

ЧАНДРАН КУКАТАС

ЛИБЕРАЛЬНЫЙ АРХИПЕЛАГ



ФОНД ЛИБЕРАЛЬНАЯ МИССИЯ

Давным-давно Плутарх говорил, что желание цивилизовать варваров стало предлогом для агрессии, имея в виду, что за этим предлогом скрывалось алчное стремление завладеть чужой собственностью. Сейчас же хорошо известный предлог навязывания народам более высокой степени цивилизованности вопреки их воле — предлог, когда-то заявленный греками и Александром Македонским, — всеми теологами, особенно испанскими, признается несправедливым и нечестивым.

Гроций «Свободное море»

Я не могу согласиться, чтобы какая-нибудь община имела право насильно заставлять другую общину цивилизоваться. Когда сами те, которые терпят от дурных законов, не просят ничьей помощи, то в таком случае я не могу допустить возможности признать, чтобы люди, совершенно этому непричастные, имели какое-нибудь право вмешаться и требовать изменения существующего порядка вещей, которым довольны все те, кого он касается непосредственно, но представляется скандальным в глазах живущих за тысячи миль оттуда и не имеющих к нему никакого отношения. Пусть, если хотят, посылают миссионеров, чтобы те проповедовали иные порядки; они также вправе любыми справедливыми средствами (в число которых не входит затыкание ртов учителям) противиться распространению подобных учений среди своего собственного народа.

Дж. С. Милль «О свободе»

Chandran KUKATAS

THE LIBERAL ARCHIPELAGO

A THEORY
OF DIVERSITY
AND FREEDOM

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

Чандрaн КУКАТАС

ЛИБЕРАЛЬНЫЙ АРХИПЕЛАГ

ТЕОРИЯ
РАЗНООБРАЗИЯ
И СВОБОДЫ

2-е издание, электронное

МОСКВА • ЧЕЛЯБИНСК
СОЦИУМ
2020

УДК 32.001
ББК 66.052
К89



ФОНД ЛИБЕРАЛЬНАЯ МИССИЯ

Перевод с английского: Н. Эдельман
Научный редактор: А. Кураев

Кукатас, Чандрен.
К89 Либеральный рхипел г. Теория рзнообрзия и свободы / Ч. Кук т с ; пер. с нгл. Н. Эйдельман. — 2-е изд., эл. — 1 ф йл pdf : 485 с. — Москв ; Челябинск : Социум, 2020. — Систем. требов ния: Adobe Reader XI либо Adobe Digital Editions 4.5 ; экр н 10". — Текст : электронный.

ISBN 978-5-91603-588-9

Автор, профессор политической теории Лондонской школы экономики, предлагает свой ответ на один из центральных вопросов современной политологии: как политическая система должна регулировать наличие в одном обществе множеств культур; как должно быть организовано их сосуществование, чтобы не допускать конфликтов? Подход Ч. Кук т с отличается от взглядов на этот вопрос основных направлений в политологии, хотя, возможно, он более близок к точке зрения классического либерализма.

Ключевое понятие теории Ч. Кук т с — толерантность: наилучший способ обращения с различными культурными и другими группами, как составляющими большинство, так и с меньшинствами, это требовать от них, чтобы они оставили друг друга в покое. Вместо того чтобы пытаться рассудить поспешливости, в качестве главного регулятивного принципа следует избрать свободу объединения в сочетании со свободой выхода из объединения, причем именно последнее является «единственным фундаментальным правом индивидуума поскольку все остальные права либо вытекают из него, либо делятся индивидуумом сообществом».

УДК 32.001
ББК 66.052

Электронное издание на основе печатного издания: Либеральный рхипел г. Теория рзнообрзия и свободы / Ч. Кук т с ; пер. с нгл. Н. Эйдельман. — Москва : Мысль, 2011. — 482 с. — ISBN 978-5-244-01131-9. — Текст : непосредственный.

В соответствии со ст. 1299 и 1301 ГК РФ при устраниении нарушений, установленных техническими средствами защиты вторских прав, правообладатель вправе потребовать от нарушителя возмещения убытков или выплаты компенсации.

ISBN 978-5-91603-588-9

© Chandran Kukathas, 2003
© Мысль, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

<i>В. НОВИКОВ.</i> ПРЕДИСЛОВИЕ	8
ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА	13
ВВЕДЕНИЕ	19
Наши тезисы.	23
Теория Кимлики.	31
Структура аргументации	41
ГЛАВА 1. ЛИБЕРАЛЬНЫЙ АРХИПЕЛАГ	47
Концепция либерализма в общих чертах.	53
Возражения против этой концепции либерализма.	67
Либеральна ли наша теория?	78
ГЛАВА 2. ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ИНТЕРЕСЫ	83
Природа человека	85
Рациональный пересмотр представлений	108
Некоторые возражения.	120
К вопросу о «совести»	129
Заключительные замечания	132
ГЛАВА 3. СВОБОДА ОБЪЕДИНЕНИЙ И СВОБОДА СОВЕСТИ.	137
Общество и культура	142
Отправная точка для теории хорошего общества.	155
Хорошее общество как свободное общество	167
Возражения на принцип выхода из объединений	184

Свобода объединений и свобода совести	201
Что дальше?	206
ГЛАВА 4. ЛИБЕРАЛЬНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ	209
Некоторые современные либеральные представления о толерантности	211
Альтернативный подход	220
Возражения и некоторые ответы	232
«Запутанная и извращенная теория»: ловушки чистой толерантности	243
Избирательное угнетение	255
Толерантность и политическое общество	274
ГЛАВА 5. ПОЛИТИЧЕСКОЕ СООБЩЕСТВО	285
Определение сообщества	287
Политическое сообщество	293
Коммунитаризм и политическое сообщество	300
Либерализм и политическое сообщество	304
Меньшинства в политическом обществе	308
Другая точка зрения на политическое сообщество	321
Национализм и национальное самоопределение	332
Умеренный национализм	347
Государство и политическое сообщество	354
ГЛАВА 6. КУЛЬТУРНОЕ ПОСТРОЕНИЕ ОБЩЕСТВА	357
Общество и государство	357
Проблема равенства	362
Группы, разнообразие и равенство	370
Мерила равенства	376

Амартья Сен: равенство «способностей»	380
Межгрупповое равенство	386
Благожелательное бездействие.....	396
Идентичность и политика признания	413
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	427
Политическая философия и современное общество	428
Либеральный архипелаг	437
БИБЛИОГРАФИЯ.....	452
УКАЗАТЕЛЬ	452

Предисловие

В той мере, в какой это возможно для труда космополита, «Либеральный архипелаг» Чандрана Кукатаса особо адресован жителям России. Эта книга — во многом «работа над ошибками», которые привели к появлению архипелага ГУЛАГ. По мнению Кукатаса, наличие лагерей в стране, объявившей приверженность всеобщему братству, закономерно: «Стремление к единству всегда порождает несогласие, а это, в свою очередь, лишь сильнее взывает к подавлению тех, чье мышление не соответствует норме».

Стремление к единству присуще не только сталинскому СССР. Оно присуще странам Запада и современной России, где оно нашло отражение в названии партии власти. Считая эту тенденцию опасной, Чандран Кукатас в «Либеральном архипелаге» предлагает развернутое обоснование теории, которая не приписывает социальному единству особой ценности. Это ставит его позицию особняком от позиции большинства других авторов, включая либеральных.

Любая теория, пытаясь объяснить окружающий нас мир, указывает, на что мы должны обращать внимание, и соответственно чем можем пренебречь. Воплощением господствующей сейчас политической теории является политическая карта мира. На ней видно, что человечество разделено на государства, что население каждой страны «в политическом смысле» однородно и отличается от населения любой другой страны, будучи обозначено своим цветом. В политической реальности, которая изображена на этой карте, есть только государства, тогда как все остальное второстепенно, если вообще имеет значение.

Если верить этой карте, у курдов в Турции больше общего с соседями-турками, чем с курдами из Ирака. Ведь жители Турции выкрашены в один «политический цвет», а жители Ирака — в другой. Также получается, что в политическом смысле у Людмилы Алексеевой больше общего с Владиславом Сурковым, чем с правозащитниками из других стран. При этом карта делает необъяснимым распад СССР. Если государство — главный политический игрок на территории и нет внешнего вторжения, то как и от кого оно может потерпеть поражение?

Глядя на эту парадоксальную политическую географию, хочется поинтересоваться: «Простите, а нет ли у вас другого глобуса?». К счастью, политический философ Чандрани Кукатас в «Либеральном архипелаге» любезно дарит нам такой глобус.

Он обращает внимание на то, что человечество разделено не только на государства, но и иными способами; что каждый человек принадлежит к множеству сообществ и делит лояльность между ними; что эти лояльности конфликтуют друг с другом и меняются; и что члены отдельных сообществ не обязательно географически соседствуют друг с другом.

Это дает нам другую политическую карту, на которой «мир состоит не только из государств, а границы между ними не всегда непроницаемы», где «люди не всегда ограничены в своих действиях национальными границами, да и общества могут выдаваться за их пределы», и которая полна «международных объединений и организаций — от транснациональных корпораций до международных групп интересов, которые крупнее и могущественнее, чем многие государства».

Возможно, все это не новость для читателей газет. Однако это тот случай, когда обычные люди знают о жизни больше теоретиков. Для того чтобы теоретики обратили внимание на факты определенного рода, эти факты сначала должны стать существенными для их теории. Книга Чандрани Кукатаса решает как раз эту задачу, показывая, какое значение для политической теории имеет отход от традиционной политической карты мира.

Большинство теоретиков неявно исходят из того, что государством, в котором человек родился, исчерпывается обитаемый мир, что в этом же государстве он проживет жизнь и умрет, и что это обстоятельство определяет границы, в рамках которых должны реализовываться политические концепции.

Возьмем социал-демократа, который при помощи перераспределения желает добиться большего имущественного равенства или помочь бедным. Обычно он имеет в виду перераспределение исключительно внутри государства и равенство именно его граждан. Человеколюбие толкает его собирать деньги для помощи беднейшим жителям России, но не беднейшим жителям Земли (хотя беднейшие жители России зажиточны по меркам многих стран).

Возьмем либерала, который требует равенства прав граждан, выступая против льгот и привилегий. Он будет протесто-

вать, если два человека за идентичные проступки получают от российского суда два разных наказания, но сквозь пальцы посмотрит на разные наказания за идентичные проступки, наложенные российским и американским судом (или полное отсутствие наказания в одной из стран). В этой связи израильский политический философ Йаэль Тамир писала, что «большинство либералов являются либеральными националистами».

В противоположность подходу большинства других либеральных авторов теория Кукатаса интернациональна. Для нее «даже самый безобидный национализм не может служить... отправной точкой». Основной вопрос, с его точки зрения, состоит не в том, «как должны быть организованы институты данного множества людей, живущих в рамках четко обозначенных границ». Основной вопрос Кукатаса совсем иной и звучит он почти еретически: «Как эти границы следует проводить?».

Краткий ответ на него таков. Люди имеют право объединяться и устанавливать правила для членов этих объединений. При необходимости они могут учреждать власть, которая следила бы за соблюдением этих правил. В легитимные границы сообщества и учрежденной им власти входят те, кто добровольно готов им подчиняться. Гарантией свободы является режим взаимной терпимости между различными сообществами и безусловное право выхода из любого сообщества. Право выхода является «единственным фундаментальным правом индивидуума поскольку все остальные права либо вытекают из него, либо даруются индивидууму сообществом».

Идеальное общество для Кукатаса — «либеральный архипелаг» — во многом похоже на то, как устроено существующее международное сообщество. В этом сообществе есть множество центров власти, государства формально равны и в основном придерживаются принципа нерушимости границ друг друга, люди как правило могут менять гражданство, и в этом сообществе царствует анархия — в смысле отсутствия «мирового правительства», высшей и конечной инстанции для разрешения споров между разными государствами и их гражданами.

Своеобразие подхода Кукатаса в том, что принципы устройства международного сообщества он предлагает распространить и на «внутреннее» общество, заключенное внутри государственных границ. Обычно оно неоднородно и потому не так сильно отличается от международного, как может показаться. Отсюда, по мнению Кукатаса, в государстве, как и в междуна-

родном сообществе, надлежит заботиться о мире, а не об обеспечении социального единства и насаждении определенных ценностей внутри групп, входящих в состав общества.

Совет Кукатаса выглядит проблематичным с точки зрения либерала. Если ему последовать, может оказаться так, что в рамках «внутреннего» общества будут существовать нелиберальные сообщества, которые отрицают индивидуалистические ценности и с членством в которых несовместима свобода вероисповедания (религиозная община) или наличие индивидуальной собственности (коммуна). Более того, может оказаться так, что ни одно сообщество не будет разделять либеральных принципов. Возникает вопрос: а либерализм ли это? либерален ли «либеральный архипелаг»?

На это у Кукатаса есть неожиданный для многих ответ. Либерализм был вызван к жизни столетиями религиозных войн и преследований. Либеральным решением этой проблемы стала идея терпимости и разработка политического порядка, который люди могли бы поддерживать вне зависимости от их представлений о наилучшем образе жизни. Если бы либерализм требовал внедрения государством какого-то особого — к примеру, индивидуалистического или капиталистического — образа жизни, то он вместо решения проблемы человеческого разнообразия стал бы частью этой проблемы. Либералы превратились бы в еще одну группу людей, которая обращается к государству с требованием сделать их образ жизни и мыслей обязательным.

Вот почему терпимое отношение западных стран к наличию в международном сообществе нелиберальных государств, включая Россию, является выражением подлинного либерализма. Теория Кукатаса призывает нас следовать примеру этих стран и смотреть на жителей своей страны (за исключением по-настоящему и взаимно близких) как на иностранцев, точнее, как на людей, которые живут с нами в разных государствах. Дело, конечно, не в том, что лучше быть друг другу посторонними, чем близкими. Дело в том, что непрощенная близость хуже уважительной дистанции.

Возьмем игроков и владельцев казино. Нам могут быть чужды и даже противны их занятия. Однако будет ли достаточным основанием для вторжения в чужую страну то, что в ней играют в азартные игры?

Возьмем «монополистов». Они могут назначать за свою продукцию цены, которые мы считаем несправедливыми. Од-

нако сочли бы мы достаточным основанием для объявления какой-либо стране войны тот факт, что она слишком дорого поставляет свои товары?

Но почему мы готовы в аналогичных случаях посылать вооруженных людей (милицию) к нашим согражданам, брать их в плен (тюрьму) и брать с них контрибуцию (штраф)? Вероятно, потому, что они, в отличие от соседнего государства, не могут защититься, и потому, что мы слишком большое значение придаем тому, что родились в пределах одного государства. Между тем, наша близость с ними еще меньше, чем у случайного знакомого из пансионата, которому вы когда-то по неосторожности дали адрес, и который, оказавшись в вашем городе, решил у вас переночевать.

Позволить другим идти своим путем удивительно непросто. Этот подход, выражаясь словами Кукатаса, иногда требует «терпеть нетерпимое», и в нем так много от безразличия, что его сложно было бы оправдать, если бы терпение было самоцелью. Однако терпение — необходимая, хотя и не самая приятная, часть искусства мира, добрососедства и любви, и именно это делает его столь ценным. Эта идея стала озарением для Льва Толстого, когда он вдруг нашел для себя объяснение библейского «не противься злу»: «Христос нисколько не велит подставлять щеку и отдавать кафтан для того, чтобы страдать, а велит не противиться злу и говорит, что при этом придется, может быть, и страдать. Точно так же, как отец, отправляющий своего сына в далекое путешествие, не приказывает сыну — недосыпать ночей, недоедать, мокнуть и зябнуть, если он скажет ему: „Ты иди дорогой, и если придется тебе и мокнуть и зябнуть, ты все-таки иди“».

Вадим Новиков

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга появилась на свет благодаря предрассудкам ее автора. И поскольку мой труд носит политический характер, любопытному читателю может оказаться не только интересно, но и полезно знать, в чем заключаются эти предрассудки.

Перед вами философская работа о том, как политически реагировать на культурное разнообразие. Мой интерес к подобным вопросам возник благодаря семейному опыту. Будучи тамилом из Джафны, я рос в 1960-е годы в Малайзии и неоднократно слышал, что, будучи представителями некоренной расы, мы не имеем тех возможностей, которыми обладают малайцы как «буми путра», т.е. «сыновья земли». Это задевало меня своей несправедливостью, не только потому, что я родился малайцем и мои родители (а также двое из числа дедушек и бабушек) тоже родились на Малайском полуострове, но и потому, что я не мог уехать никуда, где стал бы «сыном земли» — даже в Джафну, поскольку тамилы, живущие на Цейлоне лишь тысячу лет, и там считаются недавними пришельцами. Поскольку мой отец думал точно так же, он безуспешно пытался эмигрировать и, подобно многим своим родственникам, дать детям образование за границей. Вот так я оказался в Австралии, а мои сестры — в других частях света.

Было бы неверно относиться к этому как к истории невезения. Чаще всего мне как раз везло. Однако семейный опыт навсегда остался важным пробным камнем в моих рассуждениях об этнической политике. Возможно, именно он служит источником моей давней неприязни к навешиванию этнических ярлыков и к этнической политике вообще, ибо мне казалось, что это заставляет нас считать себя обиженными, а к другим людям относиться как к нашим эксплуататорам — что отнюдь не делает жизнь более справедливой, а отношения с другими людьми более радужными.

Однако вышло так, что в Австралии мое внимание привлекла борьба аборигенов за право на землю, за признание и за компенсацию прежних несправедливостей. На мое

мышление сильно повлиял Стюарт Харрис — журналист лондонской «Таймс», а впоследствии «Канберра Таймс», чьи произведения, деятельность и пример убедили меня в том, что аборигены имеют полное моральное право и на возвращение части утраченных земель, и на свободу вести тот образ жизни, какой им нравится, не ассимилируясь в австралийское общество. В результате, при всем моем отвращении к идеям положительной дискриминации, групповых прав и этнической политики, я оказался глубоко убежден в законности притязаний конкретной этнической группы, чья недавняя история полна колоссальных несправедливостей и страданий.

Было бы неверно утверждать, что рано сложившееся понимание этого противоречия тут же привело меня к глубоким философским размышлениям по вопросам, рассматриваемым в настоящей книге. Поначалу я едва ли мог оценить это противоречие, и, в частности, в никуда меня вели мои убеждения. Но когда я в качестве политического теоретика действительно обратился к вопросу культурного разнообразия, тогда и всплыли по крайней мере некоторые из отягощавших меня предрассудков. Выдвигаемая мной здесь (и в других работах) теория культурного разнообразия в частности представляет собой попытку разобраться в моих противоречивых убеждениях.

Однако есть и третий предрассудок, который также следует обозначить. Я рос в семье, которая по большому счету не питала особого интереса к политике, а еще меньше интересовалась тем, кто стоит у власти. Мой отец, большую часть своей жизни писавший о политике и о политиках (подвергая критике их абсурдные замыслы и жульнические махинации), без устали напоминал нам (особенно после того, как его вызывали в полицейский участок и требовали ответа за очередную статью, в которой мелкий чиновник заподозрил неуважение к власти), что нации и государства не имеют значения. Это не означает (увы), что они совсем нерелевантны. Но они не важны, и нам не следует ни чрезмерно привязываться к ним, ни ожидать от них слишком многого. Многие друзья и коллеги, придерживающиеся иной точки зрения, тщетно пытались убедить меня в обратном. Эти предрассуд-

ки заставили меня склоняться к либертарианству и анархизму и влекли меня к произведениям таких авторов из числа современных политических философов, как Хайек и Оукшотт. Хотя их идеи почти не затрагиваются в этой книге, их влияние несомненно присутствует на ее страницах.

Эти замечания, возможно, в какой-то мере объясняют несколько эксцентричный — «надуманный и извращенный», по словам Брайана Барри, — характер представленной здесь теории. Но дело не только в этом. За долгие годы я накопил много долгов и сейчас обязан их признать. Я нахожусь в давнем долгу у моих учителей, Дэвида Бэнда и покойного Брайана Бедди, которые на свой манер ознакомили меня с политической теорией и вдохновили на выбор карьеры ученого. В частности, особенно мне не хватает Брайана — не только его дружбы, но и критики, ободрения и способности оценить, как тяжела была борьба с одолевавшими меня идеями. Однако еще более давним будет долг перед моим другом и коллегой Уильямом Мэли, который читал и давал отзывы на большинство моих работ и нередко стоял рядом с принтером, распечатывавшим очередной кусок новой работы, всегда готовый обсуждать те полусырые мысли, которые я представлял его вниманию. Что еще важнее, он всегда был для меня настоящим другом, чью преданность и мудрые советы я ценю больше, чем в состоянии выразить словами.

Среди моих недавних долгов самый важный приходится на долю Мойры Гатенс, которая не только прочла всю рукопись и высказала много критических замечаний и предложений, но и поощряла меня в моей работе и всячески ей сочувствовала. Хотя опять же все это меркнет по сравнению с той дружбой, которой она одаривала меня, и практической поддержкой в трудные минуты.

Я рад, что наконец имею возможность поблагодарить авторов услышанных за долгие годы замечаний в отношении статей и глав, из которых сложился «Либеральный архипелаг». В наибольшей степени я обязан Уиллу Кимлике, который не только подвигал меня на издание некоторых ранних работ, оказывая в этом содействие, но и читал черновики итоговой работы и многое сделал для переделки и усовершенствования книги, которая в конечном счете подвергает

сомнению его собственные идеи. Его духовная щедрость хорошо известна, и я невероятно рад возможности добавить свое имя в список его благодарных друзей и коллег.

Кроме того, я хотел бы выразить благодарность Джозефу Каренсу и Дэниэлу Уэйнстоку, которые целиком прочли рукопись и высказали больше полезных советов и penetrating критических замечаний, чем я был в состоянии учесть. Попытавшись разобраться во всех поднятых ими вопросах, я был бы обречен на работу до скончания своих дней, однако надеюсь, что мне удалось ответить на самые важные возражения. Я благодарен им за помощь, которая, надеюсь, способствовала улучшению окончательного результата и, насколько я понимаю, многому меня научила. Также всю рукопись прочитал Дэвид Миллер, от которого я получил одобрения и поддержки больше, чем он щедро изливал на меня в течение предыдущих двадцати лет. Этот долг мне никогда не удастся возместить.

Многие люди помогали мне, высказывая замечания по отдельным частям работы — иногда на семинарах, иногда в записках, а порой в ходе долгих бесед, когда я с трудом пытался выразить свои мысли. Помимо вышеперечисленных, в этот список входят: Рут Эбби, Рэнди Барнетт, Брайан Барри, Андреа Баумейстер, Раджив Бхаргава, Дэниэл Белл, Акил Билграми, Рональд Бейнер, Джефффри Бреннан, Имонн Каллан, Уильям Деннис, Дуглас Ден Айл, Ханс Эйхольц, Жоан Эспада, Клэр Финкелстейн, Уильям Гэлстон, Джерри Гаус, Филлип Герранс, Роберт Гудин, Джон Грей, Дэн Гринберг, Расселл Харден, Барри Хиндесс, Питер Джонс, Джон Кекес, Чарльз Кинг, Джулиан Лэмонт, Джефффри Левай, Джейкоб Леви, Лорен Ломаски, Дэвид Ловелл, Стивен Лакес, Стивен Маседо, Сьюзен Мендас, Фред Миллер, Кен Миноуг, Тарик Модуд, Маргарет Мур, Дон Моррисон, Ричард Малган, Эндрю Нортон, Клифф Орвин, Эмилио Пачеко, Том Палмер, Бхику Парек, Кэрол Пейтмен, Пол Паттон, Эллен Пол, Джефффри Пол, Филип Петтит, Энн Филипс, Росс Пул, Роб Рейч, Майкл Ридж, Нэнси Розенблум, Дебора Расселл, Эйелет Шахар, Барри Шайн, Джереми Ширмар, Джордж Смит, Джефф Спиннер-Халев, Йаэль Тамир, Джон Томази, Джеймс Талли, Стивен Уолл, Стюарт Уорнер, Ларри Уайт, Эндрю Уильямс, Мелисса Уильямс и Айрис Янг.

В течение многих лет мне удавалось получать поддержку со стороны различных учреждений. Больше всего я обязан своему факультету, не только терпевшему мои продолжительные отпуска, но и позволившему превратить в удовольствие работу в кругу доброжелательных коллег. Особенно я благодарен коллегам, замещавшим меня во время долгой болезни и с готовностью занимавшимся с моими студентами. Мои расходы на поездки и исследования щедро финансировали Университетский колледж Университета Нового Южного Уэльса и Академия австралийских сил обороны.

Исследования и работа над текстом книги отчасти проводились на гранты и стипендии. Я благодарен Институту гуманитарных исследований (Institute for Humane Studies), и в частности Уолтеру Грайндеру, Леонарду Лиджио, Джону Бланделлу и Кристине Бланделл, за оказывавшееся мне многолетнее содействие. Центр социальной философии и политики при Университете Боулинг-Грин щедро оплатил мою работу в его стенах в 1991 г., за что я особенно благодарен Джеффу Полу, Эллен Пол и Фреду Миллеру. Такую же щедрость проявил в 1995 г. фонд «Либерти», и за организацию моего визита я в первую очередь благодарен Эмилио Пачеко и Чарльзу Кингу. Кроме того, хотелось бы выразить признательность за щедрую поддержку со стороны фонда Эрхарта. Последние этапы работы над книгой проходили в рамках Программы социальной и политической теории в Исследовательской школе общественных наук при Австралийском национальном университете. Я особенно благодарен Джефффри Бреннану, Бобу Гудину и Филипу Петтиту, обеспечившим мне такую возможность. Наконец, мне повезло работать в сотрудничестве с Центром независимых исследований в Сиднее, и я с благодарностью выражаю признательность за его поддержку, а также за дружеское отношение со стороны Грега и Дженни Линдси.

Хочу поблагодарить моего уважаемого редактора Доминику Байатту за терпение, содействие и чашку кофе.

Наконец, хотелось бы выразить признательность тем людям, которые почти никак не связаны с этой книгой, зато сыграли огромную роль в моей жизни. Во-первых, хочу поблагодарить доктора Као Лин Лина, вернувшего мне здо-

ровье. Во-вторых, благодарю Изабель Пачеко за многолетнюю дружбу и гостеприимство и за то, что ее усилиями я чувствовал себя как дома вдали от дома. Наконец, хотелось бы поблагодарить мою жену Дебби и детей — Натана, Сэма и Сару — не только за то, что заставляли меня забыть об исследованиях, но и за любовь и дружеское общение.

Многие идеи, высказанные в этой книге, появлялись в ранее опубликованных статьях, хотя при подготовке книги были подвергнуты значительному пересмотру. Опубликованные статьи, использовавшиеся при работе над книгой, включают:

‘Are there any cultural rights?’, *Political Theory*, 20, 1992, pp. 105–139;

‘Cultural rights again: a rejoinder to Kymlicka’, *Political Theory*, 20, 1992, pp. 674–680;

‘Liberalism, Communitarianism and Political Community’, *Social Philosophy and Policy*, vol. 13, no. 1, 1996, pp. 80–105;

‘Cultural toleration’, in Will Kymlicka and Ian Shapiro (eds), *Ethnicity and Group Rights*, *NOMOS* 39, New York, New York University Press, 1997, pp. 60–104;

‘Liberalism, Multiculturalism and Oppression’, in Andrew Vincent (ed.), *Political Theory: Tradition and Diversity*, Cambridge University Press, 1997, pp. 132–153;

‘Multiculturalism as Fairness’, *Journal of Political Philosophy*, 5 (4) 1997, pp. 406–427;

‘Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference’, *Political Theory* 26 (5), 1998, pp. 686–699;

‘O arquipelago liberal: contronos de um conceito de liberalismo’, *Análise Social*, XXXIII (2–3), 1998, pp. 359–378;

‘Two concepts of liberalism’, in J. Espada, M. Plattner, and A. Wolfson (eds), *Liberalism Classical and Modern: New Perspectives*, Lexington Books, 2001, pp. 86–97;

‘Equality and Diversity’, *Philosophy, Politics and Economics*, 1 (2), 2002, pp. 185–212.

ВВЕДЕНИЕ

...в мире было бы столько же царств разных народов, сколько в городе домов горожан.

Блаженный Августин¹

История обществ — это в одно и то же время история сотрудничества и рассказ о непрестанных конфликтах. На примере всевозможных человеческих поселений мы видим как прогресс наук и искусств, так и столетия междоусобной борьбы. И если возможность мирного сосуществования никогда не вызывала сомнений, то его продолжительность всегда находилась под большим вопросом. Соответственно политическая философия предлагает нам самые разные соображения об основах социального порядка — соображения, не только претендующие на объяснение причин этого порядка, но и предлагающие такие принципы мироустройства, которые могли бы стать подходящим объектом устремлений для любого общества в мире.

Подобные соображения всегда порождались конкретными обстоятельствами. Философы отвечали на те вопросы, что ставила перед ними эпоха.

Вторая половина XX в. не стала исключением, предлагая вниманию философов многообразие проблем. Возникновение тоталитаризма и начало «холодной войны» между противниками, обладающими оружием массового уничтожения, привели к длительному осмыслению главных идеологий, доминировавших в политических дискуссиях, в том числе коммунизма, социализма и либеральной демократии. В то же время распад европейских колониальных империй в Африке, Азии и на Ближнем Востоке в сочетании с подъемом движений за национальную независимость и религиозное самоутверждение послужил вдохновением для дальнейших философских исканий, подвергавших анализу

¹ Saint Augustine (1993: Book IV, Section 15, p. 123). [Блаженный Августин. О граде Божием. Кн. 4. Гл. XV.]

и критике современное политическое общество — в первую очередь традиции и институты Запада. В самих западных демократиях триумфы и кризисы государства благосостояния (наряду с послевоенной перестройкой экономических и политических институтов), появление движений за гражданские права и права женщин, распространение культурного плюрализма (под влиянием иммиграции и все более громких требований со стороны «коренных» народов) привели к нескончаемым дискуссиям об основах либерального конституционализма.

К концу столетия, после полувека послевоенных социальных преобразований, мы так и не имеем ни политического, ни философского решения фундаментальных проблем человеческого сообщества. В то время как некоторые усматривали в упадке и крахе СССР начало конца истории (которая должна завершиться триумфом либеральной демократии)¹, события повседневной жизни свидетельствуют об обратном. На смену коммунистическому тоталитаризму пришло возрождение этнического национализма, зачастую находящего выражение в сепаратистских требованиях; постколониальная независимость гораздо чаще приводила к возникновению расколотых обществ, чем стабильных парламентских демократий; а в либеральных демократиях Северной Америки, Западной Европы и юга Тихоокеанского региона, невзирая на полувековое отсутствие войн и феноменальный рост благосостояния, вызовы, порождаемые культурным разнообразием, провоцируют острые политические конфликты и беспокойство за судьбу ключевых институтов общества².

Проблема, стоящая перед современной политической философией, в принципе сводится к вопросу о том, как справиться с разнообразием в мире, где все сильнее утверждаются партикуляризм, различия или обособленность. Можно сформулировать этот вопрос несколько иначе: могут ли люди, при всех их отличиях, жить вместе, наслаждаясь свободой и миром?

¹ В наиболее полном виде эта аргументация проводится у Фукуямы: Francis Fukuyama (1992). [Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2004.]

² См., например: Elshaint (1995).

Один из особенно популярных вариантов ответа на этот вопрос известен под названием «либерализм». Этим термином обозначается политическое мировоззрение, отвечающее на человеческое разнообразие продвижением институтов, допускающих сосуществование различных верований и образов жизни; оно принимает факт разнообразия образов жизни — огромного количества религиозных и нравственных ценностей в современном мире — и благоприятствует толерантности. Либерализм отличается от других политических философий тем, что отвергает идею органического и духовно монолитного социального строя, в котором интересы индивидуума находятся в полной гармонии с интересами общества. Индивидуумы ставят перед собой различные цели; нет единой, общей задачи, которую все должны решать; и эти цели неизбежно входят в конфликт друг с другом. С либеральной точки зрения проблема состоит в том, как регулировать эти конфликты, а не искоренять их.

Однако несмотря на то что либерализм предлагается как ответ на проблему объяснения основ человеческого сотрудничества, он по-прежнему остается предметом дискуссий. Так, часто можно услышать, что либерализм неспособен обеспечить понимание современных проблем, поскольку обременен философскими благоглупостями эпохи Просвещения¹. В качестве универалистской политической теории, ошибочно постулирующей возможность общего рационального обоснования человеческих институтов — а также политической власти, — либерализм неспособен объяснить конкретные привязанности — религиозные, национальные и культурные, доминирующие в современных обществах². Вообще общеизвестная история о заре Просвещения, провозгласившего революционную концепцию гуманизма и общества, которому присуще равенство и свобода совести, стала казаться сомнительной. Просвещенческий дискурс подает

¹ Эту точку зрения всесторонне обосновывает Джон Грей. См. сборник статей про «Либерализм»: *Social Research*, 61 (3), 1994; см., в частности: Gray, 'After the New Liberalism', pp. 719–735; см. также: Gray (1995b). Не менее влиятелен как критик Просвещения также Аласдэр Макинтайр; см., в частности: MacIntyre (1981).

² См., например: Gray (1995a: 111–135).

равноправие (*liberation*) как устранение различий: отныне ни к одному человеку не будут относиться как к представителю конкретной расы, пола, класса или этнической группы. Однако к равноправию нельзя было прийти путем подавления различий. Напротив, освобождение (*emancipation*) требовало признания различий и наделения правами тех, кто отличается от основной массы (т.е. представителей угнетенных меньшинств)¹.

Многие современные либеральные философы не разделяют этих взглядов, поскольку далеко не все согласны с либеральной традицией. В чем именно должно выражаться общественное сотрудничество? Каким образом отвечать на требования культурных меньшинств? Может ли либеральное общество терпеть нелиберальные общины (и давать приют нелиберально настроенным иммигрантам)? Вообще может ли быть стабильным общество, отличающееся культурным разнообразием и партикуляристской (групповой) лояльностью? Самый выдающийся либеральный философ, дающий ответы на эти вопросы, утверждает, что общественное сотрудничество в условиях плюрализма скорее всего можно обеспечить лишь при наличии в обществе единой концепции справедливости. А такая концепция должна опираться не на набор всеобъемлющих моральных убеждений (*commitments*) (относительно таких содержательных ценностей, как автономия личности), а на политическое обязательство (*commitment*) стремиться к разумному консенсусу в рамках традиций общества². Однако некоторые пытаются решить эти проблемы путем переосмысления либерализма, стремясь встроить в его фундамент признание прав меньшинств, при этом не отказываясь от его всеобъемлющего требования автономии³.

В целом либеральные философы по-прежнему бьются над проблемами, с которыми сталкивается политическая теория вследствие существования морального разнообразия, групповой лояльности (по отношению к тем или иным

¹ Самое значимое утверждение этой позиции содержится в: Iris Marion Young (1990). См. также: Charles Taylor (1994).

² Примерно такой ответ дает Джон Ролз: John Rawls (1993).

³ См. самую важную работу этого толка: Will Kymlicka (1989, 1995b).

этническим и религиозным сообществам) и националистических настроений¹.

Наша книга призвана осветить все эти проблемы. Общий вопрос, на который мы пытаемся ответить, звучит так: в чем заключается принципиальная основа свободного общества, характеризующегося культурным разнообразием и групповой лояльностью? Можно выразиться и более конкретно: требуются ли такому обществу политические институты, признающие наличие меньшинств; насколько может простираться толерантность к таким меньшинствам в случае возникновения резких разногласий между ними и основной частью общества; в какой мере политические институты должны компенсировать несправедливости по отношению к меньшинствам со стороны общества; должно ли играть государство какую-либо роль в формировании (национальной) идентичности общества; какими фундаментальными ценностями следует руководствоваться в своих размышлениях по этим вопросам?

И все же, хотя конкретные вопросы важны — более того, принципиально важны, — главная цель настоящей работы заключалась в том, чтобы предложить общую теорию свободного общества (в условиях разнообразия). И поскольку считается, что самое неоспоримое описание свободного общества в каком-то смысле является *либеральным* описанием, нашу книгу также можно рассматривать как очерк об основах либерализма.

Наши тезисы

На самом общем уровне поставленный здесь вопрос звучит так: в чем заключается принципиальная основа свободного общества, которому присуще культурное разнообразие и групповая лояльность? Ответ, представляющий собой ключевой тезис книги, звучит приблизительно так.

Свободное общество — это открытое общество и, следовательно, принципы, описывающие его природу, должны

¹ О последнем моменте см.: Yael Tamir (1993). См. также: David Miller (1995).

быть принципами, признающими изменчивость человеческих установлений, вместо того чтобы устанавливать или утверждать однозначный набор институтов в рамках закрытого устройства. Подобные принципы должны принимать как данность только существование индивидуумов и их склонность к объединению; они не обязаны и не должны выказывать особое предпочтение каким-либо конкретным индивидуумам или конкретным историческим объединениям. С учетом этого обстоятельства фундаментальный принцип, описывающий общество, — это принцип свободы объединений. Первым выводом из этого принципа является принцип свободы выхода из объединения. Второй вывод — принцип взаимной толерантности объединений. Вообще общество свободно в той степени, в какой оно готово терпеть наличие в своей среде объединений, придерживающихся иных стандартов и практик. Следствием из этих принципов служит то, что политическое общество — само по себе не более чем одно из объединений; его основой служит готовность членов общества к дальнейшему сосуществованию в соответствии с определяющими его условиями. Но будучи «объединением объединений», политическое общество не является единственным таким объединением; оно не охватывает все прочие объединения. Принципы свободного общества описывают не иерархическую лестницу главных и подчиненных властей, а скорее архипелаг конкурирующих и перекрывающихся юрисдикций. Свободное общество стабильно в той степени, в какой законы уважают эти принципы, а власти действуют в рамках этих законов.

Такое формальное изложение ключевого философского тезиса данной книги, несомненно, весьма абстрактно — и к тому же очень лаконично. Поэтому для уточнения природы предлагаемой аргументации, возможно, будут полезны несколько неформальных замечаний. Главное состоит в том, что наша аргументация противоречит ряду других подходов к решению проблемы разнообразия. Так, Джон Ролз отвечает на эту проблему, стараясь найти принципы справедливости, достаточно привлекательные для формирования консенсуса в отношении взаимной поддержки в рамках закрытого общества. Уилл Кимлика отдает предпочтение

защите групповых прав конкретных культурных сообществ. Айрис Янг говорит о демократическом признании групп, чьи интересы будут защищены путем наделения этих групп политическими правами. Напротив, позиция, занимаемая автором данной книги, отрицает постулат о закрытом обществе и отрицает идею о признании групповых прав или дарования меньшинствам политического представительства. Согласно этой позиции в свободном обществе фундаментальную, основополагающую роль играет только свобода объединений. Поэтому *в принципе* не имеется никаких причин для того, чтобы поддерживать санкцией государства какие-либо иные притязания на права или на представительство. Зато есть все основания для толерантного отношения к всевозможным формам, которые могут принимать эти объединения.

Такая позиция едва ли созвучна эпохе позитивной дискриминации, прав коренных народов и политики преференций вообще. Кроме того, она расходится с большинством современных политических теорий вследствие принципиального отрицания двух вещей: во-первых, того, что какая-либо конкретная группа, класс или сообщество могут иметь право на особое признание; и, во-вторых, существования какой-либо авторитетной точки зрения — политической либо философской (или метафизической), которой в конечном счете такое признание будет обосновываться. Предлагаемая модель свободного общества допускает существование множества объединений, однако ни одно из них не является «привилегированным»; аналогично допустимо и наличие многих властей, основанных на готовности граждан подчиняться этой власти (а не на принципе справедливости). Таким образом, наша теория свободного общества представляет собой описание условий *существования* различных образов жизни, а не условий их *согласования*.

Иными словами, предлагаемая здесь теория отличается от теорий, из которых складывается современная политическая философия — и современная либеральная теория в частности, — вследствие того, что она выстроена вокруг другого вопроса. Большинство современных теорий начинается с вопроса о том, что государству или правительству — или

«нам» — позволительно или допустимо в хорошем обществе? В чем должна заключаться роль политической власти, какими принципами или соображениями она должна руководствоваться — короче говоря, в соответствии с какими ценностями «мы» должны жить? Соответственно в рамках либеральной теории наблюдается серьезный раскол между теми, кто считает, что государство должно ориентироваться на независимые представления о хорошей жизни (насаждению которых оно может с полным на то основанием способствовать), и теми, кто считает, что государство должно соблюдать *нейтралитет* в отношении представлений о хорошей жизни. Однако развиваемая нами теория отталкивается от иной отправной точки. В качестве принципиального вопроса принимается не «что должно государство или правительство — т.е. власть — делать?», а «у кого есть право на власть?». Вопрос *справедливости* действия или установления и вопрос их *легитимности* — это две отдельные проблемы, даже при наличии между ними существенной взаимосвязи. В центре нашего внимания находится вторая из этих проблем.

После этого всплывает следующий очевидный вопрос: зачем брать именно эту отправную точку — тем более что современная либеральная теория, в которую вдохнула новую жизнь работа Джона Ролза, в целом считается пригодной для признания за вопросом о справедливости первоочередного значения. «Справедливость — первая добродетель общественных институтов»: с этого знаменитого замечания Ролз начинает изложение своей авторитетной теории. Весь этот подход оказался настолько убедительным, что заставил Роберта Нозика заявить: «Отныне политические философы должны либо работать с теорией Ролза, либо объяснять, почему они этого не делают»¹. Мало кто из либеральных философов посчитал необходимым ответить на последний вопрос, поскольку по большому счету они предпочли работать в рамках теории Ролза. Такие классические теоретики, как Гоббс, Локк и Руссо, при ответе на вопрос о легитимности государства прибегали к идее общественного договора. Од-

¹ Robert Nozick (1974: 183). [Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008.]

нако у Ролза эта идея в первую очередь связана с вопросом социальной, или распределительной, справедливости. После Ролза авторы либерального направления (как сторонники теории общественного договора, так и нет) в целом задаются тем же самым вопросом: в чем заключаются права, свободы и обязанности людей, живущих в справедливом обществе?

Одна из причин для того, чтобы избрать иной подход к этой проблеме, состоит в том, что тем условием, которое породило вопрос о природе свободного общества (или, в более общем плане, хорошего общества), является разнообразие. В мире морального и культурного разнообразия тема справедливости служит одним из источником дискуссий и даже конфликтов. Различные народы, группы и сообщества придерживаются различных представлений или концепций справедливости. В этих обстоятельствах возникает вопрос: как люди могут жить совместно и оставаться свободными при наличии известного нравственного разнообразия? Согласно одному из возможных ответов, решение состоит в том, чтобы сформулировать концепцию справедливости, которая устраивала бы если не всех, то хотя бы большинство¹. Но проблема в том, что для того чтобы концепция справедливости устраивала всех, нужно либо в значительной мере лишить ее содержательного наполнения, либо пойти на риск и сформулировать такую теорию, под которой захочет подписаться лишь небольшая доля ее аудитории. Однако, лишаясь содержательного наполнения, теория справедливости перестает быть таковой. (Хотя в конечном счете, как будет показано ниже, возможно, именно это и будет нужно; но в таком случае нет смысла начинать рассуждения с вопроса о справедливости.)

Вторая причина для того, чтобы избегать работы в рамках чего-либо подобного теории Ролза, заключается в том, что ни в коем случае нельзя начинать с допущения о закрытом обществе. Это связано с несколькими соображениями. Во-первых, при разговоре о том, как разные люди (и народы) могут жить совместно, оставаясь свободными, или, в более общей поста-

¹ Джон Ролз предлагает такое решение в «Политическом либерализме».

новке, в чем состоит природа хорошего общества, сразу же встает важный вопрос: является ли хорошее общество или свободное общество закрытым обществом? Вопрос о том, как разные люди (и народы) могут жить вместе, оставаясь свободными, — это не только вопрос о том, как должны быть организованы институты данного множества людей, живущих в рамках четко обозначенных границ; это также вопрос о том, как эти границы следует проводить и что они означают. Таким образом, начиная с постулата о том, что мы должны ограничить свой анализ проблемой определения прав и обязанностей в рамках фиксированных границ, мы сразу же отмахиваемся от важного предмета разногласий.

Другое соображение заключается в том, что предположение о закрытом обществе — это абстракция, уводящая нас (концептуально) слишком далеко от реальных обществ. Значение государства как разновидности общественного устройства, в чьих силах открывать и закрывать свои границы, регулируя потоки людей и товаров, делает заманчивой идею о том, что общества можно разделять по национальным границам и различать с помощью этих границ. Однако мир состоит не только из государств, а границы между ними не всегда непроницаемы. Люди не всегда ограничены в своих действиях национальными границами, да и общества могут выдаваться за их пределы. Более того, современный мир полон международных объединений и организаций — от транснациональных корпораций до международных групп интересов, которые крупнее и могущественнее, чем многие государства.

Строго говоря, можно задаться важными вопросами о том, как вести себя в рамках этих объединений, в частности в рамках государства. Но не стоит в этой связи делать вывод о том, что эти объединения более стабильны и долговечны, чем они есть на самом деле. Из этого соображения также следует, что нецелесообразно начинать с предположения о закрытом обществе с устойчивой властью или в первую очередь ставить вопрос о том, что такая власть может и что должна делать.

Третья причина для отказа от рамок, задаваемых теорией Ролза, состоит в том, что самый фундаментальный во-

прос в политической философии — это вопрос власти: где ее место и каковы должны быть ее пределы. Основной вопрос *политики* — это не вопрос о справедливости или о правах, а вопрос о власти: кто может обладать ею и что можно делать, имея власть. Представления о правах и справедливости могут серьезно повлиять на то, какой ответ дается на этот вопрос; но от этого его значение не уменьшается. Подход Ролза начинается с признания того, что люди расходятся во мнениях по вопросу о справедливости, потому что имеют конкретные обязательства и интересы, а затем следует попытка построить такую концепцию справедливости, которая устраивала бы всех людей несмотря на их разногласия. Речь идет о том, чтобы найти ответ на основной вопрос моральной теории. При этом остается без внимания вопрос о том, что делать, если не все согласятся с предложенной теорией справедливости: кто получит полномочия на ее претворение в жизнь? Что делает власть легитимной и где находятся ее пределы?

