

ШАНТАЛЬ МУФФ

Витгенштейн, политическая теория и демократия*

Введение

Сегодня демократические общества столкнулись с вызовом, на который они не готовы ответить, потому что они не в состоянии осознать его сущность. На мой взгляд, одна из основных причин этой неспособности заключается в характере доминирующей сегодня политической теории и модели рационалистического мировоззрения, определяющего большую часть либерально-демократической теории. Сейчас, если мы хотим суметь консолидировать и усилить демократические институты, самое время отказаться от такого мировоззрения и начать мыслить о политике в ином ключе.

Основная идея этой статьи состоит в том, что Витгенштейн может способствовать решению этой задачи. Я действительно считаю, что в его поздних сочинениях мы сталкиваемся с множеством прозрений, которые могут помочь нам не только увидеть пределы рационалистического мировоззрения, но и преодолеть их. Учитывая эту задачу, я рассмотрю ряд проблем, которые в настоящее время являются центральными в политической теории, чтобы показать, что витгенштейнианская перспектива могла бы стать альтернативой рационалистическому подходу. Однако я заранее хочу обратить внимание на то, что я не намерена ни извлекать политическую теорию из трудов Витгенштейна, ни пытаться разработать ее на основе его сочинений. Я полагаю, что сегодня для нас значение Витгенштейна заключается в указании на *новый способ теоретического осмысления* политического, способ, который порывает с универсализирующей и гомогенизирующей формой, характерной для большей части либеральной теории со времен Гоббса. Но именно в этом мы так нуждаемся сегодня — не в новой системе, а в глубоком сдвиге в нашем подходе к политическим вопросам.

В том, что касается специфики этого витгенштейнианского нового стиля теоретической мысли, я буду следовать новаторской работе Ханны Питкин, которая в своей книге «Витгенштейн и справедливость» весьма убедительно доказывает, что, принимая во внимание его акцент на конкретных пробле-

* Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000, pp. 60–79.

мах, необходимости признания многообразия и противоречия, а также внимания к рассмотрению и выражению самости, Витгенштейн особенно полезен для осмысления демократии. С ее точки зрения, Витгенштейн, как Маркс, Ницше и Фрейд, служит ключевой фигурой для понимания наших нынешних трудностей. Рассматривая стремление к достоверности, его поздняя философия, говорит она, представляет собой «попытку смирения и жизни без всяких иллюзий насчет человеческой ситуации — относительности, неопределенности и отсутствия Бога».¹

Я также буду опираться на Джеймса Талли, который, на мой взгляд, дал один из наиболее интересных образцов того подхода, который я здесь отстаиваю. Например, он использовал прозрения Витгенштейна для критики конвенции, широко распространенной в современной политической мысли, тезиса о том, «что наш образ жизни свободен и рационален, только если он основывается на той или иной форме критической рефлексии».² Рассматривая картину критической рефлексии и обоснования у Юргена Хабермаса и понятие интерпретации Чарльза Тейлора, а также внимательно рассматривая различия в их основных постулатах, Талли выдвигает на передний план существование множественности языков — игры критической рефлексии, ни одна из которых не может претендовать на то, чтобы играть основополагающую роль в нашей политической жизни. Кроме того, в своей последней книге «Странное многообразие»³ он показал, что такой подход может применяться не только для критики имперской и монологической формы рассуждения, которая является неотъемлемой частью современного конституционализма, но и для развития постимперской философии и практики конституционализма.

Универсализм versus контекстуализм

Первая тема, которую я хочу рассмотреть, — это дебаты между контекстуалистами и универсалистами. В последние годы среди политических теоретиков одним из наиболее спорных вопросов, находившихся в центре этих дебатов, стал вопрос о самой природе либеральной демократии. Следует ли считать ее рациональным решением политического вопроса о том, каким образом должно быть организовано совместное существование людей? Не является ли она, в таком случае, воплощением справедливого общества, общества, которое должно повсеместно быть принятым всеми рациональными и разумными людьми? Или же либеральная демократия представляет собой всего лишь одну из множества возможных форм политического порядка? Политическая форма совместного существования людей, которая, конечно, может быть названа справедливой, но которая также должна рассматриваться как продукт конкретной истории с особыми историческими, культурными и географическими условиями существования.

¹ Hanna Pitkin (1972): *Wittgenstein and Justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley: University of California Press, 337.

