеется, разумеется еще лучше, когда кем-то *сказывается*.) Намеченное в первой главе следующие главы развивают в нескольких направлениях: спорная тема «автономии»; споры о гражданстве и идентичности; надлежащая роль, которая отводится государству в нашем этическом процветании; переговоры между пристрастностью и моралью; перспективы диалога между этическими сообществами. Сосредоточившись на этих нормативных вопросах, я по большей части воздерживаюсь от занятия метафизических позиций по большим проблемам морального реализма — вопросам онтологического значения дихотомии «факт — ценность». Поэтому я также старался не впадать в открытое обсуждение моральной эпистемологии, хотя, конечно, нельзя рассуждать совсем без метафизических или эпистемологических допущений. Своеобразие моего подхода заключается в том, что я всегда начинаю с точки зрения индивида, который занят созиданием своей жизни, понимает, что другие заняты тем же самым, и желает понять, как на этот наш общий проект влияет наша социальная и политическая жизнь. Таким образом, хочу подчеркнуть, что перед вами этическое сочинение — в том особенном смысле, на который я указал, — а не труд по политической теории, потому что отправной точкой нашей дискуссии не является государство. При этом политические вопросы, на которые отвечает книга,

немедленно встают перед нами, как только мы осознаем, что этическое дело каждого из нас — созидание собственной жизни — неразрывно связано с этической жизнью других. Вот почему я рассматриваю как наши широкие, общественные, так и более узкие, политические связи. И вот почему я заканчиваю книгу исследованием вопросов, которые уводят нас за пределы проблем, возникающих внутри государства, к глобальным проблемам: ведь другие, чьи этические проекты имеют для нас значение, — это не только наши сограждане, а граждане любой другой страны на планете. Я начинаю с обсуждения либерализма — политической традиции, но это потому, что я считаю некоторые из этических допущений этой традиции совершенно верными, а не потому, что меня здесь по большей части интересует политика.

Однако мое последнее и самое настойчивое предупреждение направлено тем, кто ищет здесь практического руководства и конкретных рекомендаций о том, какие законы и учреждения лучше всего залечат социальные и политические язвы современности. Увы, из меня плохой врач. Меня интересуют диагноз, этиология и нозология, но не терапия. Если вас интересует план или перечень необходимых мер, признаюсь, что здесь вы его не найдете.

То, что я предлагаю, больше похоже на исследовательский процесс, чем на заключение. Одно из светил экономики начала XX века — кажется, это был Артур Сесил Пигу — признался, что цель его науки — давать тепло, а не свет. Он имел в виду, что экономика должна приносить пользу, а не только просвещать. Хоть мне и хочется начать несколько жарких споров, последующие изыскания явно дают очень мало тепла, если вообще его дают. Я надеюсь пролить немного света, пусть даже тусклого, пусть мерцающего. Как обычно, философия больше пригодна для формулирования вопросов, а не решений. Моя цель — не завоевать сторонников, и едва ли меня заботит, согласны ли вы с каждой из изложенных здесь

позиций, — я не могу сказать с уверенностью, согласен ли с каждой из них я сам. То, как мы осмысляем отношения между идентичностью и индивидуальностью — между *что?* и *кто?* — предмет разговора, старого как мир. Независимо от того, вызовет ли у вас мой подход сочувствие, по крайней мере я надеюсь убедить вас, что этот разговор стоит того, чтобы к нему присоединиться.