Используемый нами подход, отвергая рамки теории Ролза, возвращается к классическим вопросам, доминировавшим в политической теории, — вопросам, на которые пытались дать ответ, среди прочих, Гоббс, Локк и Руссо. Ролз обращается к традиции общественного договора как к методу ответа на основной вопрос моральной теории — вопрос о справедливости. Наша работа возвращается к проблеме, изначально занимавшей авторов традиции общественного договора — к вопросу о власти.

В конечном счете, настоящая работа представляет собой попытку ответить на вопрос: какое место занимает власть в свободном обществе? Задаваясь вопросом о том, как разные люди (и народы) могут жить совместно и сохранять свободу несмотря на свои различия, мы предполагаем, что ответ следует искать в том, как в этом обществе распределяется власть. Говоря более конкретно, мы утверждаем, что в свободном обществе — т.е., можно сказать, в либеральном обществе — существует множество независимых друг от друга властей, существование которых поддерживается готовностью граждан им подчиняться. Либеральное общество отличается

уважением [одних властей] к независимости других властей и нежеланием вмешиваться в их дела¹.

И все же, хотя наша главная задача — исследование проблемы разнообразия путем ее рассмотрения через призму проблемы легитимности власти, а не проблемы справедливости, настоящая работа в некоторых важных аспектах отличается от классических подходов к вопросу легитимности. Политические мыслители в целом предполагают или утверждают, что мир разделен на страны и в каждой из них существует своя собственная верховная власть. Проблема, которую они рассматривают, заключается в объяснении легитимности, а также истинной роли политической власти в каждом из этих закрытых обществ. Не сходясь во взглядах в отношении основ легитимности, в целом они согласны с тем, что одна из важнейших задач политической власти — сохранение *единства* государства. Каким образом, спрашивают они, разнообразие можно превратить в единство? По их мнению, хорошее общество — это политический строй, которому присуща известная степень социального единства. Однако в своей работе мы скептически относимся к этой идее и к тому допущению, на котором она покоится. Социальное единство, по нашему мнению, отнюдь не так важно, как нам внушают. Напротив, хорошее общество не может быть опоясано границами, которые обеспечивают его единство. В любом хорошем обществе необходима политическая власть; но политическую власть следует понимать как нечто существующее в хорошем обществе, а не довлеющее над ним.

Фундаментальное утверждение нашей книги заключается в том, что хорошее общество, описываемое либеральной политической теорией, не есть нечто единое. Однако в истории политической теории те метафоры, которые использовались для описания политического общества, решительно расходились с этим представлением. Метафора «политического тела» при всей своей выразительности несколько не

¹ Я не делаю секрета из своего сочувствия к анархизму (по крайней мере в некоторых формах). Однако необходимо уточнить, что в той степени, в какой данная работа посвящена природе государства и его власти, она будет неприемлема для анархистов, так как ее автор не собирается утверждать, что у государства нет никакой легитимности.

способствовала либеральному мышлению, поскольку наводила на мысль о том, что наличие социальной жизни зависит от функционирования единственного политического строя, в рамках которого организуется поведение людей. Также следует отвергнуть метафору «вполне упорядоченного общества», так как она предполагает, что хорошее общество — это «закрытое общество», которое можно понимать как общество, отличающееся и изолированное от других обществ. Но самая знаменитая из всех этих метафор — метафора Платона о «государстве-корабле», которая объявляет социальное единство и социальную иерархию ключом к пониманию общества. Мы же в своей работе прибегаем к метафоре архипелага разнородных сообществ, существующих в море взаимной толерантности. В отличие от более знаменитого архипелага XX в. — архипелага ГУЛАГ, либеральный архипелаг представляет собой сообщество сообществ, не порожденное и не управляемое какой-либо единой властью, хотя и является разновидностью устройства, при котором власти действуют в соответствии с законами, которые сами по себе неподконтрольны какой-либо единичной власти.

Косвенно здесь присутствует отрицание национализма и той идеи, что мы должны начинать с допущения о том, что национальное государство и есть то «общество», которое следует рассматривать, когда мы задаемся вопросом, что такое свободное общество. Представленный и защищаемый здесь либерализм — это не стандартный либеральный национализм современной политической теории. Это либерализм, построенный на ином основании и приводящий нас к иным выводам. Позицию, развиваемую в данной книге, можно, в частности, определить путем ее сопоставления с наиболее значительным конкурентом: с либеральной теорией мультикультурного гражданства, выдвигаемой Уиллом Кимликой.

Теория Кимлики

Самая широко обсуждаемая и влиятельная современная работа о либерализме и проблеме разнообразия принадлежит перу канадского философа Уилла Кимлики. В своей книге «Мультикультурное гражданство: либеральная

теория прав меньшинств» он утверждает, что «либеральный идеал — это общество свободных и равноправных индивидуумов»¹. Но что, задается он вопросом, представляет собой соответствующее «общество»? По его мнению, большинство людей ответит на это: «Моя нация». «Те свобода и равенство, которые они наиболее ценят и которыми могут пользоваться, — это свобода и равенство в рамках их социумной культуры». Более того, как он считает, «они готовы отказаться от более широкой свободы и равенства ради того, чтобы их нация продолжала существование» (МС93). Так, мало кто выступает за открытие границ, позволившее бы людям свободно селиться, работать и голосовать в любой стране по их желанию, поскольку хотя такой шаг резко расширит сферу свободы и равенства, он также повысит вероятность того, что данную страну заполнят переселенцы, принадлежащие к другим культурам, тем самым поставив под угрозу выживание конкретной национальной культуры. Большинство людей выступает за «снижение мобильности при увеличении гарантий того, что люди и дальше смогут оставаться свободными и равноправными членами своей национальной культуры» (МС93). Кимлика поддерживает эту точку зрения, а также утверждает, что «с этим косвенно согласно большинство теоретиков либеральной традиции» (МС93). Либеральные теоретики (по словам Кимлики), подобно Джону Ролзу, предполагают, что люди рождаются с тем, чтобы прожить всю жизнь в рамках одного и того же общества и культуры, и считают, что это обстоятельство определяет границы, в рамках которых люди должны быть свободными и равными². Или, грубо говоря, «большинство либералов являются либеральными националистами»³.

Уилл Кимлика — либеральный националист, но в то же время — философ, обеспокоенный тем, что в настоящее время «судьба этнических и национальных групп по всему миру находится в руках ксенофобов-националистов, религиозных

¹ Kymlicka (1995b: 93). (В дальнейшем все ссылки на эту работу будут обозначаться аббревиатурой «МС», сопровождаемой номерами страниц).

² Здесь Кимлика дает ссылку на: Rawls (1993: 277).

³ Tamir (1993: 39); цит. по: Kymlicka, МС93.

экстремистов и военных диктаторов», и полагающий, что если мы хотим, чтобы в этих странах утвердился либерализм (а этого следует добиваться), он должен «быть обращен непосредственно к нуждам и чаяниям этнических и национальных меньшинств» (МС195). В книге «Мультикультурное гражданство» Кимлика предпринимает попытку создать теорию прав меньшинств, основанную на постулатах либерального национализма, самым влиятельным проповедником которого в современную эпоху являлся Джон Ролз. Выбирая, подобно Ролзу, в качестве отправной точки закрытое общество, Кимлика задается вопросом, права какого типа меньшинства должны получить при условии справедливого — т.е. свободного и равноправного — проживания. Ролз, озабоченный вопросом о благополучии самых обездоленных, предлагает теорию «справедливости как честности». Кимлика, хотя и критикует Ролза за недостаточное внимание к вопросам культурного неравенства, фактически пытается перестроить политическую теорию ролзовского либерализма с целью учесть интересы культурных групп.

Настоящая работа представляет собой ответ на теорию Кимлики, критикуя ее и выдвигая альтернативную теорию. Это совершенно иная теория либерализма, хотя она лежит в русле либеральной традиции. Собственно, наша либеральная теория противоречит теории Кимлики по всем ключевым моментам аргументации. По этой причине было бы полезно начать с краткого изложения теории Кимлики с целью привлечь внимание к ее основным оспариваемым положениям. (Их критический разбор читатель найдет в следующих главах.)

Изложение тезисов «Мультикультурного гражданства» следует начать с иллюстрации на суперобложке книги. На ней помещена репродукция картины Эдварда Хикса «Миролюбивая страна» (ок. 1834), изображающей подписание в 1682 г. договора между группой квакеров и тремя индейскими племенами, разрешающего основание квакерской общины в Пенсильвании. На переднем плане художник изобразил всевозможных животных, как диких (включая хищных), так и домашних: лев и волк мирно отдыхают рядом

с овцой, и тут же играют дети¹. Кимлика выбрал эту картину из-за того, что она изображает и прославляет такой мультикультурализм, который, по его мнению, игнорировался исследователями. Большинство дискуссий о «мультикультурализме» сводятся к проблеме иммигрантов и учета их этнических и расовых отличий, пренебрегая коренными народами и прочими «национальными меньшинствами», не являющимися иммигрантами, чья родина оказалась «включена в пределы более крупного государства посредством завоевания, колонизации или создания федерации» (МСvii). Кимлика предлагает более серьезно относиться не только к требованиям коренных народов, но и к договорной модели межгрупповых отношений (и, в частности, отношений между различными меньшинствами).

Именно это убеждение в важности требований коренных народов сразу же приводит Кимлику к разграничению двух основных типов культурного разнообразия. В первом случае это разнообразие создается «включением ранее самоуправлявшихся, территориально сконцентрированных культур в более крупное государство» (МС10). Эти поглощенные культуры он называет «национальными меньшинствами» и включает в их число американских индейцев, пуэрториканцев, мексиканцев и коренных гавайцев в США, франкоязычных канадцев и различные коренные народы Канады, маори в Новой Зеландии и аборигенов в Австралии. Во втором случае разнообразие создается переселением отдельных людей и семей, образующих «этническую группу», в более крупное общество. Однако хотя такие мигранты могут требовать признания своей этнической идентичности, они отличаются от «национальных меньшинств» в том отношении, что добиваются лишь уважения к своим культурным традициям, не желая превращаться в отдельную, самоуправляющуюся нацию. Таким образом, современное государство может быть «мультикультурным» в одном или другом смысле (или в обоих). Оно может быть мультикультурным в силу своей «мультинациональности», когда его жители принадле-

¹ Интересно, что эта же картина попала на обложку книги Яна Нарвесона «Либертарианская идея» (Jan Narveson, *The Libertarian Idea*, 1988).

жат к различным нациям, а может быть мультикультурным благодаря своей «полиэтничности», поскольку его жители приехали из разных стран (МС18).

Это различие играет важную роль в теории Кимлики, потому что он стремится создать теорию прав меньшинств и при этом убежден в том, что неспособность увидеть различие между двумя типами меньшинств — национальными и этническими — может привести к непониманию и к неоправданной критике мультикультурной политики. Например, в Канаде, где такое различие не проводится, франкоканадцы опасаются мультикультурализма, считая, что он может низвести их требования о признании их нацией на уровень иммигрантской этничности, в то время как остальные канадцы опасаются, что мультикультурализм приведет к обращению с иммигрантскими группами как с нациями (МС17). Принятие же этого различия позволяет реализовать более нюансированный — и обоснованный — подход к правам меньшинств. Соответственно в своей теории учета национальных и этнических различий Кимлика выделяет три разновидности групповых прав: 1) право на самоуправление; 2) политэтнические права; 3) права на специальное представительство. Национальным меньшинствам следует предоставить право на самоуправление, что, в сущности, подразумевает передачу политической власти «политической единице, находящейся под фактическим контролем со стороны членов национального меньшинства и фактически соответствующей их исторической родине или территории» (МС30). Группы иммигрантов не могут добиваться прав на самоуправление, зато они могут пользоваться «полиэтническими правами», которые представляют собой специфические для данной группы меры, «призванные помочь этническим группам и религиозным меньшинствам в выражении своего культурного своеобразия и гордости, не препятствуя им достигать успеха в экономических и политических институтах доминирующего общества» (МС31). Примером таких мер могут служить языковые права или освобождение от некоторых требований закона (например, когда сикхам разрешается не надевать мотоциклетные шлемы). Кроме того, и тем и другим группам в некоторых случаях может быть да-

ровано специальное политическое представительство в качестве временной меры, компенсирующей систематическое неравенство или притеснения, которым они подвергаются в своих обществах.

Но будут ли такие групповые права совместимы с либерализмом — или, точнее говоря, с «базовым требованием либеральной демократии — свободой и равенством всех граждан» (МС34)? Кимлика утверждает, что ошибочно думать, будто групповые права отражают не либеральное, а коллективистское или коммунитарное мировоззрение. Группа может выдвигать требования двух типов. Требования первого типа связаны с защитой группы от ее же членов; фактически они представляют собой претензию на право подавлять *внутренние разногласия*; требования второго типа направлены на защиту группы от общества, в котором она существует, — на защиту группы от последствий *внешних решений*. Как пишет Кимлика, «либералы могут и должны одобрять определенные меры внешней защиты в том случае, когда те способствуют взаимному равноправию групп, но обязаны выступать против внутренних ограничений, препятствующих праву членов группы оспаривать и пересматривать традиционные авторитеты и практики» (МС37). Таким образом, конкретный набор групповых прав зависит от того, обеспечивают ли конкретные мультинациональные и полиэтнические права или право на специальное представительство «внешнюю защиту» или насаждают «внутренние ограничения».

Все это, по мнению Кимлики, вполне совместимо с либеральной традицией, которой свойственно повышенное внимание к защите меньшинств. Либеральная защита прав меньшинств основывается на двух главных предпосылках: «...на том, что личная свобода неким важным образом связана с членством в данной национальной группе, и на том, что групповые права могут обеспечивать равенство меньшинства и большинства» (МС52). Оба эти утверждения требуют более тщательного рассмотрения, поскольку подводят нас к самой сути теории Кимлики. В этой теории свобода означает свободу выбора, а свобода выбора имеет определенные культурные предпосылки. Согласно Кимлике, современный мир разделен на «социумные культуры». Социумная культура

(societal culture) — это такая культура, которая обеспечивает своим членам осмысленный образ жизни во всевозможных сферах человеческой деятельности — от экономики до образования и религии. «Эти культуры, как правило, являются территориально сконцентрированными и основываются на едином языке» (МС76). Такие культуры являются «социумными», поскольку складываются не только из совместной памяти и ценностей, но также из общих институтов и практик. «Социумная культура» *воплощается* в школах, в СМИ, в экономике и в правительстве. Национальные меньшинства обычно являются группами, обладающими социумной культурой, хотя вынуждены оберегать свою социумную культуру от завоевания, колонизации или попыток насильственной ассимиляции. С другой стороны, у иммигрантов нет социумной культуры (хотя, возможно, уезжая в другую страну, они отказались от своей социумной культуры). Социумные культуры — это, как правило, национальные культуры; а нации почти всегда являются социумными культурами (МС80). В современном мире культуры, не являющиеся социумными, едва ли способны на выживание, главным образом из-за свойственной всем странам тяги к созданию единой общей культуры в своих границах.

Согласно Кимлике, культура имеет большое значение с либеральной точки зрения, поскольку она необходима для свободы. Свобода включает в себя возможность выбора, «а наша социумная культура не только дает такую возможность, но и наделяет ее смыслом» (МС83). Для того, чтобы осмысленный выбор был возможен, нам требуется не только доступ к информации, способность оценить ее и свобода самовыражения и свобода объединений, но еще и доступ к социумной культуре. Назначение групповых прав как раз и состоит в «гарантии и обеспечении этого доступа» (МС84). Люди обычно сильно привязаны к своей культуре и, каковы бы ни были к тому причины, с этим следует смириться. И вообще, как говорит Кимлика, у нас нет оснований сожалеть об этом (МС90). Либералы, по его словам, требуют свободы для индивидуумов, а это означает «не свободу отказываться от своего языка и истории, а в первую очередь свободу перемещаться в рамках своей социумной культуры, дистанциро-

ваться от конкретных культурных ролей, выбирать те стороны культуры, которые наиболее достойны развития и бесценны» (МС90–91).

Кимлика настаивает, что, несмотря на внешние признаки, эта идея *не является* коммунитарной. По его словам, коммунитаристы сомневаются в том, что политику общего блага можно проводить на национальном уровне, и вследствие этого подчеркивают значение принадлежности к субнациональным группам — от церквей до общин по месту жительства. Однако либерализм «возражает против коммунитарной политики на субнациональном уровне», потому что «не позволяя людям ставить под сомнение свои унаследованные социальные роли, мы обрекаем их на не приносящую удовлетворения и даже угнетающую жизнь» (МС92). Таким образом, «на национальном уровне именно тот самый факт, из-за которого национальная идентичность столь несочетаема с коммунитарной политикой — а именно тот факт, что она не основывается на общих ценностях, — делает ее подходящей основой для либеральной политики. Национальная культура создает осмысленный контекст для выбора, не ограничивая возможности людей оспаривать и пересматривать конкретные ценности или представления» (МС92–93)¹.

Из всего этого Кимлика делает вывод, что либералы должны заботиться о жизнеспособности социумных культур; хотя в том случае, когда такие культуры нелиберальны, необходимо приложить усилия к их либерализации. С другой стороны, иммигрантам, добровольно (по большей части) входящим в национальное общество, нельзя позволить создавать собственные социумные культуры, однако их следует обеспечить ресурсами для интеграции (хотя не обязательно для ассимиляции) в приютившее их общество без необходимости отказываться от собственных культурных традиций.

¹ Следует подчеркнуть, что такая характеристика коммунитаризма в изложении Кимлики является весьма спорной. Например, Аласдэр Макинтайр не считает себя коммунитаристом именно вследствие своего убеждения в том, что у современного государства отсутствует возможность обеспечить нас соответствующими общими смыслами (см.: Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, особенно последнюю главу). Другие коммунитаристы также выступают за обеспечение общего блага на национальном уровне. Точка зрения Кимлики обсуждается ниже, в главе 5.

Именно этого требует либеральная приверженность свободе, не больше и не меньше.

Но групповые права необходимы также для либеральной *справедливости*, и в частности для либеральной приверженности равенству. Проблема меньшинств состоит в их неравноправном положении на культурном рынке, поскольку их социумные культуры могут быть подорваны экономическими и политическими решениями, принимаемыми большинством. Меньшинства могут остаться без ресурсов, их мнение по политическим вопросам может быть не услышано. Групповые права территориальной автономии, представительства или использования языка позволяют смягчить эту проблему. Такие права обеспечивают «внешнюю защиту», «справедливость» которой должна быть признана и которая со всей очевидностью оправдывается «либеральной эгалитарной теорией наподобие теорий Ролза или Дворкина, подчеркивающих значение компенсации недобровольного неравенства» (МС109).

То представление, которое отвергает и критикует Кимлика, — это представление о том, что государство не должно вмешиваться в работу культурного рынка и не должно ни способствовать, ни препятствовать сохранению какой-либо конкретной культуры. Такое отношение «благотворного пренебрежения» к этническим и национальным различиям, по его мнению, не только ошибочно, но и непоследовательно, и отражает «поверхностное понимание взаимоотношений между государствами и нациями» (МС113). Проблема в том, что невозможно избежать оказания поддержки конкретным социумным культурам или «принятия решения о том, из каких групп в политических единицах будет образовано большинство, контролирующее решения, затрагивающие культуру — в сфере языка, образования и иммиграции» (МС113). Следует задаться вопросом о том, как обеспечить справедливость при признании языков, проведении границ и распределении власти. И Кимлика дает ответ: «...наша цель — гарантировать, чтобы все национальные группы имели возможность сохраняться в качестве определенной культуры» (МС113), а также обеспечить некоторые групповые права для этнических меньшинств (например, в странах,

живущих по христианскому календарю, следует сделать некоторые исключения для мусульман и евреев в отношении государственных праздничных и выходных дней).

Имеет смысл еще раз подчеркнуть: Кимлика, выдвигая свою аргументацию, утверждает, что его позиция, отнюдь не требуя пересмотра либеральной теории, фактически абсолютно совместима с нею — в частности, благодаря тому, что либеральная традиция имеет свою историю защиты групповых прав. Но есть и более важная причина. Большинство либеральных теоретиков, считает Кимлика, принимают как должное то, что мир состоит из отдельных государств, каждое из которых имеет право определять, кому позволено находиться в его пределах и получать его гражданство. Кимлика полагает, что «ортодоксальное либеральное представление о праве государств определять, кто может быть их гражданами, основано на тех же принципах, которые оправдывают групповое гражданство в рамках государств, и что согласие с первым принципом логически приводит нас ко второму» (МС124). Причина этого в том, что гражданство, или принадлежность к государству, само по себе является групповым понятием, а либерализм — это мировоззрение, закрепляющее права за *гражданами*. Разумеется, иногда либеральные теоретики формулируют свои аргументы на языке «уважения к людям» или «равноправия индивидуумов» — подразумевая, что все люди имеют равное право находиться в данном государстве и пользоваться теми благами, которые оно может обеспечить. Но государства, по сути, могут не впускать в свои пределы тех или иных лиц, и либерализм считает это оправданным, поскольку он не требует открытых границ. Однако если бы либерализм требовал относиться к людям только как к индивидуумам, без учета их групповой принадлежности, т.е. их гражданства, то открытые границы, несомненно, были бы «предпочтительнее¹ с либеральной точки зрения» (МС125).

Кимлика считает, что либерализм исходит из существования государств и граждан; соответственно он полагает,

¹ Используемое Кимликой слово «предпочтительнее» звучит слишком слабо; логика той версии либерализма, которую он отвергает, требует здесь употребления слова вроде «требовались».

что преграды для иммиграции могут быть оправданны. Это оправдание состоит в том, что либеральные государства существуют не только для защиты личных прав и возможностей, но и для защиты той культуры, к которой принадлежат люди. Точно так же оправдывается наличие групповых прав в рамках государств. При этом со всей отчетливостью становится ясно, в какой степени Кимлика фактически является либеральным националистом. Его теория мультикультурализма — это, в сущности, теория справедливости в либеральном государстве. И именно опровержению этой теории посвящена настоящая книга.

Структура аргументации

Аргументация, представленная в данной работе, противоречит теории Кимлики (и мейнстримному либерализму) в целом ряде отношений. Во-первых, теория Кимлики в конечном счете основана на ценности свободы выбора, и ее фундаментом служит такое представление о людях, которое придает первостепенное значение личной автономии. Теория же, представленная здесь, напротив, фундаментальное значение придает свободе объединений и в конечном счете основана на ценности свободы совести. Во-вторых, Кимлика начинает с предположения о легитимности национального государства, рассматривая его как подходящую основу для социального единства, и далее развивает аргументацию о справедливости институтов государства и тех прав, которые оно должно признавать. Напротив, выдвигаемая нами теория не считает фундаментальным вопрос о том, какая концепция справедливости соответствует такому социальному единству, поскольку рассматривает государство как не более чем временное политическое образование, чья главная заслуга состоит в том, что оно защищает цивилизацию. В-третьих, Кимлика утверждает, что либеральное государство должно содействовать интеграции отдельных групп в основную культуру (посредством политики в языковой сфере, в сфере образования и гражданства вообще), и его теория представляет собой попытку обозначить те принципы, на которых должен основываться политический выбор — принципы,

обеспечивающие наличие групповых прав. Наша же теория не считает, что культурная интеграция или культурное строительство вообще входит в задачи государства, и отвергает идею о том, чтобы объявлять вопросы о границах, символах и культурном характере государства вопросами справедливости. В этом отношении наша теория защищает то, что Кимлика называет «благотворным игнорированием», или то, что можно также называть политикой безразличия.

Наконец, представленная здесь теория относится к направлению, которое порой именуется «политическим либерализмом» — в отличие от «всеобъемлющего либерализма», за который выступает Кимлика. Это различие, будучи сравнительно недавним порождением политической мысли, успело занять важное место в рассуждениях о состоятельности всякой либеральной теории, и поэтому мы обязаны объяснить, в каком смысле наша теория является не «всеобъемлющей», а «политической». Все разновидности либерализма сходятся на том, что хорошее общество — это такое общество, которое никому не навязывает какой-либо конкретный идеал хорошей жизни, а допускает процветание различных образов жизни. Иногда утверждается, что одна из главных притягательных сторон либерализма состоит в том, что он нейтрально относится к различным концепциям хорошей жизни и поэтому является учением, которое может устроить всех и под которым каждый может подписаться. Однако проблема в том, что даже либеральный строй не вполне нейтрален, потому что в качестве строя, управляемого законами, он должен делать некоторые образы жизни затруднительными или даже невозможными. Как указывают многие критики либерализма, в либеральном идеале неявно содержится определенная концепция человеческого блага — представление о том, какого рода жизнь стоит прожить. На эту критику можно дать два ответа. Один из них признает этот момент и утверждает, что характерной чертой либерализма является именно заложенная в нем концепция блага, где первоочередное значение придается таким вещам, как свобода или автономия индивидуума. Примерами такого либерализма может служить политическая философия Канта или Милля, основанная на «всеобъемлющем» описании при-

роды блага для индивидуумов¹. Согласно же другому ответу, всеобъемлющая либеральная концепция не в состоянии решить — потому что отвергает ее — ту самую задачу, которую ставит перед собой либерализм: придумать такой политический строй, который оказался бы приемлем для всех, вне зависимости от нравственных принципов или идеалов хорошей жизни. В соответствии с этим взглядом, состоятельным либерализмом может быть только «политический» либерализм — описывающий такой политический строй, который не является заложником того или иного «всеобъемлющего» морального учения.

Однако проблема «политического» либерализма состоит в том, что ни одно политическое учение, лишенное морального содержания, в конечном счете не может являться нормативным учением. Таким образом, различие между «всеобъемлющим» и «политическим» либерализмом не может сводиться к различию между моральными и неморальными теориями. Не может оно и быть различием между теорией, которая выдвигает некие допущения в отношении природы или интересов людей, и такой теорией, которая этого не делает. Это должна делать любая политическая теория. Если же она этого не делает, то она будет неспособна сослаться на причины, которые побудили бы каких-либо индивидуумов или группы на согласие с ней². В таком случае «политический» либерализм отличается от «всеобъемлющих» учений тем, что он пытается выдвинуть либерализм в качестве *минимальной моральной концепции*³. Теория, выдвигаемая в данной работе, защищает некую разновидность политического либерализма не из-за того, что она не делает никаких предпо-

¹ Не все либералы считают автономию безусловным благом. О современном взгляде на либерализм как на теорию человеческого блага см.: Galston (1980, 1991).

² Акил Билграми убедительно указывает, что всякая теория, претендующая на правдоподобность, должна взывать к причинам, «внутренним», а не «внешним» по отношению к индивидууму или сообществу. Это означает апелляцию к каким-либо значимым ценностям, признаваемым индивидуумом или сообществом. См.: Bilgrami (1997: 2527–2540).

³ Эта формулировка принадлежит Чарльзу Лармору и взята из его эссе «Политический либерализм»: Larmore (1996: ch. 6, 133). Идеи Лармора оказали сильное влияние на мое понимание политического либерализма.

ложений о человеческой природе или интересах людей. Напротив, она пытается определить, что является важным для всех людей, с целью объяснить, почему либеральное политическое устройство (того типа, которое описывается на этих страницах) — это такое устройство, для принятия которого были бы достаточные причины у всех людей. Но наша теория старается это делать, не апеллируя к содержательным моральным концепциям, которые пытались выстраивать некоторые либеральные мыслители.

С целью изложения этих аргументов книга разделена на шесть глав. В главе 1 формулируется концепция либерализма, лежащая в основе данной книги. Указывается, что либерализм — это учение о толерантности, корнящейся в уважении к свободе объединений и в конечном счете к свободе совести. В более общем плане эта глава представляет собой попытку описать, как могло бы выглядеть общество, называемое либеральным. Однако в целом первая глава дает лишь набросок концепции либерализма, защищаемой в настоящей книге. Философские тезисы, связанные с этой концепцией, требуют дальнейшего развития, как и дальнейшего обоснования. Эта задача решается в двух следующих главах.

В главе 2 рассматриваются фундаментальные предположения нашей теории о природе человека и его интересах. В конечном счете эта глава призвана заложить основы для аргументации о том, как люди могут вести свободную жизнь в условиях разнообразия. Поскольку эта аргументация распространяется на все человеческие общества, не ограничиваясь какими-либо конкретными историческими примерами, важно начать с размышлений о том, что у всех людей есть общего. Мы рассматриваем природу человека и мотивы, управляющие поведением людей, и указываем, что самая важная черта этого поведения — это внимание к требованиям, диктуемым совестью. Именно этот аспект природы человека раскрывает нам первоочередной из всех интересов людей: заинтересованность в том, чтобы не поступать вопреки своей совести.

В главе 3 объясняется, почему свобода совести является подходящей отправной точкой, если принципиальное значение имеет свобода объединений. Мы пытаемся обосно-

вать, почему свобода объединений и свобода совести делают общество свободным обществом. Затем в главе 4 этот вопрос увязывается с вопросом толерантности: дается объяснение, почему свободное общество должно быть толерантным к любым объединениям, включая те, которые сами не ценят свободу, не придерживаются принципа толерантности и по видимости придерживаются практик, которые не могут быть терпимы. В этой главе уточняется, к социальному строю какого типа должен приводить режим толерантности.

Все это, однако, подводит нас к вопросу о месте государства при таком строе и к концепции политического общества, подразумеваемой в такой версии либерализма. При этом встают и соответствующие вопросы, связанные с политическими институтами и публичной политикой. Эти проблемы рассматриваются в главах 5 и 6. В главе 5 представлена модель политического общества, которая вытекает из уже сформулированных принципов либерализма. Кроме того, в этой главе дается попытка определить основы легитимности государства и указывается, что национальные притязания не являются соображением, существенным для понимания основ политического общества. Далее в главе 6 раскрывается, почему при этом требуется не только ограниченное государство, но и такое государство, которое не вовлечено в культурное строительство общества.

Книга завершается некоторыми общими соображениями о сущности такой концепции государства и политического строя вообще. Кроме того, рассматривается вопрос, почему, несмотря на столько противоречий с современным либерализмом, занятая нами позиция имеет право называться либеральной политической теорией.

ГЛАВА 1

ЛИБЕРАЛЬНЫЙ АРХИПЕЛАГ

Англичанин является для нас другом в Италии; европеец — в Китае, и, быть может, человек как таковой приобрел бы нашу любовь, если бы мы встретили его на Луне. Но это проистекает только из отношения к нам самим, которое в упомянутых случаях усиливается потому, что бывает ограничено лишь немногими лицами.

Давид Юм¹

Наша ближайшая задача состоит в том, чтобы изложить и обосновать концепцию либерализма. В той степени, в какой либерализм включает в себе теорию о природе свободного общества, это означает выдвижение конкретной теории свободы. Однако более важной целью данной главы является защита своеобразной модели свободного общества. Суть этой модели, по крайней мере в первом приближении, легче всего понять, если отнестись к представленной здесь теории как к изложению определенной позиции по некоему вопросу, а именно к вопросу о том, определяет ли либерализм набор ценностей и моральных стандартов, которых должно придерживаться любое сообщество, именуемое либеральным, или же он определяет лишь принципы, допускающие сосуществование различных моральных стандартов. Мы придерживаемся последней точки зрения. То свободное общество, о котором говорит либерализм, — это не стабильное социальное единство, созданное или скрепляемое общим для всех учением. Скорее, оно представляет собой собрание сообществ (а соответственно и властей), объединенное законами, которые признают право индивидуумов объединяться так и с теми, как и с кем они пожелают. Модель свободного общества предусматривает возможность множе-

¹ Hume (1975b: 482, Book III, part II, section I). [Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 523.]

ства объединений, которых, однако, ни одно не является «привилегированным» и не имеет особой моральной значимости. Соответственно в таком обществе может быть много властей, поскольку в конечном счете любая власть основана не на справедливости, а на готовности ей подчиняться¹. Таким образом, теория свободного общества представляет собой описание условий, на которых различные образы жизни *существуют*, а не описание условий, при которых они приводятся во взаимное *соответствие*. Или, иными словами, либеральное общество — это такое общество, в котором политика имеет приоритет перед моралью².

На первый взгляд эта теория (в общих чертах) выглядит знакомой; собственно, может показаться непонятным, зачем ее понадобилось снова защищать. В конце концов, нет недостатка в либералах, выступающих за социальное разнообразие и отстаивающих значение толерантности к различным образам жизни. Например, Уильям Галстон вполне однозначно утверждал, что «либерализм — это защита разнообразия, а не подчеркивание ценности выбора», и многое сделал для обоснования соответствующей концепции либерального государства³. Эми Гатманн, не признавая галстоновский вариант либерализма, также предлагает концепцию, которая «отдает должное социальному разнообразию»⁴, а Стивен Маседо, обещая «покончить с бесхребетностью политического либерализма», указывает, что либералы не обязаны чувствовать неловкость по поводу своей приверженности к разнообразию, хотя либеральное разнообразие сводится к «разнообразию, формируемому и управляемому политическими институтами»⁵. Создается впечатление, что в этой сфере нет нужды в дальнейшей либеральной аргументации. Но именно потому что идеи, выдвигаемые этими авторами,

¹ Одним из способов добиться этого может служить наличие в стране демократических выборов и их качество, хотя это не строго необходимо. Однако в современном мире почти не осталось правительств, легитимность которых не основывалась бы на результатах выборов. Подробнее этот момент разбирается в главе 5.

² Формулировка принадлежит Бобу Юину.

³ Galston (1995: 516–534, на с. 523).

⁴ Gutmann (1995: 557–579, на с. 557).

⁵ Macedo (1995: 468–496, на с. 470).

на наш взгляд, отнюдь не бесспорны, возникает нужда в новой концепции либерализма.

Что самое главное, эти (и другие) авторы, защищая либерализм, настаивают на совместимости уважения к разнообразию и единства либерального государства. Но если так важно не переоценивать значения или ценности разнообразия, то еще важнее не преувеличивать значимости единства. В предлагаемой нами концепции либерализма социальному единству отводится в лучшем случае лишь второстепенное значение. В худшем же случае разговоры о социальном единстве однозначно нежелательны, а то и вовсе опасны. В этом отношении у нас нет недостатка авторов, для которых социальное единство является важным соображением, которое следует учитывать (и отстаивать) в любой приемлемой политической теории. Представленная же здесь теория утверждает, что этот вопрос не настолько важен¹.

Ключевое положение нашей работы сводится к тому, что хорошее общество, описываемое либеральной политической теорией, не является единым целым. Однако известные из истории политической теории метафоры, использовавшиеся для описания политического общества, едва ли соответствуют этой точке зрения. Например, метафора «политического тела» не способствовала развитию либеральной мысли, поскольку наводила на мысль о том, что существование социальной жизни зависит от функционирования единого (вневременного) политического строя, упорядочивающего поведение людей и способствующего координации действий различных лиц и групп по повышению благосостояния и обеспечению справедливости². Подобный политический строй — в смысле, задаваемом этой метафорой, — является ограниченным, самодостаточным, саморегулирующимся и самоупорядочивающимся целым. Подобно человеческому телу, в политическом теле нет места конфликтам или нестабильным либо разнонаправленным тенденциям. Оно может содержать различные элементы, но все

¹ См., например: Kymlicka (1995b), Addis (1997: 112–153).

² Здесь в первую очередь следует упомянуть Гоббса, хотя эту метафору развивали и другие авторы. См.: Tussman (1974).

они должны быть стандартизированы, или обеззаражены (detoxified), и «инкорпорированы» в единое целое.

Что особенно поразительно в этой конкретной метафоре, так это полное невнимание к тому факту, что живые тела обычно имеют пол. В истории политической мысли это можно объяснить (по крайней мере отчасти) тем обстоятельством, что мужчины-философы зачастую игнорировали существование женщин и имели в виду только мужчин. Но даже в таком случае эта теория вызывает беспокойство, поскольку допускает лишь два варианта отношений женщин и общества: инкорпорирование либо исключение. Эта метафора не в состоянии учесть отклонения, разнообразие или различия — поскольку не учитывает самую очевидную форму, в которой могут проявляться эти различия: пол. В таком случае она тем более не готова признавать или допускать существование различий в культуре, или в морали, или в представлениях о рациональности. «В глазах того, кто зачарован образом одного тела, одного голоса, одного разума, любые отклонения принимают форму нелепости»¹.

Другая метафора, которую следует поставить под сомнение — и отвергнуть, — это метафора о «хорошо упорядоченном сообществе», понимающая под хорошим обществом «закрытое общество», которое можно рассматривать как особое и изолированное от других групп людей². Согласно этой абстракции (которую нельзя назвать даже образом), придуманной Джоном Ролзом как идеал, которым должны руководствоваться мыслители в «исходном положении», пытаясь выбрать принципы справедливости, вполне допустимо такое общество, в котором нет ни разнообразия, ни различий, ни конфликтов, а только стабильность и социаль-

¹ Gatens (1996). Следует отметить, что в значительной степени усилия Гатенса направлены на критику феминистской политики в том отношении, что та неспособна «признать тщетность дальнейших просьб о полном участии в фантазии единства» (с. 27). Поскольку феминизму еще предстоит разработать связную теорию тела или провести удовлетворительный анализ отношений между «женским телом и политическим телом», «многие феминистки, не осознавая того, работают с концепциями тела, доминирующими в культуре» (с. 49).

² Метафора Ролза о «хорошо упорядоченном обществе» обсуждается в: Rawls (1971). [*Ролз Дж. Теория справедливости*. М.: УРСС, 2010.]

ное единство. Однако следует задаться вопросом: к чему нас может привести такая абстракция, поскольку она оставляет за скобками многие черты, наделяющие реальные общества сложностью, а политические принципы — неоднозначностью: изменчивость, разногласия, неоднородность и тенденцию к непрерывным внутренним трансформациям?

Впрочем, самая древняя и самая знаменитая из политических метафор — это метафора Платона о «кораблех-государстве»¹. Эта политическая метафора в большей степени, чем какая-либо другая, объявляет социальное единство и иерархию главным ключом к пониманию общества. Государство рассматривается как некое образование, имеющее четкие границы, поскольку за их пределами нет ничего, кроме океанских просторов; и в качестве единого образования оно абсолютно самодостаточно и ни в ком не нуждается. Более того, согласно аргументам Платона, для выживания ему требуются знания особого типа: знания, доступные только специалисту — капитану или истинному кормчему, который понимает, что нужно для того, чтобы корабль оставался на плаву и не сбилсся с курса. Опять же, эта метафора неприятно ограничивает политические размышления, так как приводит нас к мыслям о политическом обществе как о дискретном образовании с твердыми, непроницаемыми границами, населенном самодостаточными существами и представляющем собой социальное единство, обеспечиваемое общими целями. Но реальный мир политического опыта совсем не таков.

Характеру политической активности лучше соответствует знаменитая метафора Майкла Оукшотта о людях, плывущих по «бескрайнему и бездонному морю», где нет «ни гавани, в которой можно укрыться, ни дна, чтобы бросить якорь, ни места отправления, ни места назначения» и где задача состоит в том, чтобы «держаться на плаву и не опрокидываться, а искусство мореплавания сводится к использованию ресурсов традиционного типа поведения с целью превращать встречающихся врагов в друзей»². Однако нам нужна совер-

¹ См.: Plato (1974), *The Republic*, 488a–489a. [Платон. Государство. 488a–489a.]

² «Политическое обучение»: Oakeshott (1991, 43–65, на с. 60). Для тех, кому это учение покажется слишком пессимистичным, Оукшотт справед-

шенно иная метафора, описывающая не столько природу политической активности, сколько природу политического общества.

Взамен вышеописанных метафор мы предлагаем метафору, изображающую политическое общество как архипелаг: море, в котором находится множество мелких островов. Эти острова представляют собой различные сообщества или, лучше сказать, юрисдикции, существующие в море взаимной толерантности. Политическое сообщество — и, в частности, хорошее политическое сообщество — лучше всего понимать не как единую сущность, или идеальное царство справедливости, или корабль, управляемый опытным мореходом, или даже как один разумно устроенный остров¹. Его следует понимать как нечто не имеющее четких границ, с движением как внутри границ, так и с выходом за эти расплывчатые границы.

Мы утверждаем, что хорошее общество лучше всего понимать как архипелаг обществ; а поскольку принципы, лучше всего описывающие такую форму человеческого сообщества, это принципы либерализма, то хорошее общество следует описывать как *либеральный архипелаг*.

Либеральный архипелаг — это общество обществ, которые не созданы и не находятся под контролем какой-либо единой власти. Это общество, в котором власти действуют в соответствии с законами, которые сами по себе не подчинены ни одной отдельной власти.

Эта метафора, как отмечал в ином контексте Майкл Уолцер, описывает реальное общество: международное общество, по сути понимаемое как сообщество государств². Но кроме того, она описывает общество в широком смысле,

ливо отмечает: «...как правило, пессимизм порождается крахом ложных надежд и осознанием того, что руководители [guides], якобы обладавшие сверхчеловеческими знаниями и мастерством, в реальности не вполне соответствуют этому образу. Если это учение лишает нас идеальной модели, к которой мы должны приспособливать свое поведение, то по крайней мере оно не заводит нас в трясину, где каждый выбор равно хорош или равно предосудителен» (с. 60).

¹ В авторах, готовых взять на вооружение эту метафору, не было недостатка начиная с Мора и его «Утопии» и Бэкона и его «Новой Атлантиды».

² Walzer (1997b: 105–111, на с. 106).

включая многие общества, ограниченные (в разной степени) рамками государств, которыми определяются их характер либо их пределы. Продемонстрировать это — одна из важных задач, решаемых в настоящей книге.

Однако непосредственная задача этой главы состоит в том, чтобы обрисовать концепцию либерализма, обоснованием которой послужит это описание хорошего общества. С этой целью в следующем разделе мы в общих чертах обрисуем концепцию либерализма, которая лежит в основе дальнейшей аргументации. Затем будут представлены и подвергнуты критике возражения против этой концепции. Тем самым мы получим возможность для более детальной оценки нашей теории, объяснения того, почему она является в конечном счете *либеральной* теорией и к какому типу либеральных теорий она относится.

Концепция либерализма в общих чертах

Ключевая ценность либерализма — толерантность. Общество или община являются либеральными, если они толерантны, и либеральны в той степени, в какой они толерантны. Толерантность либерального общества или общины проявляется по отношению к несогласию или к отличиям (которые тоже представляют собой род несогласия в той степени, в какой иной образ жизни или иная вера включают в себя косвенное отторжение норм или стандартов, соблюдаемых большинством или предписываемых доминирующими институтами общества). Толерантность, в том смысле, в каком это понятие здесь используется, является нетребовательной добродетелью, поскольку все, что она диктует, это безразличие по отношению к тем или к тому, к чему проявляется толерантность. Время от времени она требует известной снисходительности, но не предполагает ни уважения, ни сочувствия, ни восхищения, ни даже особого интереса к другим¹. Она, безусловно, не требует относиться к объектам толерантно-

¹ Собственно, немалая снисходительность может потребоваться в том случае, когда объекты толерантности не вызывают к себе ни уважения, ни восхищения. Более подробно этот момент рассматривается мной в: Kukathas (1999: 67–81).

сти, будь то индивидуумы или группы, всерьез; кроме того, она абсолютно совместима с презрением ко всему тому, за что они ратуют, как и с нежеланием вступать с ними в рациональный диалог или хотя бы попытаться понять их. Толерантные люди не обязаны сидеть рядом с теми, к кому они проявляют толерантность, но будут терпеть их.

Из этого не следует, что толерантность не может заключать в себе большего как по своему смыслу, так и на практике. Согласно Уолцеру, толерантность включает в себя целый диапазон установок, от вынужденного смирения до благожелательного равнодушия к отличиям, принципиального признания чужих прав, открытости по отношению к другим и готовности прислушаться, учиться и даже проникнуться уважением¹. В качестве перечисления возможных установок, которые подходят под определение толерантности, это, несомненно, верно. Однако все эти последние варианты теряют актуальность в тот момент, когда мы признаем, что могут существовать такие взгляды и практики, которые невозможно уважать и считать достойными принципиального признания или хотя бы благосклонного взгляда, вызванного минутным капризом под лозунгом «*vive la différence*»*. И дело не в том, что существует очевидный и не вызывающий возражений набор идей и практик, лежащих за гранью добра и зла и не заслуживающих толерантности. Скорее это связано с тем, что почти все считают те или иные вещи отвратительными и «нетерпимыми», хотя и не сходятся во мнениях о том, какие именно вещи входят в этот список. В этих обстоятельствах единственное, чего можно в равной мере требовать ото всех по отношению к любому (значительному) набору идей или вариантов поведения, это толерантность в первом смысле: вынужденное смирение. А с учетом того, что проблема смирения заключается не в том, чтобы притерпеться ко знакомому, а в том, чтобы переносить неприятное, толерантность всегда является толерантностью к различиям и к несогласию.

¹ Walzer (1997a: 10–11). [См.: Уолцер М. О терпимости. М.: Идея-пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.]

* Да здравствуют различия! (*фр.*) — Прим. ред.

Вследствие того, что именно этого требует толерантность, не все сообщества и общины с равной легкостью сумеют привыкнуть к толерантности. При прочих равных небольшим общинам обычно труднее толерантно относиться к различиям и к несогласию, чем крупным сообществам. Маленькая компания, в которой работает всего несколько человек, с куда меньшей готовностью согласится иметь в числе своих партнеров или сотрудников представителей иной расы, цвета кожи или вероисповедания, чем крупная фирма. (И закон нередко учитывает это в том смысле, что квоты, связанные с позитивной дискриминацией, или требования равных возможностей не распространяются на фирмы, размер которых не превышает определенного порога.) Такая организация, как церковь, смысл существования которой связан с соблюдением определенных практик, может быть менее терпима к определенным отличиям, которые безразличны для других групп (таких как футбольные клубы)¹. А некоторые объединения людей (например, империи) настолько велики, что терпимость к серьезным различиям там практически неизбежна². Так или иначе, чем более терпима данная организация к различиям, тем более она либеральна; чем жестче она подавляет разногласия, тем менее она либеральна.