² James Tully (1989): «Wittgenstein and Political Philosophy». In: *Political Theory* 17.2, 172.

³ James Tully (1995): *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge — New York: Cambridge University Press.

Это действительно важная проблема, потому что, если дело обстоит именно так, мы вынуждены будем признать, что возможны и другие справедливые формы общества, продукты других контекстов, и что либеральная демократия должна отказаться от своих притязаний на универсальность. Стоит отметить, что те, кто следуют этой логике, настаивают на том, что, вопреки утверждениям универсалистов, такое положение не обязательно влечет за собой принятие релятивизма, способного оправдать *любую* политическую систему. Чего они действительно требуют, так это признания *множественности* обоснованных ответов на вопрос о том, что такое справедливый политический порядок. Но политическое суждение не стало бы вследствие этого нерелевантным, поскольку по-прежнему можно было бы провести различие между справедливыми и несправедливыми режимами.

Понятно, что на кону этих дебатов стоит сама природа политической теории. Друг другу противостоят две различные точки зрения. По одну сторону мы встречаем «рационалистов-универсалистов», которые, подобно Рональду Дворкину, Ролзу и Хабермасу, утверждают, что задача политической теории заключается в том, чтобы установить универсальные истины, обязательные для всех, независимо от историко-культурного контекста. Для них, конечно, возможен только один ответ на вопрос о «хорошем режиме», а основные усилия их направлены на доказательство того, что именно конституционная демократия удовлетворяет этим требованиям.

В тесной связи с этими дебатами следует рассмотреть другие, связанные с разработкой теории справедливости. Лишь в этом общем контексте действительно можно понять, к примеру, последствия точки зрения, выдвигаемой универсалистами вроде Дворкина, когда он заявляет, что теория справедливости должна апеллировать к общим принципам, а целью ее должна быть «попытка найти определенную включающую формулу, которую можно использовать для оценки социальной справедливости в любом обществе».⁴

Универсалистский рационалистический подход доминирует сегодня в политической теории, но ему противостоит другой подход, который можно назвать «контекстуалистским» и который особенно нам интересен, ибо он, несомненно, испытывает влияние Витгенштейна. Контекстуалисты, вроде Майкла Уолцера и Ричарда Рорти, отрицают наличие такой точки зрения, которая была бы внешней по отношению к практикам и институтам данной культуры и откуда могли бы выноситься универсальные, «независящие от контекста» суждения. Именно поэтому Уолцер выступает против идеи о том, что политический теоретик, чтобы судить беспристрастно и объективно, должен стремиться занять точку зрения, оторванную от всех форм конкретных лояльностей. С его точки зрения, теоретик должен «остаться в пещере» и полностью согласиться со своим статусом члена конкретного сообщества, а роль его заключается в разъяснении своим согражданам мира общих для них значений и смыслов.⁵

Используя отдельные интуиции Витгенштейна, контекстуалистский подход обезоруживает такого рода либеральное рассуждение, предполагающее

⁴ Ronald Dworkin in: *New York Review of Books*, 17th of April 1983.

⁵ Michael Walzer (1983): *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, XIV.

общую систему аргументации относительно модели «нейтрального» или «рационального» диалога. Взгляды Витгенштейна действительно ведут к подрыву самой основы этой формы рассуждения, поскольку он, как было отмечено, показывает, что «как бы то ни было, при обсуждении социальной договоренности и принятии решения имеется определенное содержание, происходящее из частных суждений, которые мы склонны выносить, постоянно следуя определенным формам жизни. Формы жизни, в которых мы оказываемся, сами сплываются сетью соглашений, предшествующих договоренности, без которых невозможно было бы никакое взаимопонимание или, следовательно, разногласие».⁶

Согласно контекстуалистам, либерально-демократические «принципы» не могут считаться единственным и окончательно установленным ответом на вопрос о том, что такое «хороший режим», и представляют собой лишь один из вариантов «языковых игр». Поскольку они не дают рационального решения проблемы совместного существования людей, бесполезно искать в их подтверждение такие доводы, которые не были бы «зависимыми от контекста», чтобы оградить их от других политических языковых игр. При рассмотрении проблемы с витгенштейнианских позиций на первый план выдвигается недостаточность всех попыток рационального обоснования либеральных демократических принципов, утверждается, что они должны быть избраны рациональными индивидами в идеализированных условиях, наподобие «завесы неведения» (Ролз) или «идеальной речевой ситуации» (Хабермас). Как отмечал в отношении Ролза Питер Уинч, «завеса неведения», которая служит отличительным признаком его позиции, вступает в противоречие с идеей Витгенштейна о том, что «разумное» нельзя описывать независимо от *содержания* определенных основных «суждений».⁷