В наших рассуждениях слова «общество», «община», «группа», «объединение» использовались более-менее взаимозаменяемо и, возможно, даже слишком вольно. Это было сделано сознательно. Хотя термин «либерализм» в первую очередь применяется для описания обществ (по крайней мере когда он определяется в отношении тех или иных групп людей), согласно предлагаемой нами теории он может быть использован для описания всевозможных объединений, начиная от компаний и заканчивая империями. Компания,

¹ Хотя некоторые футбольные клубы могут думать иначе. Так, «Глазго Селтик» и «Глазго Рейнджерс» до недавнего времени были ярко выраженными [соответственно] католической и протестантской командами, которые не брали в свои ряды игроков-«иноверцев».

² Хотя, разумеется, некоторые империи, например советская и китайская империи XX в., прилагали много усилий (по большей части безуспешно) к искоренению различий.

общество или империя либеральны в той степени, в какой они толерантны к различиям или разногласиям, и нелиберальны в той степени, в какой они к ним нетолерантны. Однако из этого следует, что более крупные объединения могут быть названы либеральными даже тогда, когда они содержат в себе более мелкие нелиберальные объединения. Либеральная империя может включать в себя нелиберальные общества; либеральное общество может включать в себя нелиберальные общины; либеральная община может содержать в себе многочисленные нелиберальные объединения. Даже в самой либеральной общине можно найти крайне нелиберальные семейные ячейки. Так или иначе, во всех случаях «либеральность» объединения определяется степенью его толерантности.

В этом смысле общество может быть названо глубоко либеральным, если входящие в его состав общины и объединения сами толерантны к отличиям и разногласиям. Иными словами, общество будет более либеральным, если оно состоит из столь же либеральных объединений. Однако в принципе оно может быть названо (минимально) либеральным даже в том случае, если все входящие в него объединения нетолерантны к несогласным в своих рядах, т.е. если сами эти объединения нелиберальны. С другой стороны, при этом требуется, чтобы несогласные не были обязаны оставаться в составе объединений, которые отказываются проявлять к ним толерантность. Должна быть, по крайней мере в принципе, возможность личного выхода из нелиберальных общин или объединений. А для этого необходимо, во-первых, чтобы несогласным было куда идти — в другие объединения, которые их примут; и, во-вторых, чтобы право этих объединений запрещать своим членам выход из них *не признавалось* юридическими и политическими институтами объединяющего их общества.

Это сразу же приводит нас к двум другим важным чертам либеральных обществ: во-первых, они должны быть готовы (что нередко и наблюдается на практике) к существованию в их рамках многочисленных властей; во-вторых, легитимность любой власти должна быть основана на готовности

подчиняться ей. Эти два момента требуют более углубленного рассмотрения.

С самого начала следует признать, что власть не в состоянии обойтись без различных человеческих установлений — по той причине, что среди людей всегда наблюдаются разногласия и споры; конфликт является эндемичной чертой человеческого поведения. Наиболее важные конфликты возникают по поводу связанных друг с другом вопросов о том, что является правильным и какой образ жизни является допустимым, хотя, разумеется, бывают и не столь принципиальные конфликты. Властью является та сила, к которой обращаются с целью разрешения конфликтов, которые не удастся уладить другими средствами — такими как соглашения без посредников — не говоря уже о насильственных мерах. Либерализм предполагает, что ни одна власть не обладает абсолютным пониманием вопросов, послуживших причиной конфликта, но эта власть тем не менее нужна для того, чтобы *урегулировать* конфликт.

Однако верно и то, что индивидуумы не всегда в состоянии смириться с решениями властей и предложениями по урегулированию конфликта. Этому может воспрепятствовать их совесть. Для либерального мировоззрения принципиальной является идея о том, что индивидуумов нельзя принуждать к действиям, противоречащим их совести, т.е. принуждать поступать, по их мнению, дурно. Именно этим ценна свобода совести, на которой основывается либеральный идеал толерантности.

В этом смысле общество является либеральным, если индивидуумы вправе отвергать власть, действующую в одном объединении, и переходить под юрисдикцию власти другого объединения; оно либерально в той степени, в какой индивидуумы вольны отвергать власть самого общества, подчиняясь власти какого-либо другого объединения. В конце концов, они могут даже подчиниться другой власти, учредив эту власть для самих себя.

Здесь следует подчеркнуть, что все сказанное выше не дает никаких оснований для вывода о том, что все прочие объединения, включая и государство, всегда обязаны мириться с любой группой индивидуумов, заявляющей о сво-

ей приверженности к альтернативной власти. В подобном случае неизменно встают другие вопросы, связанные, например, с правами собственности или с тем, что нарушение установлений может затрагивать интересы третьих лиц. Такие вопросы, как обоснование сецессии или оправданность «гуманитарного» вмешательства в дела другого общества, не могут иметь какого-то общего решения. Любое проявление власти может быть оспорено, и нет никаких оснований заранее считать, что любую власть, которой люди согласны подчиняться, следует терпеть вне зависимости от последствий. Мы не призываем ни к чему подобному. Все наши утверждения не выходят за уровень определений и гласят, во-первых, что любое общество либерально в той степени, в какой оно готово терпеть наличие в своих пределах множественность властей, и, во-вторых, что легитимность таких властей основана на готовности членов соответствующих групп им подчиняться.

Однако эта оговорка имеет большое значение не только из-за того, что важно не пытаться решать все вопросы политической теории при помощи определений, но также из-за того, что она существенно влияет на принятое в нашей работе понимание власти. Утверждая, что либеральным является такое общество, которое толерантно к множественности властей, мы, возможно, создаем у читателя впечатление, что отталкиваемся от конкретного представления о суверенитете. Точнее говоря, может показаться, что мы утверждаем, будто власть суверенна в том смысле, что вокруг каждого объединения существуют хорошо видимые — и нерушимые — стены, внутри которых суверенная власть может делать все, что ей заблагорассудится. Согласно этой точке зрения, если стены можно разрушить, то суверенной власти не существует; но мы здесь вовсе не придерживаемся такого взгляда. Суверенитет бывает только относительным, и в реальном мире не бывает суверенных властей, которым не приходится идти на компромиссы. Суверенитет даже самого могущественного государства ограничен в той степени, в какой это государство подписывается под международными договорами и протоколами, входит в международные организации, подчиняется международному праву или обычно-

му праву, не сдерживаемому государственными границами; а также в той степени, в какой оно реально способно навязывать гражданам свои законы, с учетом того, что ему могут мешать не только конституционные и юридические структуры, существующие в его пределах, но и способность населения уклоняться от его требований¹.

Суверенитет — вещь неоднозначная. Его зачастую трудно выявить, потому что он не существует в непосредственной форме, не будучи воплощен в конкретной личности, органе или институте. Например, если мы рассмотрим австралийское государство, то увидим, что его суверенитет не только разделен между правительствами штатов, входящих в федерацию, но и что власть каждого из этих правительств определяется и ограничивается властями многочисленных прочих объединений — причем полномочия этих властей зачастую дарованы им самими правительствами штатов. Например, некоторые общины аборигенов имеют право на землю, основанное на решении Верховного суда о том, что любые правительства, включая и федеральное правительство, не имеют права по своей воле лишать коренные народы их собственности. Важным препятствием на пути подобных попыток являлся «Закон о расовой дискриминации» 1975 г. В принципе федеральное правительство вправе отменить этот закон; однако в современном австралийском обществе это политически невозможно. Хотя государство суверенно, пределы суверенной власти точно не определены.

Этот факт заметным образом сказывается на возможностях вторичных властей. В той степени, в какой любая община или объединение связаны с сетью прочих общин и объединений (или вотканы в нее!), ее возможности для проявления суверенной независимости будут ограничены. Аборигенные группы, ведущие разговоры о суверенитете

¹ В концептуальном плане если бы определяли отношения между властью и субъектом в каждый конкретный момент, то могли бы сказать, что суверенитет абсолютен, но если бы определяли полномочия одной власти в контексте наличия множества источников власти в течение длительного периода, то пришли бы к выводу, что он относителен или наблюдается в той или иной степени.

и самоопределении, не могут серьезно надеяться на сколько-нибудь существенную независимость, если они не собираются обрывать связи с рыночной экономикой (и с законами, управляющими обменом или торговлей) и если они хотят обеспечить эту независимость посредством договоров и юридических постановлений, которые в одно и то же время могут и освобождать, и обязывать. Многие добровольно взятые на себя обязательства также идут в одной связке с нежелательными и непредвиденными обязанностями (или впоследствии влекут их за собой).

Тем не менее с учетом всего сказанного выше общество является либеральным в той степени, в какой оно готово терпеть в своей среде множественность властей, включая такие власти, которые стремятся по возможности порвать с обществом, в котором находятся, — при условии, что они готовы нести издержки, которые неизбежно сопровождают такой разрыв. Общество нелиберально в той степени, в какой оно к этому не готово. Примеры нелиберальных обществ — бывший СССР или современный Китай. Независимость вторичных властей в этих государствах была очень сильно ограничена. Они представляют собой примеры иерархически устроенных обществ, в которых не имелось особой возможности для неподчинения распоряжениям центральной власти. В СССР были нереальны судебные тяжбы типа «Йодер против Москвы»*. С другой стороны, амиши сами представляют собой пример нелиберального общества, поскольку не терпят разногласий в своих рядах — вплоть до того, что отдельные семьи обязаны соблюдать требования общины, охватывающие все стороны жизни, от религиозных обрядов до вопроса о том, какие вещи допустимо иметь в личной собственности.

Напротив, международное сообщество является разновидностью либерального общества, поскольку состоит из многочисленных властей, фактически работающих в режи-

* Аллюзия на известный американский судебный процесс «Йодер против штата Висконсин», когда община амишей во главе с Джоном Йодером по религиозным соображениям отстаивала право не посылать детей в старшие классы средней школы. — *Прим. перев.*

ме взаимной толерантности¹. Кроме того, это сообщество включает в себя либеральные, менее либеральные и совершенно нелиберальные общества. Фактически, при наличии единой международной системы, в мире реально имеется (и имелось на протяжении почти всей истории человечества) несколько международных сообществ. Так, до прихода европейцев международным сообществом была Северная Америка, как и Европа в ту эпоху, когда Америка еще не была колонизирована и связи Запада с Востоком почти не было. Также международными сообществами были доколониальные империи Юго-Восточной Азии и цивилизация Индийского субконтинента. Даже сейчас в мире существует несколько международных сообществ, от Европейского Сообщества до Ассоциации государств Юго-Восточной Азии (АСЕАН) и Сообщества государств юга Тихоокеанского региона, хотя с развитием международного права и распространением международных соглашений (от Конвенции по беженцам до договоров о нераспространении ядерного оружия) идея единого, глобального сообщества становится все более и более реальной. Либеральный характер этого порядка сохраняется благодаря отсутствию всякой иерархии, которой подчинялись бы власти различных государств, а также доминированию нормы свободного выхода, поскольку большинство государств не признает² права других государств удерживать подданных в своих границах вопреки их воле, хотя многие государства фактически практикуют такое право³.

Международное сообщество состоит из суверенных объединений, называемых государствами, а также из международных режимов (определяемых в международных соглаше-

¹ В некоторых отношениях такая точка зрения аналогична различию между «международным сообществом» и «международной системой», которое проводит Хедли Булл. См.: Bull (1997: 8–20).

² На практике это непризнание, разумеется, часто нарушается в том смысле, что некоторые государства накладывают жесткие ограничения на иммиграцию. Некоторые этические проблемы иммиграционной политики обсуждаются мной в статье «Иммиграция»: LaFollette (2002b).

³ Для либерального характера международного сообщества в этом отношении принципиальное значение имеют нормы, заложенные в международном законодательстве о беженцах, и в первую очередь принцип *non-refoulement* [принцип невысылки беженцев. — *Ред.*].

ниях и конвенциях) и организаций (от ООН и Всемирной организации здравоохранения до Католической церкви и Азиатско-Тихоокеанской экономической ассоциации). Кроме того, в нем существует множество объединений, возникших в тех или иных странах (например, Американская ассоциация политологии или Международный совет по крикету) — таких, чье возникновение в конкретной стране утратило всякое значение (например, МОК или ФИФА), а также таких, которые способны менять местоположение своей оперативной базы в зависимости от потребностей (сюда относятся транснациональные компании). Это общество настолько же сложно, как любое национальное общество, оно имеет собственную историю и даже своеобразную культуру. В прошлом некоторые международные сообщества становились государствами — так произошло с Германией, Италией и Францией в Европе, с Индонезией и Малайзией — в Юго-Восточной Азии. Некоторые государства в недавнюю эпоху (например, СССР и Чехословакия) разделились на более мелкие государства, ставшие членами международного сообщества. Во всех важных отношениях международное сообщество аналогично обществу, характерному для либерального государства. Оно состоит из множества объединений (и соответственно властей) — в одно и то же время отдельных и все же связанных друг с другом (иногда более, иногда менее прочно и непосредственно) узами коммерции, культуры и права.

Такое понимание международного общества и позволяет воспользоваться метафорой, дающей нам описание либерализма. Международное сообщество — это архипелаг: море, полное островов. Каждый остров представляет собой отдельную территорию, отрезанную от других островов волнами, безразличными к его обстоятельствам и к его судьбе. Большинство островов населено людьми, которые по большей части оказались на данном острове не сознательно, а волей судьбы (хотя на немногих преобладают недавние иммигранты). Почти во всех случаях эти люди подчиняются какой-либо власти, хотя характер этой власти, стиль, которого она придерживается, и проблемы, стоящие перед ней, разнятся от острова к острову. Некоторые из этих островов изобиль-

ны и плодородны, другие же едва населены и могут быть поглощены поднимающимся морем; есть острова отдаленные, до которых почти не добраться по коварным водам, другие же почти физически связаны друг с другом посредством окружающих их архипелагических шельфов¹. Люди, населяющие эти острова, различаются темпераментом и стремлениями. Некоторые довольствуются тем, что имеют (как ни странно, в их число входят даже обитатели самых негостеприимных клочков земли), и не мечтают о рискованном плавании через океан, в то время как другим не сидится на месте и они готовы покинуть самые райские края ради неизвестности, ожидающей их за морем. Попытать удачу никому не запрещено, и поэтому море усеяно кораблями — одни движутся по проложенным маршрутам, другие заплывают в неисследованные области без видимой цели (а иные — и вовсе без всякой цели). Хотя существуют конвенции, регулирующие поведение на море и хотя принимаются меры по борьбе с пиратством, в целом архипелаг никем не управляется. (Никто этого не хочет, хотя время от времени появляются люди, настолько убежденные в необходимости единой власти, что они пытаются превратить архипелаг в сушу.) А некоторые острова так и остаются на периферии, почти лишенные контактов с остальным миром и представляя собой острова во всех смыслах слова, хотя что считать этой периферией, само по себе не слишком ясно.

Общество является либеральным в той степени, в какой оно отвечает условиям, описанным в этой метафоре. Но возникает вопрос: что же это за условия? Можно ответить: условия разнообразия, — но от этого ответа придется отказаться. Либерализм, как указывает Галстон, это отнюдь не защита разнообразия. Если предложенное здесь описание либерального общества нас устраивает, то разнообра-

¹ Архипелагическими шельфами называются слои вулканической породы, образующие веерообразный склон вокруг групп островов, главным образом в центральной и южной части Тихого океана. Такие шельфы плавно уходят на глубину, по мере погружения становясь все круче. Некоторые шельфы имеют изрезанную поверхность, но обычно она все-таки гладкая, поскольку слои осадков, образовавшиеся за последние 10 тысяч лет, сглаживают вулканический рельеф. Важную роль в переносе отложений над шельфами и в их дальнейшем сглаживании играют прибрежные течения.

зие не является сколько-нибудь значимой ценностью. Собственно говоря, разнообразие — это не ценность, к которой стремится либерализм, а источник проблемы, решение которой он предлагает. Проблема же эта сводится к вопросу о том, каким образом индивидуумы могут быть свободными в условиях конфликта по вопросу о том, как люди должны жить. Ответ, предлагаемый либерализмом, гласит, что они могут быть свободными в той степени, в какой общество является добровольной системой, — хотя «ни одно общество, конечно, не может быть схемой сотрудничества, в которое люди входят добровольно в буквальном смысле»¹. Такой ответ давали многие мыслители, однако они придерживались разных представлений о том, как сделать подобное общество возможным. Например, Руссо полагал, что для этого требуется политическая система, при которой люди находились бы под властью законов, ими же установленных. Ролз считает, что общество максимально приближается к добровольной системе, когда оно управляется принципами справедливости, которые были единогласно одобрены — или по крайней мере не отвергнуты за отсутствием разумных к тому оснований — свободными и равными личностями при справедливых обстоятельствах². Тот же ответ, который дает предлагаемая нами концепция либерализма, гласит, что общество находится тем ближе к добровольной системе, чем более велика в нем свобода объединений, а индивидуумы вольны изменять одной власти и переходить в подчинение к другой власти. Установка, придерживаться которой этот ответ требует от индивидуумов и общин в условиях разнообразия, гласит: «Живи и дай жить другим».

Таким образом, согласно представленной здесь концепции, либерализм — это теория о том, как могут сосуществовать различные моральные стандарты, а не набор существенных моральных обязательств, соблюдение которых требуется от всех общин. Как гласит наша концепция, в условиях толерантности возможно сосуществование разных моральных стандартов. И если мы хотим, чтобы либерализм

¹ Rawls (1999a). [*Ролз Дж.* Теория справедливости. М.: УРСС, 2010. С. 27.]

² Rawls (1971: 13). [*Ролз Дж.* Теория справедливости. М.: УРСС, 2010. С. 27.]

восторжествовал, то должны уважать и ставить в пример принцип толерантности (и соответственно ценность свободы убеждений).

Возможно, следует признать, что такой образ либерального общества лишен многих черт, которые современный читатель считает естественными составляющими либерального строя. Либеральный строй, описанный здесь, это не просто знакомое нам либерально-демократическое государство XX в., примерами которого могут служить США, Великобритания, Индия, Япония или Новая Зеландия. Либеральный строй вполне может быть наследственной монархией или аристократическим государством и оставаться либеральным, если это строй, в котором власть рассредоточена и налицо толерантное отношение к разногласиям. Равным образом и демократическое государство может быть нелиберальным, если власть в нем централизована, а разногласия подавляются. Не существует взаимного соответствия между либерализмом и демократией, которые заключили между собой брак исключительно ради удобства. Точно так же нет нужды в том, чтобы либеральное общество имело письменную конституцию или билль о правах, двухпалатный парламент, конституционный суд или любой иной орган, в который могут обратиться отдельные граждане, требуя компенсации за причиненные им несправедливости. Хотя такие институциональные механизмы могут быть очень полезны для обуздания правительства и недопущения концентрации власти, они остаются просто возможными механизмами, обслуживающими либеральный строй¹.

Однако при этом встает вопрос: является ли общество такого типа, которое описывается (и одобряется) на этих страницах, радикально отличающимся от общества, которое обычно ассоциируется с либеральным государством, или оно в принципе соответствует современным либеральным демократиям? Ответ: отчасти верно и то и другое. То общество, образ которого мы хотим донести до читателя, очень похоже на современные либеральные демократии в той

¹ Значение подобных механизмов в австралийском контексте доказывается мной в: Kukathas et al. (1990a).

степени, в какой эти государства являются обществами, где власть рассредоточена, а способность какой-либо власти навязывать свою волю другим властям ограничена, — и в той степени, в какой люди могут свободно переходить из-под юрисдикции одной власти под юрисдикцию другой власти. В современных либеральных демократических обществах существуют многочисленные власти, включающие в себя правительства штатов или провинций, графств и округов, местные и муниципальные советы и прочие органы самоуправления — такие, как земельные советы аборигенов и власти племен. Одна из самых важных черт этих обществ, делающих их либеральными, заключается в том, что эти власти представляют собой не просто административные подразделения государства, которому принадлежит последнее слово во всех вопросах: они независимы и способны принимать и исполнять решения в соответствии со своими собственными (различными) законами.

Впрочем, в чем общество, изображаемое в нашей книге, радикально отличается от реальных обществ, так это в его готовности смириться с последствиями сосуществования независимых юрисдикций. Во-первых, это означает, что роль государства сильно уменьшится, как и его способность устанавливать и навязывать нации единые стандарты, если другие юрисдикции не готовы жить по этим стандартам. Соответственно, во-вторых, у вторичных властей или юрисдикций появляется возможность придерживаться весьма нелиберальных принципов; возможно, вплоть до того, что дискриминация меньшинств будет кое-где не только допускаться, но даже поощряться. Если, допустим, какая-либо провинция будет осуществлять дискриминацию гомосексуалистов, объявив однополые союзы преступными, то федеральное правительство не сможет отменить такой закон на основании его нелиберальности. Либералы, живущие в провинции, будут выступать против таких законов как нетолерантных к иным мнениям и подавляющих их, т.е. как нелиберальных. Но в целом либералы, в соответствии с точкой зрения, отстаиваемой на этих страницах, должны отвергать

идею о том, чтобы законы непокорной провинции были отменены или запрещены верховной властью¹.

Тем не менее если мы, с одной стороны, призываем читателя представить себе общество, радикально отличающееся от нашего, то, с другой стороны, читателя не просят представить себе какое-либо конкретное общество. Принципы, выдвигаемые в данной работе, оставляют открытым вопрос о том, какое общество возникнет в результате их применения на практике. Мы надеемся лишь на то, что такое общество будет открытым и толерантным. Но оно должно основываться на принципиальном убеждении в том, что его нельзя построить путем создания политической власти, способной подавлять разногласия, хотя бы только ради насаждения открытости и толерантности.

Возражения против этой концепции либерализма

В ответ на принципы, служащие основой для изложенной выше концепции либерализма, можно выдвинуть много возражений (пока оставив в стороне вопрос о том, имеются ли основания, чтобы называть данную точку зрения *либеральной*). Задача настоящей книги в широком плане состоит в том, чтобы обосновать эту концепцию, и такие возражения будут рассмотрены в последующих главах. Однако некоторые из этих возражений необходимо обсудить сейчас, с целью дальнейшего прояснения развиваемой нами концепции либерализма. Эти возражения основываются на общем соображении: беспокойстве за то, что представленная нами точка зрения не придает значения социальному единству и социальной солидарности. Толерантность сама по себе требует слишком малого, чтобы надежно скреплять социальное устройство, необходимое для защиты тех самых ценностей (например, разнообразия), охранять которые как раз и призвана толерантность.

¹ Этот вопрос обсуждается мной более подробно, с особым вниманием к законам Тасмании против гомосексуализма, в: Kukathas (2002a).

Различные соображения, связанные с этим опасением, необходимо рассматривать по отдельности. Однако, прежде чем приступить к этому, имеет смысл точно выяснить, в чем состоит значение разнообразия. С точки зрения нашего исследования разнообразие — культурное, религиозное, языковое или иное — само по себе не обладает самоценностью. Разнообразие — это просто факт жизни. В некоторых контекстах единообразие более предпочтительно — например, для нас нежелательно разнообразие религиозных убеждений в рамках одной церкви; в других контекстах единообразие стало бы кошмаром — если представить себе, например, как звучал бы оркестр из одних тромбонов. В социальной жизни вообще существование различных образов жизни само по себе не вызывает особого восторга. Если некоторые из них никчемны, то уменьшение разнообразия будет только приветствоваться. Если один из этих образов жизни — единственно правильный, то мы должны стремиться к единообразию. Больше — не значит лучше, кроме тех случаев, когда у нас становится больше хороших вещей. Хотя, разумеется, разнообразие может быть благом, если оно несет с собой больше хорошего. Существуют различные инструментальные аргументы в пользу разнообразия — поскольку разнообразие, несомненно, иногда бывает полезно, — но не следует придавать им слишком большого значения. Из мнения Милля о том, что наличие альтернатив позволяет лучше понимать и оценивать наши собственные убеждения, можно вывести, что даже плохое может привести к хорошим последствиям (в том смысле, что, скажем, заболев смертельной болезнью, мы станем более благожелательными и способными оценить дары жизни), но так бывает далеко не всегда. Более важна, однако, идея Мэдисона о том, что множество сект может стать лучшим средством против сектантской тирании; хотя, с другой стороны, верно и то, что многочисленность сект и фракций влечет за собой новые проблемы¹. Короче говоря, выгоды разнообразия сомнительны, и само по себе оно не обладает особой ценностью, даже если не пред-

¹ Эти примеры обсуждаются у Галстона: Galston (1995: 527), с которым я не согласен.

ставляет собой чего-то, с чем следует бороться или пытаться искоренить.

Первое возражение на предлагаемое в этой книге представление о либерализме как толерантности гласит, что одного лишь нежелания искоренять «иное» недостаточно. Толерантность, как утверждает Адено Аддис, нередко представляет собой «ложное милосердие»¹. По его словам, проявлять толерантность — не означает уважать: «например, большинство порой готово терпимо относиться к культуре меньшинства в том смысле, что оно не станет использовать аппарат государственного принуждения для борьбы с этой практикой, но при этом останется убежденно в том, что культурные практики меньшинства слишком дикарские, странные и не имеют никаких достоинств, для того чтобы принимать их всерьез или вступать с ними в диалог»². Такая патерналистская толерантность, говорит он, для меньшинств нередко оборачивается тем, что в них не признают равных и достойных места в социальном пространстве. Те, кого терпят как непонятных «других», оказываются маргинализированы. Более того, если патерналистская толерантность не предусматривает серьезного отношения к группе, являющейся объектом толерантности, то государство не в состоянии возвращать добродетель цивилизованности; а без диалога между обеими сторонами большинство оказывается неспособно к тому познанию себя, которое происходит при попытках большинства дать определение себе в качестве реакции на взгляды меньшинства³. В результате какое-либо примирение плюрализма и солидарности становится невозможным, так как толерантность — слишком слабый фундамент для того, чтобы взрастить и поддерживать солидарность. В конечном счете, патерналистская толерантность, относясь к этническим и культурным меньшинствам как ко всего лишь частным объединениям, преуменьшает значение этих меньшинств и неверно интерпретирует природу их недовольства, которое состоит в том, что их культуры и представления не входят в состав актуального публич-

¹ Addis (1997: 119).

² Addis (1997: 120).

³ Addis (1997: 121–122).

ного дискурса. Проповедники этнического и культурного возрождения призывают, по словам Аддиса, к «идее общности, достигаемой *посредством* разнообразия, когда взаимосвязи и общности являются воплощением нашего реального опыта»¹.

Во-первых, в ответ на эти опасения следует заметить, что ошибочно полагать, будто все меньшинства хотят одного и того же. Меньшинства придерживаются противоположных взглядов, а в некоторых случаях их раздражают внутренние конфликты, вскрывающие отсутствие согласия даже в рамках самых мелких общин. Например, южно-австралийское племя нгарринджери страдает от непримиримых разногласий по поводу истинности некоторых религиозных представлений, усугубляемых спором о том, следует ли общине придерживаться этой веры или отказаться от нее и стремиться к более тесным связям с основным австралийским (неаборигенным) обществом². Другие общины, такие как амиши и хаттериты, не будучи расколотыми, хотят лишь того, чтобы их оставили в покое; иные, подобно некоторым группам австралийских аборигенов, требуют большей автономии, включая даже известную политическую независимость; есть и такие, как индейцы пуэбло, готовые объединяться при угрозе их коллективным интересам (как они делали дважды за последние 400 лет), но в других отношениях проявляющие мало интереса даже к признанию их в качестве единой группы; и, разумеется, некоторые хотят просто ассимилироваться с большинством.

В этих обстоятельствах говорить о том, чего требуют меньшинства, определенно затруднительно, а призывы к институциональному диалогу между меньшинствами и большинством в лучшем случае чрезмерно оптимистичны, а в худшем не учитывают разнообразия стремлений этих меньшинств. Некоторые группы хотят, чтобы их культуры были поняты и признаны на уровне государственных институтов и структур. Другие ревностно охраняют свое культурное наследие, держа его священные элементы в секрете и с огром-

¹ Addis (1997: 127).

² См. об этом: Kenny (1996).

ной неохотой раскрывая их лишь назойливым антропологам. С учетом такого состояния вещей толерантность представляется наиболее разумной позицией в том случае, если мы стремимся относиться к меньшинству с уважением.

Однако между тем, чтобы относиться к группе с уважением и реально уважать ее, все равно может существовать большая разница. Об этом, в частности, говорит Аддис. Но здесь важно признать, что не все группы и практики в реальности достойны уважения. Некоторые культурные нормы не вызывают к себе никакой симпатии и заслуживают скорее критики, нежели уважения. Другие культурные практики или представления, возможно, в целом и не считаются предосудительными, но тем не менее порицаются некоторыми представителями большинства (например, другими меньшинствами), которые не хотят, чтобы подобные идеи уважались, даже если к ним относятся терпимо. Например, католики вряд ли станут уважать группы, допускающие аборт и детоубийство, точно так же, как мусульмане вряд ли проникнутся восхищением к молодежной культуре пьющего студенческого братства. Здесь также очень важно понимать, насколько разнородным может быть само большинство, не в последнюю очередь из-за того, что не существует большинства вообще, а бывает лишь большинство по отношению к тому или другому вопросу.

В этих обстоятельствах призывать к диалогу означает просто-напросто нарываться на неприятности, поскольку любой обмен мнениями, позволяющий сторонам лучше понять друг друга, может лишь усилить взаимное презрение, не приводя к примирению. Чтобы быть понятым, нужно заявить о себе. (Чем больше мы говорим с неонацистами, тем меньше они нам нравятся.)

Но если это верно, тогда, возможно, не следует слишком высоко ценить и социальную солидарность. Спокойная толерантность к различиям, в глубинную суть которых мы предпочитаем не вникать, в конечном счете может сделать наше общество менее конфликтным и сварливым. Естественно, мы не хотим сказать, что сильные привязанности не имеют никакой ценности и даже не важны для слаженно функционирующего общества. Мы лишь напоминаем, что не следует

придавать им слишком большого значения. Как отмечал Давид Юм, «постоянство в дружбе, привязанностях и знакомствах похвально и необходимо для того, чтобы поддерживать исполненные доверия и добрые отношения в обществе. Но в местах больших, хотя и случайных стечений народа, где разношерстная публика собирается под влиянием заботы о здоровье и удовольствий, ради удобства эта максима отвергается и устанавливается обычай, который позволяет вести не ограничиваемую чем-либо беседу в течение определенного времени, давая право прервать затем маловажное знакомство без какого-либо отступления от правил вежливости или хорошего тона»¹. Вежливость может не только требовать толерантности, но и пресекать что-либо сверх нее.

Тем не менее можно утверждать, что даже если социальная солидарность достижима с большим трудом и будет постоянно испытываться на прочность, тем не менее она является важной ценностью. Общество — это, в конце концов, политическое общество; это нечто большее, чем подобие международного сообщества. Общество обладает общей историей и культурой, а также единством, которое отчасти определяется отграничением от других обществ, составляющих международную систему. Политическое общество — это образ жизни, «общая политическая жизнь», формировавшаяся в течение долгого времени и воплощающая в себе тип поведения, который его члены стремятся передать своим детям и внукам². В живом обществе эти чаяния отражаются в праздновании юбилеев политического общества, в исторических исследованиях, в воздвижении памятников и в изучении основополагающих текстов, придавших обществу его характер³. И это представляет собой нечто существенное и значимое. Что еще важнее, трудно себе представить, чтобы члены такого общества были настолько безразличны к его традициям, что были бы реально готовы толерантно относиться к носителям радикально иного образа мысли⁴.

¹ Hume (1975a: 209). [Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм Д. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 213–214.]

² Walzer (1997b: 108).

³ Walzer (1997b: 108).

⁴ Walzer (1997b: 109–110).

На это указывает Майкл Уолцер, далее рассуждающий о том, общество какого типа могло бы быть создано и существовать на основе одной лишь толерантности. Возможно, это была бы империя; хотя в случае империи создаваемое общество является порождением строителя империи, а не народа, и не имеет единой культуры. Кроме того, практикуя известную толерантность, оно в то же время практиковало бы и отношения подчинения¹.

При этом встает или требует пересмотра вопрос асимметричных отношений между отечественным обществом и международным сообществом, при том что, как мы утверждаем, между ними в конечном счете нет принципиальной разницы. И мы сохраняем верность этому заявлению, не взирая на только что выдвинутые возражения — и вовсе не потому, что предлагаемая Уолцером характеристика политического общества не соответствует действительности. Политическое общество представляет собой реальное сообщество, так как не существует чисто процедурных объединений. А в объединениях, имеющих давнюю историю, неизбежно возникают содержательные нормы и наблюдается высокий уровень лояльности. И все же оно не слишком отличается от международного сообщества, и в частности от такой формы международного сообщества, которая является империей. Тридцать лет назад каждый австралийский школьник праздновал День империи, а австралийцы в целом гордились своей принадлежностью к бывшей Британской империи. Сегодня мало кто из австралийских школьников вообще знает, что она существовала. Государство, чья история изучается в школах, резко сократилось в размерах, а саму эту историю пересматривают с точки зрения принадлежности Австралии к Азиатско-Тихоокеанскому региону, предавая забвению ее связи с Европой. Но в этом нет ничего нового. Очень немногие страны никогда не входили в состав империй; а некоторые из них настолько разрослись, что вобрали в себя земли, прежде принадлежавшие империям. Во многих из этих политических обществ государство строилось не народом,

¹ Walzer (1997b: 110).

а теми, кому он подчинялся. Политические общества создаются элитами, нередко вопреки воле большинства.

Разумеется, в мелких политических структурах — будь то небольшие империи или небольшие государства — четко определенные и содержательные общие нормативные убеждения (commitments) возникнут с большей вероятностью, чем в крупных обществах. При прочих равных условиях первые, возможно, будут также менее склонны к толерантности в отношении неканонических практик и объединений, хотя прочие условия редко бывают равными. Но это не меняет того факта, что многие общества очень похожи на сплоченные империи. Одни из них являются федерациями штатов, в значительной степени сохраняющих независимость. У некоторых штатов независимости так много, что они балансируют на грани отделения и образования самостоятельной нации. В какую сторону пойдет процесс, зависит от случайностей. В конечном счете, нации — не столько порождение единой истории, сколько ее творцы. К тому же порой упускается из виду, что они создавались совершенно по-разному, поскольку объединение людей в политическое общество может происходить самыми разными способами, о чем свидетельствует та частота, с какой изменяются политические границы.

Что не менее важно, международные сообщества с укреплением связей между составляющими их частями сами со временем приобретают более реальный характер. Примером может служить Европейское Сообщество, превратившееся из торгового блока в более сплоченное политическое образование. А страны АСЕАН, невзирая на разные религиозные традиции и политическое наследие, в политике нередко выступают единым фронтом, подчеркивая свою культурную общность, особенно когда им приходится отстаивать свои интересы против интересов «посторонних» («outsiders»). Из этого вовсе не следует, что между отечественным обществом и международным сообществом нет никакой разницы; мы хотим лишь сказать, что вопрос заключается в степени этих различий.

Но даже если признать, что отечественное общество похоже на международное сообщество гораздо больше, чем признавалось ранее, то этого недостаточно для обоснования

желательности такого сходства. Собственно, можно указать, что именно поэтому мы должны развивать политические институты, сохраняющие и контролирующие разнообразие, существующее в рамках государства, — чтобы предотвратить его раскол, защитить воплощенные в нем ценности или повысить благосостояние его населения.

В этом отношении очень важный аргумент приводит Уилл Кимлика, считающий, что государство, если в нем существует либеральный политический строй, должно защищать важные либеральные ценности. Он согласен с тем, что толерантность — это ключевая ценность либерализма. Но в историческом плане, утверждает он, «либералы верили в очень специфическое представление о толерантности — то, которое предусматривает свободу совести индивида, а не просто коллективный культ»¹. По его мнению, та концепция толерантности, которая ассоциируется с либерализмом, тесно связана с автономией; собственно, либеральную толерантность отличает именно ее приверженность автономии, принимающая форму идеи о том, что индивидуумы должны быть свободными, чтобы иметь возможность оценивать и — потенциально — пересматривать свои цели. Таким образом, «либеральная толерантность защищает право индивидуумов на несогласие со своей группой, а также право групп на свободу от преследования со стороны государства»².

Аргументация Кимлики предполагает, что автономия важна, потому что она обеспечивает свободу совести или необходима для ее защиты³. Концепция либерализма, выдвигаемая в настоящей работе, признает, что свобода совести служит основой для толерантности, а соответственно и для либерализма, но отвергает какую-либо взаимосвязь с автономией. Собственно, защита автономии может противоречить свободе совести, и в этих обстоятельствах свободу совести следует

¹ Kymlicka (1995b: 158).

² Kymlicka (1995b: 158).

³ «Если мы желаем защищать личную свободу убеждений, а не просто групповую толерантность, то должны отказаться от коммунитаристской идеи о том, что жизненные цели людей определены раз и навсегда и не подлежат рациональному пересмотру. Мы обязаны выступить в защиту традиционной либеральной веры в личную автономию»: Kymlicka (1995b: 163).

ставить на первое место. Мы увидим это, если рассмотрим примеры разногласий в нелиберальных общинах, входящих в состав либеральных политических обществ. В подобных случаях индивидуумы могут порвать с традициями группы и реализовать право на пересмотр своих взглядов и практик — право, опирающееся на принцип автономии. Они даже могут пойти еще дальше, заявив, что убеждения не позволяют им расстаться с пересмотренными взглядами. Несомненно, что если мы хотим уважать свободу совести, то у группы не будет никаких оправданий для того, чтобы заставлять несогласных отказаться от своих взглядов. Равным образом кажется очевидным, что самое желательное решение — собственно либеральное решение — состоит в том, чтобы группа проявляла толерантность к несогласным. Однако проблема в том, что на кон поставлена не только совесть несогласных. У большинства также могут быть связаны руки из-за искренних убеждений, и заставлять от них отказываться или предавать их также недопустимо с либеральной точки зрения. Требовать, чтобы большинство поступало вопреки своей совести, не менее нелиберально, чем вынуждать к тому же самое меньшинство.

Предлагаемая здесь интерпретация толерантности — такая, которая не требует автономии, — отстаивается именно в свете проблем, порожденных этим конфликтом. Все, что можно заключить в случаях подобных конфликтов, — лишь то, что ни одна из сторон не имеет права требовать от другой стороны, чтобы та действовала вопреки своей совести; и обе имеют право выходить из того объединения, членами которого они являются. Разумеется, при этом встает вопрос, кто именно обязан из него реально *выходить*; возникают и вопросы, связанные с правами собственности, и т.п. Но в сущности это хоть и важные, но отдельные вопросы, которые невозможно решить без рассмотрения конкретных проблем, возникающих в конкретных случаях. Предлагаемое здесь представление о толерантности неспособно уладить все конфликты автоматически. Все, на что оно способно, — повторять, что принцип толерантности требует не признавать претензий никаких властей на право отказать индивидууму в свободе выхода из объединения, в котором он не может оставаться, не изменяя своей совести.

Это, однако, приводит нас к еще одному возражению против предлагаемой здесь модели либеральной толерантности. Даже если мы признаем значение свободы совести как вопроса, приоритетного по отношению к автономии, это не дает нам оснований выступать за неинтервенционистское государство как образец либерализма. Как указывает Уильям Галстон, существует «принципиальный путь, пролегающий между государственным вмешательством и *laissez faire*»¹. Галстон, не желая мириться с вмешательством государства в дела нелиберальных объединений, в равной степени не собирается отнимать у государства важную роль гаранта того, чтобы институты общества воспитывали цельных граждан. Государство, приверженное идее сохранения разнообразия, должно, среди прочего, учредить «мощную систему образования, которая обучала бы граждан толерантности»². При этом особенно важно разделенное гражданство: «Чем серьезнее мы относимся к разнообразию, тем серьезнее мы должны заняться унитарной публичной структурой, которая как защищала бы проявления разнообразия, так и ограничивала бы их»³.

В том, что говорит Галстон, есть доля истины, но ее недостаточно для того, чтобы признавать за унитарной публичной структурой такое неотъемлемое значение, какое он хотел бы в ней видеть. Важна та публичная структура, которая несет в себе и распределяет политическую власть, и важна потому, что если она разрушится, то власть окажется невозможно сдерживать и контролировать. Распад государства (*state*) никогда не бывает приятным испытанием для тех, кому выпадает его пережить. Но из этого вовсе не следует необходимость и желательность единой публичной структуры и норм гражданства. Республика — лишь одна из возможных форм управления. А среди республик многое говорит в пользу федераций, с учетом их способностей к разделению властей. Унитарные структуры концентрируют

* Позволяйте делать (кто что хочет) (читается: «лэсэ фэр»), *франц.*). Максима (и доктрина), требующая минимального вмешательства государства в экономику. — *Прим. ред.*

¹ Galston (1995: 529).

² Galston (1995: 528).

³ Galston (1995: 528–529).

власть, повышая вероятность того, что эта власть окажется неуправляемой. С точки зрения контроля над властью важна возможность сопротивления или оппозиции к любому источнику власти, как правительственной, так и любой другой. В конечном счете унитарные структуры существенно затрудняют, так сказать, «отделение культуры от государства», которое сам Галстон рассматривает как необходимое условие для либерального государства разнообразия.

Если ответы на эти возражения состоятельны, то в таком случае то социальное единство или солидарность, которые представляются желательными для многих критиков либерализма, основанного на толерантности, лишаются своего значения. Но если нам требуется политическая стабильность и крайне желательно избегать политического распада, то из этого не следует, что хорошее общество должно объединяться какой-либо общей доктриной или скрепляться единой концепцией справедливости. Достаточно того, чтобы оно скреплялось нормами цивилизованности, основанными на толерантности, которая допускает сосуществование иных представлений о морали.

Либеральна ли наша теория?

Однако, спросят нас, в какой степени выдвигаемая здесь теория является либеральной? Одна из причин для того, чтобы усомниться в этом, состоит в том, что наша теория не называет хорошим обществом такое, которое управляется единой концепцией справедливости. А в современном либеральном мышлении доминирует представление о том, что либеральные рамки — это рамки справедливости. Идея о либерализме как об архипелаге объединений, которые вовсе не обязаны быть либеральными и могут жить в соответствии с совершенно иными моральными стандартами, противоречит идее либерализма, сформированного единым стандартом справедливости. Можно даже утверждать, что предлагаемая здесь точка зрения сильнее соответствует коммунитаристской позиции¹.

¹ См.: Kymlicka (1996: 8—11, на с. 9).

Одна из причин того, что эта точка зрения не является коммунитаристской, состоит в том, что она явно не придает никакого особого значения ценности общины. Ни местная община, ни национальное общество не рассматриваются нами как особенно ценные и важные объекты, заслуживающие сохранения сами по себе. Ключевая ценность, к которой мы апеллируем, — не община, а свобода; причем из всех свобод наиболее важна свобода совести. В сущности, наша теория утверждает, что любая социальная формация или властная структура заслуживают сохранения в той степени, в какой они совместимы со свободой совести. В этом заключается основа режима толерантности.

Такой взгляд вполне совместим с либеральной традицией по причинам, которые не должны вызывать никаких возражений. Первая из этих причин заключается в том, что сама эта традиция в своем современном виде была порождена европейскими религиозными войнами в качестве философской попытки обосновать значение свободы убеждений. Важнейшими работами в этой связи являются «Опыт о веротерпимости» Локка, но в первую очередь — «Философский комментарий» Бейля. Первоначальная задача, которую ставил перед собой либерализм, была связана не со справедливостью и не с социальным единством, а с построением режима взаимной толерантности. Вторая причина состоит в том, что либеральная мысль, и особенно либеральная конституционная мысль, неизменно признавала достоинства разделения властей и недопущения централизации политической власти. Преумножение юрисдикций и властей считалось весьма полезным. Самые важные фигуры этого направления включают в себя Юма, Мэдисона, Токвиля и Актона. Либеральная теория, предлагаемая в нашей работе, построена на сочетании идей, служивших основой для решения обеих этих проблем.

Но есть и третья проблема, задающая форму представленной здесь либеральной теории. В отличие от большинства размышлений по поводу либерализма, мы начинали отнюдь не с вопроса о том, какой должна быть структура либерального государства, или о том, как в его рамках должны распределяться блага и обязанности. Как уже указывалось,

мы не собирались ставить вопрос о справедливости. Важная причина для избрания нашего подхода состояла в том, что либерализм — это в конечном итоге учение интернационализма. Это философия Открытого Общества. Даже самый безобидный национализм не может служить для нее отправной точкой (несмотря на то что любая состоятельная либеральная теория вынуждена признавать существование национального государства), а патриотизм в этой философии рассматривается как ценность, значение которой сильно преувеличено. Пусть мы даже склонны предпочитать общество подобных себе людей и всячески превозносить их достоинства, верно и то, что мы способны найти нечто родственное в людях самых разных типов. Границы можно провести где угодно, но в конечном счете они не имеют никакого значения.

Либерализм — это учение о человеческой свободе в мире разнообразия и разногласий. В качестве решения проблем, порождаемых разнообразием, оно предлагает не теорию о том, как устранить различия, а о том, как обеспечить их сосуществование, поскольку большинство носителей этих различий не желает от них отказываться. Либерализм проповедует взаимную толерантность и соответственно мирное сосуществование. Либеральный режим — это режим толерантности. Он защищает нормы толерантности не потому, что высоко ценит автономию, а потому что признает значение того факта, что люди мыслят по-разному, смотрят на мир по-разному и склонны (порой даже считая себя обязанными к этому) жить не так, как требуют от них другие люди. Либерализм выступает за толерантность, потому что уважает свободу совести. Он утверждает толерантность, защищая свободу объединений, чтобы люди могли жить так, как считают правильным — как им диктует их совесть¹.

¹ Если в настоящей главе, и в частности в этом абзаце, представление о либерализме подается так, будто содержание либеральной традиции не может вызывать никаких сомнений, следует все же признать, что данная точка зрения не является общепринятой. С такой же легкостью можно указать, что либеральная традиция более широка и включает в себя некоторые элементы, не вполне сочетающиеся друг с другом. Этот вопрос рассматривается мной в статье «Две концепции либерализма»: Kukathas (2000: 97–110). См. также: Kukathas (2002a).

Однако этот набросок дает лишь самое общее представление о теории, которую мы собираемся защищать. Следует объяснить более подробно, что свобода объединений и свобода совести означают в более содержательных терминах, а также показать, что толерантность должна представлять собой на практике. Однако, прежде чем приступить ко всему этому, нужно выяснить, почему совести придается такое большое значение. Фундаментальные предпосылки развиваемой нами теории требуют дальнейшего исследования и обоснования.

ГЛАВА 2

ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ИНТЕРЕСЫ

[И поэтому Бог] человека сотворил только одного и единственного. Это не для того, конечно, чтобы оставить его одиноким, без человеческого общества, но чтобы тем самым сильнее возбудить в нем стремление к общественному единству и к узам согласия, коль скоро люди соединены между собой не только сходством природы, но и связями родства.

Блаженный Августин¹

Когда человек осознает, что различные состояния бытия существ пребывают в Едином и от Него происходят, то он достигает Всевышнего.

Бхагавад-Гита, XIII, 30²

Миру людей свойственны всевозможные различия — в языках, в обычаях, в религиях, или, выражаясь обобщенно, различия культур. Встает вопрос: как нам относиться к факту такого разнообразия? Как оно отражается на представлениях о том, каким образом мы должны жить (и каким институтам подчиняться)? Но прежде чем давать ответы на эти вопросы, необходимо выяснить: как следует понимать это разнообразие? И сделать это нужно из-за того, что наше понимание природы человеческого разнообразия самым существенным образом сказывается на способности разумно рассуждать о том, какие институты наиболее подходят для людей. Собственно, от того, как мы понимаем разнообразие, принципиально зависит сама возможность дать общий ответ на этот вопрос, поскольку одной из очевидных реакций на присущее людям многообразие является мнение о невозможности представить

¹ Блаженный Августин. О граде Божьем. Кн. 12. Гл. XXI.

² The Hindu Scriptures, 384.

себе существование всеобщих или универсальных истин о человеческом сообществе.

В настоящей главе мы ставим перед собой задачу показать, что, даже если разнообразие является неизбежной и постоянной особенностью человеческих обществ, существуют также фундаментальные, присущие всем людям свойства, которые при их правильном понимании помогут объяснить важнейшие черты человеческого разнообразия. Человечество едино; склонность к разнообразию не является «врожденным атрибутом рода человеческого»¹ — она эпифеноменальна. Мы сможем ее объяснить, если поймем природу человека и условия, в которых он существует.

Таким образом, эта глава посвящена защите философской антропологии, утверждающей, что «культурные различия являются не существенным, а случайным и временным атрибутом человеческого существования»². Различия между людьми несущественны, будучи обусловлены обстоятельствами; когда обстоятельства одинаковы, то и люди будут действовать и осуществлять свой выбор одинаковым образом, руководствуясь одними и теми же мотивами, которые определяли человеческое поведение в течение тысячелетий. А поскольку культура и конкретные исторические формы, которые принимает жизнь людей, эфемерны, то сами по себе они не имеют ценности. Важен лишь человек, который создает культуру и которому служит культура³.

¹ Gray (1995a: 112).

² Gray (1995a: 114). Грей, которого я здесь цитирую, разумеется, открещивается от этой позиции, которая ассоциируется у него с либерализмом.

³ Здесь следует сделать два важных замечания. Во-первых, мы можем сказать, что и сам человек эфемерен; следует ли из этого, что люди не имеют никакой ценности? Некоторые религиозные традиции — индуизм, ислам, христианство — отвечают на этот вопрос отрицательно, заявляя, что у каждого человека есть бессмертная душа, способная к слиянию с Богом. Однако светский гуманист, не верящий в существование бессмертной души, тоже может признавать, что человечество более долговечно, чем конкретные культурные формации. В абсолютном смысле существование человека эфемерно; с точки зрения самого человека оно таковым не является. (При этом, разумеется, за скобками остается вопрос о том, есть ли какая-то ценность в природе.) Во-вторых, можно сказать, что культура долговечна, в то время как отдельные люди смертны. Это верно, но не имеет никакого отношения к вопросу о ценности. Поскольку культура создается

В конечном счете, цель данной главы — в том, чтобы заложить (минимальные) основы для защиты либеральных принципов в качестве универсальных. Соответственно в первом разделе главы мы сформулируем основные утверждения этой индивидуалистической антропологии. Во втором разделе мы будем развивать свою позицию путем критики некоторых важных альтернативных точек зрения. В третьем разделе будет рассмотрен ряд возможных возражений, а в четвертом разделе мы окончательно сформулируем наш тезис, постаравшись также продемонстрировать его актуальность.

Природа человека

«Рейн течет на север, а Рона — на юг; однако истоки обеих рек находятся *в одних и тех же* горах, и обе текут в противоположных направлениях под действием *одного и того же* принципа тяготения. Вся разница в направлении их течения создается разным уклоном местности, по которой пролегают их русла»¹. Так Давид Юм отвечает на свой же вопрос о том, как нам быть с проблемой поиска общего стандарта суждений для «народов, чьи характеры имеют между собой мало общего»². Продолжая размышления, мы должны «подняться чуть выше», что на языке философских изысканий Юма означает обратиться к истокам: к природе человека.

В этом отношении последующий анализ в основном будет опираться на идеи Юма, хотя мы задействуем и иные источники, имея целью как критику взглядов Юма, так и их развитие.

Мотивы, движущие людьми

Все люди одинаковы по всему миру, хотя жизнь людей в различных странах мира принимает разные формы в зависимости от обстоятельств. Для того чтобы понять природу человека, в первую очередь следует понять природу его мо-

людьми и воплощается в поступках людей (а не в кирпичах и цементе или в страницах печатного текста), то она не может пережить человека.

¹ Hume (1975a: 333).

² Hume (1975a: 333).

тиваций. Юм выделяет три основных мотива, управляющих поступками людей: *интересы, привязанности и принципы*. Эти термины мы встречаем в эссе Юма «О партиях вообще», где они используются для описания преобладающих типов политических «фракций»¹. Тем не менее такая терминология поможет нам выделить разные типы человеческой мотивации, которые Юм описывает в других трудах, посвященных философии человеческой природы. Разобравшись с этими мотивациями, мы сможем приблизиться к пониманию природы людей, объясняющей их разнообразие.

Интересы — вероятно, наиболее мощный из всех мотивов, определяющих человеческое поведение. И когда речь заходит о поведении индивидуума, мы нередко ищем объяснение в его эгоистических *личных* интересах. Привлекательность ссылки на личные интересы самоочевидна для любого защитника моделей рационального выбора. Это допущение превратилось в настолько непререкаемую основу современной экономической теории, что принимает за данность существование индивидуумов как рациональных игроков, объявляя целью их поступков максимизацию полезности².

Это же допущение находил привлекательным и Юм, особенно в своем «Трактате о человеческой природе», поскольку оно представлялось пригодным для основы, на которой можно было построить полную теорию человеческих институтов — справедливости, собственности и общества, или, обобщенно выражаясь, теорию морали. Хотя мы весьма склонны *сочувствовать* другим, отмечает Юм, «первичным мотивом установления справедливости» все-таки является *личный интерес*³. Люди в своих действиях руководствуются самыми разными мотивами, многие из которых «благород-

¹ Hume (1987: 54–63). [Юм Д. О партиях вообще // Юм Д. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 511–517.]

² Строго говоря, обоснованность этого допущения служит темой многочисленных дискуссий — даже среди самих экономистов. Наиболее известной в этом отношении является работа А. К. Сена «Рациональные дураки»: Sen (1990: 25–43). Тем не менее это допущение сохраняет привлекательность вследствие своей простоты, всеохватности и пригодности для мотивации поступков в мире, описываемом экономической теорией.

³ Hume (1975b: 499). [Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 540.]

ны» и достойны уважения; но, с точки зрения Юма, не ими объясняется выработка правил справедливости и владения собственностью. Возникновение условностей, связанных с собственностью, обязано эгоистическому желанию оградить свое имущество от захвата; и хотя мы привыкли к этим условностям и считаем должное уважение к ним добродетелью, они существуют только благодаря тому, что отвечают нашим интересам.

Подобно другим мыслителям, делавшим упор на значение личных интересов, Юм старательно подчеркивает, что человеческая природа не столь низменна, как следует из допущения об эгоизме. По словам Юма, в качестве «анатома морали», а не ее «художника», он был обязан объяснить, как устроена человеческая природа, а не живописать ее в привлекательных красках. Так же и в политике, рекомендует он, «каждого следует считать мошенником», пусть даже это предположение и не соответствует действительности¹.

Однако при всей необходимости не забывать о том, что природа человека (и его характер) не сводятся к одному лишь эгоизму, следует отметить (вслед за Юмом), что ложность предположения, объявляющего всех людей мошенниками, заключается не в идее о существовании мошенников, а в заявлении о том, что *каждый* человек — мошенник. Мысль Юма состоит в том, что эгоизм играет роль мощного мотива в человеческом поведении и мы ни на одном этапе нашего анализа поведения и институтов не должны допускать, что он утратил свое значение. При этом Юм понимает, что свою роль играют и другие мотивы.

Вторая мотивация, выделяемая Юмом², это *привязанности*. В своем анализе политики Юм ссылается на этот мотив для объяснения поведения, за которым стоят не столько личные интересы, сколько увлечение одних индивидуумов другими и их внимание к некоторым чужим мнениям и пожеланиям. Привязанности предполагают не бескорыстие (*disinterested*), а безучастие (*uninterested*). Лица, действующие под влиянием привязанностей, не беспристраст-

¹ Hume (1994: 42–43). [Эссе «О независимости парламента»]

² Hume (1994).

ны — они просто не пристрастны к самим себе. Кроме того, Юм признает, что объект такого влечения не обязательно будет человеком; им может служить институт — например, политическая партия или монархия.

Третьей мотивацией, согласно Юму, служат *принципы*. В эссе «О партиях вообще» он отмечает, что партии, образовавшиеся «на основе принципа, особенно принципа абстрактного и умозрительного, известны только нашему времени и, возможно, являются самым необычным и необъяснимым *феноменом*, который только имел место в человеческих делах»¹. Он поразителен по той причине, говорит Юм, что приверженность принципу можно сохранять, не создавая никаких помех своему ближнему (и без всяких помех с его стороны). И все же эта тайна разгадывается Юмом с помощью аналогии. В то время как два человека, идущих навстречу друг другу по большой дороге, могут легко разойтись, «два человека, основывающихся на противоположных принципах религии, не могут разойтись так легко, не столкнувшись, хотя можно было бы подумать, что и в этом случае дорога достаточно широка». И вот в чем причина: «...такова природа человеческого ума, что он всегда стремится покорить каждый ум, который к нему приближается, и в той же мере, в какой его изумительно укрепляет единство во мнениях, его поражает и раздражает любое противоречие»².

Люди, согласно Юму, обладают свойством увлекаться не только собой или другими, но и понятиями и идеями — идеалами. Собственно, такие увлечения порой бывают настолько сильны, что могут взять верх и над личными интересами, и над привязанностями. Примером этому служат религиозные войны. При этом человеческим мотивам, можно сказать, в одно и то же время присущи как безразличие, так и незаинтересованность³.

¹ Hume (1994: 60). [Юм Д. О партиях вообще // Юм Д. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 515.]

² Hume (1994: 60–61). [Юм Д. О партиях вообще // Юм Д. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 516.]

³ В данном случае индивидум — лицо незаинтересованное в том смысле, что он беспристрастен к другим; но он не вполне беспристрастен в том смысле, что предан конкретным принципам и ценностям.

Из всего этого Юм в своем анализе делает ряд фундаментальных выводов о природе человека. Первый вывод следует из признания всех этих различных мотивов: поведение человека *рационально*. Оно, как правило, направляется в том или ином направлении каким-либо соображением, будь то эгоизм, привязанность или принцип¹. Поступки человека обычно не являются иррациональными; и по этой причине они в целом объяснимы. Люди поступают тем или иным образом, преследуя определенные цели, мотивируясь личными интересами, привязанностями, или принципами, или какой-либо их комбинацией, причем к поставленным целям они стремятся с тем большей готовностью, чем менее это затратно.

Во-вторых, не существует естественной иерархии мотиваций. Поступок может мотивироваться принципом; но вследствие своего эгоизма люди могут отказаться от принципов с такой же готовностью, с какой они поступают вопреки эгоизму, руководствуясь привязанностями или принципами. Наблюдая за поведением политических партий, отмечает Юм, мы можем разделить их на личные и реальные фракции (а реальные фракции — на фракции интересов, привя-

¹ Строго говоря, не любое поведение можно признать мотивированным. Я могу заснуть от усталости независимо от того, хочу я этого или нет; я могу инстинктивно реагировать на опасность; в этих случаях у меня нет времени на то, чтобы сначала думать, а затем действовать. Однако в некоторых обстоятельствах я могу «реагировать» так быстро, что создается впечатление, будто в моих действиях отсутствует рациональное начало. Например, я могу наброситься в гневе на гонца, принесшего дурные вести. Впрочем, такие примеры кажутся сомнительными; если я встречу гонца один на один и это будет сильный, хорошо вооруженный человек, он вряд ли приведет меня в ярость, в отличие от слабого, усталого гонца, которого я встречу в окружении своих придворных. (См. об этом у Расселла Хардина, разбирающего случай избиения во время лос-анджелесских бунтов 1992 г. водителя грузовика Реджинальда Денни подростками, которые, по их словам, «находились в экстазе».) Хардин указывает, что подобные случаи куда хуже объясняются ссылкой на какие-то врожденные стороны нашей природы, чем логикой стратегического взаимодействия. «То, что не имеет смысла в глазах эгоистичного индивидуума, когда так поступают очень немногие, вполне может приобрести смысл, когда к ним присоединятся многие другие». Успешная мобилизация на коллективные действия по большей части может представлять собой феномен «мгновенного переключения». См.: Hardin (1995: 3, 50–52, ch. 3).

занностей и принципов); но на самом деле нам не удастся найти ни того, ни другого в чистом виде. Мотивы почти всегда носят смешанный характер¹. Вожди, стремящиеся манипулировать массами, понимают это, как правило, апеллируя ко всем этим мотивам одновременно.

Этот момент важен, поскольку из него следует отрицание идеи о существовании каких-то «врожденных» или фундаментальных видов преданности (attachment) и лояльности. Некоторые виды преданности бывают очень сильными; но в их числе нет неизменных. Предполагать обратное — означает утверждать, что «привязанность» или, по крайней мере, некоторые виды привязанности не могут быть изменены. Но это явно не так. Люди могут изменять и изменяют своим привязанностям, если это им выгодно; они не только эмигрируют, но и отказываются от своего гражданства — и своей идентичности, — находя себе новые. Это соображение можно сформулировать формально, сказав, что «личные интересы и групповая идентификация нередко совпадают... поступки, дорого обходящиеся индивидууму, но полезные для группы, тем менее вероятны, чем дороже индивидууму приходится за них платить»². Групповая идентификация является не врожденной, а рационально обоснованной: индивидуумы отождествляют себя с конкретными группами, потому что это отвечает их интересам.

Разумеется, мы не станем отрицать, что иногда привязанности бывают очень сильными и устойчивыми. С другой стороны, следует признать, что зачастую такие привязанности не противоречат личным интересам, а обусловлены ими. Во-первых, членство в конкретной группе может быть очень полезным, потому что обеспечивает доступ к благам, контролируемым данной группой. Однако, как только индивидуум начинает уверенно идентифицировать себя как члена данной группы, такая преданность порой укрепляется по принципу обратной связи. Привлекательность членства в группе может обернуться ловушкой, делая выход из группы

¹ Hume (1994: 56). [Юм Д. О партиях вообще // Юм Д. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 512–513.]

² Эта формулировка позаимствована мной из: Hardin (1995: 47). См. в целом главу 3 этой работы, «Групповая идентификация».

затруднительным, а то и невозможным. Узы привязанности и кодекс чести влекут за собой высокие издержки при попытке разорвать устоявшиеся связи; к тому же наказание за отступничество иногда бывает очень суровым. Например, мафия не терпит измены¹. Но даже в этих обстоятельствах, когда издержки лояльности существенно возрастают, измена может представляться допустимой, привлекательной и даже заманчивой².

Но не стоит также полагать, что личные интересы неизменно берут верх или что прочие мотивации всегда можно свести к личным интересам. Эгоистические соображения могут служить мотивацией для актов нелояльности; но нередко люди сохраняют лояльность даже ценой больших личных издержек. Таким образом, самопожертвование является характерной чертой человеческого поведения. Мать может пожертвовать своей жизнью, чтобы спасти ребенка; террорист может пожертвовать своей жизнью, чтобы убить другого человека, если считает, что это будет полезно для других. Ни в том, ни в другом случае личные интересы не являются мотивом; привязанности могут оказаться сильнее эгоизма.

Правда, нам могут возразить, что даже самопожертвование можно объяснить ссылкой на личные интересы. Согласно этой идее, люди, жертвующие собой, нередко поступают так ради соблюдения усвоенной ими («интернализированной») нормы. Эта норма самопожертвования в конкретных обстоятельствах отвечает интересам группы; привязанность же индивидуума к группе отвечает его интересам. Так, например, когда солдат жертвует своей жизнью (прикрывая отступление), чтобы его взвод мог отойти в безопасное место, он просто соблюдает норму поведения, которую признали все бойцы взвода, исходя из своих личных интересов. В конце

¹ Обсуждение различных механизмов, обеспечивающих групповую лояльность, см.: Hardin (1995). Об использовании мафией системы «омерты» (принципов преданности, связанных с кодексом молчания) для сведения случаев измены к минимуму см. там же на с. 131–133.

² Это ярко демонстрируется в фильме Мартина Скорсезе «Славные парни», где лояльный гангстер начинает давать показания против своих бывших товарищей и боссов, после того как становится ясно, что от этого зависит его жизнь. (И этот случай не является ни вымышленным, ни уникальным.)

концов, если бы никто из них не пожелал выполнять эту норму, то их шансы на выживание во время войны резко уменьшились бы. Однако здесь мы должны проводить различие между объяснением возникновения конкретных норм и объяснением того, почему эти стандарты соблюдаются. В случаях, подобных описанному, личные интересы могут сыграть решающую роль при возникновении подобных норм¹. Тем не менее они отнюдь не обязательно выступают в качестве мотивации для тех, кто придерживается этих норм. В конце концов, непосредственным мотивом для самопожертвования солдата могут служить его дружеские чувства к товарищам по взводу².

Третий источник мотивации — принципы — в той же мере способен принудить индивидуумов к забвению соображений, диктуемых эгоизмом и тем более симпатией. Люди могут испытывать привязанность к своим представлениям точно так же, как к другим людям. С первого взгляда это может показаться если не чрезмерной натяжкой, то по крайней мере несущественным моментом. В конце концов, как полагал сам Юм, привязанность к «абстрактным, умозрительным принципам» — явление не только совершенно новое в мире политических партий, но и, вероятно, такое, что встречается лишь в самых крайних случаях. Однако этот источник мотиваций имеет ключевое значение для понимания человеческой природы. Чтобы доказать это, необходимо провести более углубленный анализ понятия принципов.

Люди мотивируются принципами не просто потому, что они придерживаются абстрактных, философских идей; причиной этой мотивации является желание делать то, что представляется правильным. Один тот факт, что правильно поступить именно так, а не иначе, часто бывает достаточной

¹ См., например: Ullman-Margalit (1979).

² Конечно, у нас могут быть основания думать, что те нормы, которые противоречат личным интересам, не приживутся. Если приверженцы этих норм не изменят их, то могут расстаться с жизнью. Однако аргументация, апеллирующая к этому соображению с целью доказать, что основой для *любого* рационального выбора является личная заинтересованность, в конечном счете изгоняет из объяснения какую-либо *мотивацию*. Фактически это объяснение станет эволюционным, поскольку единственным действующим механизмом останется (естественный) отбор.

причиной для такого поступка, даже если она противоречит личным интересам или интересам иных людей, являющихся объектом привязанности. Люди не только обладают способностью к незаинтересованному поведению, но и испытывают сильное желание поступать так, как диктуют «приличия». Так, даже в тех обстоятельствах, когда нет свидетелей и соответственно угрозы порицания, люди сделают то, что они считают правильным. Не следует думать, что принципиальные вегетарианцы по ночам набрасываются на мясо. Как отмечал Адам Смит, люди не только жаждут одобрения, но хотят быть достойными его, соответствовать ему, причем так сильно, что это соответствие начинает цениться выше, чем само одобрение¹. Разумеется, отсюда не следует, что все люди мотивируются исключительно принципами, не отступая от них ни на шаг. Личные интересы и привязанности все равно остаются важными мотивами, которые могут взять верх над принципами; от слабой воли нам никуда не деться. Но факт остается фактом: принципы могут служить источником мотивации.

Анализировать такую мотивацию можно и с другой точки зрения, признав, что люди обладают *совестью*. Используемый Юмом термин «принцип» слишком узок для описания мотива, побуждающего к правильному поступку, поскольку идея действий из принципа предполагает, что такие действия необходимо включают в себя элемент рассуждений или размышлений. Но так бывает далеко не всегда. Мусульманину идея о том, чтобы есть свинину, кажется просто невообразимой; для самурая непереносима сама мысль о том, чтобы продолжать жить, запятнав себя бесчестьем. И в том и в другом случае индивидуумы бывают готовы к самым ужасным лишениям, лишь бы избежать таких поступков, которые идут вразрез с их совестью. А общины, религиозные организации или спутники на жизненном пути нередко прибавляют свой голос к диктату совести, не только придавая последнему конкретное направление, но и наделяя его особой силой в качестве источника мотивации.

¹ Более подробное обсуждение этого момента см.: Kukathas (1994: 1–21).

При анализе человеческого поведения совесть становится не менее важна, чем личные интересы, и отнюдь не из-за того, что люди всегда подчиняются диктату совести, забывая о личных интересах. Все дело только в том, что *время от времени* совесть оказывается сильнее личных интересов. Юм понимал это, когда отмечал поразительную непримиримость религиозных конфликтов.

Что не менее важно, для понимания человеческого поведения требуется признать, что оно носит преимущественно рациональный характер. Индивидуумы преследуют свои цели, руководствуясь личными интересами, заботой о других и совестью. Но две последние мотивации служат основой для человеческой рациональности в не меньшей степени, чем личные интересы. Нет ничего иррационального в том, чтобы гибель мира предпочесть зуду в пальце; но точно так же нет ничего иррационального и в том, чтобы предпочесть собственную смерть удалению одного-единственного кирпича из фундамента мироздания¹.

Такое представление о рациональном поведении делает нашу теорию человеческого поведения насквозь юмовской. Индивидуум всегда — и повсюду — представляет собой существо, одолеваемое страстями, мотивируемое желаниями и обладающее рациональностью, которая позволяет ему оценить издержки, связанные с альтернативными вариантами действий. Однако соответствующие издержки не обязательно принимают форму ущерба, нанесенного личным интересам индивидуума. Они могут выражаться во вреде, причиненном тем, к кому мы питаем привязанность, или в неверности нашим принципам.

¹ Эти слова представляют собой аллюзию на знаменитое замечание Юма в книге II его «Трактата»: «Я ни в коей мере не вступлю в противоречие с разумом, если предпочту, чтобы весь мир был разрушен, тому, чтобы я поцарапал палец»; «я не вступлю в противоречие с разумом и в том случае, если решусь безвозвратно погибнуть, чтобы предотвратить млейшую неприятность для какого-нибудь индийца или вообще совершенно незнакомого мне человека»; «столь же мало я окажусь в противоречии с разумом и тогда, когда предпочту несомненно меньшее благо большему и буду чувствовать к первому более горячую привязанность, чем ко второму» Hume (1975b: 416). [Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 458].

Это непосредственно приводит нас к третьему моменту, который можно извлечь из рассуждений Юма о человеческой природе. Самый важный источник человеческой мотивации — это принципы или, точнее говоря, *совесть*. Этот вывод важен в данном контексте не потому, что совесть всегда одерживает верх над другими мотивами: как отмечалось выше, иерархии мотивов не существует; личные интересы порой заставляют нас пожертвовать принципами, точно так же как принципы порой вынуждают нас поступать вопреки своим интересам. Однако совесть не только руководит нашими поступками (преимущественно); помимо этого, мы сами считаем, что она *должна* нами руководить. Именно эта мотивация в первую очередь и делает нас людьми.

Можно выразить эту мысль по-другому, сказав, что все люди умеют отличать хорошее от плохого или, в более широком плане, обладают нравственным чутьем, определяющим их поведение¹.

Но при этом встает вопрос: почему мы считаем, что эта конкретная мотивация имеет первоочередную важность, не являясь всего лишь одной в ряду равно значимых? Причина в том, что эта мотивация оказывает более глубокое структурирующее воздействие на жизнь людей — а соответственно сильнее управляет ею, — чем любая другая. Мы руководствуемся своим нравственным чутьем. Преследуя свои собственные интересы, а также интересы тех, к кому мы равнодушны, мы стараемся не выходить за рамки приличий. Обратное неверно: мы не следим за приличиями в рамках личных интересов, как и в рамках привязанностей. Личные интересы или привязанности порой заставляют нас перешагнуть границы приличий — не только потому, что эгоизм и любовь могут затуманить наш разум, который перестает различать эти границы, но еще и потому, что они время от времени становятся более убедительными мотивами. Ложь во спасение может уберечь меня от смущения; воровство мо-

¹ Самое серьезное из современных обоснований этой идеи содержится в: Wilson (1993). Также вполне возможно, что именно это имел в виду Ролз, начиная свою теорию справедливости с допущения о том, что всем людям присуще чувство справедливости. См.: Rawls (1971: 41, 46) [*Ролз Дж. Теория справедливости. М.: УРСС, 2010*].

жет обеспечить меня средствами, чтобы прокормить семью; убийство может сделать меня богатым. Но, как правило, мы считаем, что границы, задаваемые моралью¹ — запрещающие лгать, воровать и убивать, — создают базовую структуру сдержек, в рамках которых мы можем действовать; и мы считаем, что нарушение этих границ невозможно без какого-нибудь оправдания.

Более того, наша преданность конкретным требованиям совести может быть столь велика, что некоторые поступки покажутся нам омерзительными, т.е. постыдными сверх всяких пределов. Эдип ослепил себя, узнав, что убил отца и совершил инцест, а затем попросил, чтобы его изгнали из города; его мать Иокаста повесилась. Совесть может сделать каждого из нас трусом. Но, с другой стороны, она может придать каждому из нас стойкости. Дочь Эдипа Антигона была согласна умереть, лишь бы не быть виновной в том, что не сумела достойно похоронить своего брата.

Разумеется, вполне возможно, что требования совести социально обусловлены и что наша преданность конкретным нормам приобретена нами — или по крайней мере внушена нам — в ходе обучения. Монтень полагал, что «нравственные законы, о которых принято говорить, что они порождены самой природой, порождаются в действительности тем же обычаем»²; Адам Смит, считая, что одним лишь обычаем совесть не объяснить, ссылаясь на моральную психологию, истоки которой лежат в способности людей к симпатии. Но откуда бы ни исходило чувство пристойности, несомненно то, что оно является мощной силой, управляющей человеческим поведением и направляющей его. Во всех известных нам цивилизациях религия, литература и закон служили для подкрепления идеи о том, что в своих поступках люди в первую очередь должны руководствоваться совестью или чувством приличия, а вовсе не своими интересами. И если

¹ Следует подчеркнуть, что мораль включает в себя весьма широкий диапазон «правил» поведения, начиная от правил этикета и кончая правилами войны. См.: Martin and Stent (1990: 237–254).

² Montaigne (1965: 77–90, на с. 83). [*Монтень М.* Опыты. В 3-х кн. Кн. I. М.: Голос, 1992. Гл. XXIII.]

конкретные представления о пристойности изменялись, то важность ее требований оставалась неизменной.

Эта теория мотивов и того, каким образом они управляют поведением людей, представляет собой лишь самый общий набросок человеческой природы. Она предполагает, что люди — это существа, наделенные страстями, руководствующиеся своими привязанностями и движимые стремлением к осуществлению разнообразных целей. Тем не менее привязанности индивидуума и его стремление к выполнению своих целей носят рациональный характер, а само это стремление управляется его совестью. С этой точки зрения присущее человечеству разнообразие представляет собой случайную, а не строго необходимую черту. Пестрота человеческих обществ и норм морали объясняется не существованием врожденных различий между отдельными людьми, а тем фактом, что взаимодействие человеческой природы с конкретными обстоятельствами порождает различные практики и различные реакции.

Наша теория конечно же небесспорна; по крайней мере с изложенной в ней точкой зрения не будут согласны те, кто оспаривает идею об универсальности описанных выше черт, присущих людям. На эти сомнения следует дать ответ. Но прежде чем сделать это, необходимо разобраться с тем, что вытекает из всего этого вопроса. А вытекает из него более общий вопрос о том, существуют ли какие-либо универсальные человеческие интересы.

Человеческие интересы

Люди попадают в этот мир как дети людей, имеющих те или иные интересы, т.е. как дети людей, перед которыми стоят различные цели или задачи и которые обладают (ограниченными) средствами для их достижения. Эти конкретные интересы меняются в зависимости от времени и от места¹. Разные люди стремятся к разным целям; и даже когда цели у них одни и те же, разные обстоятельства требуют применения разных средств. С течением времени люди обычно приобретают

¹ Разумеется, в рамках конкретного контекста интересы одного индивидуума нередко не совпадают с интересами другого индивидуума.

устоявшиеся взгляды как в отношении целей, достижение которых — или служение которым — представляется им делом уместным, так и в отношении средств, уместных к использованию. Войдя в этот мир, дети взрослеют и сами приобретают интересы, в ходе обучения усваивая представления о целях, к которым им следует стремиться (или которым соблюдать верность), и о ресурсах, находящихся в их распоряжении.

Таким образом, мы, по крайней мере поначалу, не выбираем свои конкретные интересы, а получаем их, подобно своим именам и своей идентичности, и привыкаем к ним еще до того, как начинаем их осмысливать и тем более подвергать сомнению — если дело доходит до этого. По этой причине мы можем сказать, что *рождаемся* мусульманами или христианами, тамилами или греками, маори или эскимосами. Дело не в том, что мы *биологически* предрасположены к тому, чтобы исповедовать конкретную религию, или говорить на конкретном языке, или придерживаться конкретной культуры; наша предрасположенность ко всему этому является *социологически* или, лучше сказать, *исторически* обусловленной.

Тот факт, что конкретные интересы нами не выбираются, разумеется, не означает, что их нельзя изменить. Я могу изменить свои интересы, изменив условия своего проживания — скажем, переселившись в иную среду; могу я также пересмотреть свои представления, противопоставив им логическую аргументацию или свидетельства своих органов чувств. Но та степень, в которой это возможно, разумеется, неодинакова. Ребенку проще изменить свой образ мысли, чем старику; измениться вместе с окружающими легче, чем измениться одному; легче приспособиться, чем отказаться от своей веры¹. Порой иные представления и верования могут быть столь сильны, что отказаться от них невозможно; таковы некоторые моральные и религиозные убеждения. Иногда они не подлежат никакому обоснованию или рациональному оправданию. Для мусульман запрет на изображение Бога или Магомета абсолютен и не обсуждается. У некоторых племен австралийских аборигенов женщинам запрещено наблюдать священные мужские церемонии, даже снятые на киноплёнку,

¹ Так, например, может быть проще изменить веру, чем отказаться от нее.

а мужчинам соответственно запрещено наблюдать женские церемонии. В известном смысле такие убеждения не могут быть пересмотрены; те, кто предпочтет умереть, чем видеть (или допускать) их нарушение, вряд ли способны подвергнуть их рациональной оценке¹.

Учитывая эти соображения, можно ли сказать, что существуют какие-то универсальные человеческие интересы? Имеются ли фундаментальные интересы, развитием или частным случаем которых являются конкретные интересы, приобретаемые людьми? Да, такие интересы есть; вопрос только в том, что к ним относится?

Можно назвать ряд очевидных кандидатов в такие интересы, требующих анализа. У Аристотеля можно прочесть, что если и существует фундаментальный интерес, свойственный всем людям, так это интерес к счастью или процветанию (*flourishing*) — *eudaimonia**. И с этим действительно трудно поспорить; что еще может иметь значение, если не хорошая жизнь, а какой может быть хорошая жизнь, если в ней нет процветания? Но здесь мы сталкиваемся с двумя затруднениями. Во-первых, сказать, что мы заинтересованы в процветании, означает сказать слишком мало; если суть дела в процветании, то нужно как-то определить, что именно считается процветанием. Аристотель не оставил этот вопрос без внимания. С его точки зрения, для достижения «эвдемонии» человеку необходимо понимать, что в жизни ценно, и соответственно стремиться к этому. Это означало, что активное стремление к своим целям — к совершенству — служит отличительной чертой человека как человека, личности, наделенной сильным характером или добродетелью². Однако проблема

¹ Из этого не следует, что подобные представления не могут изменяться (и отмирать) с течением времени. Речь идет только о том, что вряд ли такое произойдет из-за непосредственной конфронтации с противоположными представлениями.

* При этом в «процветании» подчеркивается некая объективность по сравнению с субъективно понимаемым «счастьем», что, как считается, лучше отражает значение аристотелевского термина «эвдемония». Про роль субъективизма в социальных науках см.: *Кубедду Р.* Политическая философия австрийской школы. М.: ИРИСЭН, Мысль, 2006.

² «Мы утверждаем (и в „Этике“ установили, если это сочинение может на что-нибудь пригодиться), что счастье есть деятельность в духе добродетели».

здесь — в неясности относительно того, что представляет собой совершенство человека. Толкование совершенства самим Аристотелем, подчеркивавшим ценность жизни, проведенной в созерцательной активности, представляется чрезмерно узким: совершенство человека «растекается более широким и дружелюбным потоком, чем представлял себе Аристотель»¹. В этом отношении идеи Аристотеля не помогут нам в выявлении универсальных человеческих интересов, поскольку они слишком многого не учитывают: жизнь, отданную религии; жизнь *аскетического* мирозозерцания; и, несомненно, определению Аристотеля не удовлетворит и эстетская жизнь Оскара Уайльда.

Но если мы обратимся к Гоббсу, то найдем у него совершенно противоположную точку зрения: Гоббс отвергает идею о том, что в жизни человека есть место какому-либо естественному совершенству или целям. Людей подвигает к действию одно лишь неустанное и неутолимое стремление к власти, исчезающее только со смертью. Интересы индивидуума заключаются в обеспечении блаженной жизни — жизни, сводящейся к непрерывным, хотя и неизбежно мимолетным успехам в достижении объектов своего желания² — и по этой причине индивидуум особенно заинтересован в том, чтобы оградить себя от непрерывно маячащей перед ним опасности насильственной смерти: к этому сводится *summum malum** человеческого существования.

Гоббсовское определение того, что следует понимать под процветанием, предпочтительнее аристотелевского вследствие его большей широты, поскольку оно в большей мере учитывает разнообразие целей, стоящих перед людьми. Но тем не менее и оно неадекватно. Если ошибка Аристотеля заключалась в узости его представлений о жизни, подобающей человеку, то Гоббс ошибался, полагая, что для человека больше, чем что-либо иное, значит сама жизнь,

тели и совершенное применение этой последней, причем не в условном, но в полном смысле» (Aristotle (1988: 174)) [*Аристотель*. Политика // Аристотель. Соч. В 4-х т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 612].

¹ Aristotle (1976: 42).

² Hobbes (1991: 46). [*Гоббс Т.* Левиафан. М.: Мысль, 2001. С. 44.]

* Величайшее зло (*лат.*). — *Прим. ред.*

т.е. стремление избежать смерти. Ведь хотя насильственная смерть занимает одно из первых мест в любом списке жизненных несчастий, она представляет собой не самую худшую возможную участь. Так, люди рискуют своей жизнью в бою (сражаясь ли за свободу или за славу республики), жертвуют жизнью ради блага других и сами лишают себя жизни, стремясь избежать позора или бесчестья.

По мнению Гоббса, инстинкт самосохранения настолько силен, что он ставит пределы любой суверенной власти. «Если суверен приказывает человеку (хотя бы и по праву осужденному) убить, ранить или изувечить себя, или не оказывать сопротивления тому, кто на него покушается, или воздержаться от пищи, вдыхания воздуха, употребления лекарств или какой-то другой вещи, без которой он не может жить, то такой человек свободен не повиноваться»¹. Он имеет такое право, потому что не может от него отказаться, так как его существо требует от него сопротивляться грозящей ему смерти. Хотя человек «может заключить такое соглашение: *если я не сделаю того-то или того-то, убей меня*, он не может заключить соглашения, гласящего: *если я не сделаю того-то и того-то, я не буду сопротивляться вам, когда вы придете убить меня*. Потому что человек охотнее выбирает меньшее зло, которое в данном случае состоит в опасности смерти при сопротивлении, чем большее зло, а именно верную и неминуемую смерть при отказе от сопротивления»². Однако из этого следует лишь то, что стремление избежать смерти — это мощная мотивация, а вовсе не то, что смерть считается всеми за величайшее зло.

Гоббс, размышляя о человеческой природе и человеческом благе, не учитывает того факта, что *совесть* — более важная мотивация, чем страх смерти, так как под совестью всегда понимаются ценности, считающиеся более важными, чем (просто) жизнь. Во-первых, наказания за поступки, несовместимые с совестью, могут (согласно некоторым религиям) быть более суровыми, чем смерть, — например, вечное

¹ Hobbes (1991: 151). [Гоббс Т. Левиафан. М.: Мысль, 2001. С. 150.]

² Hobbes (1991: 98). [Там же. С. 97.]

проклятие¹. Но для другого человека требования совести нередко делают некоторые поступки просто невозможными даже под страхом смерти².

Мы не хотим сказать, что нарушение *любых* требований совести всегда воспринимается всеми как дело абсолютно немыслимое. Ясно, что люди то и дело поступают вопреки своей совести — они могут лгать, красть и убивать, даже понимая, что все это недопустимо с точки зрения морали. Иногда небольшое нарушение требований совести может оказаться делом гораздо менее неприятным, чем значительная утрата — например, смерть ребенка. Люди могут изменять своей совести из страха (т.е. вследствие личной заинтересованности), вследствие гнева или по многим другим причинам, причем вероятность таких поступков тем выше, чем ниже непосредственные издержки, связанные с нарушением требований совести. Одни люди более склонны к раскаянию, чем другие, и потому следуют велениям своей совести. Другие же, напротив, способны убедить себя в том, что они поступают правильно, даже когда подозревают обратное, и стремятся примирить свою совесть со своими интересами. Главное здесь не то, что совесть управляет поступками людей, а скорее то, что совесть не только оказывает мощное влияние на людей, но и является более важным *окончательным соображением*, чем страх смерти.

Но почему мы придаем совести такое значение? Впервые, наблюдения говорят нам о том, что люди демонстрируют нестигаемую склонность действовать в соответствии со своей совестью (или «принципами», если прибег-

¹ Гоббс, несомненно, имел это в виду, когда писал: «Но заставлять людей [нонконформистов], не совершивших незаконных действий, обвинять себя за мысли — значит противоречить естественному закону. Это особенно нелепо со стороны тех, кто учит, что человек, умерший с ложным взглядом на какой-нибудь догмат христианской веры, будет осужден на вечные и величайшие мучения. Ибо всякого, кто знает, что ошибка грозит ему большой опасностью, собственная забота о себе заставит рисковать своей душой скорее из-за своего собственного суждения, чем из-за суждения кого-либо, кто равнодушен к его осуждению» (Hobbes (1991: 471–472)) [Гоббс Т. Левиафан. М.: Мысль, 2001. С. 453].

² См.: Ryan (1983: 197–218, 1990: 81–106); см. также обсуждение взглядов Гоббса на толерантность и совесть: Sommerville (1992: 149–155).

нуть к более ранней, юмовской терминологии) и находят затруднительным поступать вопреки ей. Однако нам следует как-то объяснить этот факт. Лучше всего это сделать, признав, что жизнь людей не сводится исключительно, или хотя бы главным образом, к телесному существованию; это прежде всего сознательная жизнь. Величайшие страдания, выпадающие на долю людей, в целом носят не только физический, но и нравственный характер. Нравственные мучения представляют собой одну из наихудших разновидностей страданий. Механизм таких мучений раскрыт в романе Конрада «Лорд Джим» — истории человека, терзаемого виной. Причиной этой вины служила мысль о его ответственности за страдания и смерть других людей¹. Более всего людей гнетут переживания, которые вызваны поступками, совершенными вопреки совести². Вся глубина этих страданий лучше всего описана не в Книге Иова, на которую мог бы сослаться Гоббс, а в Евангелии от Матфея и от Марка³.

Однако, чтобы полностью оценить значение совести, простого признания ее *способности* играть мотивирующую роль нам не хватит. Недостаточно сказать, что мы склонны руководствоваться этой *субъективной* тенденцией к *предпочтению* требований совести, например требованиям, диктуемым нашими личными интересами. Люди — это не простые машины, обладающие предпочтениями (настроенные

¹ Литература изобилует примерами, иллюстрирующими идею о том, что величайшие известные нам мучения носят не физический, а скорее эмоциональный и соответственно ментальный характер: такие примеры нам дают и Томас Сатпен из «Авессалом, Авессалом!» Уильяма Фолкнера, и капитан Ахав из «Моби Дика» Мелвилла. В западном мире считается, что величайшие страдания выпали на долю Христа, который мучался, взяв на себя грехи человечества и осознавая свою отделенность (и в качестве человека, и в качестве Бога) от Бога.

² Когда Уинстона Смита, героя романа Дж. Оруэлла «1984 год», пытаются добиться от него покорности государству, то его мучения вызваны не физическими испытаниями и даже не ужасом, который вызывают у него мучители, играя на его страхе перед крысами, а осознанием того, что в момент слабости он предал свою возлюбленную.

³ Страдания Христа, разумеется, не являются результатом того, что он поступал вопреки своим убеждениям; его совесть осталась чиста. Они вызваны бременем ответственности за грехи других людей.

на предпочтение минимума нравственных страданий)¹. Наличие совести делает нас существами, уважающими конкретную *ценность* (и соответственно придерживающимися ее): ценность правильных поступков. Правильный поступок ценен не тем, что он вызывает меньше страданий; он вызывает меньше страданий, потому что мы его ценим. Мы непосредственно мотивируемся желанием поступать правильно, а не одним лишь желанием избегать страданий.

Только не следует понимать эти рассуждения в таком духе, будто бы мы — святые от природы. Суть, грубо говоря, состоит в том, что мы — существа, наделенные моралью и потому стремящиеся поступать правильно, т.е. должным образом. И тот факт, что мы нередко (сознательно) поступаем дурно, этого не меняет. Правильным поступкам мы придаем наивысшую ценность.

В финале «Махабхараты» Юдиштира с собакой, оставшейся его единственным спутником, подходит к воротам рая. Теперь-то он наконец может туда войти и обрести там не только покой, но и свою семью и самых дорогих друзей; однако в качестве платы за вход он должен бросить собаку, которая все это время сопровождала его. Разочарованно, но почти без колебаний Юдиштира отказывается войти, заявив, что не может оставить животное, преданно следовавшее за ним. Отречься от своего долга по отношению к собаке — слишком высокая цена, несмотря на все испытания, которые он преодолел, чтобы добраться сюда; слишком высокая, даже несмотря на обещание вечного блаженства. История кончается счастливо, поскольку, естественно, в рай впускают обоих — Юдиштира прошел последнее испытание. Но суть этого рассказа вовсе не в том, что «все хорошо, что хорошо кончается», и не в том, что верность не имеет цены, хотя и это тоже вполне мог иметь в виду древний автор. Главное в этой истории — размышления о наивысшей ценности правильных — или праведных, или должных — поступков, в зависимости от того, как переводить слово «дхарма».

¹ По крайней мере они сложные машины, обладающие предпочтениями. Вопрос об эволюции совести обсуждается у: Dennett (1995: 477).

Значение этого сюжета заключается не в его ценности в качестве практического руководства по этичному поведению. Нам говорят вовсе не о том, *какой* поступок будет правильным, а о том, что правильный поступок обладает некоей ценностью — собственно, большей ценностью, чем что-либо иное. До нас в драматической форме доносят идею, к которой люди неизменно приходили снова и снова: правильные поступки — наилучшие. Или в другой, еще более благородной формулировке: лучше пострадать от зла, чем совершить его¹.

Из всего этого следует, что для людей стремление избежать смерти не является самым важным мотивом. Хотя в любой конкретный момент человек может выбрать такой поступок, который необходим, чтобы остаться в живых, людям свойственна общая тенденция не принимать во внимание это соображение и помнить о существовании других, более важных побуждений.

Если мы теперь вернемся к вопросу о том, какие фундаментальные интересы могут лежать в основе конкретных интересов, приобретенных теми или иными людьми, то можем сказать, что одним из таких интересов служит стремление к процветанию. Но отвечая на вопрос о том, что следует понимать под процветанием, следует отметить, что, во-первых, вопреки Аристотелю, процветание бывает разным, и что, во-вторых, вопреки Гоббсу, процветание не сводится к тому, чтобы избегать смерти и удовлетворять свои желания. Основу любого типа человеческого процветания составляет правильное поведение — поведение, отвечающее требованиям совести.

Если существуют какие-либо фундаментальные человеческие интересы, то как *минимум* таким интересом будет стремление жить в ладу со своей совестью. Едва ли не худшая участь, которая может выпасть на долю человека, — *невозможность избежать поступков, совершаемых вопреки своей совести*, т.е. невозможность делать то, что представляется правильным. Этот интерес присущ аборигенам в далекой Австралии, самураям

¹ Об этом рассуждает Платон в «Горгии». См. также: Grotius (1949: 74). [См.: Гроций Г. О праве войны и мира. М.: Юридическая литература, 1956.]

XV в., представителям народности ибо, католикам-ирландцам из современного Дублина, евреям-хасидам из Нью-Йорка и членам техасской секты «Ветвь Давидова». И хотя все эти люди сильно различаются в понимании того, что правильно, а что — нет (хотя признаваемые ими ценности в значительной степени могут совпадать), и вынуждены признавать — в тех случаях, когда живут рядом друг с другом, — что их ценности не всегда позволяют им сосуществовать без некоторых уступок, все они разделяют единый интерес к тому, чтобы иметь возможность следовать своей совести.