В свою очередь, Ричард Рорти, предложивший «неопрагматистское» прочтение Витгенштейна, в споре с Апелем и Хабермасом утверждал, что из философии языка невозможно вывести универсалистскую моральную философию. С его точки зрения, в природе языка нет ничего, что могло бы служить основой доказательства превосходства либеральной демократии для всех возможных аудиторий. Он утверждает, что «нам придется отказаться от безнадёжной задачи отыскания политически нейтральных посылок, посылок, которые могут быть доказаны любому, из которых выводится обязательность следования демократической политике».⁸ Он полагает, что бесполезно рассматривать демократические достижения, как если бы они были связаны с успехами в рациональности, и что нам нужно перестать считать институты либеральных западных обществ решением, которое другие народы обязательно примут, когда они перестанут быть «иррациональными» и станут «современными». Вслед за Витгенштейном, он полагает, что дело не в рациональности, а в разделяемых всеми убеждениях. Называть кого-то иррацио-

⁶ John Gray (1989): *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. London – New York: Routledge, 252.

⁷ Peter Winch (1991): «Certainty and Authority». In: A. Philipps Griffiths (ed.): *Wittgenstein Centenary Essays*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 235.

⁸ Richard Rorty (1994): «Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?». In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6, 986.

нальным в этом контексте, утверждает он, «не значит сказать, что он не использует по назначению свои умственные способности. Это значит сказать, что он, по-видимому, не разделяет убеждения и желания другого в такой степени, чтобы обсуждение спорного вопроса было плодотворным».⁹

В такой витгенштейнианской перспективе демократическое действие требует не теории истины и понятий, наподобие безусловности и универсальной обоснованности, а многообразия практик и прагматических поступков, направленных на убеждение людей в необходимости расширения спектра их обязательств по отношению к другим, чтобы построить сообщество, способное к большему включению. Такая перспектива позволяет понять, что, делая особый акцент на доводах, необходимых для обеспечения легитимности либеральных институтов, новейшая моральная и политическая теория занимается не теми вопросами. Действительная проблема заключается не в отыскании доводов для обоснования рациональности и универсальности либеральной демократии, которые были бы приняты каждым рациональным или здравомыслящим человеком. Либерально-демократические принципы можно отстаивать только тогда, когда они являются неотъемлемой частью нашей формы жизни, и мы не должны пытаться обосновать нашу приверженность к ним чем-то якобы более надежным. Как отмечает Ричард Флэтман — еще один политический теоретик, испытавший влияние Витгенштейна, согласия, которые имеют место во многих областях либеральной демократии, не должны основываться на достоверности в любом из философских смыслов этого слова. С его точки зрения, «наши согласия в этих суждениях составляют язык нашей политики. Язык развивается и постоянно видоизменяется, причем не меньше, чем история дискурса, история, в которой мы размышляли о языке, поскольку мы стали способны мыслить в нем».¹⁰

Витгенштейнианский подход Рорти весьма полезен для критики притязаний кантиански настроенных философов вроде Хабермаса, которые стремятся отыскать точку зрения, стоящую над политикой, откуда можно было бы гарантировать превосходство либеральной демократии. Но я считаю, что Рорти отходит от Витгенштейна, когда он рассматривает моральный и политический прогресс с точки зрения универсализации либерально-демократической модели. Как ни странно, в этом пункте он очень сильно сближается с Хабермасом. Безусловно, между ними есть важное различие. Хабермас полагает, что такой процесс универсализации будет происходить посредством рационального доказательства и что для доказательства превосходства западного либерализма ему необходимы доводы, в основе которых лежат транскультурно обоснованные послышки. Рорти, в свою очередь, считает его вопросом убеждения и экономического прогресса, и он полагает, что этот процесс зависит от людей, имеющих более надежные жизненные условия и больше общих с другими убеждений и желаний. Отсюда его убежденность в том, что благодаря экономическому прогрессу и правильному «воспитанию чувств» универсальный консенсус может быть выстроен вокруг либеральных институтов.