Это соображение тесно связано с другим, имеющим особое значение для людей: идеей о том, как важно, чтобы в жизни имелся какой-либо смысл. Не то чтобы каждый человек занят поиском смысла жизни, или находит смысл в своей собственной жизни, или стремится к такой жизни, которую можно назвать осмысленной. На самом деле все гораздо прозаичнее. Как правило, люди видят в своей жизни нечто большее, чем случайную последовательность событий или эпизодов, не связанных каким-либо смыслом или целью. Жизнь, которую стоит прожить, не состоит из одних только удовольствий¹. Одиссей отверг предложение Калипсо о бессмертной жизни на Огигии в частности из-за того, что перспектива вечной скуки наполняла его отчаянием, а кроме того, потому, что его жизнь была тесно связана с чувством долга, требовавшим от него вернуться на Итаку, в свое царство. Тут важно то, что человек связывает смысл жизни с представлениями о том, как жить правильно. Именно поэтому люди заинтересованы в том, чтобы иметь возможность поступать так, как они считают правильным — делать то, что диктует им совесть².

¹ С этим может согласиться даже утилитарист гедонистического толка. См., например, рассуждения Питера Сингера о том, как мы стремимся найти смысл в своей жизни, пытаясь связать ее с каким-нибудь делом, более великим, чем мы сами: Singer (1997).

² Опять же это не означает, что совесть не может ошибаться или что люди всегда обладают четким пониманием того, что хорошо и что плохо. Так, в повести Марка Твена «Приключения Гекльберри Финна» Гек мучается из-за того, что совесть требует от него выдать его друга, беглого раба Джима. Гек не в состоянии противиться тому, что он считает дурным

В той степени, в какой люди вынуждены делить общую среду обитания — или не в состоянии этого избежать, — они имеют еще один общий интерес: интерес к тому, чтобы уладить конфликт ценностей¹. Но даже это является лишь следствием важности их более фундаментального интереса к возможности жить по совести, поскольку такая возможность является *sine qua non** человеческого процветания.

Из этого можно сделать вывод, что люди реально заинтересованы не сколько в возможности поступать правильно, столько в том, чтобы действительно поступать правильно, или по крайней мере заинтересованы жить в условиях, с большей вероятностью позволяющих им выяснить, что правильно, а что — нет. Но это ошибка. Было бы *хорошо* жить в таких обстоятельствах или делать то, что является правильным. Но мы не можем быть в этом *заинтересованы*. Концептуальный момент, связанный с природой человеческих интересов, заключается в том, что они относительны, поскольку находятся в зависимости от своего носителя, в то время как понятия «хорошо» и «правильно» абсолютны. Что-нибудь может быть хорошим, но не входить в число интересов данного человека. Было бы хорошо, если бы Пол Пот не существовал и если бы Гитлера убили. Но это не было бы в их интересах. Мы можем сказать, что было бы хорошо, если бы они увидели ошибочность (и весь ужас) своих поступков. Но так как, сделав это, они были бы вынуждены отдать себя в руки правосудия (что могло бы закончиться для них смертным приговором), то мы не можем сказать, что это отвечало бы их интересам. Не можем мы сказать и того, что в интересах Гитлера было никогда не иметь тех убеждений и желаний, которыми он обладал, потому что это были ложные убеждения и дурные желания. Гитлер не мог быть заинтересован в том, чтобы стать другой личностью¹.

стремлением, и потому не выдает Джима, для себя объясняя это своей испорченностью! Этот пример мне подсказал Джо Каренс.

¹ Собственно, это может быть совершенно новый интерес, если мы наблюдаем — и претерпеваем — глобализацию культуры, которая призывает нас к переоценке основы, на которой зиждется человечество. См.: Moses (1995).

* Обязательное условие (*лат.*). — *Прим. ред.*

¹ Говорят, что Лейбниц ответил человеку, пожелавшему стать императором Китая, что это желание лишено смысла: желать такого равнозначно желанию: а) никогда не существовать и б) чтобы в Китае был император.

Рациональный пересмотр представлений

Существует, однако, другой взгляд на человеческую природу, требующий рассмотрения, — взгляд, согласно которому люди объявляются существами, склонными к рациональному пересмотру своих представлений. Такая точка зрения играет важную роль в современных дискуссиях о либерализме и его основах. Особенно четкое и вызывающее изложение такого либерального взгляда содержится в книге Кимлики «Мультикультурное гражданство», где развиваются идеи о человеческих интересах, основанные на аргументах Милля, Джона Ролза и Рональда Дворкина¹.

Согласно либеральной точке зрения, как ее трактует Кимлика, люди рассматриваются в первую очередь как рациональные существа, способные выбирать свои цели. Именно этот аспект их природы служит основой для либерального постулата о том, что индивидуумы обладают (определенными) правами. В частности, такого взгляда придерживался Милль, который, защищая индивидуальность, однозначно говорил, что людьми нас делает способность выбирать свои цели. Как говорил он, «такова привилегия человека и свойство его человечности, что с достижением зрелости своих способностей он понимает и употребляет по-своему то, что ему сообщает опыт других людей. Он сам определяет образ и степень применения результатов этого опыта к своему характеру»².

И вообще Милль, признавая, что люди не могут жить «так, как будто живший до них мир ничего не узнал» до того, как он в этот мир явился, утверждает, что процветание людей основано не на жизни в соответствии с требованиями обычая, а на проявлении своей способности к выбору. «Тот, кто позволяет миру или своей собственной доле мира дик-

¹ Kymlicka (1995b).

² Mill (1989: 58). [*Милль Дж. С. О свободе // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половины XX века)*. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 337, 338.] (Скорее всего, именно эти слова имел в виду Кимлика, давая ссылку на эту страницу в своем «Мультикультурном гражданстве» (раздел «О свободе», с. 81).)

товать себе план жизни, не нуждается в иных способностях, кроме присущей обезьянам способности к подражанию. Тот, кто сам планирует свою жизнь, использует все свои способности»¹. Чтобы процветать, индивидум должен задействовать свои способности понимать, судить, различать, что хорошо и что дурно, — следовать избранному им пути. Эти способности «упражняются только тогда, когда человек делает выбор»; однако человек, «который поступает известным образом потому только, что таков обычай, тот не делает выбора». И в то время как вполне возможно, что благодаря обычаю «человек может попасть на хорошую дорогу и избежать всякого рода бедствий», следует задаться вопросом, говорит Милль риторически, «в чем же будет состоять его сравнительная ценность как человека»².

Для Милля жить в соответствии с требованиями обычая означает жить под гнетом деспотизма, так как обычай — это враг свободы. Таким образом, эта борьба за освобождение человека из-под гнета обычая представляет собой «главный интерес истории человечества»³. Очевидно, значение имеет не просто поиск или достижение блага, а сознательное стремление к избранному благу.

Именно таких взглядов придерживался и ранний Ролз, для которого способность «формулировать, пересматривать и рационально претворять в жизнь» концепцию блага служила отличительной чертой людей в свободном обществе. Таким образом, индивидуумы заинтересованы в том, чтобы иметь возможность стремиться к благу и пересматривать свои представления о благе. Именно последний интерес наиболее важен для Ролза. Способность к воплощению собственной концепции блага представляет собой «интерес высокого порядка»; однако способность формулировать и пересматривать концепцию блага — это уже «интерес высшего порядка»⁴.

Несколько иная точка зрения, утверждающая значение выбора, принадлежит Рональду Дворкину, выдвигающему ре-

¹ Mill (1989: 59). [Там же. С. 338.]

² Mill (1989: 59). [Там же. С. 338, 339.]

³ Mill (1989: 70). [Там же. С. 350.]

⁴ См.: Rawls (1980: 525–528).

шительные аргументы против патерналистских стремлений вести людей ко благу. Поскольку для того чтобы жизнь имела ценность, ее следует вести «изнутри», патерналистское ограничение личного выбора целей обречено на провал, так как для данных индивидуумов те действия, к которым их вынуждают, не будут иметь никакой ценности¹. Для Дворкина жизнь, которую мы не одобряем, не стоит того, чтобы ее прожить, или по крайней мере она не будет хорошей жизнью: «...невозможно себе представить, чтобы кто-нибудь получал большее удовольствие от жизни, идущей вразрез с его глубинными этическими убеждениями, чем живя в ладу с ними»². Как полагает Кимлика, эти рассуждения подталкивают нас к общему выводу о том, что хорошая жизнь — это жизнь, выбранная нами, и что соответственно мы заинтересованы в возможности пересматривать свои представления о благе. По его мнению, либеральное мировоззрение «требует, чтобы люди могли отойти в сторону и оценить моральные ценности и традиционные образы жизни и не только имели бы на это юридическое право, но и существовали в социальных условиях, обеспечивающих такую возможность» (МС92). Либеральное общество, утверждает он, «не только позволяет людям вести их нынешний образ жизни, но и дает им доступ к информации о других образах жизни (благодаря свободе самовыражения), даже *требуя* от детей знакомиться с другими образами жизни (посредством обязательного образования), а также позволяет людям радикально пересматривать свои цели (вплоть до вероотступничества), не опасаясь юридического наказания» (МС82).

Согласно Кимлике, хорошая жизнь обеспечивается двумя предпосылками. Первая состоит в том, что мы живем в соответствии со своими представлениями о том, что придает жизни ценность, а для этого нам требуются ресурсы и свободы, позволяющие жить без страха дискриминации или наказания. Вторая предпосылка состоит в том, что «мы должны быть вправе ставить под сомнение эти представления, изучая их в свете любой информации, примеров и аргументов,

¹ См.: Dworkin (1989).

² Dworkin (1989: 486).

которые сможем почерпнуть из своей культуры. Поэтому индивидуумы должны находиться в условиях, необходимых для обретения знания о существовании других представлений о хорошей жизни и способности разумно изучать эти представления» (MC81). Однако вторая предпосылка столь же важна, как и первая: «Слишком легко сводить личную свободу к праву воплощать в жизнь собственные представления о благе. Но по сути многое из того, что отличает либеральное государство, в большей степени связано с формированием и пересмотром представлений людей о благе, а не с осуществлением выбранных нами представлений» (MC82).

Такая точка зрения на природу человека и его интересы, не будучи несостоятельной — наоборот, в истории мысли она оставила серьезный след, — тем не менее должна быть отвергнута. Если некоторые взгляды отличаются недопустимым недоверием к элементу рациональности в человеческом выборе, то либеральная позиция, представленная Кимликой, Ролзом и Миллем, ошибочна в том отношении, что преувеличивает значение выбора в человеческой рациональности.

Во-первых, можно усомниться в идее о важности того, чтобы люди имели возможность рационально оценивать и пересматривать свои цели. В лучшем случае мы можем сказать, что некоторые люди в некоторых обстоятельствах могут быть заинтересованы в том, чтобы это делать; но подобные примеры не дают нам права делать широкие обобщения в отношении человеческих интересов вообще. Самая фундаментальная причина этого заключается в том, что наша жизнь не обязательно станет лучше от наличия возможности исследовать ее и пересматривать цели своего существования. Очевидно, что в некоторых случаях жизнь от этого становится только хуже. Можно вспомнить, например, Жюли, героиню мюзикла «Плавучий театр», которая узнает о том, что в ней течет африканская кровь, несмотря на внешность белой женщины. После этого ее жизнь значительно ухудшается, поскольку это открытие не только ломает ей карьеру, но и вынуждает смотреть на мир с совершенно иной перспективы. Если бы она осталась в неведении относительно своего происхождения — и соответственно была бы не-

способна вообразить себе иной образ жизни, — то ее жизнь могла бы быть лучше.

Впрочем, не следует выискивать только те случаи, когда проблемы отчасти создаются фактом угнетения, от чего страдает Жюли, живущая в мире, где смешанные браки считаются преступлением. Многих людей совсем не интересует возможность оценивать и пересматривать свои жизненные цели. В целом те, кто вложил больше времени и усилий в свои планы, могут быть сильнее заинтересованы в отсутствии возможности их пересмотра. Тому, кто посвятил свою жизнь поискам лох-несского чудовища, нет никакого интереса узнавать, что такого существа не существует в природе¹.

Можно взять и менее тривиальный случай. Рыбак-мусульманин из Келантана* также может быть не заинтересован в возможности пересматривать свои цели. Он был мусульманином от рождения, он верит в заповеди своей религии, полагая, что они требуют от него молиться пять раз в день, не употреблять алкоголя, отказываться от различных запрещенных видов еды и поступков, считать Магомета пророком и относиться к вероотступничеству как к греху. Едва ли он в состоянии «рационально оценивать свои цели», поскольку лишен возможности делать это: даже если он грамотен, то вряд ли читал много книг, кроме Корана; он почти ничего не знает о мире — даже об исламском мире, — лежащем за пределами его места жительства, и вообще неспособен к анализу собственной религиозной традиции с целью оценить, какие ее стороны «достойны [дальнейшего] соблюдения». Однако при этом он может считать свою жизнь хорошей, и мы даже можем согласиться с такой оценкой. Его жизнь, пусть и небогатая, вполне может быть физически комфортной, он может ощущать любовь и привязанность со стороны своей семьи и друзей, гордиться своим мастерством и способностью прокормить детей; кроме того, в своей ре-

¹ Собственно, он даже может быть заинтересован в том, чтобы никогда не узнать истину (в чем бы она ни заключалась), поскольку в таком случае ему придется пересматривать свои жизненные цели. Во многих из своих излюбленных начинаний мы заинтересованы в том, чтобы терпеть постоянные неудачи.

* Штат в Малайзии. — *Прим. перев.*

лигии он может найти объяснение не только того места, которое отведено ему в мироздании, но и смысла своей жизни. С какой же стати ему, или нам, думать, что он даже не фундаментально, а хоть сколько-нибудь заинтересован в способности рационально оценивать и пересматривать свои представления о благе? В данном случае, возможно, мы даже не сильно ошибемся, сказав, что он заинтересован в изоляции от влияний, которые могут разрушить его мировоззрение. А на практике индивидуумы и общество постоянно пытаются это сделать — порой целенаправленно. Одиссей велел привязать себя к мачте, чтобы, услышав пение сирен, он не имел возможности пересмотреть свои цели (и погибнуть, бросившись за борт); что не менее важно, он велел своей команде залепить уши воском, чтобы она тоже не подверглась искушению пересмотреть свои цели, и приказал ей не подчиняться ему, когда он будет очарован волшебным пением.

Ключевой момент здесь заключается в том, что жизнь, не подвергаемая анализу, вполне может быть достойна того, чтобы ее прожить¹. Но при этом у нас нет оснований считать, что нашим интересам в любом случае отвечает возможность анализировать ее и пересматривать. Разумеется, нет оснований считать также, что такая возможность *в любом случае* противоречит нашим интересам. (Кимлика согласен с тем, что «либеральное общество не вынуждает нас к подобным сомнениям и пересмотру» (МС82).) Но важно понимать, что нередко дело обстоит именно так. Даже Милль, который, по его собственным словам, никогда не сомневался в благотворной силе анализа, признается в своей «Автобиографии», что жизнь, посвященная поиску средств к существованию, лишила его возможности получать от жизни удовольствие, заключающееся в сочувствии своим ближним: «Мое образование, как я думал, не сумело пробудить во мне подобные чувства, обладавшие бы достаточной силой для того, чтобы побороть разлагающую силу анализа, в то время как весь ход моего интеллектуального воспитания сделал скороспелый и преждевременный анализ закоснелой привычкой моего разума. В результате я... в самом начале своего путешествия оказал-

¹ Этот момент подробнее рассматривается мною в: Kukathas (2001c).

ся на мели с хорошо оснаренным судном, у которого имелся руль, но не было паруса; я не питал реального стремления к тем целям, к достижению которых был так тщательно подготовлен: я не находил удовольствия ни в добродетели, ни во всеобщем благе, ни в чем-либо ином»¹.

Ошибочно полагать, будто мы *фундаментально* заинтересованы в возможности оценивать свои цели; некоторые из нас действительно заинтересованы в том, чтобы в известных обстоятельствах быть способными к этому, но не более того. Тем не менее думать, что способность оценивать и пересматривать жизненные цели для нас *более* важна, чем стремление к самим этим целям, — еще большая ошибка. По-видимому, такого взгляда придерживается Кимлика, ссылаясь на идею Ролза о том, что способность пересматривать свои представления о благе более важна, чем способность претворять в жизнь уже имеющиеся представления. Кимлика делает здесь акцент на способности «гарантировать, что они [существующие представления о благе] достойны того, чтобы не отказываться от них» (МС82). Это кажется неправдоподобным по ряду причин. Во-первых, даже в самых благоприятных обстоятельствах очень трудно питать уверенность в том, что наши цели «достойны того, чтобы не отказываться от них», поскольку мы физически не в состоянии ознакомиться со всеми возможными альтернативами и не можем себе позволить проанализировать все те, которые нам известны. Порой мы просто не желаем о них знать². В значительной степени так происходит из-за того, что мы не хотим тратить на принятие решений о том, как жить, то время, которое могли бы просто прожить.

Во-вторых, многие из наших занятий — включая наиболее излюбленные — не являются итогом тщательных размышлений и целей, поставленных нами перед самими со-

¹ Mill (1957: 90). Милль завершает этот длинный абзац сетованием на то, что «я не находил в природе силы, способной заново начать формирование моего характера и создать в моем неисправимо аналитическом разуме свежие и приятные ассоциации с какими-либо объектами человеческих устремлений».

² Очень немногие люди — даже либералы ролзовского толка — откроют свои двери мормонам, желающим ознакомить их со своими религиозными воззрениями.

бой. Они чаще порождены прихотью и капризами, а не размышлениями, произвольным, а не сознательным выбором, случайностью, а не намерениями.

В-третьих, придание слишком большого значения изучению своей жизни может быть деструктивно не только потому, что отнимает время на то, чтобы жить, но и потому, что само по себе бывает весьма обременительным. Оно не ведет к пересмотру целей, а порождает разочарование, недовольство, огорчение — и раздражительность в придачу. Вообще говоря, если мы оценим свою жизнь и останемся недовольными, то будем заинтересованы в возможности изменить свои цели, т.е. заняться решением других задач. Но из этого отнюдь не следует, что нам в первую очередь присущ фундаментальный интерес к возможности оценивать и пересматривать свои цели¹.

Однако, говоря это, мы вовсе не подразумеваем, что жизнь, не выбранная нами, хороша в силу самого этого факта; не хотим мы сказать и того, что принуждение или патернализм могут быть оправданы. Кимлика вполне справедливо указывает, цитируя Рональда Дворкина, что «жизнь не становится лучше, когда ею управляют со стороны, в соответствии с ценностями, которые данное лицо не разделяет» (МС81). И вообще «несостоятельна мысль о том, что жизнь, противоречащая вашим глубоким этическим убеждениям, может быть лучше жизни, находящейся в ладу с этими убеж-

¹ «В дни Хо Хсю люди у себя дома не занимались ничем конкретным, а отправляясь на прогулку, не шли никуда конкретно. Раздобыв еды, они радовались, а набив животы, бродили без всякой цели. В ту пору природные богатства страны обеспечивали их существование. Затем Мудрецы научили их поклонам и преклонению колен во время церемоний в сопровождении музыки, тем самым упорядочив внешние формы общения, и соблазнили их гуманностью и справедливостью, чтобы подчинить себе их разум. Тогда люди начали трудиться и обрели вкус к познаниям и к борьбе друг с другом в стремлении к наживе, которой нет конца. Это была ошибка Мудрецов» (*Чжуан-цзы*. «Мудрость Лао-цзы» (Chuangtse, 1948: 288)). Возможно, мы обязаны признать, что пребываем сейчас именно в таком состоянии, но все равно нет оснований для того, чтобы объявлять нужду добродетелью. Не означает это, собственно говоря, и того, что нам следует взять на вооружение квиетизм Чжуан-цзы или воспринять призыв Лао-цзы вернуться к первобытной простоте, что может оказаться столь же невозможным.

дениями» (МС81). И все же отсюда не следует, что выбранная жизнь обязательно будет хорошей или что жизни по принуждению всегда можно найти только одну альтернативу. Противопоставление выбора и принуждения не симметрично. Индивидуум вполне может считать ту жизнь, которую он не выбирал, стоящей того, чтобы ее прожить, даже если это невозможно в отношении жизни по принуждению.

Уилл Кимлика говорит о двух предпосылках к воплощению «нашей принципиальной заинтересованности в хорошей жизни». «Первая из этих предпосылок состоит в том, что мы сами должны управлять своей жизнью в соответствии со своими представлениями о том, что наделяет жизнь ценностью». Такой взгляд не вполне ошибочен, но тем не менее он сформулирован неверно. Вторая предпосылка, согласно Кимлике, сводится к тому, что «мы должны быть вправе ставить под сомнения эти представления, изучая их в свете любой информации, примеров и аргументов, которые сможем почерпнуть из своей культуры. Поэтому люди должны находиться в условиях, необходимых для осознания наличия других представлений о хорошей жизни и способности разумно изучать эти представления» (МС81).

Однако такое мнение совершенно неверно; и если мы поймем почему, то сможем увидеть, в чем именно Кимлика не прав, когда формулирует свою первую предпосылку.

Чтобы осознать, что его точка зрения ошибочна, мы должны понимать, что нам не требуется ни осознания альтернативных возможностей, ни особого разума для того, чтобы жить хорошей жизнью. Хорошая жизнь вполне доступна для самых простодушных — и даже весьма глупых — людей. При этом совсем не обязательно ссылаться на Форрестов Гампов — слабоумных ребят, добившихся славы и богатства. Вполне успешной мы можем считать и жизнь Гомера Симпсона, несмотря на его невысокие умственные способности и неумение осознать иные альтернативы и постичь разумом то, что он ощущает интуитивно: его мечты осесть в городе с молочными реками — просто мечты, а счастье он может найти лишь дома. И то же самое можно сказать о многих других людях, не обязательно вымышленных персонажах. Человек, выросший на ферме, горизонты которого не простираются дальше ее границ и ко-

торого никогда не посещала мысль о возможном существовании других миров, все равно может жить вполне счастливо¹.

Если мы согласимся с этим, то поймем, в чем ошибочна формулировка первой предпосылки хорошей жизни по Кимлике. Полагая, что мы должны управлять своей жизнью изнутри «в соответствии со своими представлениями о том, что наделяет жизнь ценностью», он подразумевает, что мы по сути должны обладать какими-то представлениями о том, какая именно жизнь имеет ценность. Но если, как я пытался показать, хорошей жизнью может быть и та, что не подвергается анализу, то в таких представлениях нет необходимости. Мы можем относиться к своей жизни с полным безмыслием. Мы не обязаны иметь жизненные планы; и вообще, если верить Джону Стюарту Миллю и житейской мудрости, не иметь таких планов иногда бывает лучше в силу того, что сознательное стремление к счастью — самое верное средство никогда его не обрести².

¹ Опять же, из литературы мы можем почерпнуть и встречный пример: для Сибиллы, героини новеллы Майлза Франклина «Моя блестящая карьера», скука сельской жизни непереносима, и она мечтает сбежать оттуда. При этом она живет среди других людей, не понимающих ее стремлений и вполне довольных своей судьбой.

² «Счастливы лишь те (думал я), чей разум устремлен к какому-либо иному предмету, нежели их счастье, — к счастью других, к исправлению человечества, даже к какому-нибудь искусству или к занятию, если оно выступает не как средство, а как цель сама по себе. Нацеливаясь таким образом на что-либо иное, они между делом находят и счастье. Удовольствий жизни (как гласила моя теория) достаточно для того, чтобы сделать ее приятной, если относиться к ним *en passant* [между прочим (*фр.*)]. — *Ред.*], а не как к основной цели существования. Как только они становятся таковыми, нам сразу начинает их не хватать. Они не выдерживают серьезного анализа. Спросите себя, счастливы ли вы, и счастье немедленно вас покинет. Единственный вариант — рассматривать как объект жизненных устремлений не само счастье, а какую-либо цель, внешнюю по отношению к нему. Пусть на пути к этой цели истощатся ваше самокопание, ваши размышления, ваши попытки разобраться в себе самом, и при прочих благоприятных обстоятельствах вы будете вдыхать счастье вместе с воздухом, которым дышите, не замечая этого, не думая об этом, не предвосхищая счастья в своем воображении и не обращая его в бегство пагубными сомнениями» (Mill 1957). Единственное, в чем Милль, пожалуй, остается на позициях «рационального выбора», — это его мысль о том, что «единственная надежда» лежит в том, чтобы посвятить свою жизнь стремлению к какой-либо внешней цели. Возможно, этот рецепт будет хорош для некоторых людей в конкретных обстоятельствах, но он вряд ли *обязателен* для всех.

Против этого могут быть выдвинуты три возражения, на которые необходимо дать ответ. Первое из этих возражений заключается в том, что согласно данному взгляду в реальности неважно, какова жизнь, которую мы ведем: любая жизнь может считаться хорошей. Но это вовсе не так. Необходимое условие хорошей жизни — возможность прожить ее в согласии со своей совестью, т.е. не поступаясь своими убеждениями. Но это условие недостаточное. В сталинском СССР жизнь Стаханова считалась образцовой и, насколько нам известно, не давала ему никаких оснований для недовольства. Но она не была хорошей жизнью в том отношении, что была обращена на служение жестокой тирании. Если бы Стаханов мог осознать это, то вполне мог бы пожелать стать кем угодно, только не примерным коммунистом. Главное здесь не то, что жизнь Стаханова была хорошей, потому что она его устраивала, а то, что он был фундаментально заинтересован в возможности вести хорошую жизнь, а не в возможности рационально оценивать и пересматривать ее. Судя по всему, у Стаханова имелось достаточно возможностей оценить свою жизнь; и после такой оценки он сделал неверный выбор — даже если, в конечном счете, такая жизнь отвечала его интересам.

В целом мы должны признать, что размышления и возможности для переоценки не обязательно ведут к мудрому выбору, и по этой причине не можем однозначно сказать, что они имеют смысл. Мы можем уверенно подписаться лишь под более узкой идеей об отсутствии оснований полагать, что следует лишить людей возможности оценивать и пересматривать свою жизнь.

Второе возражение состоит в том, что защищаемая здесь точка зрения отрицает возможность взглянуть на свою жизнь со стороны и пересмотреть свои цели. Согласно некоторым философам, например Майклу Санделу, наши цели (как правило) не отделены от нас, а фактически «составляют» нас. Нашу личность, по крайней мере в некоторой степени, определяют стоящие перед нами цели, которые мы не выбираем и, возможно, не в состоянии выбирать¹. Критика таких представле-

¹ См.: Sandel (1982: 150–165). См. также обсуждение взглядов Санделя: Kymlicka (1995b: 91–92).

ний, предлагаемая Кимликой, весьма убедительна, поскольку этот аспект «коммунитариянского» мировоззрения переоценивает трудность пересмотра жизненных целей. Однако их пересмотр вполне возможен; более того, порой он представляет собой «печальную необходимость» (МС91). Мы утверждаем здесь не то, что не обладаем возможностями пересматривать свои цели, а лишь то, что не имеем в этом фундаментальной заинтересованности и что такая возможность не является обязательной составной частью хорошей жизни.

Согласно третьему возражению, наша точка зрения недостаточно учитывает тот факт, что для людей важно не вести жизнь, основанную на ложных убеждениях, даже если эта жизнь приятна и продуктивна. Обратимся к примеру необразованной, но набожной мусульманки. Она считает, что живет хорошей жизнью, но только потому, гласит это возражение, что верит: ее поступки отвечают Божьей воле. *Как считает она сама*, ее жизнь делает хорошей не тот факт, что эта жизнь счастливая и продуктивная, а то, что она соответствует заповедям, установленным Богом. Поэтому нашу мусульманку ужаснет мысль о такой жизни, которая, будучи приятной, при этом не угодна Богу. Если для этой женщины самое важное — делать то, что угодно Богу, то для нее не менее важно знать, чего же Бог на самом деле от нее хочет. Поэтому она захочет выяснить, правильно ли местные мутлы толкуют Коран, и быть способной пересматривать свое поведение в том случае, если окажется, что ее обманывают. Она желает поступать правильно, а не жить в убеждении того, что поступает правильно. Она также заинтересована в возможности отвергать то, что дурно¹.

Однако мы не собираемся отрицать, что люди, питающие искреннее желание поступать правильно, обычно также желают знать, что именно является правильным. Но отсюда не следует, что они поэтому заинтересованы в возможности пересматривать свои взгляды. Во-первых, никто не сказал, что их пересмотренные взгляды с высокой вероятностью будут более истинными, чем прежние. Во-вторых, не исключено, что возможность изменять мышление или пристрастия по

¹ Этот аргумент был предъявлен мне Кимликой.

своей воле не облегчает, а затрудняет постижение жизненных ценностей, поскольку довольно сложно оценить то, что не практикуется постоянно¹.

Таким образом, отвергая то понимание человеческих интересов, которое свойственно Кимлике и другим современным авторам либерального толка — таким как Ролз, — я утверждаю, что хотя мы заинтересованы в том, чтобы нас не принуждали к такой жизни, которая для нас невыносима, из этого не вытекает наличие интереса к тому, чтобы прожить жизнь, которую мы сами выбираем. Самая худшая участь, какая может выпасть на долю человека, — невозможность избежать поступков, противоречащих его совести. Это означает, что наш фундаментальный интерес заключается не в возможности выбирать свои цели, а в том, чтобы нас не заставляли преследовать такие цели, которые вызывают у нас отвращение.

Некоторые возражения

Точка зрения, представленная в настоящей главе, основана на двух важных соображениях в отношении человеческой природы. Первое из них, постулирующее реальное существование универсальной человеческой природы, скрывающейся за разнообразием всевозможных образов жизни, основано на идее об индивидууме, следующем велениям своей совести, — хотя мотивирующемся также личными интересами и привязанностями — и руководствующемся разумом. Однако, чтобы понять универсальность такой человеческой природы, необходимо выяснить, что именно в человеческой жизни признается в качестве универсальных ценностей. Соответственно второе соображение гласит, что для всех людей ценностью обладает хорошая жизнь, причем такая жизнь понимается как жизнь, которая, самое меньшее, не противоречит диктату личной совести. Для людей хорошая жизнь — не обязательно жизнь, выбранная ими самими,

¹ Хотя, строго говоря, тесное практическое знакомство с конкретным вопросом может оказаться препятствием для того, чтобы выработать критическое отношение к нему или усомниться в его требованиях.

или жизнь, в которой имеются возможности для выбора; но хорошей жизнью не может быть такая жизнь, от которой требует отказаться совесть.

Такое представление о человеческой природе и о человеческих интересах важно с точки зрения аргументации, представленной в данной книге, потому что эти предпосылки лежат в основе политических принципов свободного общества, которые развиваются в последующих главах. Но прежде чем мы пойдем дальше, необходимо дать более серьезное обоснование такому толкованию природы человека и его интересов, поскольку оно остается уязвимым для ряда возражений. Учет этих возражений поможет нам не только упрочить, но и прояснить то понимание человеческой природы, которым мы обладаем в данный момент.

Самые важные возражения, требующие рассмотрения, это в первую очередь те, которые отрицают, что сделанные нами утверждения о природе человека применимы ко всем людям. Согласно этому возражению, такое толкование трактует частные черты как всеобщие. То, что нам выдают за описание человеческой природы, в реальности является описанием отдельных типов людей, а суждения о человеческих интересах в реальности представляют собой суждения об интересах, присущих конкретным частям человечества: перед нами представления и суждения о европейцах или людях западного мира, причем принадлежащих к мужскому полу. Более того, эти суждения страдают откровенным индивидуализмом, не усматривая никакой ценности в коллективах или тем более за пределами человеческого мира. Это толкование евроцентрично, фаллоцентрично, человекоцентрично и эгоцентрично¹. Рассмотрим все эти возражения по очереди.

Возражение, гласящее, что наше истолкование человеческой природы очень узко и не может быть применимо к неевропейским народам, скорее всего исходит от тех, кто относится к либеральной политической теории вообще не только как к западному изобретению, но и как к теории, основанной на описании европейцев. Так, например, перво-

¹ И, как добавили бы некоторые, эксцентрично.

начальный вариант теории Ролза критиковали за то, что она выдавала за описание человека портрет англо-американца XX в. Можно сказать, что то же самое относится и к теории, изложенной в настоящей главе.

На это возражение не так-то просто дать прямой ответ, поскольку предмет спора основан на *интерпретации* поведения и не может быть подкреплён ссылками на сходные черты в поведении различных народов. Однако в противовес этому возражению можно выдвинуть следующие соображения. Во-первых, представленное нами толкование человеческой природы даёт максимально узкое описание этой природы, утверждая лишь, что люди суть рациональные существа, мотивирующиеся сложным сочетанием интересов, привязанностей и принципов, но в первую очередь управляемые своей совестью. Оно ничего не говорит о природе этого сочетания или о том, из чего складывается совесть. Совершенно ясно, что ценности, перевозносимые разными традициями, сильно отличаются друг от друга. Средневековые самураи трактовали и оценивали честь совершенно по-иному, чем нигерийцы XIX в.; опять же иным представлением о чести отличались европейские аристократы. В частности, различия проистекают не из того факта, что одни люди ценят честь выше, а другие ниже, а скорее из того, что честь занимает в их системе ценностей разные места. Когда разные культуры входят друг с другом в контакт — и в конфликт, — редко бывает так, что они оказываются не в состоянии распознать взаимные ценности; порой они просто (!) наделяют эти ценности разным весом. В иных случаях проблема состоит не в том, что ценности разных культур различаются настолько, что противоположная культура не в состоянии распознать их проявления в иных практиках¹. Впрочем, во всех этих случаях за вариациями стоят не категориальные различия,

¹ О конфликте культур см.: Bitterli (1989: ch. 1, 30–31), где объясняется, почему многие мирные контакты между европейцами и коренными народами порой превращались в конфликт. «Однако в принципе имелись лишь две основные причины для конфликта: либо представители чужой культуры ощущали угрозу своей собственности и привычному образу жизни, либо они переставали уважать европейцев и доверять им» (см. с. 30–31).

а разница в степени, которая вполне совместима с предложенным нами узким описанием человеческой природы.

Во-вторых, многие типы поведения, которые с первого взгляда лучше всего объясняются ссылкой на культурные формы и различия в мотивации, на самом деле вполне объяснимы с помощью более простых допущений, касающихся личной рациональности и эгоистических интересов. Обратимся ли мы к институту дуэли в Европе XIX в. или к земельным практикам крестьян Юго-Восточной Азии, модели рационального выбора помогут нам не только объяснить устойчивость этих институтов, но и понять, почему они время от времени разрушаются¹. Более того, после недолгих размышлений мы придем к выводу, что было бы удивительно, если бы дело обстояло иначе. Как бы сильно нас ни удивляли обычаи иностранцев, на самом деле поразительным является факт выбора и оценки ценностей. Мы не знаем народов, которые отличались бы от нас тем, что действовали немотивированно, не сопоставляли различные варианты, не шли на компромиссы и не имели бы никаких табу.

В-третьих, то обстоятельство, что в истории взаимодействия культур люди в достаточной мере понимали друг друга для того, чтобы торговать, переселяться в другие страны и вступать в браки с иностранцами, предполагает достаточное сходство всех народов. Что более важно, тот факт, что разные народы заимствовали друг у друга (и перерабатывали) философские идеи, свидетельствует о том, что описания человека могут быть универсально понятными. В XX в. наблюдалось колоссальное заимствование европейских идей азиатскими обществами от Китая до Пакистана. Когда «Теория справедливости» Ролза была переведена на китайский, она стала там не только источником для дальнейшего изучения Запада, но и послужила вдохновением для многих либертарианцев, стремившихся реформировать политическую структуру Китая. Англо-американский уклон в описа-

¹ О дуэлях см.: Hardin (1995: 91–100). О крестьянских обществах см.: Porpkin (1977); см. также: Scott (1977), где, несмотря на явную неприязнь автора к рациональному выбору и экономическому моделированию, поведение крестьян в значительной степени объясняется с точки зрения рационального (утилитарного) поведения.

нии человеческой природы, якобы присущий этой книге, не стал препятствием для ее использования, из чего можно заключить, что подобная тенденциозность несущественна¹. Из того факта, что выдвигаемая нами теория человеческой природы имеет либеральные корни, не следует, что ей присущ некий западный уклон; то «западное», что в ней содержится, на самом деле носит общечеловеческий характер.

Аналогичный ответ можно дать и на заявление о том, что наше истолкование человеческой природы применимо к мужчинам, но не к женщинам. Женщины, как и мужчины, мотивируются сочетанием интересов и привязанностей, точно так же находясь при этом в плену у своей совести. В той степени, в какой они вынуждены делать выбор между противоречащими друг другу целями, их поведение является рациональным и объяснимым. Из этого отнюдь не следует, что женщины ничем не отличаются от мужчин, однако не следует и никаких конкретных идей о том, чем именно они отличаются.

Этому утверждению на первый взгляд противоречит важный и влиятельный аргумент, выдвинутый Кэрол Джиллиган и гласящий, что женщины принципиально отличаются от мужчин в отношении морального развития. Если мужчины более склонны руководствоваться «этикой справедливости», то женщины обычно предпочитают «этику заботы»². Для женщин в ходе моральных рассуждений узы привязанности играют гораздо большую роль; мужчины, со своей стороны, более склонны забывать о соображениях личного характера, предпочитая поступать беспристрастно или справедливо. Однако даже если эта гипотеза допустима для изучения в сравнительной моральной психологии³, она не имеет

¹ Я благодарен Хе Баогану, чья работа о Ролзе и китайской демократии помогла мне осознать этот момент.

² См.: Gilligan (1993). Джиллиган пересмотрела свою прежнюю точку зрения на это различие, но та по-прежнему занимает важное место в дискуссии о различиях между мужчинами и женщинами.

³ На мой взгляд, эта гипотеза в лучшем случае сомнительна, в частности потому что в своем крайнем варианте она подразумевает возможную неспособность женщин оставаться беспристрастными в том случае, когда задеты их чувства, или неспособность мужчин учитывать гуманитарные издержки, связанные со справедливыми поступками. См. обсуждение этого вопроса в: Barry (1995: 246–257, особенно с. 252–253).

отношения к тезису настоящей главы. В лучшем случае мы можем вывести из нее не то, что модели рационального выбора позволяют объяснять поведение мужчин, но не женщин, вследствие резких различий между ними, а скорее то, что женщины по-иному выстраивают иерархию своих предпочтений. И те и другие могут мотивироваться своими чувствами, но кто-то из них быстрее забывает о чувствах, когда те входят в конфликт с другими соображениями.

В таком случае различия между мужчинами и женщинами имеют не больше значения, чем различия между представителями (или представительницами) разных культур. Практически речь сводится к тому, что в своем безразличии люди тоже могут быть различными.

Более важное возражение, однако, состоит в том, что данное истолкование человеческой природы тенденциозно, так как носит явственно индивидуалистический характер в подходе к ценностям и к их определению. Ценным объявляется благо индивидуума. А это, говорят нам, ошибка, потому что существуют блага, не сводящиеся просто к благам для индивидуумов; речь идет, как выразился Чарльз Тейлор, о «минимальных социальных благах»¹. Вообще ошибочно думать об обществе как о сумме индивидуумов, по-разному оценивающих различные блага, предоставляемые им обществом, поскольку индивидуумы более глубоко вовлечены в структуру общества и в производство благ, которое невозможно отделить от их производителей. А если это так, то нам потребуется совершенно иная модель человека.

Для того чтобы в полной мере ответить на это возражение, аргументацию Тейлора следует рассмотреть более подробно. Но перед этим имеет смысл сразу же огласить наш окончательный вывод: в конечном счете человек существует в условиях одиночества, и любое благо познается им не совместно с другими людьми, а в одиночку. И тот факт, что люди — существа социальные, ничего не меняет. Тейлор считает иначе, заявляя, что некоторые виды благ — «несводимо социальные». Под этим термином он понимает не просто такие общественные блага, как плотины или армии, созда-

¹ Taylor (1995: 127–145).

ваемые коллективно ради выполнения иных задач, которые в конечном счете важны из-за того, что обеспечивают те или иные блага для индивидуумов. Армия дает индивидууму защиту от вторжения, плотина — защиту от наводнений¹. Однако Тейлор имеет в виду скорее такие блага, как община и культура, которые невозможно оценить инструментально, подобно плотинам и армиям.

Сама по себе плотина, отмечает Тейлор, не является благом, в отличие от результатов ее использования. Однако «подобный ответ невозможен в отношении культуры. Культура — не просто инструмент для приобретения индивидуальных благ. Ее невозможно отделить от них как их чисто случайное условие, как нечто, без чего они в принципе могут существовать. Такое отделение бессмысленно. Культура принципиально привязана к тому, что мы признаем в качестве благ. Соответственно трудно вообразить, чтобы мы могли отрицать принадлежность культуры к благам, понимаемым не в каком-то ослабленном, инструментальном смысле, наподобие плотины, а к благам как таковым. Говорить, что определенный вид героизма или определенное качество эстетического опыта — это благо, все равно что оценивать те культуры, в которых возможны подобный героизм и подобный опыт, как хорошие культуры. Если подобная добродетель и подобный опыт достойны культивирования, то эти культуры достойны поощрения не в качестве случайных инструментов, а сами по себе»².

В таком случае вопрос сводится к следующему: являются ли община и культура благами как таковыми, согласно предположению Тейлора? И действительно ли люди настолько тесно связаны с этими благами, что в попытках отделить блага от их ценителей нет никакого смысла?

Проблема, связанная с этим набором утверждений, состоит в том, что трудно понять: каков смысл того, что культура или общество являются благами «сами по себе»? Легко понять утверждение о том, что общество представляет собой благо (или зло) для своих членов. Но может ли оно быть бла-

¹ Taylor (1995: 137).

² Taylor (1995: 137).

гом вне зависимости от той пользы, которую оно приносит своим членам? Можно взять для примера общество и культуру аборигенных народов, живущих в джунглях Малайского полуострова. Вполне очевидно, что их общество хорошо для них, с учетом того, что, покинув свои общины, они, вероятно, погибнут — из-за отсутствия ресурсов, необходимых для выживания в ином социальном окружении. Если их общество будет уничтожено, им станет хуже, даже если они выживут и будут переселены в другие общины. Но в то же время их общество (их образ жизни) обрекает их и их детей на гораздо более короткую жизнь, чем у других малайзийцев. Без учета других добродетелей и пороков их общества очевидно, что это общество — благо для его народа; но совсем не очевидно, что оно — благо само по себе. Оно является лишь условным благом.

Главный момент состоит здесь в отсутствии причин, по которым общество нельзя оценивать инструментально. Чтобы нечто было ценным, оно должно в каком-то отношении быть ценным для *кого-то* вследствие той ценности, которую оно приносит *кому-то*. Культура, которая не приносит никому никакого блага, плоха.

Из того факта, что такое благо, как общество, создается коллективно, ни в коем случае не следует, что пользование этим благом может осуществляться исключительно социальным образом. Как указывает Хардин, «польза, получаемая мной от моей культуры, — это моя польза, пусть даже она частично состоит в моих действиях и представлениях, внушенных этой самой культурой. Точно так же, как в случае материальных благ, коллективное производство или поддержание не означает коллективного потребления»¹.

Тот факт, что мы потребляем блага не коллективно, а индивидуально, служит важным напоминанием о нашем несправимом одиночестве. Это одиночество предстает перед нами в самом явном виде, когда мы вынуждены прислушаться к голосу своей совести.

Это не означает, что в проживании своей жизни совместно с другими, в отождествлении себя со своей общиной,

¹ Hardin (1995: 68).

в предпочтении одного общества другому (или никакому) нет ничего ценного. Но та жизнь, которой мы живем, тем не менее неизбежно представляет собой индивидуальную жизнь, независимо от того, способны ли мы осознать это или нет. Наша включенность в общую социальную структуру не означает, что все мы живем одной и той же жизнью, точно так же, как всех погребенных на одном кладбище хоронят (и оплакивают) по отдельности.

Понимание этого факта в то же время имеет важное следствие для нашей оценки важности разнообразия. В конечном счете получается, что разнообразие само по себе не имеет реального значения. Если, как указывалось здесь, выбор не важен, а потребление благ носит частный и индивидуальный характер, то разнообразие возможностей, доступных индивидууму, также несущественно. И здесь мы опять расходимся с Уиллом Кимликой, который вместе с Рональдом Дворкиным утверждает следующее: «Культуры имеют ценность... потому что лишь посредством доступа к социумной культуре люди получают возможность выбора из ряда значимых вариантов. Дворкин завершает эту дискуссию словами: „Мы унаследовали культурную структуру, и хотя бы из соображений справедливости обязаны передать потомкам эту структуру по крайней мере в необходимом виде, по сравнению с тем, какой она досталась нам“» (МС83). Однако если точка зрения, отстаиваемая в данной главе, верна, то существование богатой культурной структуры не имеет значения — или по крайней мере это значение чисто условно. Для кого-то хорошая жизнь может стать еще лучше при наличии широкого набора возможностей; для других же это может быть совершенно неважно. (И даже в этом случае абсолютное увеличение богатства выбора — числа возможностей — не обязательно означает улучшение жизни. Общее число возможностей может снижаться, но одновременно может повышаться число возможностей, доступных для каждого конкретного человека. Это ведет к снижению разнообразия, но, очевидно, может способствовать улучшению жизни¹.)

¹ Один малайзийский коллега однажды стал сетовать мне на характерную для современного мира неприятную тенденцию к гомогенизации, выражающуюся в уменьшении кулинарного разнообразия. Например,

Если эта точка зрения изображает человеческую природу как индивидуалистическую или эгоцентрическую, то лишь потому, что согласно отстаиваемому здесь взгляду человеческая природа и является таковой. Это не означает, что индивидуализм следует восхвалять или поощрять (как предлагал Милль) или что акты выбора и руководство своими действиями характерны для любого человеческого поведения. Мы хотим лишь сказать, что человеческие общества состоят из индивидуумов — независимо от того, признают ли те этот факт или нет, — и о том, насколько хороша жизнь, можно судить лишь по тому, насколько хорошо проходит жизнь неотвратно разделенных людей*.