⁹ Richard Rorty (1997): «Justice as a larger Loyalty». In: R. Botenkoe / M. Stepaniants (eds.): *Justice and Democracy. Cross-Cultural Perspectives*. Honolulu: University of Hawaii Press, 19.

¹⁰ Richard E. Flathman (1989): *Toward a Liberalism*. Ithaca: Cornell University Press, 63.

Однако он никогда не ставит под сомнение саму убежденность в превосходстве либерального образа жизни, что свидетельствует о том, что он не остался верен своей первоначальной вдохновенности Витгенштейном. Его можно было бы упрекнуть в том же, в чем Витгенштейн упрекнул Джеймса Джорджа Фрэзера в своих «Заметках о “Золотой ветви” Фрэзера», когда он сказал, что ему казалось невозможным понять образ жизни, отличный от образа жизни его эпохи.

Демократия как субстанция или как процедуры

Есть еще одна область политической теории, в которой подход, вдохновленный концепцией практик и языковых игр Витгенштейна, также мог бы быть весьма плодотворным. Она связана с совокупностью проблем, относящихся к природе процедур и их роли в современной концепции демократии.

Важная идея, выдвинутая Витгенштейном в данной области, — это его утверждение о том, что для согласия мнений сначала необходимо иметь согласие по поводу используемого языка. И это говорит нам о том, что согласие мнений есть там, где есть согласие форм жизни. Как он говорит: «Итак, ты говоришь, что согласием людей решается, что верно, а что не верно?» — Правильным или неправильным является то, что люди *говорят*; и согласие людей относится к языку. Это согласие не мнений, а формы жизни».¹¹

Что касается вопроса о «процедурах», который я хотела бы рассмотреть здесь в первую очередь, то оказывается, что в обществе для того, чтобы данная совокупность процедур смогла работать, необходимо существование значительной «согласованности суждений». На самом деле, согласно Витгенштейну, мало договориться об определении термина, нам нужна согласованность о том, как мы используем его. Он говорит об этом так: «Языковое взаимопонимание достигается не только согласованностью определений, но (как ни странно это звучит) и согласованностью суждений».¹² Это показывает, что процедуры существуют только как сложные ансамбли практик. Такие практики составляют основу определенных форм индивидуальности и идентичности, делающих возможной верность процедурам. Именно потому, что они вписаны в общие формы жизни и согласованности суждений, процедуры могут приниматься и соблюдаться. Их нельзя рассматривать как правила, которые создаются на основе принципов, а затем применяются к конкретным обстоятельствам. Правила, по Витгенштейну, всегда ограничиваются практиками, они неотделимы от определенных форм жизни. Поэтому различие между процедуральным и субстанциальным не столь очевидно, как хотелось бы либеральным теоретикам. В случае справедливости, например, я не думаю, что можно противопоставлять, как поступают многие либералы, процедуральную и субстанциальную справедливость, не признав того, что процедуральная справедливость уже предполагает принятие определенных ценностей.

¹¹ Людвиг Витгенштейн (1994): *Философские исследования* I, 241. Опубликовано в: Людвиг Витгенштейн *Философские работы*. Часть I. М.: Логос.

¹² Людвиг Витгенштейн (1994) *Философские исследования* I, 242.

Такова либеральная концепция справедливости, которая постулирует приоритет права над благом, но это также выражение определенного блага. Демократия – это не проблема установления правильных процедур независимо от практик, которые делают возможными демократические формы индивидуальности. Вопрос условий существования демократических форм индивидуальности и практик и языковых игр, их образующих, важен даже в либерально-демократическом обществе, где центральную роль играют процедуры. Процедуры всегда связаны с субстанциальными этическими обязательствами. Поэтому они не могут действовать должным образом, если они не опираются при этом на демократический этос.

Эта последняя идея очень важна, поскольку она подводит нас к признанию того, что не в состоянии признать доминирующая либеральная модель, то есть, что либерально-демократической концепции справедливости и либерально-демократическим институтам для того, чтобы они могли функционировать и поддерживать свое существование должным образом, необходим демократический этос. И, к примеру, именно это дискурсивная теория процедуральной демократии Хабермаса не в состоянии понять из-за жесткого различия, которое Хабермас пытается провести между морально-практическими и этико-практическими дискурсами. Мало утверждать, как это делает Хабермас, критикуя Апеля, что дискурсивная теория демократии не может основываться только на формальных прагматических условиях коммуникации и что необходимо учитывать юридическую, моральную, этическую и прагматическую аргументацию. В таком подходе упускается решающее значение демократической *Sittlichkeit*.¹³

Демократический консенсус и агонистический плюрализм

Основная мысль, которую я пытаюсь развить в этой статье, заключается в том, что, отмечая практические основания рациональности, Витгенштейн в своих поздних работах открывает куда более многообещающий способ осмысления политических вопросов и рассмотрения задач демократической политики, нежели рационалистически-универсалистское мировоззрение. При нынешнем состоянии дел, характеризующемся ростом недовольства демократией, несмотря на ее кажущееся торжество, необходимо понять, что упрочение стойкой приверженности демократическим ценностям и институтам возможно, а рационализм препятствует пониманию этого. Необходимо понять, что демократические ценности нельзя создать, выдвигая изошренные рациональные доводы и делая выходящие за рамки конкретного контекста истинностные заявления о превосходстве либеральной демократии. Создание демократических форм индивидуальности – это вопрос *идентификации* с демократическими ценностями, и это сложный процесс,

¹³ Схожая идея выдвинута в работе: Richard Bernstein (forthcoming): «The Retrieval of the Democratic Ethos». In: *Cardozo Law Review*. Но Бернштейн полагает, что дискурсивная теория процедуральной демократии Хабермаса могла бы пойти такое признание необходимости демократического этоса, тогда как, с моей точки зрения, это доказывает, что проект Хабермаса обречен.

который происходит при посредничестве многочисленных практик, курсов и языковых игр.

Витгенштейновский подход в политической теории мог бы сыграть важную роль во возвращении демократических ценностей, ибо он позволяет нам осознать условия возникновения демократического консенсуса. Как говорит Витгенштейн: «Однако обоснование, оправдание свидетельства приходит к какому-то концу; но этот конец не в том, что определенные предложения выявляются в качестве непосредственно истинных для нас; то есть не в некоторого рода *усмотрении* с нашей стороны, а в нашем *действии*, которое лежит в основе языковой игры». ¹⁴ Для него согласованность устанавливается не в значениях (*Meinungen*), а в формах жизни (*Lebensformen*). *Einstimmung*, слияние голосов становится возможным благодаря общей форме жизни, а не *Einverstand*, продукту разума, как у Хабермаса. И в этом, я полагаю, заключается самое главное, ибо здесь не только демонстрируется природа всякого консенсуса, но и раскрываются его пределы: «Где действительно сталкиваются два непримиримых принципа, там каждый объявит другого глупцом и еретиком. Я сказал, что стал бы “сражаться” с другим, — но разве я отказался бы приводить ему *основания*? Вовсе нет; насколько же далеко они простираются? В конце оснований стоит *убеждение*». ¹⁵

Такая перспектива служит альтернативой нынешней модели «делиберативной демократии» с ее рационалистической концепцией коммуникации и плохо контролируемым поиском консенсуса, который был бы включающим в полной мере. Я действительно считаю, что отстаиваемый мной «агонистический плюрализм» ¹⁶ вдохновлен витгенштейнианской формой теоретической мысли и представляет собой попытку развития того, что, на мой взгляд, является одним из его главных прозрений: ответ на вопрос о том, что значит — следовать правилу.

В этом отношении уместно обратиться к прочтению Витгенштейна, предложенному Джеймсом Талли, ибо оно перекликается с моим подходом. Талли стремится показать, что философия Витгенштейна представляет собой мировоззрение, альтернативное тому, что составляет сущность современного конституционализма, а потому его интересы не вполне совпадают с моими. Но есть несколько точек соприкосновения, а многие его доводы напрямую связаны с поставленной мною задачей. Особенно важна его демонстрация того, как в «Философских исследованиях» Витгенштейн размышляет о правильном способе понимания общих понятий. С его точки зрения, имеются два направления аргументации. Первое заключается в демонстрации того, что «понимание общего понятия — это не теоретическая деятельность интерпретации и приложения общей теории или правила к частным случаям». ¹⁷ Витгенштейн отмечает, используя пример с дорожными указателями и картами, что у меня всегда могут быть сомнения насчет того, ка-

¹⁴ Людвиг Витгенштейн (1994) *О достоверности*, 204. Опубликовано в: Людвиг Витгенштейн *Философские работы*. Часть I. М.: Логос.