К вопросу о «совести»

Однако, несмотря на все, что сказано выше, по-прежнему остается открытым вопрос о том, почему именно концепция «совести» лучше всего описывает тот аспект человеческой природы, которому мы придаем такое значение. Да и вообще в самом ли деле верно, что больше всего люди заинтересованы в том, чтобы жить в согласии со своей совестью? В конце концов, существует много концепций блага, не придающих большого значения тому, чтобы индивидуум имел возможность следовать диктату своей совести, и считающих, например, подчинение авторитету или традициям более важным и не требующим вмешательства совести. С другой стороны, если мы убеждены в том, что даже те, кто подчиняется диктату авторитета или традиции, на самом деле прислушиваются к требованиям совести, потому что они в некотором смысле идут по тому пути, который представляется им наиболее достойным, то представление о высокой ценности подчинения голосу своей совести покажется не более чем тривиальной

когда-то насчитывалось более пятидесяти разновидностей риса, а теперь осталось только четыре. Однако почему мы не можем сказать, что и в этом отношении разнообразие повысилось? В конце концов, никто *никогда* не имел доступа ко всем пятидесяти сортам, а большинству людей приходилось довольствоваться только одним; сейчас же большинство из нас вполне могут иметь доступ более чем к одному сорту.

* То есть представляющих собой отдельные существа. — *Прим. ред.*

истиной. Заявление о том, что нашими поступками руководит совесть, выглядит просто неопровержимым. Тогда зачем придавать этому вопросу такое значение?

Необходимо признать, что во многих отношениях термин «совесть» не идеален. Он тянет за собой длинный багаж исторического наследия, отражающего ту роль, которую это понятие играло в европейских религиозных дебатах начиная с XVI в. Например, в произведениях Бенджамина Уичкота (1609—1683) можно прочесть, что «совесть — это вице-регент Бога» или что «Бог живет в нас». Для епископа Батлера (1692—1752) и многих его современников подчинение велениям своей совести означало не что иное, как подчинение приказам Бога¹. Однако для Гоббса совесть была всего лишь субъективным мнением по тому или иному вопросу, не имея ценности в качестве источника — или проводника — знаний, и с гораздо большей вероятностью приводила к религиозному конфликту, чем к мирному соглашению, если уделять ей какое-либо внимание. Зачем выбирать слово, которое в европейской мысли приобрело наибольшее значение при различных попытках решения либо теологических вопросов, либо вопросов о природе морали, сформулированных в христианских терминах? Зачем выбирать слово, которое в первую очередь используется либо теми, кто утверждает, что хорошее общество — это такое общество, где индивидуумы прислушиваются к своей совести и подчиняются ее диктату, либо теми, кто понимает под хорошим обществом то общество, где подобная свобода совести подавляется или контролируется?

Зачем? Затем, что это слово наряду с недостатками имеет и свои достоинства. Термин «совесть» в настоящей работе применяется не в узком смысле, или не в том смысле, который зависит от представления о том, что значимо лишь сознательное внимание к требованиям совести и подчинение им. Понятие «совести» понимается нами более широко. Люди, принадлежащие ко всем культурным традициям, имеют совесть в том смысле, что обладают представлением о том, что хорошо, а что плохо, т.е. представлением о том,

¹ См. об этом: Schneewind (1998: 345—353).

что можно делать, а что нельзя. Это конкретное представление может быть внушено им этическим учением исповедуемой ими религии, а может быть следствием бездумного соблюдения обычаев. Так или иначе люди обладают чувством приличия, каково бы ни было его происхождение. Однако слово «совесть» обладает преимуществом, так как неявно подразумевает, что это чувство является собственностью людей как индивидуумов. Даже в тех традициях, которые придерживаются концепций блага, не оставляющих большого места для индивидуальности, и подчеркивают моральный авторитет группы или традиций коллектива, те люди, которые разделяют одни и те же моральные убеждения, тем не менее испытывают чувство убежденности по отдельности. Все люди существуют отдельно друг от друга, а при соответствующих обстоятельствах они окажутся в отдельности и от своей группы. Понятие совести учитывает именно этот аспект нашей природы¹.

Представление о совести, отстаиваемое нами, не сводит совесть к тривиальности, даже если и признает, что некоторые люди, следующие велениям совести лишь в том смысле, что «проявляют хроническую предрасположенность к соблюдению культурных норм, усвоенных в начале жизни», в конечном счете придерживаются своих представлений и принципов «как слепые конформисты»². Напротив, мы стараемся показать, что даже нерелефлексивным людям или конформистам — не подвергающим рассмотрению свою жизнь, — тоже присущи нравственная жизнь и целостность, которую необходимо признать. В этом отношении я не согласен с утверждением Томаса Хилла о том, что «слепым конформистам» не следует «приписывать добродетель целостности», так как они «слишком мало ценят основы своих принципов»³. Малейшей причины, даже сводящейся к тому, что конформизм — дело привычное, хватит для того, чтобы приписать людям наличие целостности — пусть небольшой, но вполне оправдывающей признание их индивидуальности.

¹ См. полезный анализ в: Stolzenberg (1998: 53–68). См. также: Hill (1998: 13–52).

² Hill (1998: 39).

³ Hill (1998: 39).

Возможно, именно это имел в виду Монтень, когда писал: «Человеческий разум — это настойка, примерно в равной степени растворенная во всех наших мнениях и делах, какую бы форму те ни принимали: бесконечные в своей сущности, бесконечные в разнообразии»¹.

Заключительные замечания

Мир людей, как мы отмечали в самом начале, отличается разнообразием. Но под этим разнообразием скрывается единая человеческая природа, и понимание этой природы включает понимание того, в чем заключаются фундаментальные человеческие интересы. Согласно представленной нами аргументации, характер этого разнообразия таков, что любое понимание отражающейся в нем человеческой природы должно отсеять те элементы, которые описывают не людей вообще, а *конкретных* людей. При этом у нас остается рациональное существо, мотивирующееся желаниями и руководствующееся своей совестью. Такое существо приобретает всевозможные интересы, зависящие от обстоятельств. Но в отношении интересов, которые способен иметь *любой* человек, можно сказать лишь то, что он заинтересован в том, чтобы прожить хорошую жизнь, и что хорошая жизнь — это жизнь, *по крайней мере* приемлемая для его совести.

Тем не менее кое-что остается непроясненным. В-первых, согласно этому представлению, индивидуум понимается как изолированный атом, ничем ни связанный ни с обществом, ни с себе подобными. Но если это так, то общество не смогло бы существовать. Во-вторых, можно указать, что такое представление преувеличивает значение совести. Вправду ли она настолько важна? Вправду ли она более важна, чем многие другие вещи: жизнь, автономия, благоденствие? Наконец, возникает впечатление, что такое представление о человеческой природе и человеческих интересах в конечном счете ведет только к скептицизму. Если эта точка зрения верна, то возможна ли какая-либо нравственная

¹ См.: Montaigne (1965: 80.), эссе «Об обычаях».

жизнь? Есть ли возможность того, чтобы люди могли жить в соответствии с *едиными* нравственными стандартами?

В ответ на первый вопрос необходимо сказать следующее. Во-первых, из заявления о том, что люди существуют как индивидуумы, вовсе не следует их сходство с изолированными атомами. Они приходят в этот мир, «опутанные связями» (причем порой очень хорошо опутанные), и приобретают свои индивидуальные черты в результате действия этих связей. Однако в то же время *индивидуализация* неизбежна (несмотря на то что индивидуумы в разной мере признаются разными обществами в качестве отдельных существ в составе сообщества). Утверждая это, мы вслед за Блаженным Августином говорим, что одиночество индивидуума не означает его изгнания из общества. Собственно, к обществу индивидуума привязывают именно сходство с другими людьми и способность к изъяснениям привязанности.

Подобное утверждение не требует понимания человеческой природы как лишенной любых социальных характеристик, а потому представляющей перед нами в качестве трансцендентального существа. Возможно, такое понимание несет в себе некую глубинную истину о людях и о их месте в мироздании, приводя нас к заключению о том, что «все разнообразие возможных существ заключено в Едином». Но не этот вывод мы должны рассматривать, если перед нами стоит вопрос о том, каким образом возможные существа могут взаимодействовать друг с другом в этом мире.

Однако второй ответ на первый вопрос сводится к тому, что мы в значительной степени действительно одиноки и изолированы друг от друга. Как бы ни были мы близки друг к другу, жизнь у каждого из нас своя. Тем не менее одиночество — не противоположность социальности¹. Неред-

¹ Об этом см.: Oakeshott (1993: 46–62, особенно с. 54), где он пишет: «Ошибочное представление о том, что общество можно вполне обоснованно определить как противоположность одиночеству, следует из того же непонимания разницы между собой и своим телом. В некотором смысле, как сказал Эпиктет, „одиночество — это определенное состояние беспомощного человека“, лишенного чего-то или кого-то, от чего он зависел настолько, что оно стало частью его самого, и фактически именно это можно считать истинным смыслом одиночества. Но, как правило, вовсе не этому противопоставляется общество. Предполагается, что свое

ко мы живем в обществе, но настолько далеки друг от друга, что это одиночество ощущается как тяжелое бремя. Религия сулит освобождение от этого бремени, обещая растворение нашего «я» при достижении единства с Богом. Но в нашем мире одиночество порой просто приходится терпеть. Одиночество — состояние не тела, а разума.

Так мы снова приходим к вопросу о совести и ее значимости. Причина, по которой совесть занимает важное место в жизни индивидуума, состоит в том, что именно в этой сфере выстраиваются его отношения с другими людьми — с обществом. Именно посредством совести, посредством понимания того, что можно делать, а что нельзя, что хорошо, а что плохо, индивидуум оказывается связан с другими «я». Эти связи носят моральный характер; одиночество или изоляция, непереносимые для индивидуума, — это моральная изоляция. Именно эти связи служат основой для дружбы (представляющей собой моральные взаимоотношения, для которых недостаточно одного лишь физического соседства с другими людьми)¹. При отсутствии способности жить в ладу со своей совестью исчезает и возможность дружбы.

„я“ постигается в одиночестве, потому что именно тогда наиболее заметно его отличие от окружающего „не-я“. Но подобная идея неприемлема. Люди желают такого одиночества, которое раскрывает им более гармоничное „я“, чем то, какое они могут найти в физическом присутствии себе подобных. Одиночество, которого они желают, — такое, которое является обществом. Человека, отстранившегося от того социального целого, в котором обычно проходит жизнь, считают затворником, но это неверно. Сущность такой жизни состоит в том, что она проходит в теснейшей связи с теми людьми и вещами, в которых он находит наиболее полное выражение своего „я“. Он удаляется от общества не для того, чтобы порвать свои связи с миром, а чтобы найти их, укрепить и сделать более жизненными — ибо они и есть его „я“».

¹ «Между тем бытие, как мы знаем, есть предмет избрания благодаря чувству, что сам человек добродетелен, а такое чувство доставляет удовольствие само по себе. Следовательно, нам нужно чувствовать в себе [посредством сочувственной интуиции, а не просто внешними органами чувств. — *Ред. англ. изд.*], что [добродетель] друга тоже существует, а это получится при жизни сообща и при общности речей и мысли. О „жизни сообща“ применительно к людям (а не о выпасе на одном и том же месте, как в случае со скотом) говорят, наверное, имея в виду именно это» (Aristotle (1976: 306). [*Аристотель. Никомахова этика. Кн. IX (IX)*]).

Совесть необходимо оставить в покое, если человек не хочет остаться в одиночестве*.

Наконец, можно опасаться того, что отстаиваемые здесь взгляды могут привести только к скептицизму. Рассматривая людей в первую очередь как существ, наделенных совестью, мы на первый взгляд отрицаем возможность существования каких-либо моральных стандартов, позволяющих оценивать различные конструкции, создаваемые совестью, — ведь совесть вынуждает людей выстраивать самые разные моральные системы. Ответ на этот вопрос мы можем дать только в самом конце нашей работы, ведь ее главная задача — показать, какая политическая система допускает сосуществование различных моральных систем. Как только эта задача будет выполнена, мы вернемся к вопросу о возможности универсальных моральных стандартов.

Однако наша ближайшая цель — объяснить, какие принципы описывают и определяют политический строй, охватывающий сообщества, придерживающиеся различной морали. И к этому вопросу мы теперь переходим.

* В английском тексте игра слов «be left alone» здесь означает и «оставить в покое» и «остаться в одиночестве». — *Прим. ред.*

ГЛАВА 3

СВОБОДА ОБЪЕДИНЕНИЙ И СВОБОДА СОВЕСТИ

...и убеди [их] придти, чтобы наполнился дом мой.

Лк 14, 23.

Приятно и весьма славно для называющегося Христианином сравнивать Горести Правоверных и их Жалобы на Гонения со стороны Язычников и Ариан с Оправданиями за преследование *Донатистов*. Если же рассуждать об этом беспристрастно, мы увидим здесь все тот же редкостный Принцип: Истина на моей стороне, а посему мое насилие — это Благо; если же кто подвержен Заблуждениям, то его Насилие преступно.

Пьер Бейль¹

Человечеству присуще такое разнообразие культур, традиций и образов жизни — включая моральные принципы, — что поневоле задумаешься, существует ли что-нибудь общее в природе людей или в их нравственном опыте? В предыдущей главе мы пытались доказать неизменность человеческой природы и то, что самым важным для всех людей является стремление не делать ничего дурного. И хотя люди могут придерживаться разных представлений о том, что хорошо, а что плохо, в конечном счете все они разделяют глубокую приверженность к идее о том, чтобы поступать в соответствии с этими представлениями. Или, выражаясь иначе, они руководствуются своей совестью.

Возникает вопрос: каким образом или на каких принципах должно быть устроено человеческое общество, учитывая то значение, которое придается возможности поступать по велению совести, а также свойственное миру разнообразие?

¹ Bayle (1708: 146).

Наш ответ сводится к тому, что такими принципами должны быть принципы свободного общества. Тогда встает следующий вопрос: в чем состоят принципы свободного общества? В общем и целом именно этому вопросу посвящена настоящая глава, и предлагаемый в ней ответ служит ключом к теории, излагаемой в нашей книге. Суть этой теории можно выразить в следующих утверждениях:

1. Свободное общество — это открытое общество, и поэтому те принципы, которыми описывается его природа, должны признавать изменчивость человеческих установлений, а не быть направлены на внедрение, сохранение или закрепление определенного набора институтов в рамках закрытого строя.
2. Такие принципы должны принимать в качестве исходных данных только существование индивидуумов и их склонность к созданию объединений; эти принципы не должны и не могут предполагать особый статус каких-либо конкретных индивидуумов или каких-либо конкретных исторических объединений.
3. С учетом этого обстоятельства фундаментальным принципом, описывающим свободное общество, будет принцип свободы объединений. Первым следствием из этого принципа является принцип свободы выхода из объединения, а вторым следствием — принцип взаимной толерантности объединений. Вообще общество свободно в той степени, в какой оно готово терпеть в своей среде объединения, придерживающиеся иных стандартов и практик.
4. Из этих принципов вытекает, что политическое сообщество — также не более чем одно из множества объединений; оно основывается на готовности участников этого объединения сохранять свое членство в нем в соответствии с условиями, которыми это сообщество определяется. Представляя собой «объединение объединений», политическое сообщество не является единственным подобным объединением и не подминает под себя все прочие объединения.

5. Принципами свободного общества описывается не иерархия старших и младших властей, а архипелаг конкурирующих друг с другом и частично перекрывающихся юрисдикций.
6. Свободное общество устойчиво в той степени, в какой законы уважают эти принципы, а власти действуют в рамках этих законов.

Ту мысль, которую мы пытались передать этими абстрактными утверждениями, можно выразить более приземленными словами. В мире, где жизнь людей протекает в группах, сообществах или культурах, придерживающихся различных представлений и верований, и где люди зачастую отличаются сильной приверженностью к собственным моральным убеждениям, возникает проблема: эти группы, сообщества или культуры не способны ужиться друг с другом. Как должно быть устроено общество с учетом того, что это обстоятельство нередко приводит к конфликтам, которые могут оказаться разрушительными для (некоторых из) конкретных групп и даже для общества в целом? Ответ №1: общество должно быть устроено на правильных моральных принципах, а именно на принципах справедливости. Ответ №2 (по сути являющийся вариантом первого): общество должно основываться на принципах справедливости, которые сами по себе являются принципами, защищающими каждую конкретную группу, заинтересованную в выживании (возможно, потому, что это считается важным для благополучия ее членов). Ответ №3: общество должно быть устроено не в соответствии с принципами справедливости, а в соответствии с нормами взаимной толерантности или цивилизованности, согласно которым люди соглашаются с тем, что разные группы и сообщества живут, придерживаясь различных моральных убеждений, а также признают то, что ни одна группа не имеет права принуждать кого-либо стать или продолжать быть ее членом. В нашей работе обосновывается именно этот, третий ответ: хорошее общество — или по крайней мере общество, осуществимое с учетом реалий человеческой природы, — это не стабильное социальное единство, управляемое единой концепцией справедливости, а режим толе-

рантности, при котором сосуществуют разнообразные, взаимно противоречащие стандарты морали и справедливости. В таком обществе индивидуумы смогут свободно вступать друг с другом в объединения, чтобы жить по тем моральным стандартам, которые им позволяет признать совесть, а также получат право не жить среди тех, чьи моральные стандарты для них неприемлемы. Соответственно хорошее общество — это такое общество, в котором индивидуумы вправе вступать в объединения с кем бы то ни было и вправе выходить из таких объединений; это общество, где несогласие со взглядами большинства или властей предрержащих ненаказуемо и где никого не принуждают к конформизму.

За этой позицией скрывается важное убеждение в том, что было бы глубоко ошибочно полагать, будто основной вопрос, на который должна дать ответ политическая философия при рассмотрении проблемы межгруппового конфликта, — это вопрос справедливости. Если мы согласны с тем, что для людей фундаментальное значение имеет возможность не делать ничего дурного, что это стремление к правильным поступкам следует уважать и что люди придерживаются разных мнений по поводу того, какие поступки считаются правильными (и какие — справедливыми), то задача политической философии — в том, чтобы объяснить, что нам делать с фактом существования различных или взаимно противоречащих представлений о правильном поведении. Однако хорошим ответом на этот вопрос не может являться какая-либо конкретная теория справедливости как моральной концепции, с которой все должны согласиться (или вокруг которой может быть выстроен консенсус); ведь, *ex hypothesi**, проблемой является именно отсутствие консенсуса по принципам морали. Собственно, ответ такого рода в конечном счете вынудит многих людей жить по стандартам, которые для них неприемлемы, и поэтому уже не будет речи об уважении к стремлению жить правильно¹.

* Предположительно (лат.). — Прим. ред.

¹ Разумеется, именно к этому, по мнению Бейля, в конце концов приходят сторонники гонений под знаменем праведности: к идее о том, что мы вправе заставлять других жить так, как считаем правильным, потому что мы правы. Но эта идея в философском плане заведет нас не слишком дале-

Таким образом, хорошее общество — это свободное общество; а свободное общество — такое общество, в котором существует свобода объединений, которая в конечном счете важна потому, что обеспечивает свободу совести. Это общество, толерантное к различиям и к разногласиям.

Однако здесь требуется пояснить несколько моментов: в чем состоит свобода объединений; каким образом она защищает свободу совести и почему без этого не будет свободного общества. И действительно, почему мы придаем такое значение свободе объединений и свободе совести? Подобные вопросы становятся особенно важны в свете того факта, что многие современные либеральные теоретики, самым выдающимся из которых является Уилл Кимлика, утверждают, что ключевой ценностью, которую должны обеспечивать правильные политические принципы, является «выбор». Согласно этой точке зрения, свобода объединений и свобода совести — ценности важные, но все же второстепенные по отношению к праву выбора, которое имеет фундаментальное значение, потому что лишь при наличии этого права можно говорить о должном уважении к такой важнейшей ценности, как автономия. Отчасти ответ на это заявление был дан в предыдущей главе; однако нам требуется более тщательное обоснование идеи о ключевом значении свободы объединений и свободы совести. Кроме того, мы должны рассмотреть другой важный аспект тезисов Кимлики, который подается в форме теории, объясняющей, почему защита автономии требует не только наличия свободы объединений, но и наделения особыми правами отдельных культурных групп, а также гарантирования некоторых всеобщих прав для лиц, входящих во все подобные группы. Ведь одним из существенных моментов позиции, излагаемой в настоящей главе и в нашей книге в целом, является идея о том, что культурные группы и сообщества не вправе претендовать на

ко, если наши оппоненты не признают, что мы действительно знаем истину. В этом случае они будут вынуждены согласиться на предложенные нами условия лишь потому, что мы сильнее. А эта причина ничуть не лучше, чем заявление Фрасимаха о том, что справедливость представляет собой интересы более сильного. Но сила не означает правоту, как, собственно говоря, и правота не всегда оправдывает применение силы.

какую-то специальную защиту или особые права — за исключением тех прав, которые вытекают из свободы индивидуума вступать в объединения с другими лицами.

Соответственно на следующих страницах нами будет изложена теория свободных объединений и свободного общества. Однако в первую очередь нужно объяснить, что такое общество и какое место в нем занимают культурные группы. После того, как эта задача будет выполнена, мы перейдем к рассмотрению идеи о свободных объединениях и покажем, почему она лежит в основе идеи свободного общества и почему она так важна с точки зрения защиты свободы совести.

Общество и культура

Итак, что такое общество? Можно сказать, что общество — это разновидность объединения, состоящего из людей, которые принадлежат к различным, но географически смежным общинам или объединениям. Границы общества не всегда легко обозначить, так как из-за смежности обществ трудно сказать, где кончается одно общество и начинается другое. Тем не менее некоторые рубежи или границы выявить можно. Поскольку все общества управляются законом, то переход из одной юрисдикции в другую в какой-то степени является переходом из одного общества в другое. Однако тут следует сделать оговорку, признав, что сфера действия закона не всегда совпадает с географическими границами. Во-первых, люди, перебирающиеся из одного региона в другой, все равно могут находиться под властью законов, чьи длинные щупальца простираются даже в другие страны. Туристы, бизнесмены и ученые, находящиеся в зарубежных командировках, все равно остаются под действием законов своей родной страны, особенно это касается законов о налогах. В Средние века торговое право устанавливало кодекс поведения и механизмы разрешения споров для купцов, передвижавшихся по всей Европе, — практически где бы те ни находились. И во-вторых, одна из важных сторон права связана именно с тем фактом, что люди постоянно пересекают гра-

ницы, попадая в другие юрисдикции; поэтому право в значительной степени носит межюрисдикционный характер.

Однако сам этот факт поможет нам сделать еще один шаг к пониманию того, что же такое общество. Ведь общество, несомненно, существует там, где есть некий устоявшийся набор обычаев, условностей или юридических установлений, определяющих, каким образом применять законы к людям, как остающимся на одном месте, так и переходящим из одной юрисдикции в другую в рамках более обширного пространства. Согласно такому пониманию, у многочисленных народностей, в XIX в. населявших гористые районы Новой Гвинеи, не было того, что можно назвать обществом, поскольку они жили в юридической изоляции друг от друга, даже если знали о существовании друг друга. С другой стороны, общество имелось в средневековой Испании, где евреи, мусульмане и христиане сосуществовали в рамках сложной юридической системы, определявшей права и обязанности индивидуумов как в рамках их религиозных общин, так и в смысле отношений с другими общинами.

Стремиться к более точному определению того, что такое общество, возможно, было бы нежелательно. Поэтому по крайней мере временно мы будем понимать под обществом множество географически смежных юрисдикций, отношения между которыми определяются правом. Общества можно отличать друг от друга по их юрисдикционной разобщенности. Сама по себе она может быть относительной, поскольку одни границы бывают более прозрачными, чем другие. Особенно четко границу между обществами можно провести благодаря их *политической* разобщенности. Так, мы можем говорить о США и Мексике или о Франции и Германии как о разных обществах. Однако такое различие не всегда бывает вполне однозначным: так, Франция и Германия входят в Европейский Союз, чьи законы, разрешающие свободное передвижение людей через границы, ослабили (хотя и не устранили) значение политических границ, разделяющих оба общества. США и Мексика, пожалуй, четче отличаются друг от друга в качестве отдельных обществ, хотя Североамериканское соглашение о свободной торговле (НАФТА) рано или поздно может существенно сгладить это различие.

Такое определение понятия общества не является сколько-нибудь всеохватным. В частности, в нем ничего не говорится о культурных аспектах общества, которые, несомненно, могут усложнить картину в некоторых важных аспектах. Во-первых, многие политические границы проходят по регионам, в которых люди, живущие в непосредственной близости от (новой) границы по обе стороны от нее, порой имеют больше общего со своими соседями, чем с согражданами. Иракские курды и турецкие курды ощущают большее сродство друг с другом, чем соответственно с иракцами и турками. А вдоль часто изменявшейся границы между Францией и Германией живут люди, когда-то считавшие себя не членами французского или германского общества, а отдельными народами¹. Однако необходимо выделить два особенно важных момента. Во-первых, общество не равнозначно культуре, так же как, а *fortiori**, оно неравнозначно политическому сообществу или государству. Во-вторых, общество не обязательно является особо стабильным или долговечным объединением, поскольку его границы изменяются, а членство в нем может быть в известной степени подвержено приливам и отливам. Собственно, любые человеческие объединения, включая культурные группы, не имеют фиксированного характера, с легкостью изменяясь вслед за изменением экономических, юридических и политических обстоятельств. То, какие законы преобладают в обществе, в некоторой степени зависит от культурных норм; но какие культурные группы в нем существуют, в немалой степени зависит от законов, от имеющихся у населения прав и от тенденции политического и экономического климата к созданию более благоприятных условий для тех или иных договоренностей и ценностей.

Даже этническая принадлежность является величиной не постоянной, а переменной: этническая идентичность не статична и изменяется вместе с окружением². Значение этого момента невозможно переоценить. Сильно ошибаются

¹ Исследование того, каким образом изменение границ влияет на культуру и этническое развитие, см.: Sahlin (1989).

* Тем более (лат.). — Прим. ред.

² Horowitz (1985: 589).

те, кто заявляет о «„естественности“ этнической принадлежности» и критикует тех исследователей, которые начинают «с послышки о нациях и национализме как исключительно современных феноменах и об отсутствии чего-либо „естественного“ или врожденного в национальных чертах и в лояльности своей нации»³. Те переменные, которые относятся к групповой идентичности, — такие как культура, границы, конфликты и их политические последствия, — обладают «свойством интерактивности»², а этническая идентичность имеет контекстуальный характер, поскольку границы между группами «обычно изменяются в соответствии с политическим контекстом»³.

Многие этнические группы в сущности являются продуктами субгрупповой амальгамации, происходившей в колониальный период в Азии и Африке. Например, малайзийские малайцы оформились в качестве «единой» группы лишь после того, как колонизаторы объединили рыхлые скопления поселений и регионов в территориальные единицы; то же самое можно сказать про народности ибо в Нигерии и моро на Филиппинах. С другой стороны, некоторые группы обаяны своим возникновением не амальгамации, а разъединению вследствие политических изменений. В бывшем индийском штате Мадрас разобщенность народности телугу не вела к серьезным последствиям до тех пор, пока не был создан телугуязычный штат — после чего из различных подгрупп телугу быстро сформировались политические единицы. Вообще многие этнические группы «были „искусственно“ созданы колониальными властями и миссионерами, которые сыграли роль катализаторов медленного слияния соответствующих народов в сплоченные этнические единицы, разделяя людей, с которыми они сталкивались, по четким категориям и создавая стимулы для завершения этой амальгамации»⁴. Разумеется, не только колониализм способствовал формированию этнических идентичностей. Например, малайцы, несмотря на то что их ряды пополнялись за

³ Smith (1981: 85).

² Horowitz (1985: 73); см. также гл. 2 *passim*.

³ Horowitz (1985: 66).

⁴ Horowitz (1985: 66–67).

счет людей с островов, подчас весьма далеких — Суматры, Сулавеси, Борнео и Явы, — а также жителей Малайи, образовали весьма сплоченную идентичность отчасти благодаря присутствию *китайских* иммигрантов¹. Тем не менее это не отменяет самого главного: формирование групп происходит под влиянием окружения и таких факторов, связанных с этим окружением, как политические институты.

Мы хотим сказать, что культура при этом не имеет никакого значения; но она не является фундаментальным фактором даже при выстраивании групповой идентичности. Важными детерминантами могут быть юридические права сами по себе. В конце 1960-х годов мусульмане-бенгальцы, жившие в Ассаме, сочли полезным объявить свой язык ассамским, в частности для того, чтобы получить право на землю, зарезервированную для коренных народов². «Культура играет важную роль при формировании этнических групп, но в первую очередь скорее в том плане, что *post facto* наполняет групповую идентичность неким содержанием, нежели в плане создания какой-то неизбежной предпосылки для возникновения этой идентичности»³.

Этот факт следует подчеркнуть, в частности, из-за того, что идея об изменчивости — и, в сущности, о крайней нестабильности — общества и культуры вступает в противоречие с точкой зрения Кимлики, который разделяет мир на четко выраженные «социумные культуры». Как отмечалось выше во введении, социумные культуры Кимлики — это культуры, обычно существующие на конкретной территории, основанные на едином языке и обеспечивающие своим членам осмысленный образ жизни. По словам Кимлики, это, как правило, национальные культуры (а нации почти всегда представляют собой социумные культуры); те же культуры, которые не являются социумными, с большой вероятностью погибнут вследствие существующей в каждой стране тяги к созданию единой общей культуры. С этой точки зрения у иммигрантов неизбежно отсутствует социумная культура, в то время как национальные меньшинства (такие как ко-

¹ Horowitz (1985: 68). См. также: Alfred P. Rubin (1974).

² Horowitz (1985: 195).

³ Horowitz (1985: 69).

ренные народы) и национальные государства, как правило, такой культурой обладают.

В основу теории Кимлики положено различие между национальными меньшинствами и (иммигрантскими) этническими группами, поэтому любая оценка состоятельности этой теории должна учитывать, насколько это различие работает и в состоянии ли оно вынести ту серьезную нагрузку, которая на него возложена. Однако, несмотря на все ее интуитивно ощущаемое правдоподобие, со своими задачами эта теория не справится. В конечном счете, она скорее скрывает, нежели выявляет сложность и изменчивость культурного разнообразия в современном мире и предлагает нам излишне жесткий, статичный набор категорий для оценки различных претензий и проблем культурных сообществ и тех индивидуумов, из которых они состоят.

В простейшем случае проводимое Кимликой различие противопоставляет этнические группы, добровольно переселившиеся в полиэтническое общество, национальным меньшинствам, не по своей воле оказавшимся в составе многонационального общества. Тем не менее, как признает сам Кимлика, далеко не всегда дело обстоит так просто; и этот факт гораздо важнее, чем Кимлика готов признать. Используя базовые категории, заложенные в его теории, можно выделить не менее четырех различных типов групп или категорий людей, из которых складывается матрица, изображенная на рис. 3.1. Первая из этих категорий — добровольные члены этнических меньшинств. В эту категорию попадают многие иммигранты, поскольку они приобрели свой статус меньшинства в результате сознательного решения переселиться в новое общество, в котором они будут принадлежать к более мелкой этнической группе или идентифицироваться как ее часть. Однако не все мигранты относятся к этой категории. Многие мигранты — возможно, даже большинство — не являются добровольными мигрантами или добровольными членами меньшинства (хотя здесь многое зависит от того, что мы понимаем под «добровольностью»). Очевидно, что некоторые мигранты переселились в новую страну не добровольно. Те каторжники, которые населяли Австралию в XVIII в., прибыли туда не добровольно, равно как

	Этническая группа	Национальное меньшинство
Добровольные	Взрослые, мигрировавшие по экономическим соображениям	Некоторые взрослые австралийские аборигены Квебекуа Африканеры
Вынужденные	Дети мигрантов Беженцы Мигранты, спасающиеся от преследований	Австралийские аборигены из отдаленных местностей Дети австралийских аборигенов

Рис. 3.1.

и рабы-африканцы, ввозившиеся в Америку. Точно так же и беженцы в качестве вынужденных мигрантов становятся этническими меньшинствами не из-за того, что они хотели приобрести этот статус, а потому что спасались от войны или от преследований. Менее однозначным будет недобровольный статус некоторых членов семей мигрантов: дети (почти без исключений) и супруги, обычно жены, (зачастую) становятся мигрантами, потому что вынуждены, не имея иных вариантов, сопровождать главу семьи, принимающего решение. И, разумеется, если мы зададимся вопросом, сколько людей неохотно отправляется в эмиграцию вследствие экономической необходимости, то в число недобровольных переселенцев можно будет зачислить гораздо больше людей. Некоторые мигранты являются вынужденными членами этнических меньшинств просто потому, что на них смотрят как на иностранцев: сюда можно отнести турецких гастарбайтеров, индийцев на Фиджи, а также европейских евреев в течение почти всей их истории. Если бы они знали, какое обращение ожидает их, а также их детей на новом месте жительства, они, возможно, предпочли бы не эмигрировать.

Однако если многие мигранты являются вынужденными мигрантами — а также вынужденными членами этнических меньшинств, — то не все «национальные меньшинства» вынужденно занимают такое положение. Некоторые корен-

ные народы сознательно выбирают статус национальных меньшинств: в тех случаях, когда они без особых издержек и без особого риска могут покинуть свою общину и жить в качестве (космополитических) членов широкого общества. Это верно в отношении многих (хотя, разумеется, не всех) людей смешанного происхождения. Кроме того, это верно для многих членов национальных меньшинств, подвергшихся урбанизации, чья идентичность формировалась под воздействием большего числа всевозможных влияний, чем идентичность их менее ассимилированных сотоварищей, живущих в более отдаленных регионах. Аналогично многие квебекуа (франкоязычные жители провинции Квебек) могут выбирать между позицией франкоканадцев и просто канадцев, но добровольно сохраняют верность своему высоко ценимому этническому наследию. (Хотя в некоторых случаях речь идет о людях, которые сами выбрали это наследие, иммигрировав во французскую Канаду; вообще, как указывает Кимлика (МС23), Квебек активно привлекает франкоязычных иммигрантов.)

Более интересно существование многих групп, подобных южноавстралийскому народу нгарринджери, который был вынужден делать выбор между традиционным образом жизни и ассимиляцией в австралийское общество. В случае нгарринджери все живые представители этого народа имеют смешанное (т.е. европейско-аборигенное) происхождение, и белые антропологи разбираются в традициях этой группы лучше, чем ее члены. Задача нгарринджери, которые хотят жить в соответствии со своими обычаями, заключается в том, чтобы обучиться им и отбросить те традиции, в которых они по большей части были воспитаны: традиции христианства и австралийского капитализма.

Разумеется, для некоторых людей членство в национальных меньшинствах не является вопросом выбора. Для многих, выросших в конкретных культурных сообществах, не просто покинуть их ряды и перестать быть членами данного национального меньшинства. Несомненно, что в первую очередь это касается детей. Однако есть и такие взрослые, которые жили в сообществах, оторванных от жизни большого общества, или были воспитаны в таких традициях, ко-

торые делают их неприспособленными для жизни в другом месте. В этом положении находятся такие национальные меньшинства, как североамериканские хаттериты (которые, по терминологии Кимлики, попадают в разряд иммигрантской этнической группы), малайзийские оранг-асли, а также некоторые аборигенные народности Австралии. Всем им затруднительно перейти к космополитическому образу жизни, хотя, как мы видели, многие народы способны это сделать, делают, а порой и вынуждены делать.

Таким образом, мы видим, что национальные меньшинства и этнические группы непросто отличить друг от друга, особенно если использовать в качестве критерия добровольность членства в общине или в широком обществе. С течением времени эта задача усложняется, поскольку группы перемешиваются друг с другом, разрастаются или сокращаются; кроме того, следующие поколения мигрантов склонны считать родиной ту страну, где они появились на свет, а не ту, откуда прибыли их родители. «Индийцы» Фиджи и Вест-Индии не могут вернуться на родину своих предков, которая стала для них практически чужой страной. Также не могут вернуться в Китай или в Индию малайзийцы китайского или индийского происхождения; некуда уезжать и народу ньонья из Малакки. А люди смешанного происхождения, такие как потомки малайцев и португальских колонизаторов XVI в., если и не зачисляются в «национальные меньшинства», то просто являются иммигрантами из ниоткуда.

Во многих случаях различия между национальными меньшинствами могут оказаться более значительными, чем различия между некоторыми представителями национальных меньшинств и иммигрантских этнических меньшинств. Австралийские аборигены, живущие в городах, имеют мало общего с аборигенами из отдаленных сельских областей — хотя у них может найтись много общего с иммигрантскими культурными меньшинствами, не вполне ассимилировавшимися в основное общество, но и не вполне независимыми от него. Что не менее важно, национальные меньшинства (как, собственно, и этнические группы) могут быть объединены не сколько культурной общностью, столько политической необходимости, порождающей конкретные группы. Напри-

мер, в Австралии интересы аборигенов учитываются таким образом, как если бы те представляли собой единое, однородное сообщество, а сами аборигены выступают в качестве меньшинства, имеющего общие интересы. Однако за этой идентичностью скрываются не только важные культурные различия между отдельными аборигенными сообществами, но и конфликты между ними. У аборигенов есть общее дело, но нет общей культуры¹.

Все это приводит нас к более общему соображению о том, что групповая идентичность представляет собой юридический и институциональный и соответственно политический, а не только культурный конструкт — если культура вообще здесь участвует. Как правило, этнические группы в условиях города расстаются с некоторыми из своих культурных особенностей, в то время как этническая идентичность — нередко в более развитом виде, обеспечивающем более высокую политическую конкурентоспособность группы, — сохраняется благодаря компактному проживанию и общим политическим интересам². Но даже когда членство в группе не ограничивается городскими центрами, группы могут подвергаться переопределению или выстраиваться заново в ответ на общие политические интересы³.

В итоге провести различие между национальными меньшинствами и этническими группами оказывается непросто, поскольку многие национальные меньшинства отличаются

¹ Здесь важно не впадать в крайности. Культура не относится к числу вещей с четкими и ясными границами. Даже у сильно различающихся культурных традиций порой находится много общего. Более подробно этот вопрос рассматривается мной в: Kukathas (1994: 1–21). Сейчас нам важно лишь то, что политическое единство группы не обязательно отражает ее культурную однородность.

² См. об этом: Uchendu (1982: 266–275, на с. 263).

³ Интересный пример представляют собой индейцы пуэбло, отличающиеся значительным языковым и культурным разнообразием и объединявшиеся лишь дважды за последние 300 лет. Следующее после 1680 г. объединение пуэбло состоялось лишь в 1920 г., когда они выступили против внесенного в Конгресс США законопроекта, позволявшего селиться на землях пуэбло посторонним. Но во всех остальных отношениях языковые различия (те пуэбло, которые говорят на разных языках, не понимают друг друга), а также различия социального, церемониального и политического плана делают их, в сущности, разными народами. См.: Dozier (1970).

внутренним разнообразием и представляют собой скорее политические объединения, нежели культурные сообщества, причем нередко объединения, созданные элитами, чьи представления значительно отличаются от представлений масс. Не упрощает дела и предложенное Кимликой понятие «социумной культуры» — которая имеется у национальных меньшинств и отсутствует у этнических групп. Например, малайские китайцы в значительно большей степени обладают «социумной культурой», чем южноавстралийская народность нгарринджери. Культура малайских китайцев воплощается в их школах¹, в их печатных изданиях и СМИ, а также в их экономических организациях. Напротив, нгарринджери обладают общими воспоминаниями и ценностями, но слабо разбираются в своем культурном наследии и традициях и не имеют институтов, в которых те воплощались бы. В качестве иммигрантов малайских китайцев следует относить к этническим группам, а «коренных» нгарринджери — к национальным меньшинствам. Однако если критерием является наличие социумной культуры, то национальным меньшинством следует назвать именно китайских иммигрантов.

Даже если между «национальностями» и «меньшинствами» можно провести грубое различие, согласно предположению Теда Роберта Гарра, на которого ссылается Кимлика (МС25, 201n.18), — то это различие имеет свои ограничения. Помимо того факта, что групповая идентификация носит в большей степени политический, нежели культурный характер, это различие будет грубым, потому что представители меньшинств меняют свои стратегии и цели в зависимости от возможностей и обстоятельств. Как указывает Гарр, хотя народы-нации обычно стараются добиться автономии или независимости от тех государств, которым они подчинены, а меньшинства выступают за повышение доступа к власти и контроль за ней, порой некоторые меньшинства, которым отказывают в равных возможностях доступа к власти и защиты, меняют свои стратегии и пытаются покинуть страну (со-

¹ См. об этом: Kua Kia Soong (1990), где ясно показывается как глубина и масштабы этого института, так и политические проблемы, с которыми китайцы сталкивались в течение ста с лишним лет в своих попытках сохранить его.

ветские евреи); как вариант народы-нации иногда пытаются взять в свои руки центральную власть, вместо того чтобы стремиться к автономии или к образованию отдельного государства¹. В Австралии аборигены (национальное меньшинство) использовали различные стратегии для достижения многочисленных целей, начиная от автономии и самоопределения и заканчивая «полиэтническими правами», включающими особые гарантии и льготы. То же самое было верно в отношении сингапурцев (преимущественно китайцев) до того, как они в итоге отделились в 1965 г. от Малайзии.

В конечном счете, общество представляет собой своего рода объединение объединений. (Было бы заманчиво назвать его «объединением объединений», но по причинам, изложенным ниже, такое определение некорректно.) Однако это не объединение стабильных объединений, не подверженных изменениям; более того, непостоянны границы самого общества. Люди приходят и уходят; они меняют свои привычки, образуют новые объединения и сами переопределяют себя под влиянием изменяющихся обстоятельств. Разумеется, не следует переоценивать значение этого процесса. Не то чтобы все общества были настолько нестабильными и подверженными изменениям, чтобы в них нельзя было выделить чего-то постоянного, переходящего из одного момента (или эпохи) в следующий. Однако факт социальной изменчивости требует признания. Во-первых, международные политические границы постоянно перемещаются, а многие другие являются предметом серьезных споров. Во-вторых, резко изменяется внутренний характер многих политических обществ, даже если их границы остаются стабильными. Австралия менее чем за два поколения превратилась из страны с преобладанием людей британского происхождения в высшей степени мультикультурное общество; не менее драматические изменения произошли и во многих европейских обществах. Становящиеся все более привычным делом миграции, как в рамках государств, так и между ними (как вынужденные, так и добровольные), также свиде-

¹ Gurr (1993: 15).

тельствуют о том, что непрерывные социальные изменения вряд ли прекратятся в обозримом будущем.

Общество отличается высокой изменчивостью. И по этой причине нет смысла начинать рассуждения о природе хорошего общества с отрицания этой изменчивости или ее недооценки. Так, например, нет смысла начинать с тех предположений, которые выдвигает Джон Ролз в отношении природы вполне упорядоченного общества: предположений о его стабильном характере и о его закрытости от прочих влияний¹. В своей «Теории справедливости» Ролз заявляет, что хорошо упорядоченное общество — это «социальное объединение социальных объединений»². В подобном обществе, по его словам, «успешное осуществление справедливых институтов представляет собой общую конечную цель всех членов общества, и эти институциональные формы оцениваются как благо сами по себе»³. Это объединение, способное принять в свой состав всевозможные социальные объединения, обладающие различными и нередко взаимоисключающими целями, тем не менее обеспечивает некоторое единство, которое в конечном счете восходит к фактически присущему всем людям чувству справедливости, а потому отражает наличие единых моральных убеждений. В таком обществе, как говорит Ролз, «каждый гражданин хочет, чтобы каждый (включая его самого) действовал на основе принципов, с которыми все согласились бы в исходном положении равенства. Это желание представляет собой регулятив, как того требует от моральных принципов условие финальности; и когда каждый действует справедливо, все получают удовлетворение от одних и тех же вещей»⁴.

Однако, с точки зрения, представленной в данной главе и в нашей книге вообще, вовсе не это мы должны понимать под обществом. В конечном счете, общество определяется нами совсем не как некая сущность, способная или обязанная обладать той моральной сплоченностью, которая следует

¹ См.: Rawls (1993).

² Rawls (1999a: 462). [Ролз Дж. Теория справедливости. М.: УРСС, 2010. С. 458.]

³ Rawls (1999a: 462). [Там же. С. 458.]

⁴ Rawls (1999a: 462). [Там же. С. 458.]

из картины, рисуемой Ролзом. Вообще следует настороженно относиться к идее о том, что в своих размышлениях о хорошем обществе и о наиболее желательных политических институтах мы должны ориентироваться на представление о том, что хорошим является общество, выстроенное вокруг единого понимания социальной справедливости. Ведь для общества вообще, а для современных обществ в особенности, характерны именно разногласия в отношении вопросов морали, а соответственно и вопросов социальной справедливости. Короче говоря, нам нужна иная отправная точка и совершенно иная теория.

Отправная точка для теории хорошего общества

В качестве отправной точки для теории хорошего общества (как, собственно говоря, и для любой политической теории общего характера) нельзя выбирать интересы или благо некоего конкретного общества, равно как и группы, сообщества или объединения в составе общества. Не может такой отправной точкой быть и предположение о том, что хорошее общество определяется фундаментальным согласием в отношении принципов социальной справедливости. Против первого предположения, наделяющего существующие социальные формации преимуществом по отношению к тем, которые могут появиться в будущем, свидетельствует факт изменчивости человеческих обществ. Разобщенность и нестабильность обществ опровергает второе предположение, которое стремится устранить проблему разногласий, являющуюся неискоренимой чертой, присущей человечеству. С целью найти более пригодную отправную точку следует более внимательно изучить сущность этих затруднений.

Итак, во-первых, почему создание теории хорошего общества не следует начинать со ссылки на интересы существующих обществ или групп? Фактически эти интересы существуют или приобретают свою конкретную форму только благодаря наличию определенных исторических обстоятельств или вследствие преобладания конкретных политических институтов, а вовсе не в силу присущей им некой «естест-

венности». Идея о неизменности конкретных интересов так же безосновательна, как и идея о непреложности конкретных политических структур. Политическая теория в качестве отправной точки должна выбирать наличие множества интересов — если не конфликтующих, то нередко конкурирующих друг с другом, — и задаться вопросом о том, как или благодаря какому принципу политический строй позволяет делать выбор в пользу того или иного притязания или примирять их друг с другом. Но признав, что многим интересам — как культурного, так и иного характера — могут быть присущи хорошо обоснованные притязания, политическая теория должна заняться проблемой предсказания политических правил с точки зрения, не привязанной ни к каким конкретным интересам — прошлым, настоящим или будущим.