¹⁵ Людвиг Витгенштейн (1994) *О достоверности*, 611-612.

¹⁶ См. в этом отношении: Chantal Mouffe (1993): *The Return of the Political*. London — New York: Verso.

¹⁷ James Tully (1995), 105.

ким образом я должен интерпретировать правило и следовать ему. Например, он говорит: «Правило выступает здесь как дорожный указатель. — Разве последний не оставляет никаких сомнений относительно пути, который я должен избрать? Разве он указывает, когда я прохожу мимо него, в каком направлении мне идти — по дороге ли, тропинкой или прямо через поле? А где обозначено, в каком смысле нужно следовать ему: в направлении ли его стрелки или же (например) в противоположном?»¹⁸

В результате, как отмечает Талли, общее правило не может «точно объяснить явление, которое мы связываем с пониманием значения общего понятия: способность использовать общее понятие, а также подвергать сомнению его обычное применение, в различных обстоятельствах без повторных сомнений».¹⁹ Это должно привести нас к отказу от идеи о том, что правило и его интерпретация «определяют значение», и признанию того, что понимание общего понятия заключается не в постижении теории, а совпадает со способностью использования его в различных обстоятельствах. По Витгенштейну, «следование правилу» — это практика, а наше понимание правил состоит в овладении техникой. Следовательно, использование общих понятий должно рассматриваться в качестве intersubъективных «практик» или «обычаев», ни чем не отличающихся от игр, наподобие шахмат или тенниса. Именно поэтому Витгенштейн настойчиво утверждает, что ошибочно рассматривать всякое действие в соответствии с правилом как «интерпретацию» и что «существует такое понимание правила, которое является не *интерпретацией*, а обнаруживается в том, что мы называем “следованием правилу” и “действием вопреки” правилу в реальных случаях его применения».²⁰

Талли считает, что масштабные выводы из мысли Витгенштейна оказываются упущенными, когда утверждается, как это делает Питер Уинч, что люди, использующие общие понятия в повседневной деятельности, по-прежнему следуют правилам, но эти правила представляют собой имплицитные или фоновые соглашения, разделяемые всеми представителями культуры. Он утверждает, что здесь сохраняется представление о сообществах как об однородных целостностях и игнорируется второй довод Витгенштейна, который заключается в демонстрации того, что «многообразие применений слишком различно, запутано, противоречиво и плодотворно, чтобы управляться правилами».²¹ По Витгенштейну, вместо того, чтобы пытаться свести все игры к тому, что у них должно быть общего, нам следует «присмотреться, нет ли чего-нибудь общего для них всех», и мы увидим «подобие, родство, и притом целый ряд таких общих черт», образующих в итоге «сложную сеть подобий, накладывающихся друг на друга и переплетающихся друг с другом», подобий, которые он называет «семейными сходствами».²²

¹⁸ Людвиг Витгенштейн (1994) *Философские исследования* I, 85.

¹⁹ Там же.

²⁰ Людвиг Витгенштейн (1994) *Философские исследования* I, 201.

²¹ James Tully (1995), 107.

²² Людвиг Витгенштейн (1994) *Философские исследования* I, 66–67.

Я утверждаю, что в этом состоит важное прозрение, которое подрывает основное стремление тех, кто отстаивает «делиберативный» подход, предлагающий в качестве цели демократии установление рационального консенсуса на универсальных основаниях. Они полагают, что путем рационального обсуждения можно достичь беспристрастной точки зрения, которая позволила бы беспристрастно принимать решения в интересах всех.²³ Если мы прислушаемся к совету Витгенштейна, мы вынуждены будем не только признать, но и придать особое значение разнообразию способов, при помощи которых можно вести «демократическую игру», вместо того, чтобы пытаться упростить ее путем установления одинакового понимания гражданства. Это означает возвращение институтов, которые учитывали бы множественность направлений возможного развития демократических правил. Невозможно существование одного-единственного наилучшего, более «рационального» способа следования этим правилам, и понимание этого лежит в основе плюралистической демократии.

«Между следованием правилу и подчинением приказу», — говорит Витгенштейн, — «существует аналогия. Мы обучены следовать приказу и реагируем на него соответствующим образом. Ну, а что, если один человек реагирует на приказ и обучение *так*, а другой — *иначе*? Кто из них прав?»²⁴ В этом действительно заключается ключевой вопрос демократической теории. Его нельзя решить с легкой руки рационалистов, заявив о том, что существует верное понимание правила, которое должно быть признано всяким рациональным человеком. Безусловно, мы должны уметь проводить различие между «следованием правилу» и «действием вопреки» правилу. Но должно быть место и для множества различных практик, в которые может быть вписано следование демократическим правилам. И это следует рассматривать не как временное соглашение, не как этап на пути к осуществлению рационального консенсуса, а как основополагающую особенность демократического общества.

Демократическое гражданство может принимать множество разнообразных форм и такое разнообразие, не будучи угрозой демократии, в действительности служит основным условием ее существования. Конечно, это повлечет за собой противоречия, и ошибочно было бы ожидать, что все эти различные понимания будут мирно сосуществовать друг с другом. Но эта борьба будет борьбой не между «врагами», а между «соперниками», поскольку все участники признают позиции других в состязании легитимными. Такого рода «агонистический плюрализм» немислим в рамках рационалистической проблематики, потому что она в силу необходимости склонна уничтожать разнообразие. Витгенштейн, напротив, может помочь нам сформулировать его, а потому его вклад в демократическую мысль бесценен.

²³ Существует множество версий модели «делиберативной демократии», одни из которых являются более рационалистическими, чем другие. Но все они разделяют представление о том, что западная форма демократии превосходит все остальные и что ее институты обладают надкультурной обоснованностью из-за более высокой степени рациональности. О модифицированной хабермасовской версии этой модели см.: Seyla Benhabib (1994): «Deliberative rationality and models of democratic legitimacy». In: *Constellations* 1.1.

²⁴ Людвиг Витгенштейн (1994) *Философские исследования* I, 207.

Витгенштейн и ответственность

Но если наша цель заключается в развитии нового осмысления демократии, то я бы хотела выступить с предостережением касательно необходимости выдвижения на передний план более радикального аспекта рефлексии Витгенштейна. В действительности, в рамках более широкой системы контекстуализма возможно признание множества различных точек зрения. В действительности, существует несколько направлений, которым могут следовать те, кто разделяют представление Витгенштейна о центральной роли практик и форм жизни. Серьезные расхождения имеются даже среди тех, кто признают значение поздних работ Витгенштейна, и они влияют на то, в каком направлении развивается новый способ теоретического осмысления политики в соответствии с логикой Витгенштейна.

Например, я считаю, что критика Стэнли Кавелла, направленная против уподобления Витгенштейна прагматистам вроде Джона Дьюи, имеет большое значение для рассмотрения демократического проекта. Согласно Кавеллу, когда Витгенштейн говорит: «Исчерпав свои основания, я достигну скального грунта, и моя лопата согнется. В таком случае я склонен сказать: “Вот так я действую”»²⁵, он не совершает типично прагматистского поступка и не выступает за представление о языке, в соответствии с которым достоверность слов и мира основывалась бы на действии. С точки зрения Кавелла, «это выражение не столько действия, сколько страсти, или бессилия, представленного как сила».²⁶

Оспаривая прочтение Витгенштейна, которое предложил Крипке, — скептическое открытие, получившее скептическое же решение, Кавелл утверждает, что здесь упускается из виду то обстоятельство, что, согласно Витгенштейну, «скептицизм не истинен и не ложен, но представляет собой извечную человеческую опасность для человека; что это отсутствие победителя помогает артикулировать тот факт, что в демократии, достаточно хорошо выражающей справедливость, спор о том, насколько она справедлива, должен одновременно иметь и не иметь победителя, что так происходит не потому, что согласие может или непременно должно быть достигнуто, но потому, что разногласие и особая точка зрения должны иметь возможность быть удовлетворенными, достигаться и выражаться особым образом».²⁷

Это имеет далеко идущие последствия для политики, поскольку тем самым исключается определенного рода высокомерное понимание либеральной демократии, критиковавшееся, к примеру, многими прагматистами, вроде Ричарда Рорти. В радикальном прочтении Витгенштейна необходимо отметить (чего не делает Кавелл в своей критике Ролза²⁸), что обсуждение к завершению всегда поводит личный выбор, *решение*, которое совершенно

²⁵ Людвиг Витгенштейн (1994) *Философские исследования* I, 217.

²⁶ Stanley Cavell (1988): *Conditions Handsome and Unhandsome*. Chicago: University of Chicago Press, 21.

²⁷ *Ibid.*, 24.