По этой причине подходящей отправной точкой может служить точка зрения индивидуума, а не какой-либо группы, культуры или сообщества. Подобные коллективы имеют значение лишь в той степени, в какой они важны для благополучия индивидуума. Если состояние сообщества или культуры никак не сказывается на жизни индивидуума, то состояние коллектива не имеет никакого значения¹. Отсюда вовсе не следует наличие некоего абстрактного «индивидуума». Подобно тому как не существует абстрактных интресов, не существует и абстрактных индивидуумов. Интересы же *имеют значение* лишь потому, что значение имеют индивидуумы и жизни индивидуумов. Таким образом, в то время как группы, культуры или сообщества могут обладать характером или природой, не сводимыми к природе населяющих их индивидуумов, их моральные притязания имеют вес лишь в той степени, в какой он отражается на жизни реально существующих индивидуумов, как сейчас, так и в будущем². Если интересы, получающие выражение в рамках групп, культурных сообществ и прочих подобных коллективов, важны, то в ко-

¹ Более подробное обоснование такой индивидуалистической отправной точки можно найти в: Kukathas and Pettit (1990b: 12–16). Противоположную позицию см.: Taylor (1990: 45–63), а возражение на нее — Goodin (1990: 64–79).

² Отметим, что я не делаю более строгого заявления о том, что в расчет уместно принимать только жизнь индивидуумов, *входящих* в состав группы.

нечном счете они важны лишь в той степени, в какой затрагивают реальных индивидуумов.

Таким образом, группы или сообщества не имеют особого морального превосходства вследствие наличия у них какого-либо естественного приоритета. Они представляют собой изменчивые исторические формации — объединения индивидуумов, — чьи притязания открыты для этической оценки. При этом любая этическая оценка в конечном счете должна учитывать не абстрактные интересы группы, а реальное или возможное состояние конкретных индивидуумов. Не годится оценивать либо выбирать политические институты или провозглашать юридические права на основе притязаний или интересов культурных сообществ, потому что эти самые институты или права самым серьезным образом скажутся на выборе, сделанном индивидуумами, в отношении сохранения или создания тех или иных культурных сообществ. Пусть группы приносят своим членам определенные права; но и права могут вести к созданию групп. Исторический приоритет не наделяет сообщество правом на продолжение существования.

Однако здесь можно выдвинуть очевидное возражение, требующее рассмотрения. Если необходимо учредить институт или юридические права, то почему бы не сделать выбор в пользу консерватизма и не встать на защиту существующих культурных сообществ? С учетом того, что выбор законов и институтов действительно может изменить состав групп, не станет ли это доводом в пользу провозглашения таких прав, которые признают — и защищают — существование реальных обществ или культурных сообществ, от которых зависят индивидуумы? В конце концов, распад и разрушение подобных сообществ, принося с собой социальные неурядицы и беззаконие, едва ли может быть благом — как для группы, так и для индивидуума. Поэтому у нас появляется серьезное основание для признания права групп и обществ на защиту от вторжений со стороны внешнего мира и на определение своей собственной судьбы.

Впрочем, по причинам, связанным с изменчивой природой культурных сообществ, этот вопрос не настолько прост, как кажется на первый взгляд. И в самом деле, он приводит

нас ко второму несостоятельному допущению в теориях хорошего общества: к допущению всеобщего согласия в отношении этических принципов, и в отношении социальной справедливости в частности. Важно отметить, что в реальности не только состав общества изменяется с течением времени, но и большинство обществ, и даже входящих в их состав групп не однородно в каждый конкретный момент. Во всех сообществах нередко существуют важные различия и конфликты интересов. Внутренние разногласия могут принимать два вида: разногласия между подгруппами в составе сообщества и разногласия между элитами и массами, у которых могут быть совершенно разные интересы.

Наличие подгрупп с разными интересами можно наблюдать, например, в истории таких групп, как йоруба в Нигерии, лози в Замбии и баконго в Заире, Анголе и Конго (Браззавиль). В каждом из этих случаев группа формировалась в ответ на внутреннюю дифференциацию между подгруппами, многие из которых враждовали друг с другом. И лишь в ходе борьбы с колониализмом их лидеры стремились минимизировать подгрупповые культурные различия, стандартизировать язык и принять иные меры, направленные на объединение многочисленных интересов в сплоченный, политически сильный союз. В то время как многие из этих движений за объединение привели к большим успехам, подгрупповая идентичность все равно продолжает существовать, а в некоторых случаях конфликты между подгруппами так и не утихли¹.

Однако более важным конфликтом интересов в рамках обществ и групп является конфликт между массами и элитами. Особенно резкие черты он приобретает в тех случаях, когда этнические культурные сообщества сталкиваются с проблемой «модернизации». В этих условиях элиты «приобретают характерные интересы, связанные с модернизацией: заинтересованность в хорошей работе, городских удобствах, доступе к образованию, путешествиях, престиже»². В некоторых случаях элиты, несомненно, используют свои

¹ См. об этом: Horowitz (1985: 71).

² Horowitz (1985: 101).

преимущества ради достижения личных целей, порой даже манипулируя этническими настроениями в погоне за карьерными чаяниями¹. Правда, бывают и более сложные ситуации. Так, австралийские аборигены нередко (причем порой необоснованно) подозревали своих представителей в Национальном консультативном комитете по делам аборигенов, созданном правительством Австралийского содружества, в том, что те отделились под покровительство «белым»². В некоторой степени тут сказывалось невежество: во многих случаях аборигены не понимали соглашений, заключенных этими «представителями» от их имени. Кроме того, неискушенным в бюрократических хитростях часто бывает непросто понять, как трудно не «быть проглоченным»³. Впрочем, эти примеры также выявляют реальную пропасть, порой разделяющую интересы элиты и интересы массы членов группы.

Это создает особую проблему для культурных меньшинств, стремящихся к самоопределению в рамках широкого общества и желающих сохранить свою культурную целостность. Самоопределение в рамках широкого общества требует наличия некоторой политической власти, а для этого необходимо участие в политическом процессе страны. Элиты из числа культурных меньшинств вынуждены смешиваться с образованными элитами других меньшинств и доминирующего общества. Но в этом процессе интересы элиты меньшинства еще сильнее отдаляются от интересов ее культурного сообщества. Однако если это культурное сообщество само претерпевает изменения, то возможности для сохранения культурной целостности уменьшаются.

Культурное сообщество и его элита, разумеется, могут испытывать единую заинтересованность в символическом положении группы в целом. Если все выигрывают от повышения коллективной самооценки, то массы могут радоваться престижу, обеспечиваемому успехами более богатых или вы-

¹ См.: Horowitz (1985: 225) и вообще гл. 5.

² См.: Wright (1985: 292–299).

³ Из жалобы Чарльза Перкинса, старшего госчиновника по делам аборигенов, в ответ на обвинения в неэффективности его работы со стороны последних. См.: Bennett (1989: 103).

сокопоставленных членов группы¹. И хотя порой действительно бывает так, что «распределение престижа становится реальным и рациональным предметом конфликта»² среди этнических групп, достижение этой цели может привести к усугублению раскола в сообществе. Вообще можно сказать, что массы порой более заинтересованы в рабочих местах и в экономическом прогрессе, в то время как элиты, уже пользующиеся этими материальными благами, испытывают больший интерес к символическому традиционализму³.

Неоднородная природа общества и составляющих его сообществ служит еще одним доводом в пользу того, что не следует начинать с идеи о неизменности или обязательном единстве интересов общества. Общества и группы представляют собой не недифференцированное целое, а объединения индивидуумов, чьи интересы в той или иной степени различаются. Внутри обществ имеются меньшинства, а внутри этих меньшинств — другие, еще более мелкие меньшинства. Рассматривать основную группу как носителя привилегированных интересов означает укреплять существующие структуры и, следовательно, вставать на сторону существующего большинства. Меньшинства в рамках культурного сообщества, которые с течением времени способны формировать совершенно иные коалиции с совершенно иными интересами, могут столкнуться с тем, что их интересы в значительной степени контролируются основным сообществом, обладающим соответствующими правами. Что более важно, при этом ограничиваются возможности меньшинств,

¹ Один малайский лидер фактически прибегал именно к этим аргументам, обосновывая политику позитивной дискриминации, когда указывал, что, хотя эта политика в первую очередь идет на пользу малайской элите, массы испытывают удовольствие от осознания групповых успехов малайцев, которые ценятся выше, чем личные материальные выгоды. «Благодаря наличию нескольких богатых малайцев бедные по крайней мере могут сказать, что они не обречены исключительно на служение богатым немалайцам. С точки зрения расового эго — а это эго все еще сильно, — нам требуется пусть даже несправедливое существование малайских магнатов»: Mahathir bin Mohammad (1981: 44). См. также: Sowell (1990: 48–51).

² Horowitz (1985: 226).

³ На этот момент мне указал Ричард Малган, назвавший в качестве возможного примера такой заинтересованной элиты урбанизированных маори в Новой Зеландии.

входящих в группу, по перестройке культурного сообщества, осуществляемой либо непосредственно, либо в ходе взаимодействия с лицами, не входящими в состав группы. Однако, исходя из изменчивости человеческих объединений, как и разнообразия человеческих интересов и представлений о морали, следует прилагать больше усилий к тому, чтобы не допускать усиления большинства или создания постоянного меньшинства.

Несомненно, в ответ на наш выбор отправной точки для создания политической теории будут выдвинуты два возражения. Первое из них критикует индивидуализм, присущий этому подходу. Одна из причин того, почему противники либерализма нередко обращаются к идее сообщества, состоит в их неприятии либерального, как они считают, понимания индивидуумов как отдельных, самодостаточных атомов, обладающих определенными формальными правами — в том числе и важнейшим правом оставаться в одиночестве. Например, Майкл Сандел критикует Ролза за то, что его политическая теория ставит на первое место справедливость как добродетель общества, населенного отдельными индивидуумами, чьи цели и ценности независимы от общества настолько, насколько возможно. Такая типично либеральная позиция, с точки зрения Сандела, ошибочна, потому что она не принимает во внимание то, в какой степени отдельные «я» — и их желания — не независимы, а определяются тем сообществом, в котором они появились на свет. Идея независимого «я» не просто неправдоподобна, а еще и нелогична¹. Аналогичным образом Бенджамин Барбер критикует построения либеральной теории за то, что те предполагают, что люди — немногим более чем потребители, стремящиеся к удовлетворению своих частных желаний и неспособные оценить общество (и политику) как благо сами по себе. Такие предположения об атомистическом характере индивидуумов ведут к выводам, не учитывающим ценностей сообщества и не признающим почти ничего, кроме преследования эгоистических интересов².

¹ Sandel (1982).

² Barber (1984).

Согласно этим взглядам, изъян либерализма заключается не в проповедуемых им идеях, а в его социальной онтологии. Проблема коренится не в либеральном представлении о том, каким должен быть мир (хотя оно само по себе сомнительно), а в первую очередь в понимании того, что мир собой представляет¹.

Этот аргумент решительно выдвигает Айрис Янг, которая усматривает в отправных точках, подобных той, что выдвигается нами, отражение взгляда, основанного на неверной социальной онтологии. «Либеральный индивидуализм отрицает различия, позиционируя „я“ как цельную, самодостаточную сущность, не определяемую никем и ничем иным, кроме самой себя. Формальная либеральная этика прав также отрицает различия, подводя всех таких отдельных индивидуумов под общую правовую мерку»². Собственно, как утверждает Янг, эта индивидуалистическая позиция по сути пропитана духом ассимиляционизма, и те права, о которых идет речь, не обеспечивают почти никакой защиты для меньшинств, страдающих не сколько из-за сознательного непризнания их прав, столько из-за подспудного отрицания какой-либо ценности их чаяний при построении доминирующей культурной и политической структуры. На таком онтологическом фундаменте невозможно выстроить ничего надежного.

Точку зрения Янг следует отвергнуть. Если мы хотим рассуждать о том, что является благом для людей (да, собственно говоря, о чем угодно), то требуется опираться на какие-то константы. Наша работа строится на идее о том, что такой константой является индивидуум как существо, чье благо в конечном счете составляет предмет нашей заботы. Однако, с самого начала предполагая, что следует заботиться об инди-

¹ Однако см. Taylor (1989: 59–82).

² Young (1990: 229). Янг, однако, столь же критически настроена и по отношению к коммунитаристской точке зрения, добавляя: «Сторонники общины, с другой стороны, отрицают различия, объявляя в качестве социального идеала не разделение, а слияние. Они понимают под социальным субъектом отношения единства во взаимности, состоящие из идентификации и симметрии между индивидуумами, входящими в общность. Коммунитаризм сводится к желанию видеть людей в единстве друг с другом в составе единого целого».

видууме, мы не можем предположить, что его идентичность стабильна или неизменна и что мир состоит из определенных, раз и навсегда заданных разновидностей индивидуумов, идентифицируемых по их членству в таких сущностях, как группы, общества, народы, которым присущи неизменность, естественность или исконность. Самый соблазнительный и опасный ход в политике — тот, который объявляет идентичность *не* политическим, а неким естественным или исконным фактором. Но идентичность не является ни естественной, ни исконной, ни постоянной, ни даже обязательно сколько-нибудь долговечной величиной. Это текучее, постоянно изменчивое (в разной степени) и неизбежно политическое явление. Социальная онтология, начинающаяся с предположения о том, что базовыми единицами социальной реальности служат группы, общины или общества, ущербна в принципе — по крайней мере она делает ущербной любую политическую теорию, зависящую от нее. Она ущербна, потому что не в состоянии учесть политику социальной жизни, которая включает в себя не только взаимодействие между группами, но и создание групп из еще более фундаментальных единиц.

Именно поэтому следует предпочесть индивидуалистическую точку зрения. Дело не в какой-то естественности или исконности индивидуумов, а в том, что согласно такой точке зрения групповая идентичность — в не меньшей степени, чем идентичность самих индивидуумов, — есть продукт взаимодействия индивидуумов. Утверждая это, мы не обвиняем критиков индивидуализма в овеществлении коллективов: Янг особо подчеркивает, что группы «реальны не в вещественном плане, а как формы социальных отношений»¹. Мы просто хотим сказать, что понимание групп как форм социальных отношений необходимо для признания того, что эти отношения суть отношения между индивидуумами. При этом не требуется начисто отрицать, что «присущее личности конкретное чувство истории, принадлежности или отдельности, и даже способ мышления, оценки и выражения своих

¹ Young (1990: 44).

чувств отчасти задаются ее групповой принадлежностью»¹. Однако отрицанию подлежит идея о том, что «индивидуум *определяется*» группой или сообществом². Группы оказывают влияние на природу индивидуумов, но лишь вследствие того, что в группах индивидуумы влияют друг на друга, либо непосредственно в ходе личных контактов, либо косвенно, через влияние тех форм — языка, искусства, религии, физического и нравственного пейзажа, — которые ими созданы и поддерживаются. Каким образом они это делают, в очень существенной степени зависит от поступков индивидуумов, как принадлежащих к группе, так и не входящих в ее состав.

Иными словами, группа — это *объединение* (*association*), объединение индивидуумов. А общество представляет собой объединение таких объединений. Это, однако, приводит нас ко второму возражению против избранной нами индивидуалистической точки зрения: якобы она безосновательно предполагает, что индивидуумов можно представить существующими вне общества или независимо от него. Это обвинение Айрис Янг выдвигает, отвергая идею о том, что общество можно рассматривать как объединение объединений, хотя, по ее мнению, его следует понимать как объединение групп. Согласно толкованию Янг, «группа» отличается не только от «совокупности», но и от «объединения». С ее точки зрения, объединение — это нечто состоящее из индивидуумов, которые создали это объединение, уже сформировавшись как личности; а взаимоотношения лиц и объединений обычно носят добровольный характер³. Проблема этой модели, указывает она, в присущей ей концепции автономного происхождения субъекта и представлении о сознании как о чем-то «внешнем и первичным по отношению к языку и к контексту социального взаимодействия»⁴. Это может быть верно в отношении таких формально организованных институтов, как клубы и церкви, — но не в отношении групп.

¹ Young (1990: 45).

² Young (1990: 45).

³ Young (1990: 44).

⁴ Young (1990: 45).

Однако изъян этого возражения скрывается в его зависимости от *non sequitur**: от утверждения о том, что считать группу состоящей из уже сформированных личностей означает считать ее состоящей из автономно возникших субъектов и существующей вне контекста социального взаимодействия. Но у индивидуалиста нет никакой нужды делать подобные предположения, даже если он согласен с тем, что объединение действительно состоит из уже сформировавшихся личностей. Индивидуалисту не нужно отрицать, что субъект сам по себе сформирован (прежним) социальным контекстом. Но для понимания какой-либо *нынешней и текущей* формы объединения мы должны понимать ее исходя из взаимодействия индивидуумов, которое сделало его таким, какой он есть и каким он стал.

Критическое допущение, выдвигаемое здесь индивидуалистом, сводится не к тому, что индивидуумы, из которых состоит группа-как-объединение, автономны или досоциальны, а к тому, что они *акторы*, действующие субъекты. В той социальной онтологии, которая основана на этом ключевом допущении, социальный пейзаж состоит из акторов. В той степени, в какой социальному пейзажу присущи иные свойства, они представляют собой либо совокупность акторов, либо эпифеноменальны. Сумма рыжих людей в обществе — это совокупность; *класс* рыжих людей (если кому-либо понадобится утверждать существование такой вещи) эпифеноменален. Объединение индивидуумов — это не просто совокупность лиц, потому что объединение может быть понято лишь в смысле взаимоотношений между составляющими его *актерами*. Морг, набитый музыкантами, — это не объединение и тем более не оркестр. Разумеется, индивидуумы не являются единственными актерами в обществе. Сами объединения тоже могут быть актерами. «Актор — это локус принятия решения и действия, при том что решение представляет собой в некотором смысле последствие решений актора»¹. Но объединения могут состоять только из акторов.

* Не следует (*лат.*). Логическая ошибка, состоящая в том, что положение, которое требуется доказать, не вытекает из приведенных в подтверждение доводов. — *Прим. ред.*

¹ Hindess (1987: 110).

Объединение отличается от индивидуума тем, что индивидуальные акторы в составе объединения находятся под контролем некоей власти. Власть представляет собой отношения между агентами; а подобные отношения можно найти только в объединениях, включая объединения объединений.

В конечном счете общество состоит только из акторов. В этом смысле в обществе нет иных групп, кроме объединений — потому что если это не объединения, то они не могут действовать; а если они не могут действовать, то им нет места ни в одной правдоподобной социальной онтологии, разве что в качестве эпифеноменов. В конечном счете нет никого, кроме акторов; а это означает, что есть только индивидуумы или объединения индивидуумов. Любая ссылка на иные виды коллективов как акторов «будет в лучшем случае аллегорической, подавая нам сложную историю в каком-либо простом облачении, а в худшем случае — абсолютно ошибочной»¹. (Это не означает, что мы должны отказывать, скажем, толпе в способности действовать; следует лишь помнить, что, не имея локусов решения, толпа не является актором и ее поведение следует объяснять в смысле индивидуальных взаимодействий.)

С этой точки зрения общество нельзя назвать объединением, так как оно — не актор. Оно может состоять из многочисленных объединений, но само таковым не является — *если только* (и это важная оговорка) не построено как единое целое. А оно может быть построено таким образом при создании *политического* общества. Грубо говоря, общество — это не объединение, но *государство* — объединение. Калифорнийское общество — не объединение, а штат Калифорния — объединение. В Америке в эпоху перед Гражданской войной южные штаты были обществом, так как представляли собой объединение групп и общин, живущих по единым законам — при резких отличиях некоторых из них от законов Севера, — но они не являлись единым (политическим) объединением до тех пор, пока не объявили себя Конфедерацией².

¹ Hindess (1987: 111).

² Хотя, разумеется, не все южные штаты вошли в Конфедерацию, некоторые из них согласились встать на сторону юнионистов с тем условием, чтобы рабство было разрешено в пределах их границ.

Все это весьма важно в политике, так как понимание природы групп и общества должно сделать нас несклонными к их конкретизации, к готовности придавать им то положение, которого они не заслуживают, и вообще к стремлению видеть их такими, какими они зачастую описывались в прошлом — как сущности, не только более чистые, благородные и достойные, но и более стабильные и однородные, чем они являются в действительности.

Однако самая сильная сторона этой отправной точки применительно к политике заключается в том, что критики считают ее слабостью. Согласно Айрис Янг, из «этой атомистической концепции вырастает политическая теория, которая относится к конфликту и к конкуренции как к характерным способам взаимодействия»¹. Безотносительно к своей истинной или мнимой «атомистичности», либеральная политическая теория действительно делает такое допущение. Жизнь человека проходит в конфликтах. В истории мы не найдем никаких указаний на обратное; и у нас нет убедительной социальной теории, которая предсказывала бы иную ситуацию в будущем. Именно с этого допущения должна начинаться политическая теория.

Хорошее общество как свободное общество

Теперь, когда мы признали изменчивость и непостоянство различных видов человеческих объединений, разнообразие культур, традиций и моральных систем, а также сильную привязанность людей к своим обычаям и представлениям о правильном поведении (и неприязнь к чужим обычаям и представлениям), следует задаться вопросом о том, какими условиями должны определяться взаимоотношения людей в политическом обществе? Ответ, максимально учитывающий значение этих факторов, сводится к тому, что такими условиями будут условия свободного общества и что в этих условиях находит свое выражение идея свободы объединений.

¹ Young (1990: 228).

С учетом того, что нам известно о природе человека и о природе общества, в хорошем обществе никакие конкретные социальные образования не должны находиться под особой защитой и пользоваться особыми привилегиями, однако люди должны обладать свободой создавать, воссоздавать и перестраивать те объединения, под юрисдикцией которых хотят жить. В подобном обществе никто не будет обязан жить в таких группах или объединениях (и на таких условиях), которые ему не нравятся. Люди будут иметь полное право выходить из объединения с теми, кого эти условия устраивают. Кроме того, в таком обществе каждая группа должна толерантно относиться к другим группам, чьих обычаев она не разделяет или даже находит их (морально) неприемлемыми. Такое общество терпит несогласных, как бы слабы те ни были, даже если оно не оказывает особую поддержку тем, кто хочет идти своим собственным путем.

Но почему мы считаем свободу объединений или, точнее говоря, свободу выхода из объединений, настолько важной и даже фундаментальной чертой свободного общества? И к чему сводится эта свобода объединений? Прежде чем мы сможем дать полный ответ на этот вопрос, необходимо ознакомиться с некоторыми чертами объединений, из которых складывается общество. Во-первых, следует отметить, что не все объединения, входящие в состав общества, ценят свободу. Например, монастыри в первую очередь славятся именно ограничениями, налагаемыми на их обитателей, которые вынуждены соблюдать всесторонние правила поведения. Члены Церкви Объединения, основанной преподобным Муном, не обитая в монастыре, тем не менее подчиняются правилам, которые жестко ограничивают их выбор супругов, профессии и даже места — и страны — проживания. Собственно говоря, у них вообще нет возможности выбора в этих вопросах. В этом и в других случаях свобода не считается ценностью и от нее отказываются ради стремления к иным, высшим целям.

Во-вторых, некоторые объединения, даже ценя свободу, в реальности не практикуют ее. Например, Народно-освободительная армия может посвятить себя защите свободы «народа». Мы знаем, что в некоторых случаях она даже

слишком сильно предана этой свободе и свободе других, еще не освобожденных «народов». Тем не менее сама по себе армия не является объединением, которому свойственна сколько-нибудь заметная свобода. Действия и передвижения солдат всегда определяются строгими приказами, а командование осуществляется по четко выстроенной вертикали от старших командиров к младшим. Это наиболее явно проявляется в отношении солдат, находящихся на действительной службе, но остается верным (в различной степени) даже в отношении частной жизни, поскольку гражданских лиц также в кратчайшие сроки могут перевести в те места, где требуется удовлетворить те или иные потребности армии. Как бы высоко армия ни ценила свободу, сами военнослужащие особой свободой не располагают.

Несколько иной вариант того же явления представляет собой политическая партия. Она может ценить свободу настолько высоко, что это слово даже будет фигурировать в ее названии. «Партия свободы» или «Либеральная партия» всегда претендуют на то, что выступают за свободу; и это почти всегда будет политическая свобода. Однако трудно найти такую Партию свободы, которая допустила бы политическую свободу своих членов в рамках партии. Даже если партия посвящает себя защите свободы, она, как правило, ожидает от своих членов лояльности не только к своим целям, но и к своим методам, и не терпит разногласий. Чтобы победить, партии, как и армии, требуется дисциплина; по этой причине она в своей практике не будет *придерживаться* тех ценностей, которые стремится *насаждать*.

В-третьих, существуют многие объединения, безразличные к вопросу свободы — или по крайней мере не оглашающие своего мнения по данной проблеме, — но тем не менее серьезно ограничивающие свободу своих членов. Например, спортивная лига может налагать важные ограничения на входящие в ее состав команды, задавая правила, по которым они играют, и даже определяя, с кем они могут играть. В годы международной изоляции ЮАР австралийским и английским игрокам в крикет грозило исключение из своих спортивных лиг, если бы они захотели сыграть в ЮАР. Участники американской Национальной бейсбольной лиги

в 1994 г. объявили забастовку, борясь за право выхода на свободный рынок профессиональных команд с их более высокими доходами.

Во всех этих случаях люди, столкнувшиеся с ограничением своей свободы, терпят это, так как их участие в данных организациях является добровольным. Однако следует отметить, что так бывает не всегда. В некоторых случаях членство может быть принудительным: например, солдаты часто попадают в армию по призыву. В других случаях люди иногда появляются на свет в объединениях, ограничивающих их свободу: так, христиане от рождения становятся представителями этой веры, а также ее конкретного течения и церкви; от рождения принадлежат к своим своеобразным общинам амиши и хаттериты. Также и дети мафиози получают предложение о членстве в мафии, от которого не могут отказаться. Наконец, все люди рождаются подданными конкретных властей или гражданами конкретных стран и вынуждены подчиняться законам, принятым соответствующими правительствами.

В некоторых из этих случаев недобровольного членства люди имеют возможность покинуть объединение, к которому они принадлежат. Если солдат, призванный на службу, не может подать в отставку (по крайней мере не сразу), то представители общины амишей могут перебраться в город; христиане могут перейти в буддизм, а недовольные мафиози могут воспользоваться Федеральной программой по защите свидетелей. Гражданам многих стран не запрещено эмигрировать. Стоит ли говорить, что выгоды и издержки, связанные с переходом в другое объединение, в каждом случае могут быть совершенно различными.

В упомянутых выше случаях речь шла об объединениях, которые не придают особого значения свободе как ценности — по крайней мере свободе членов данной организации. Однако следует отметить, что бывают и такие объединения, которые борются за свободу и предоставляют своим членам значительные свободы, однако не являются добровольными объединениями с правом выхода из них по своему желанию. Например, школа может проповедовать идеал свободы, объясняя учащимся ее ценность и значение; учащиеся

могут обладать значительными полномочиями в школьном самоуправлении, а также правом самостоятельного выбора предметов для изучения; но в то же время обучение в школе может быть обязательным, и те свободы, которыми пользуются учащиеся, окажутся им навязанными. Профсоюз может содействовать своим членам в трудоустройстве и продвижении по службе, не вмешиваясь в их личную жизнь, но при этом отказывает им в свободе выхода из союза¹.

Имея в виду эти соображения, перейдем к главному вопросу: в чем состоит свобода объединений и почему она так важна? Здесь может быть полезен общий ответ, в целом дающий представление о тех вопросах, которые стремится решить наша теория. Однако затем мы должны будем дать более подробное объяснение. В общем плане свобода объединений существует тогда, когда индивидуумы вправе покинуть группу, сообщество или предприятие, в котором они участвуют. Это важно, потому что в конечном счете люди хотят, чтобы их не заставляли жить так, как они считают неправильным, или участвовать в практиках, неприемлемых для них по моральным соображениям. Люди должны быть вправе жить так, как требует от них совесть; нельзя требовать от них идти вразрез с велениями их совести. Но поскольку те члены сообщества или группы, с которыми не согласны конкретные индивидуумы, также могут находить альтернативные образы жизни или практики непривлекательными и в конечном счете морально неприемлемыми, мы не сможем разрешить конфликт, сказав, что если обе стороны не способны прийти к компромиссу, то одна сторона должна подчиниться желаниям другой. Принцип свободы объединений признает, что в таких обстоятельствах любая из сторон должна быть вправе порвать с другой, поскольку ни одна из них не обязана подчиняться другой и оставаться в объединении на ее условиях. И ни одна из сторон не может ссылаться на правоту своей веры или моральных стандартов, оправдывая этим запрет на выход другой стороны из объединения,

¹ Следует отметить важное различие между этим и предыдущим примером: член профсоюза в тех обществах или профессиях, где членство в профсоюзе обязательно, может (почти всегда) выйти из него, сменив род деятельности.

так как спор возник именно из-за вопроса о правильности этих стандартов. Установить этот стандарт невозможно даже исходя из принципов социальной справедливости, так как они в равной мере могут служить предметом спора для соперничающих сторон. Свободное общество — это такое общество, которое уважает свободу объединений, наделяя недовольных правом на несогласие.

Все это требует более подробного рассмотрения, так как в этой идее скрывается много моментов, которые необходимо эксплицировать. Итак, свободное общество состоит из сообществ или групп, которые не обязательно являются добровольными объединениями и чьи практики могут в значительной степени различаться. Эти объединения обладают властью над своими членами в силу того, что те признают легитимными условия нахождения в составе своих объединений и ту власть, которая их возглавляет. Достаточным свидетельством такого признания служит тот факт, что члены объединения не покидают его рядов. Признание в таком узком смысле, разумеется, будет бессмысленным при отсутствии у индивидуума одного важного права в отношении своего сообщества: права выхода из него. Если в мире существуют какие-либо фундаментальные права, то это именно такое право. Это неотчуждаемое право, действующее вне зависимости от того, признается ли оно сообществом или нет. Кроме того, оно будет единственным фундаментальным правом индивидуума, поскольку все остальные права либо вытекают из него, либо даруются индивидууму сообществом¹.

Такое представление о правах индивидуума наделяет большой властью ту общину или объединение, в состав которых индивидуум входит. Оно не требует от этих объединений быть объединениями какого-либо конкретного вида. Оно даже не требует, чтобы эти объединения ценили или

¹ Есть также права, которыми индивидуум, живущий в данном культурном сообществе, может обладать как член более широкого общества. Некоторыми из этих прав индивидуум может пользоваться, живя в культурном сообществе, входящем в данное общество; другими правами он не сможет воспользоваться, не покинув свое культурное сообщество. Например, женщина не может выйти замуж по своему желанию в том случае, когда такое право признается широким обществом, но не признается ее религиозной общиной, — если только она не предпочтет перейти в другую веру.

уважали личную свободу или хотя бы терпели разногласия: эти объединения могут иметь весьма нелиберальную природу. Но если члены таких общин или объединений желают жить на условиях данного объединения, то широкое общество не имеет права вмешиваться и отказывать им в таком выражении своих прав.

В то же самое время эта идея не предоставляет общине никаких фундаментальных прав. Основой для власти какой-либо общины или объединения служит не право этой группы на увековечение или хотя бы существование, а *готовность ее членов к подчинению*. Эти члены обладают неотчуждаемым правом на выход из общины, на прекращение своего членства в ней. Такие общины не имеют права запрещать индивидуумам покидать свои ряды, даже если результатом выхода индивидуумов из объединения будет его уничтожение. Также они не могут претендовать на право удерживать индивидуумов в своем составе ссылаясь на общее происхождение или культуру. Индивидуумы, входящие в любое сообщество, вправе покидать его *вместе, т.е. в объединении с другими индивидуумами*, и воссоздавать это сообщество на пересмотренных условиях членства в нем. Таким образом, сообщества, не пользующиеся широкой поддержкой со стороны своих членов или не завоевавшие их преданности, обречены на увядание; однако сообщества, в которых имеются лишь изолированные очаги несогласия с их практиками, могут быть вполне устойчивы.

Право выхода из объединения представляет собой не больше, не меньше как право на отказ от подчинения. Оно проистекает из отсутствия у какой-либо власти права на принуждение людей к членству в данной общине или объединении. Ни одна власть не имеет права запрещать кому-либо отказываться от членства в данной общине и стремиться к выходу из нее.

Такой подход позволяет особенно сбалансированно сочетать друг с другом притязания индивидуума и интересы общины. Он признает существование многих видов объединений, включая культурные группы, но рассматривает их просто как объединения индивидуумов, которых могли свести вместе история и обстоятельства. Возможно, эти объединения об-

ладают некоторыми приобретенными интересами, но те ни в коем случае не эквивалентны интересам всех их членов. Изменчивость подобных сообществ отражает их природу как объединений индивидуумов, преследующих различные интересы. Интересы сообщества в целом и интересы входящих в него конкретных (групп или) индивидуумов вполне могут противоречить друг другу. Представленная здесь либеральная индивидуалистическая точка зрения, усматривающая моральную основу группы в готовности индивидуумов соблюдать ее правила, включая и ее культурные нормы, отвергает идею о том, что группа как таковая имеет какое-либо право на самосохранение или вечное существование. Тем не менее, объявляя право на создание объединений фундаментальным правом, она наделяет группу значительной властью, отказывая посторонним в праве вмешиваться в ее практики — даже во имя свободы или какого-либо иного нравственного идеала.

Однако в чем наш подход отказывает группам или сообществам, так это в признании за ними статуса субъектов, обладающих фундаментальными правами. Он не признает наличия у группы иной власти, кроме той, которая проистекает из готовности членов группы к подчинению этой власти. Так, например, согласно нашему подходу, община амишей имеет власть над своими членами лишь в той степени, в какой она признает, что эти члены вольны жить под властью общины, если они того пожелают. Однако община амишей не вправе запрещать своим членам покидать ее; также она не имеет никакого права требовать от других людей признания ее законов или содействия в их выполнении.

С другой стороны, ни один индивидуум так же принципиально неправомошен требовать от других индивидуумов каких-либо гарантий возможности его *вступления* в конкретную группу или общину, *нахождения* в составе этой группы и *выхода* из нее. Различные объединения придерживаются разных взглядов о том, чего они вправе ожидать от других и об обязанностях индивидуумов и общин. (Хотя важно помнить, что позиция группы или общины не разделяется всеми ее членами или хотя бы большинством из них, поскольку позиция ее лидеров может складываться под влиянием всевозможных факторов, включая апатию большинства, авторитет меньшин-

ства или сложные правила, определяющие формирование ее политики.) Одни группы выделяют значительные ресурсы на привлечение новых членов; другие могут сосредоточить усилия на сохранении стимулов, удерживающих членов группы от выхода из нее; третьи же полагают важным принять меры к тому, чтобы любой член группы имел все возможности к выходу из нее и к вступлению в другую группу, если он того пожелает. С этим разнообразием взглядов и практик различных групп следует смириться. С чем смиряться нельзя, так это с претензией какой-либо группы или общины на право запретить своим членам выходить из нее.

Как же будет выглядеть хорошее общество, если оно действительно будет выстроено в соответствии с принципом свободы объединений? С учетом того, что мы знаем о людях, их склонности к созданию объединений и выходу из них, и разнообразии их нравственных представлений, это будет общество, состоящее из множества объединений, управляемых множеством властей. И члены всех этих объединений будут в первую очередь обладать правом выхода из них. Вообще говоря, одной этой свободы недостаточно для хорошей жизни; но в мире, где люди придерживаются разных мнений о том, в чем состоит хорошая жизнь, эта свобода имеет решающее значение, так как с ней связана идея о том, что люди, отличающиеся друг от друга, вправе жить по-разному.

Однако если эта идея свободы объединений действительно будет соблюдаться, то в обществе, построенном на этом принципе, отнюдь не каждое объединение будет цениться или служить воплощением свободы. Если люди вольны создавать какие угодно объединения, то некоторые (или многие) способны выбрать объединения, не являющиеся свободными. Таким образом, свободное общество — это не общество, состоящее из свободных обществ или свободных объединений. Свободное общество состоит из множества объединений¹, не все из которых обязательно должны

¹ Конечно, в принципе возможно, чтобы общество не состояло из множества обществ и объединений, но все равно оставалось свободным. Данный аргумент основан на том, что люди живут в самых разных условиях, и, следовательно, соответствующее разнообразие мировоззрений неизбежно приведет к созданию многочисленных объединений.

быть свободными — собственно говоря, все они могут быть несвободными.

Чтобы представить себе, как такое общество может выглядеть, сравним друг с другом два общества. Первое из них — страна Паноптика, состоящая из ряда объединений, не налагающих на своих членов никаких ограничений, кроме минимально необходимых для поддержания мира и безопасности. Члены этих объединений вольны делать все, кроме причинения ущерба или увечий другим людям. В рамках своих объединений они практически могут жить так, как им угодно; они могут выражать свое несогласие с господствующими нормами, но не могут создавать подобщества или внутренние объединения, ограничивающие их собственную свободу; и они не вправе выходить из своего объединения. Второе общество — страна Майтопия, состоящая из ряда монашеских общин, причем в каждой из них действуют разные, но исключительно суровые ограничения свободы. Члены каждого из этих объединений могут покидать его по своему желанию (в том числе и для того, чтобы вместе с единомышленниками создать новое объединение), даже если это пока еще никому не приходило в голову. Возможно, что те, кто подумывает о выходе из объединения, считают это слишком рискованным или дорогостоящим делом. Единственными, кто вышел из своих объединений, являются пленники, захваченные иноземцами и вынужденные жить в Паноптике. Оставшиеся же подчиняются правилам своих монашеских общин, хотя никто никого не принуждает жить в этих общинах.

В реальном мире различия между обществами не всегда бывают настолько резкими (даже если этическая пропасть, отделяющая Америку от Северной Кореи, гораздо шире, чем Тихий океан). Но если можно вообразить себе разницу между Паноптикой и Майтопией, то именно последняя является свободным обществом и обществом, которое описывается нашей теорией, так как обитателей Майтопии никто не принуждает к их образу жизни. В отличие от их сородичей из Паноптики, майтопийцев не заставляют быть свободными.

Второе общество намного либеральнее первого, поскольку в основе либерализма (согласно теории, выдвигае-

мой в нашей работе) лежит признание священного права на несогласие. Либеральные учения — и практики — вытекают из растущего осознания того факта, что несогласие невозможно устранить, и менее всего это возможно сделать путем принуждения тех, кто якобы заблуждается, к изменению их поведения (не говоря уже об образе мысли). Решение проблемы состоит в примирении с несогласием, а не в его запрете, в известной толерантности по отношению к недовольным и в конечном счете в наделении тех, с чьими взглядами невозможно смириться, правом уйти и жить в другом месте в соответствии со своим мировоззрением. У этого решения всегда находились критики. Когда Вестфальский мир (1648 г.) привел к окончательному расколу единого христианского сообщества, папа римский провозгласил этот договор, заключенный европейскими державами, «недействительным, не имеющим силы, незаконным, возмутительным, несправедливым, предосудительным, гнусным, безумным и бессмысленным во веки веков»¹. Однако именно этот договор стал тем фундаментом, на котором уже 350 лет зиждется здание либеральной демократии.

Впрочем, в то же время необходимо признать, что современные государства склонны совершать ту же ошибку, которую сделал Иннокентий X, рассматривая идею о разделенном государстве как предосудительную, если не вовсе лишенную смысла. А политические философы, даже признавая преимущества федеративной конституции, обычно понимают под хорошим обществом такое общество, которое объединено преданностью конкретным нормам социальной справедливости. Некоторые из числа либеральных политических философов считают принципиально важным согласие по ряду фундаментальных вопросов; возможно, это очевиднее всего проявляется в традиции общественного договора в интерпретации Джона Ролза, вдохнувшего в нее новую жизнь.

Здесь имеет смысл обозначить различие между двумя вариантами понимания соглашений: их можно понимать

¹ Папская булла Иннокентия X «*Zelo domus Dei*» («Искренне люблю дом Бога») от 26 ноября 1648 г.; цит. по: Davies (1996: 568).

как согласие «на что-либо» и как соглашение «о том, что»¹. В первом случае речь идет о соглашении в отношении того, что договаривающиеся стороны обязуются делать (или не делать). Мы договариваемся о встрече, о свадьбе, о посещении консультанта по брачным вопросам, о появлении на заседании суда, об отказе от претензий на опеку над детьми или о том, чтобы предать прошлое забвению. Во втором случае предметом соглашения становится истинность какого-либо предположения. Мы соглашаемся, что встретиться было бы здорово, или что мы созданы друг для друга, или что доктор Гейтенс — лучший из практикующих консультантов по брачным вопросам, или что встреча была большой ошибкой, или что интересы детей имеют первоочередное значение, или что стоит попробовать начать все заново. Два этих типа соглашений заметно различаются, и договаривающиеся стороны могут быть согласны друг с другом в одном смысле, но не в другом. Мы оба согласны встретиться, но лишь один из нас думает, что это хорошая идея; мы оба согласны сходить к доктору Гейтенсу, хотя лишь один из нас считает, что он говорит разумные вещи или что в визите к консультанту вообще есть какой-то смысл; мы оба согласны начать все заново, но, по мнению одного из нас, это следует сделать ради детей, а по мнению другого — ради сохранения наших отношений.

Нередко согласиться «на что-либо» проще, когда уже достигнуто соглашение «о том, что». При прочих равных условиях мы более склонны соглашаться на совершение определенных действий, если придерживаемся единого мнения о последствиях этих действий или о желательности вероятных последствий. Но так бывает не всегда. В некоторых случаях для соглашения «на что-либо» необходимо *несогласие* «о том, что». Так, в ходе рыночного обмена мнения об относительной ценности товаров, предлагаемых к обмену, должны расходиться, в противном случае обмен окажется бессмысленным: каждая сторона должна считать товар, отдаваемый ею, менее ценным, чем тот, который она получает в обмен. Разногласия в отношении ценности становятся основой для

¹ Это различие не основано на каком-то четком семантическом различии, связанном с использованием разных грамматических конструкций. Его смысл, очевидно, зависит только от контекста.

согласия на обмен. Но даже если оставить случай рыночного обмена, согласие в отношении истинности некоего предположения не всегда обязательно для достижения соглашения о том, как надлежит действовать. Я хочу убить «громилу Мэйли» за то, что тот солгал полицейским, а ты хочешь убить его за то, что он не лгал им, и мы соглашаемся убить его. Важно, однако, то, что соглашение «о том, что» необязательно для согласия «на что-либо».

Одна из причин возможности согласия на определенные поступки заключается в проблематичности прийти к соглашению об истинности некоторых предположений в споре. Будучи не в состоянии достичь соглашения по поводу истины, мы можем согласиться, допустим, на уступку тому из нас, кто более сведущ в данном вопросе, или на обращение к независимому арбитру, или на то, чтобы закрыть эту тему. Мы даже можем согласиться на несогласие или просто на то, чтобы мирно разойтись.

Политическое общество, если это свободное общество, строится на согласии. Однако это согласие не в отношении принципиальных истин, связанных с вопросами справедливости, а скорее согласие на соблюдение норм, допускающих разногласия. Людям обычно затруднительно прийти к согласию по вопросам, имеющим большое этическое значение — например, о том, какой образ жизни может считаться допустимым, — даже в том случае, когда спорящих немного. В таких обстоятельствах наилучшим решением проблемы, созданной разногласиями по поводу истины, возможно, будет оставить в покое вопрос, истинность которого спорна: согласиться на несогласие или согласиться с тем, чтобы расстаться. В конечном счете мы получим не эпистемическое, а практическое соглашение — не *modus credendi**, а *modus vivendi***.

В идее свободы объединений выражается убеждение в том, что люди имеют разные представления о благе и истине, что эти разногласия не всегда удастся примирить друг с другом, что нам приходится жить с этим, проявляя терпимость к носителям иных взглядов на то, как следует жить,

* Образ веры (лат.). — Прим. ред.

** Образ жизни (лат.). — Прим. ред.

и что если взгляды других людей нам невыносимы, мы должны либо покинуть их, либо позволить им покинуть нас. Свобода объединений основана на признании того факта, что мы не можем согласиться на согласие, но мы можем и должны соглашаться на несогласие.

За всеми этими рассуждениями скрывается предположение о том, что не следует применять силу с целью достижения согласия ни в том, ни в другом смысле. Силу не следует использовать ради достижения эпистемического согласия, потому что это будет прямым посягательством на требования совести. Но нельзя ее использовать и для достижения согласия во втором смысле. Ведь даже одна лишь попытка принудить другую сторону к компромиссу будет противоречить свободе совести. Хорошим обществом будет то, в котором к согласию никого не вынуждают, поскольку признается, что люди придерживаются разных мнений и что тех, кого не удастся склонить к иной точке зрения и к иному поведению, следует терпеть или позволить им жить так, как они считают нужным.

Именно таким обществом является Майтопия. Разумеется, пусть она не самое привлекательное из всех возможных свободных обществ, поскольку ее жители во многих важных отношениях несвободны. Мы использовали этот крайний случай с целью продемонстрировать все значение свободы объединений, а также подчеркнуть, что люди вполне могут использовать свою свободу для того, чтобы ее ограничить, или быть не в состоянии воспользоваться своей свободой для своего освобождения. С другой стороны, Паноптика не является хорошим обществом. Эта страна не лишена привлекательных сторон — не в последнюю очередь благодаря многочисленным свободам, которыми обладают ее жители, — но в конечном счете она остается обществом, чьи обитатели пользуются имеющейся у них свободой по принуждению. Люди Паноптики не вольны жить так, как им хочется, потому что это им запрещено¹.

¹ Создается впечатление, что Майтопия может включать в себя или поглотить Паноптику. Это действительно так, несмотря на то что жителям Паноптики запрещено покидать ее, поскольку в Майтопии ни одна группа, общество или объединение не вправе препятствовать своим членам переходить в другую группу или объединение.