²⁸ Эту критику Ролза Кавеллом см. в третьей главе его работы: Stanley Cavell (1988): *Conditions Handsome and Unhandsome*. Chicago: University of Chicago Press.

невозможно представить в виде простого приложения процедур и оправдать как единственное действие, которое мы могли предпринять в данных обстоятельствах.

Обращаясь к прозрениям Витгенштейна, Кавелл отмечает, что взгляд Ролза на справедливость упускает чрезвычайно важный аспект того, что происходит, когда мы оцениваем заявления, сделанные нами во имя справедливости в ситуациях, когда проблематична сама степень соответствия общества его идеалу. Он оспаривает утверждение Ролза о том, что «те, кто выражают недовольство, должны быть готовы показать, почему некие институты несправедливы или каким образом они причинили им вред».²⁹ С точки зрения Ролза, если они не могут сделать этого, мы можем считать, что наше поведение не заслуживает упреков, и прекратим обсуждение. Но, спрашивает Кавелл, «что, если имеет место мольба о справедливости, которая выражает не чувство проигрыша в неравной, но справедливой борьбе, а что-то неучтенное изначально».³⁰ Приводя в качестве примера ситуацию Норы из пьесы Ибсена «Кукольный дом», он показывает, как лишение голоса при обсуждении справедливости может быть следствием самого морального консенсуса. Он утверждает, сохраняя верность своему первоначальному витгенштейнианскому вдохновению, что мы никогда не должны снимать с себя ответственность за наши решения, ссылаясь на указания общих правил или принципов.

На мой взгляд, Кавелл справедливо отмечает, что философия Витгенштейна выражает не поиск достоверности, а поиск ответственности, и что он учит нас тому, что «выдвигать требование — значить утверждать, что человек должен что-то *сделать*; и как они ответственны за все, что они делают, так они ответственны и за это».³¹

При таком прочтении Витгенштейна на передний план выходит множество важных точек сближения между ним и взглядами Деррида относительно неразрешимости и этической ответственности. По Деррида, неразрешимость невозможно преодолеть или превозмочь, а противоречия долга бесконечны. Я никогда не могу быть полностью уверен в том, что я сделал правильный выбор, поскольку решение в пользу одной альтернативы всегда принимается в ущерб другой. С точки зрения деконструкции, «неразрешимое остается застрявшим, засевшим, по крайней мере как призрак, но призрак необходимый, во всяком решении, во всяком событии решения. Его призрачность деконструирует изнутри всякую гарантию присутствия, всякую уверенность или всякую предполагаемую критериологию, которая могла бы гарантировать нам справедливость решения».³²

Для Деррида, как и для Витгенштейна, понимание ответственности требует от нас, чтобы мы отказались от мечты о полном превосходстве и фантазии, что мы могли бы уйти от наших человеческих форм жизни. Оба они

²⁹ John Rawls (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 533.

³⁰ Stanley Cavell (1988), XXXVIII.

³¹ Stanley Cavell (1979): *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.

³² Jacques Derrida (1992): «Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'». In: Drucilla Cornell et al. (eds): *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge, 24.

дают нам новое осмысление демократии, которое существенно отклоняется от доминирующего рационалистического подхода. Демократическая мысль, усвоившая их прозрения, была бы более восприимчива к многообразию голосов, охватываемых плюралистическим обществом, и к необходимости дать им возможность обрести свои формы выражения вместо того, чтобы стремиться к гармонии и согласию. На самом деле необходимо осознать, что для того, чтобы воспрепятствовать закрытию демократического пространства, необходимо отказаться от всяческих отсылок к идее консенсуса, который — поскольку в его основе лежали бы справедливость и рациональность — невозможно было бы дестабилизировать.

Настойчивое требование Витгенштейна о необходимости признания различий позволяет очень четко увидеть, что главным препятствием на пути к такой демократической точке зрения служат ошибочные поиски консенсуса и примирения. Прислушаемся к его совету, когда он, внимательно рассматривая наше желание полного понимания, говорит: «Оно заводит нас на гладкий лед, где отсутствует трение, стало быть, условия в каком-то смысле становятся идеальными, но именно поэтому мы не в состоянии двигаться. Мы хотим идти: тогда нам нужно *трение*. Назад, на грубую почву!»³³

Перевод с английского Артема Смирнова

³³ Людвиг Витгенштейн (1994) *Философские исследования* I, 107.