Такое представление о природе хорошего общества решительно отличается от точки зрения таких авторов, как Кимлика. В основе нашего представления лежит сравнительно безобидное, разделяемое многими предположение о том, что моральная оценка индивидуалистична в том смысле, что в конечном счете главное — то, как она влияет на жизнь реальных индивидуумов. «Именно индивидуумы, наделенные чувствами, ощущают на себе ухудшение или улучшение своей жизни, страдают или процветают, и поэтому ключевым вопросом морали является их благосостояние»¹. Но в отличие от некоторых либеральных позиций, включая и позицию Кимлики, наша теория *не* включает в себя предписания о том, какие виды человеческого процветания считать законными. Она не предполагает, что индивидууму для процветания требуется автономия или возможность самому выбирать свой образ жизни на основе критического осмысления целого спектра возможностей. Скорее, она постулирует, что при оценке законности того или иного образа жизни главным будет вопрос о том, по своей ли воле индивидуумы ведут этот образ жизни.

Эти предпосылки достаточно аскетичны — возможно, еще более аскетичны, чем те, которые выбрал Лорен Ломаски, строя свою концепцию фундаментальных либеральных прав на представлении об индивидуумах как исполнителях тех или иных проектов². Ломаски критикует идею обоснования либеральных прав ссылкой на идеал автономии индивида, имея к тому достаточные основания: защита автономии нередко сопровождается неуважением к реальным практикам и образам жизни³. По этой причине, указывает он, наиболее важным и требующим признания является исполнение индивидуумами своих проектов. Эти проекты не обязательно выбираются сознательно: «Устремления личности не всегда бывают сформулированы и отнюдь не всегда представляют собой порождение сознательных размышлений, кульминацией которых служит момент принятия главного решения. Личность может постепенно и незамет-

¹ Kymlicka (1989: 242).

² См.: Lomasky (1987).

³ См.: Lomasky (1987: 248–250).

но проникаться этими устремлениями, точно так же как со временем человек приобретает уникальные интонации голоса и характерные черты лица»¹. Тем не менее индивидуум «пристрастен» при реализации своих проектов. «Заниматься осуществлением долгосрочных замыслов, выстраивать свои действия в соответствии с ними, мерить судьбой этих замыслов свою успешность или несостоятельность как личности — все это немыслимо в отрыве от откровенно пристрастной преданности своим наиболее сокровенным замыслам». Таким образом, утверждает Ломаски, «проекты индивидуума дают ему *личный* — глубоко личный — стандарт ценностей при выборе своих поступков. Поставленные им перед собой ключевые и наиболее долгосрочные цели наделяют его причинами для поступков, признающимися им в качестве своих личных причин»².

Но даже объявляя реализацию личных проектов фундаментальной чертой нашей природы, мы исключаем часть человеческой практики, поскольку некоторые культуры не в состоянии воспринять идею о том, что *индивидуальные* проекты способны задавать какие-либо ценностные стандарты. Вот что, например, пишет Мэддок об обществе австралийских аборигенов: «Если мы согласны с тем, что человеческая культура создана людьми, то вынуждены прийти к заключению о присущем аборигенам решительном нежелании приписывать самим себе собственные культурные достижения. Они считают, что их судьба была определена во Время Сновидений* высшими силами и с тех пор периодически корректируется путем вмешательства этих сил, являющихся человеку во сне и внушающих ему новую песню или обряд. Аборигены ценят только верность традиции или, как они выражаются, „следование Сновидению“. Творческие способности приписываются исключительно высшим силам, а люди являются лишь пассивными получателями их неожиданных подарков. Отрицая заложенное в себе самих твор-

¹ Lomasky (1987: 42).

² Lomasky (1987: 27–28).

* Время Сновидений — в мифологии австралийских аборигенов этим термином называется священная эра, когда божественные существа создавали мир.

ческое начало, аборигены могут объяснить существование своей культуры, только утверждая, что творить — значит не быть человеком. Человек же может лишь воспроизводить существующие формы»¹.

По-видимому, об индивидуумах в таком обществе нельзя сказать, что они заняты реализацией своих проектов; хотя им, возможно, присуща преданность тем или иным целям, они не рассматривают эти цели как *свои личные цели*². Тем не менее можно найти достаточно причин для уважения того образа жизни, которую они ведут и которая является единственной известной им жизнью.

Представленная нами теория признает в качестве легитимных те сообщества, которые в своих практиках не подчиняются индивидуалистическим нормам или признают ценность личных проектов. В то же время эта теория либеральна в той степени, в какой она не допускает насильственного втягивания какого-либо индивидуума в сообщество или лишение этого индивидуума свободы. Ни от кого нельзя *требовать* ведения конкретного образа жизни. Так, если, как это часто случается, некоторые представители конкретной культуры, вступив в контакт с широким обществом, желают отказаться от своей прежней жизни, то они вправе сделать это, и возражения со стороны их родного сообщества не будут приняты во внимание. В этом отношении меньшинства в составе культурных меньшинств более-менее защищены. С другой стороны, если эти индивидуумы, не желая покидать свое сообщество, требуют для себя прав, признаваемых широким обществом, но не их конкретным сообществом или культурой, их требование не будет признано. В первую очередь признается только личная свобода вступления в объединения (и выхода из них).

¹ Maddock (1972: 129).

² Тут я не вполне уверен, насколько Ломаски убежден в том, что именно проекты задают личные стандарты, в соответствии с которыми индивидуум совершает выбор. В другом месте своей книги Ломаски как будто бы намекает на то, что любое выражение преданности можно рассматривать как доказательство существования некоего проекта. См., например, с. 45, где он говорит, что все «шаблоны мотивированной деятельности, образующие структуру наблюдаемой жизни... заслуживают признания в качестве проектов». Если так, то, возможно, тем меньше причин для наших разногласий.

Возражения на принцип выхода из объединений

Теперь необходимо рассмотреть два серьезных возражения, выдвигаемых против такого представления о хорошем обществе. Первое из них сводится к тому, что, сделав принцип свободы объединений фактором, определяющим форму и состав общества, мы просто отдаем полномочия на определение этой формы доминирующей группе, культуре или традиции. Меньшинства и их взгляды при этом окажутся под угрозой. Второе возражение состоит в том, что принцип свободы объединений, с его акцентом на свободу выхода из объединения, оставляет без защиты тех индивидуумов, чьи сообщества систематически отказывают им в каких-либо свободах, вследствие чего эти индивидуумы в значительной степени или совершенно лишаются свободы выхода. Свобода объединений согласно обоим этим возражениям — фиктивная свобода, не выгодная ни индивидууму, ни сообществу. Дадим ответ на эти возражения по очереди.

Существуют по меньшей мере две причины полагать, что один лишь принцип свободы объединений недостаточно защищает группы или сообщества. Во-первых, представления такого рода не признают групповых претензий на самоопределение; во-вторых, не имея специальных прав, подобные группы будут не в состоянии предпринять действия по защите своей идентичности. Например, Вернон Ван Дайк полагает, что самоопределение жизненно необходимо и, «в сущности, является моральным правом группы»¹. Сначала он обосновывает свою точку зрения словами о том, что «наличие потребностей подразумевает право на действия (в определенных пределах) для удовлетворения этих потребностей и что аналогичные следствия вытекают из понятия о благе»,² — не особенно убедительными, поскольку почти никак не объясняется, каким образом потребности влекут за собой права. Однако Ван Дайк выдвигает два других соображения: во-первых, что иногда «интересы индивидуумов могут быть соблюдены наилучшим образом или исключительно

¹ Van Dyke (1977: 360).

² Van Dyke (1977: 360; см. также с. 350).

но путем передачи соответствующего права группе, и именно так обстоит дело с самоопределением»¹. Как показывает история, в условиях «свободной и открытой конкуренции с более развитыми индивидуумами» такие группы, как коренные народы, неспособны защитить свои интересы². Во-вторых, Ван Дайк указывает на тот эмпирический факт, что многие общества, включая и международное сообщество в лице таких своих учреждений, как ЮНЕСКО и ООН, предпочитают признавать права «народов» на самоопределение и на сохранение своей культуры³. А это имеет смысл лишь в контексте концепции групповых или коллективных прав на самоопределение. При непризнании групповых прав значительная часть современных практик не может быть оправдана.

В ответ на это следует сказать следующее. Прежде всего необходимо понимать, что возможность коллективного самоопределения далеко не безгранична. После того, как одни культуры вступают в контакт с другими и между ними развивается торговля и другие формы социального взаимодействия, общине становится очень трудно сохранить свой образ жизни⁴. Как указывал Ричард Малган, как только у индивидуума появляется возможность безнаказанно покинуть свою группу, равновесие нарушается и некоторые практики оказываются обречены на гибель. И хотя многим культурным меньшинствам действительно трудно сохранить свой образ жизни в окружении чужеродной культуры, нет особых оснований полагать, что признание групповых прав изменит фундаментальную природу этой проблемы.

Во-вторых, даже если самоопределение возможно, группам не всегда присуще единство. Нередко, как указывалось выше в этой главе, сообщества вырабатывают и приобретают идентичность только после культурного вторжения

¹ Van Dyke (1982: 26).

² Van Dyke (1982: 28–29).

³ Van Dyke (1982: 27).

⁴ Этот момент рассматривается Карлом Поппером в ходе обсуждения развития «открытого общества» и краха трайбализма. См.: Popper (1977: 176–177) [*Поппер К.* Открытое общество и его враги. В 2-х т. М.: Культурная инициатива, 1992. Т. I. С. 221–222]. См. также: Hayek (1989) [*Хайек Ф.* Пагубная самонадеянность. М.: Новости. 1988].

(осуществленного иммигрантами либо колонизаторами). Стремление к коллективному самоопределению во многих случаях выковывается элитами, стремящимися объединить разрозненные группы, не всегда претендующие на коллективную идентичность. Так, например, маори в доколониальный период не существовали как единый народ, подразделяясь на многочисленные малые племена, сгруппированные в крупные племена — «иви»¹. О своей общей идентичности они стали задумываться лишь после прибытия европейских поселенцев. Но даже при этом вопрос об идентичности маори неоднозначен из-за смешанных браков, совершавшихся на протяжении многих поколений, вследствие чего многие не могут решить, к какой группе они принадлежат. У маори, как и у многих других культур, самоопределение проблематично из-за серьезных внутренних разногласий по вопросу о том, в каком направлении оно должно идти.

В-третьих, всегда следует иметь в виду, что право любого сообщества на самоопределение отнюдь не влечет за собой права на решение своей судьбы в одиночку. «Право отдельных групп на определение своего будущего может повлечь за собой право на определение будущего других групп»². Раздачу подобных полномочий следует производить с большой осторожностью, отчасти из-за того что они могут подорвать порядок и стабильность в широком обществе, но отчасти и потому что они серьезным образом скажутся и на небольших культурных сообществах, получивших так называемое право самоопределения. Эта проблема приобретает особое значение, когда она затрагивает некоторые из самопровозглашенных коренных меньшинств. Обретение политической власти, как правило, приводит к вытеснению конфликтов из крупных центров в подгруппы³. В результате мы получаем усугубление субэтнических различий. И если ино-

¹ См.: Mulgan (1989b: 12).

² Horowitz (1985: 591).

³ «В случае территориально сосредоточенных групп приобретение власти может оказаться полезным — но не потому, что оно обеспечивает „самоопределение“, а потому что после обретения власти становится несколько более затруднительно выяснить, кто этот „сам“, желающий определяться»: Horowitz (1985: 617).

гда это приносит пользу широкому обществу, избавленному от бремени этнической конфронтации, то может крайне пагубно сказаться на некоторых относительно хрупких этнических сообществах. Выразительный — и, к сожалению, трагический — пример подобного рода дает нам судьба салишских рыболовных общин¹.

Так мы подходим к четвертому моменту: к заявлению Ван Дайка о том, что при непризнании групповых прав многие современные практики не могут быть оправданы. Здесь он имеет в виду факт признания групп многими государствами и международными практиками. Например, в Ливане от момента принятия Национального пакта в 1943 г. до гражданской войны, начавшейся в 1975–1976 гг., существовала избирательная система, требовавшая наличия межэтнических коалиций и «препятствовавшая кристаллизации лояльностей вокруг всеобъемлющей принадлежности к мусульманам или христианам»². Это осуществлялось путем признания и институционализации этнических требований. Например, все основные должности были зарезервированы: должность

¹ Салиши (индейские народности северо-запада США и юго-запада Канады. — *Перев.*) пытались защитить свою традиционную культуру юридическими методами, добившись специальных прав на сохранение традиционной рыболовной практики. Вообще суды склонялись к признанию культурного значения традиционной рыбной ловли и предоставляли салишам широкие возможности для рыболовства на основе договоров с этими народами. Однако воплощение этих решений в жизнь обострило прежде малозначительные противоречия в салишском обществе между теми, кто ловил рыбу у побережья, и теми, кто выходил в море. В результате произошел раскол салишского культурного сообщества, приведший к сильному имущественному расслоению, нескольким судебным процессам и даже к открытой вражде между племенами. См. об этом: Anderson (1987: 125–142). Андерсон приходит к отрезвляющему выводу о том, что из всех факторов, ответственных за «упадок традиционного культурного сообщества» салишей, наибольшее значение имели «уже существовавшие культурные различия между племенами, способствовавшие тому, что рыбаки воспользовались своими расширенными рыболовными правами совершенно по-разному. Равные перед законом в смысле своих прав, салиши отличались и отличаются культурным разнообразием: те из них, кто занят в традиционном и в капиталистическом морском рыболовстве, обладают различными ценностями и разным мировоззрением. Вероятно, неудивительно, что расширившиеся возможности, полученные культурно разнородной группой, только усилили эту разнородность» (с. 139–140).

² Horowitz (1985: 633).

президента — за маронитами, премьер-министра — за суннитами, спикера — за шиитами, и т.д. С либеральной точки зрения, указывает Ван Дайк, подобная практика неприемлема.

Для начала следует заметить: подобные попытки урегулирования и сдерживания этнических конфликтов не всегда приводят к успеху; ливанские институты так и не смогли предотвратить гражданскую войну в этой стране. Тем не менее иногда могут иметься серьезные основания для того, чтобы строить политические институты, принимая во внимание этнический или культурный состав общества, и нет никаких причин усматривать здесь несовместимость с выдвигаемой нами теорией. По крайней мере начиная с Монтескье либеральная теория признавала значение институтов, отвечающих природе социального строя. И если в качестве руководящего принципа следует признавать уважение к *личным* правам и свободам, то вопрос о том, какие институциональные механизмы необходимы для защиты индивидуальных прав и обеспечения стабильности социального строя, в некоторой степени является независимым. Например, выбор избирательной системы должен осуществляться с учетом множества факторов, начиная от структуры широкой политической системы и географического распределения населения и заканчивая политической историей страны.

Один из факторов, который необходимо учитывать при создании (или модернизации) институциональных механизмов, — это авторитет значимых групп в данном государстве. Политическая структура, игнорирующая авторитет значимого меньшинства, рискует тем, что разочарование этого меньшинства выльется в сепаратистские требования, за которыми последует гражданская война; здесь на ум сразу приходит пример Шри-Ланки. Но к столь же неприятным результатам может привести и структура, не учитывающая влияние большинства. Впрочем, нет необходимости ссылаться на права групп как на оправдание для создания механизмов, обуздывающих политическую власть и умеряющих ее проявления.

Нередко бывает крайне важно, чтобы групповые права не играли никакой роли при оправдании механизмов, сохраняющих *modus vivendi*. Чтобы такие механизмы работали,

необходимо, чтобы они реагировали на изменения групповой структуры политического строя и были способны привести формальные права, дарованные конкретным группам, в соответствие с их реальным влиянием. (Одной из причин краха ливанского государства стало изменение демографической структуры вследствие разного уровня рождаемости, что привело к изменению баланса сил, не нашедшему, по мнению некоторых групп, отражения в их формальном положении¹.) Даже признавая, что те или иные группы обладают правами в качестве *групп*, гораздо сложнее оправдать механизмы, приводящие их политические полномочия в соответствие с их размером и влиянием. В таком случае намного лучше делать упор на правах и свободах индивидуума, в то же время признавая необходимость создания институтов, призванных защищать эти свободы путем учета (и сдерживания) проявлений группового авторитета².

Свобода объединений защищает группы и сообщества в той степени, в какой желающие жить в отдельности от других частей общества или порвать с ним и создать собственные объединения с единомышленниками не встречаются к этому затруднений и вправе идти своим путем. Но она не дает ни одной группе никаких гарантий успеха. И она не может этого сделать, не требуя от других не только смириться с поступками тех, кто предпочитает жить отдельно, но и помогать им в этом. Однако нет никаких причин, по которым от людей можно требовать поддержки или содействия в на-

¹ См. об этом: Entelis (1988: 216–240).

² Возможно, именно в этом направлении следует искать решение некоторых проблем, возникающих перед общинами индейцев и австралийских аборигенов, чьи притязания основаны на несправедливостях, испытанных ими в прошлом. Решение не в том, чтобы признавать групповые права, а в определении прав конкретных исторических сообществ, в прошлом ставших жертвами несправедливости. Как только будет установлена обоснованность их притязаний (а я здесь ничего не говорю о том, каким образом устанавливать факт прежних несправедливостей, или о тех принципах, по которым мы должны о них судить), мы сможем вернуться к вопросу об институциональных механизмах, необходимых для удовлетворения законных претензий и для исправления несправедливости. Если приемлемым решением будет сочтено дарование земельных прав, то перед нами встанет вопрос, в какой форме должны выражаться эти права, учитывая интересы соответствующих индивидуумов и их общин.

саждении тех образов жизни, которые они не желают разделять и не ценят, не находя для этого никаких оснований.

Однако второе возражение связано не с неспособностью принципа свободы объединений обеспечить защиту групп и сообществ, а с его неспособностью защитить индивидуумов. Нам говорят, что сообщество, управляемое этим принципом, не будет хорошим обществом; вообще говоря, не будет оно и свободным обществом; оно будет просто-напросто таким обществом, в котором более богатые и могущественные окажутся в безопасности, а более уязвимым останется только смириться со своей участью.

К таким выводам приводит ряд причин. Во-первых, свобода объединений, подкрепленная свободой выхода из объединений, не создает свободного общества, потому что сама по себе она ничего не говорит об издержках выхода из объединений. Даже при наличии свободы выхода из объединений индивидуумы останутся несвободными, если этот выход чрезвычайно затратен — а во многих случаях это именно так. Например, представляется неразумным называть подростков-амишей свободными, потому что они вольны покинуть амишскую общину, лишь расставшись с семьей, друзьями и собственностью. Где же тут свобода?

Ответ на это возражение, однако, заключается не в отрицании возможной крайней затратности выхода из объединения. Этот выход действительно может обойтись очень дорого; но индивидуум все равно волен решать, идти ли ему или не идти на такие издержки. Их величина никак не связана с его свободой. Индивидуум может отказаться от свобод широкого общества, лежащего за пределами его общины, ради других благ — богатства, безопасности или любви; с другой стороны, он может отказаться от всех этих благ ради иных свобод, которые он получает, выйдя из общины. Предпочтя тот или иной вариант, он отнюдь не становится несвободным. Издержки выхода могут сильно повлиять на сделанный им выбор; но они никак не влияют на свободу индивидуума сделать этот выбор. Продемонстрируем это на воображаемом примере. Мне предлагают миллиард долларов, чтобы я остался президентом компании и не ушел в профессора. Таким образом, издержки выхода становятся чрезвычайно

велики. Однако было бы странно говорить, что это лишает меня возможности подать в отставку. Цена этой отставки возросла; но я волен принимать решение точно так же, как и прежде. Этот пример эффектно доносит до нас идею, которую можно проиллюстрировать и более прозаическим образом. Все издержки в конечном счете представляют собой издержки неиспользованных возможностей. В некотором смысле издержки, связанные с выходом из общины амишей, наиболее высоки для самых влиятельных членов группы, поскольку они при этом теряют больше других. На самом деле в большинстве обществ наибольшую склонность к выходу из объединений проявляют не преуспевающие и власть имущие, а бедные и беззащитные. Среди старейшин амишей отступников, как правило, не бывает. В лагерях беженцев по всему миру также найдется мало представителей политических элит. Они слишком многое теряют в случае своего выхода из элиты, хотя, несомненно, вольны сделать это.

Другой аргумент, однако, предполагает, что этот пример не слишком убедителен, потому что выход из объединения может оказаться затратным в другом смысле. Скажем, для представителя общины хаттеритов попытка выхода из общины повлечет за собой огромные издержки не только в смысле того, что он при этом теряет, но и вследствие трудностей, ожидающих его в обществе, к встрече с которым жизнь в общине его не подготовила. Вероятно, он не сможет выжить за пределами своего сообщества, поскольку не обладает необходимыми для этого навыками. Но и на это возражение мы ответим призывом не путать издержки выхода со свободой выхода. Точнее говоря, в этом случае необходимо проводить различие между свободой выхода и рисками выхода. Тот факт, что выход из объединения может быть рискованным, не лишает индивидуума права пойти на такой риск.

Рассмотрим другой пример. Если я брошу нынешнюю работу ради карьеры профессионального боксера, то иду на риск неудачи в своем новом начинании. Этот риск возрастет соответственно степени конкуренции в новой сфере приложения моих усилий и частоте неудач в ней. Кроме того, он возрастет в том случае, если на ринг вернется знаменитый чемпион, выпущенный из тюрьмы. Однако такое возраста-

ние риска не уменьшает моей свободы рискнуть — даже если оно повысит вероятность того, что я не осмелюсь на эту попытку.

И, опять же, в реальности наиболее склонны рискнуть и выйти из своей общины именно те, кто меньше всего теряет. Нередко иммигранты покидают свою родину ради неизвестности, ожидающей их на новом месте, потому что будущее в родной стране не сулит им ничего хорошего. Многие высококвалифицированные профессионалы уезжают из бедных стран, становясь низкооплачиваемыми работниками в западных странах, где их квалификация не признается. Такой выбор всегда является рискованным, поскольку переезд на новое место жительства почти всегда связан с резким обесценением человеческого капитала, которым иммигрант располагал дома. Мигранты идут на этот риск вследствие неважных перспектив на родине и тех возможностей, которые им сулит новое общество. Мы, разумеется, не отрицаем, что некоторые группы сталкиваются с затруднениями особого рода. Хаттериты вынуждены покинуть свое сообщество с пустыми руками, поскольку у них не признается частная собственность. Многие страны, в которых существует валютный контроль, не позволяют своим гражданам вывозить за границу выручку от продажи их собственности. Несомненно, это можно считать крайне несправедливым. Принцип свободы объединений с его акцентом на значение свободы выхода из объединения не устраняет этих затруднений и подобной несправедливости, но он обеспечивает нечто, что наиболее ценно для самых уязвимых.

Однако есть и третий аргумент, утверждающий, что попытка оценивать свободу общества по свободе выхода из тех объединений, к которым принадлежат индивидуумы, сталкивается с еще более фундаментальной проблемой. Она связана с тем, что, особенно в тех объединениях, к которым люди принадлежат с рождения, индивидуумы социализуются таким образом, что приучаются воспринимать свою участь как данность. В результате им очень трудно вообразить себе выход из своей общины — ведь их приучили верить в то, что их община во всем права, а окружающий мир во всем не прав, или же они просто воспитаны так, что предпо-

читают конкретный (ограниченный) набор возможностей. Они лишены свободы выхода, потому что не испытывают желания или готовности к выходу из группы. То есть они могут быть несвободными именно потому, что не испытывают необходимости в свободе. Принцип свободы объединений не защищает индивидуумов от такого воспитания (или образования), которое наделяет их предпочтениями, превращающими этих индивидуумов в сообщников по подчинению нормам своего общества.

Отвечая на это возражение, мы должны признать, что формирование предпочтений, вообще говоря, носит эндогенный характер. Мы приучаемся предпочитать то, что нам привычно, и нас могут приучить к предпочтению несвободы. Несвободен ли тот, кто предпочитает несвободу? Ответ, заложенный в выдвигаемой нами теории, будет, в релевантном смысле, отрицательным. Предпочтения индивидуума не имеют отношения к тому, свободен ли он или нет¹. Люди, как правило, имеют различные предпочтения и различный приоритет этих предпочтений; кроме того, они имеют предпочтения в отношении этих предпочтений. Их свобода определяется не тем, каковы их предпочтения, а тем, могут ли они действовать в соответствии с ними. Свобода важна для нас — и составляет предмет дискуссий — именно потому, что люди обладают разными предпочтениями. Если все хотят идти одним и тем же путем, то свобода отклоняться от этого пути не будет никому интересна. Соответственно если мы озабочены вопросом свободы, то должны рассматривать не природу человеческих предпочтений, а то, могут ли эти предпочтения претворяться в жизнь или нет.

¹ Может показаться, что это чересчур смелое заявление. Например, оно предполагает, что Алекс из романа Энтони Берджесса «Заводной апельсин» не сделался несвободным после того, как его путем внушения превратили из социопата, обожающего Бетховена, во вполне безвредного гражданина, которому Бетховен отвратителен. Я могу на это ответить, что новый Алекс свободен, но он перестал быть прежним Алексом. Врачи изменили его. (Но имелось ли у них на это право, мягко говоря, вызывает большие сомнения.) Предпочтения личности никак не определяют, свободна ли данная личность; но они имеют самое прямое отношение к тому, что собой представляет эта личность.

Впрочем, на весь наш анализ можно ответить еще одним возражением. Можно указать, что в целом отстаиваемая нами позиция просто-напросто нелиберальна вследствие ее минимализма в отношении права выхода. Это право признается в той степени, в какой объединение, включающее в себя данного индивидуума, не мешает ему покинуть ряды этого объединения, и в той степени, в какой другие объединения (например, государство или прочие государства) не признают право этого объединения запрещать своим членам выход из него. При этом повышение издержек выхода не рассматривается в качестве запрета на выход. Однако, несомненно, возможен — и даже необходим — более нюансированный подход, поскольку лишь более серьезная гарантия права выхода наделяет это право смыслом и предотвращает обвинения в том, что отстаиваемая нами точка зрения нелиберальна. Одним из авторов, придерживающихся такого взгляда, является Брайан Барри, и поэтому было бы полезно тщательно разобрать его аргументы с целью выяснить, насколько они опасны для занимаемой нами позиции.

В исследовании «Культура и равенство» Барри утверждает, что либерализм требует, чтобы «группы обладали абсолютной свободой в ведении своих дел в соответствии с пожеланиями их членов»¹. Принципиальное значение имеет свобода объединений, и индивидуумы должны быть вправе вступать в любые объединения по своему желанию, при условии что они уважают законы, защищающие тех, кто не входит в их объединение. Но здесь следует сделать две важные оговорки. Во-первых, все участники объединения должны быть умственно полноценными и совершеннолетними, а во-вторых, их участие в объединении должно быть добровольным. Это означает, что индивидуумы должны быть вправе вступать друг с другом в любые объединения и даже входить в отношения подчинения и господства². Однако,

¹ Barry (2001: 148).

² Не вполне ясно, действительно ли Барри думает именно то, что говорит, поскольку, по его мнению, в случае добровольного садомазохизма государственная политика должна проявлять снисходительность к подобным личным склонностям, «запрещая нанесение телесных увечий лишь в тех

поскольку многие виды объединений нами не выбираются, встает важный вопрос: вправе ли индивидуумы выходить из таких объединений? Как указывает Барри, «законной целью государственной политики является создание максимально действенных гарантий того, чтобы участники объединений имели реальные возможности для выхода из них»¹. Это значит, что они могут выйти из объединения, не понеся, как выражается Барри, «чрезмерных издержек»².

При этом возникает принципиальная проблема: что делать с «чрезмерными издержками» выхода? По мнению Барри, если эти издержки чрезмерны, государство должно быть вправе вмешаться в дела объединения, поскольку подобные издержки подрывают добровольность членства в нем. Государство, как он считает, не должно вмешиваться в тех случаях, когда речь идет о «неизбежных издержках»: о таких издержках, которые по самой природе вещей невозможно предотвратить или снизить. Не следует государству вмешиваться и в случае «ассоциативных издержек», т.е. издержек, связанных с осуществлением индивидуумами своих прав, признаваемых государством. Вмешательство государства позволительно лишь тогда, когда издержки выхода являются «внешними издержками» — теми, которые группа не вправе налагать на своих членов³. Однако проблема в том, что если какие-либо «внешние» издержки, налагаемые группой на своих членов, подрывают добровольность членства, то ни одна группа не сможет увеличить издержки выхода ни на йоту, как признает сам Барри. Отсюда легко можно сделать вывод о том, что любая группа, любые члены которой считают, что издержки выхода превышают издержки членства в группе, должна быть признана виновной в наложении

случаях, когда они могут вести к инвалидности»: Barry (2000: 148). Такой подход позволяет объявить вне закона любые опасные занятия, от футбола до бокса. При этом оговорка об «умственно полноценных совершеннолетних», похоже, предается забвению.

¹ Barry (2001: 149).

² Barry (2001: 150).

³ Обсуждение этих различий у Барри см.: Barry (2001: 151). К сожалению, Барри не проясняет, почему некоторые издержки, налагаемые группой, являются «незаконными». Это упущение обсуждается мной в: Kukathas (2002c: 184–203, на с. 187).

чрезмерных издержек на этих членов — в противном случае они наверняка вышли бы из группы. Граучо Маркс* не мог быть членом группы, в которую входил, *добровольно*, даже если был бы не прочь. Более того, как объясняет Барри, «такое решение „привело бы к концептуальной невозможности того, чтобы группа могла оставаться в пределах своих прав, налагая определенные издержки выхода, и в то же время чтобы эти издержки могли бы быть столь высоки, что подрывали бы добровольность членства в группе“»¹. Однако очень важно, продолжает он, «сохранить возможность такого случая, когда наложенные издержки были бы законными, но в то же время придавали бы членству в группе недобровольный характер»².

Так как же нам определить, какие издержки чрезмерны? Эту проблему Барри так толком и не решает³. И ее затруднительно решить, если сколько-нибудь серьезно придерживаться принципа свободы объединений. Если «чрезмерность» издержек определяется по степени их способности оказывать влияние на принятие индивидуальных решений, то трудно себе представить, какие издержки не были бы сочтены чрезмерными. Если же, с другой стороны, «чрезмерность» издержек определяется по отношению к независимому набору требований, то именно эти требования станут диктовать нам, какие объединения индивидуумы могут, а какие не могут создавать или сохранять: готовность индивидуумов входить в состав этих объединений станет делом второстепенным. Так, например, если независимые требования включают в себя «полную информированность» индивидуумов обо всех альтернативах (прежде чем, скажем, те решат вступить в объединение или выйти из него), то отсюда вытекает необходимость некоего авторитетного критерия, определяющего, что считается «полной информированностью». Кроме того, по определению от этого критерия не должно быть никаких практических отклонений. Например, ни одна группа не сможет утверждать, что

* Джулиус Генри «Граучо» Маркс (1890–1977) — американский актер, комик, участник комик-труппы, известной как «Братья Маркс».

¹ Barry (2001: 152).

² Barry (2001: 152).

³ Более подробно это аргументируется мной в: Kukathas (2002c).

учения ее религии обеспечивают членов группы всей информацией, которая им может понадобиться, если авторитетный критерий требует, чтобы они были информированы иным образом. Опасность в следовании этим путем очевидна. Если добровольным считается лишь разумный выбор — потому что он совершается в условиях полной информированности, или рационален, или вряд ли приведет к иным «известным» неприятным последствиям, — то это открывает возможность для игнорирования любых личных желаний, а с готовностью людей следовать своими излюбленными путями будут считаться мало, если будут считаться вообще.

Очевидно, что это не тот путь, которым хочет идти Барри, поскольку он твердо убежден в том, что в либеральном обществе желания индивидуума как минимум должны учитываться, а скорее всего, иметь первоочередное значение. Этот путь отвергаем и мы в своей работе. Но предложенная нами теория расходится с теорией Барри, так как из этой последней следует, что если нет ничего важнее желаний индивидуума, то их нельзя ставить в подчинение какой-либо идее о том, какие желания приемлемы и какой выбор разумен.

Наконец, можно предположить, что даже если сказанное выше верно, нам все равно необходимы какие-то меры против чрезмерности издержек выхода, хотя бы в виде гарантии того, что желающие выйти из объединения получали бы в этом *содействие* сразу же после принятия решения о выходе. Форма этого содействия зависела бы от обстоятельств, но она должна включать в себя избавление от возможного бремени, наложенного группой на индивидуума и соответственно препятствующего его выходу из объединения. Здесь Барри снова приводит поучительный пример. Некоторые группы возводят в практику бойкот своих бывших членов, порой доходя до того, что бывшему члену группы становится сложно привлечь достаточное число клиентов для успешного ведения бизнеса. Угроза бойкота, указывает Барри, «делает недобровольным дальнейшее членство в группе любого ее представителя, чей выход из группы сопряжен с такими издержками»¹. Однако в то время как заставлять группу под-

¹ Barry (2001: 153).

держивать профессиональные отношения с отступниками было бы чрезмерным насилием, вполне уместным стало бы требование, чтобы группа выплачивала компенсацию жертвам — тем, кто покинул ряды группы. Ведь, согласно Барри, «либеральный принцип, лежащий в основе свободы выхода из объединений, необходимо сформулировать таким образом, чтобы гарантировать отсутствие издержек, связанных с осуществлением этой свободы»¹. По мнению Барри, при условии, что «издержки перекладываются с плеч жертвы на плечи организации, подстрекающей к бойкоту, членство в группе может считаться добровольным, при том что оставшиеся члены группы могут пользоваться своим правом не иметь никаких дел со своим бывшим соратником»².

В отношении этого аргумента необходимо сказать следующее. Во-первых, совершенно неясно, почему свобода объединений или выхода из объединений не должна быть сопряжена ни с какими издержками. Во-вторых, что более важно, утверждение Барри о том, что издержки выхода из объединения лишают «жертву» ее свободы, предполагает, что те объединения, из которых вышла «жертва» (и их члены), не лишаются своей свободы из-за того, что вынуждены оплачивать эти издержки. Однако понятно, что если наличие издержек снижает свободу, то это относится ко всем. А та компенсация, которую группа будет вынуждена выплачивать отступникам, подвергшимся бойкоту, может оказаться весьма значительной. Помимо денежных убытков, выплата этой компенсации может поощрять других к угрозам выйти из группы и попробовать зажить по-своему, что, в свою очередь, может привести к распаду группы. Короче говоря, подобное расширение возможностей индивидумов по добровольному выходу из группы может повлечь за собой создание обстоятельств, при которых остальным придется вынужденно разорвать свое объединение друг с другом. Следует подчеркнуть, что речь идет не о создании препятствий к выходу из объединения или о содействии целостности группы. Мы просто хотим сказать, что нет никаких причин

¹ Barry (2001: 153).

² Barry (2001: 154).

для перекладывания издержек с одних плеч на другие — не в последнюю очередь потому, что устранить издержки тех или иных поступков невозможно.

Однако из всего сказанного должно быть ясно, что выдвигаемая нами теория, в отличие от теории Барри, не придает сколько-нибудь большого значения праву выбора и подчеркивает не столько важность того, чтобы решения (вступить в объединение или выйти из него) были добровольными, сколько то, чтобы они не были вынужденными. Многие люди состоят в объединениях, в которых они оказались не по своей воле, но совсем не стремятся к выходу из них. В некоторых случаях они не готовы выходить из объединений, потому что не хотят нести издержки выхода; в других случаях нежелание выходить из группы объясняется тем, что они никогда не представляли себе жизнь за пределами своей группы с ее традициями. В глазах таких авторов, как Барри, подобные люди несвободны, а режим, который терпит подобную ситуацию, нелиберален. Однако согласно нашему толкованию эти люди свободны, а такой режим вполне либерален.

Возможно, этот момент следует рассмотреть на примере из реальной жизни. Фатима — жена рыбака-малайца, живущего в штате Келантан на Малайском полуострове. Она — мусульманка, жена и мать, и ее жизнь в очень сильной степени определяется этими аспектами ее идентичности, а также ее принадлежностью к деревенской общине, укрепляя Фатиму во мнении — ее собственном мнении — о том, что в своей жизни она должна руководствоваться своей религией и своими обязанностями жены и матери. У нее нет желания жить по-другому или в другом месте. Если бы она желала жить как-нибудь иначе, вероятно, ей бы пришлось куда-нибудь переселиться, поскольку сомнительно, чтобы ее односельчане потерпели бы — а тем более приветствовали — какие-либо отклонения от сложившегося порядка вещей. Свободна Фатима или нет?

Согласно нашей точке зрения, Фатима свободна, если она может покинуть свою общину — и отказаться от своего нынешнего образа жизни — при появлении у нее такого желания. Из этого следует, что она будет свободна даже в том

случае, если у нее не возникнет никакого желания уезжать из родной деревни — даже если она не подозревает о возможности уехать и начать иной жизнью — и она просто продолжит жить так, как жила. Таким образом, из нашей теории вытекает, что сообщество таких деревень, как деревня Фатимы, является свободным обществом, вне зависимости от прочих его характеристик.

Но почему Фатима свободна? И почему ее общество — свободное общество? Отвечая на эти вопросы, мы прежде всего должны отказаться от двух возможных ответов. Фатима свободна не потому, что она довольна своей жизнью или счастлива, по той простой причине, что счастье — это не свобода, а свобода порой приносит нам одни несчастья. Свободное общество *может* быть обществом несчастливых людей, даже если нет оснований думать, что оно *обязательно* будет таковым. Нельзя также сказать, что Фатима свободна, потому что она независима и сама «выбрала» ту дорогу, по которой идет. На самом деле она не «выбирала» этот путь, а просто не отказывалась от него. Она не отказывалась от той жизни, для которой ее воспитали, но не отдавала ей предпочтения. Будучи свободной, она может отказаться от этой жизни, если захочет; но даже если у нее не возникнет такого желания, она все равно останется свободной. Ее действия — или бездействие — не обязательно будут результатом каких-либо раздумий, обсуждений или «выбора», предполагающих автономию и руководство собственными поступками. Они могут быть итогом каприза, прихоти или просто инерции, но от этого Фатима не лишится свободы. Согласно такой интерпретации свободное общество — это не общество людей, делающих выбор.

Фатима свободна, потому что она может жить той жизнью, которую не отвергала, и потому что ее не принуждают к жизни, неприемлемой для нее. В каком-то смысле она свободна, потому что обладает определенной «внутренней свободой»; однако эта внутренняя свобода не сводится к автономии и к полной воле в своих поступках. Речь идет о свободе совести.

Общество свободно в той степени, в какой его члены не принуждаются к такому образу жизни, который несо-

вместим с их совестью. А если это так, то общество не будет свободным лишь из-за того, что входящие в него индивидуумы могут выбирать из множества возможностей. Оно будет свободным лишь в том случае, если индивидуумам открыты иные варианты, кроме тех, которые для них непереносимы. Принцип свободы объединений призван защищать именно свободу такого рода.

Свобода объединений и свобода совести

Свободным является такое общество, чьи законы защищают свободу объединений и свободу совести. Более того, ни одна из этих свобод невозможна без другой. Чтобы понять, почему это так, мы должны вернуться к вопросу о том, что такое свобода совести. Если следовать Новому Завету, следует признавать совесть в качестве того маяка и той силы, которая приводит наши поступки в соответствие с нашей моралью. Совесть — источник того, что часто называют «внутренней жизнью» индивидуума¹. Индивидуум обладает *свободой* совести тогда, когда действительно может жить, руководствуясь велениями совести (определяющей, какие его поступки — хорошие, а какие — плохие) и не встречая в этом отношении препятствий со стороны других людей². Обычно мы связываем свободу совести с идеей о религиозной свободе, поскольку эта идея наиболее энергично защищалась в связи с выступлениями за веротерпимость. Однако для того, чтобы иметь совесть, вовсе не обязательно исповедовать какую-либо религию. Атеист также может обладать совестью, поскольку он может считать определенные типы поступков морально неприемлемыми, а к их осуществлению относиться как к делу бессовестному. Кроме того, как атеисты, так

¹ См. об этом: Lecler (1960: 11–31).

² Свобода совести важна потому, что если и существуют фундаментальные человеческие интересы, то один из них — это заинтересованность в жизни, не противоречащей требованиям совести. Едва ли не худшая участь, которая может выпасть на долю человека, — невозможность избежать поступков, идущих вразрез с велениями совести, т.е. невозможность не делать того, что, по мнению этого человека, дурно.

и верующие могут поступать «по совести», возражая против таких действий и взглядов, которые представляются им аморальными. Например, они могут считать аморальным как принадлежность к Ку-Клукс-Клану или к нацистской партии, так и членство или работу в организациях, поддерживающих подобные группы. Если профсоюз, к которому они принадлежат, решит финансировать такие группы, то, скорее всего, эти люди решат, что их дальнейшее членство в этом союзе несовместимо с велениями совести. Кроме того, вероятно, они будут рассматривать принудительное членство в объединении, поддерживающем (пусть в самой минимальной степени) Ку-Клукс-Клан, как нарушение свободы совести.

Самая серьезная проблема, с которой мы сталкиваемся, заявляя о фундаментальном значении свободы совести, связана с вопросом о «ложной» совести. Этот вопрос регулярно всплывал в христианской мысли, начиная от Блаженного Августина и заканчивая Абеяром и Фомой Аквинским, и здесь нет места для его рассмотрения во всей полноте¹. Тем не менее наша аргументация допускает два вывода. Согласно первому веления ложной совести должны выполняться. Соответственно, действуя вопреки своей совести, человек поступает дурно. Во-вторых, нельзя совершать насилие над чужой совестью — даже если это ложная совесть².

Если считать, что совесть имеет в этом отношении принципиальное значение, то единственная возможность примирить между собой различные совести — позволить им идти своими путями. Преследуя тех, кто придерживается иных убеждений (под предлогом борьбы либо с ересью, либо с аморальностью), мы поступаем дурно, потому что проявляем неуважение к совести, заставляя других поступать вразрез со своей совестью. В этом смысле уважение свободы совести требует свободы объединений, так как включает

¹ В частности, я почти без внимания оставляю неудобный вопрос о том, является ли греховным бессовестный поступок, совершенный из самых благих побуждений. Абеяра шокировал церковь, ответив на этот вопрос положительно.

² Два этих вывода отстаиваются апостолом Павлом: 1 Кор 8, 9–13. См. также обсуждение в: Lecler (1960: 16f). Кроме того, эти выводы энергично защищаются Бейлем в его «Философском комментарии».

в себя позволение выходить из объединений с теми, с кем невозможно сотрудничать, не поступаясь своими убеждениями. Свободу объединений необходимо понимать не как свободу заключать объединения с другими людьми (поскольку эти другие могут не желать подобного объединения), а как свободу выходить из объединения с теми, с кем не хочешь состоять в одном объединении.

Аналогично уважение свободы объединений должно включать в себя и уважение свободы совести. Трудно представить себе, чтобы кто-либо, кого заставляют поступать вопреки велениям его совести, не желал расставаться с теми, кто совершает над ним такое насилие. Единственный способ вынудить кого-то к действиям, противоречащим его совести, — лишить его возможности к выходу из объединения с людьми, поступающими с ним подобным образом.

Таким образом, свободное общество — это в первую очередь общество, признающее свободу объединений. Это не означает, что другие свободы, такие как свобода слова, несущественны; но они менее важны, поскольку либо вытекают из этой наиболее фундаментальной свободы, либо вторичны по отношению к ней.

В этом месте можно отметить, что мы предприняли огромные усилия ради обоснования момента, во многих отношениях совершенно бесспорного — по крайней мере в наши дни. В конце концов, кто выступает против свободы объединений или свободы совести? Однако выводы, к которым мы приходим, могут быть немного неприятными. Можно спросить: если свобода совести так важна, то почему мы думаем, что свобода объединений обеспечивает ей достаточную защиту? Почему бы не признать, что если она настолько важна, то ее следует защищать, признав иные фундаментальные права, гарантирующие, чтобы люди могли действовать, не идя против своей совести? Так, например, из уважения к совести вытекает необходимость гарантии того, чтобы люди имели право выполнять веления своей совести в своих группах или сообществах, или по крайней мере необходимость лишить сообщества права на чрезмерное повышение издержек и рисков, связанных с выходом из группы. Зачем позволять группам повышать издержки выхода лишь с той

целью, чтобы воспрепятствовать недовольным поступать согласно велениям их совести? Таким образом мы лишь усиливаем власть группы, вместо того чтобы защищать фундаментальную заинтересованность людей в невысоких издержках выхода из группы¹.

Однако причиной того, что на данном уровне в более серьезной защите нет нужды, выступает то обстоятельство, что речь идет не только о совести несогласных. Убеждения большинства также следует принимать во внимание. Это большинство может вполне искренне полагать, что помыслы или желания меньшинства вредны. Кроме того, оно может полагать, что обязано охранять целостность своего общества. Но как нам быть при наличии двух противоречащих друг другу убеждений? Единственный ответ — позволить им идти своими путями. Условия, на которых производится это расставание, не могут быть определены с точки зрения чьей-либо фундаментальной правоты, потому что именно фундаментальная правота является предметом спора.

Грубо говоря, уважение свободы совести должно включать в себя признание права на отрицание свободы совести как ценности. Людей, думающих так, нельзя принуждать к жизни в соответствии с убеждением в колоссальной важности свободы совести. Такие люди могут считать более важными другие вещи: например, благочестие. Уважение к совести включает в себя признание права таких людей на жизнь совместно с теми, кто разделяет их убеждения. Оно не может требовать ничего большего — но и ничего меньшего.

Если свобода объединений имеет такое принципиальное значение для свободного общества — собственно, если свобода объединений служит ключевым показателем свободы общества, — то аналогичным показателем будет служить и наличие разнообразных объединений. Нам следует ожидать такого разнообразия — проявляющегося в существовании всевозможных групп, сообществ и юрисдикций, — потому что мы знаем, что люди отличаются друг от друга и обычно придерживаются различных моральных убеждений. Если мы обнаружим общество, в котором не встретим такого раз-

¹ Это возражение высказано мне Кимликой.

нообразия, то получим серьезные причины для подозрения в том, что это общество не уважает свободу объединений и является несвободным. Ярким примером несвободного общества служит общество наподобие бывшего СССР, потому что в нем не существовало свободы объединений, а отступать от моральных норм, установленных государством, было затруднительно и опасно¹. В той степени, в какой это общество состояло из различных объединений, они не были свободными объединениями, поскольку их наличие никак не свидетельствовало о возможности освободиться из-под юридического и морального контроля со стороны центрального государства. Эти объединения — от балетных трупп до республик в составе СССР — представляли собой подразделения государства. Они были не свободными объединениями в свободном обществе, а организационными единицами несвободного общества.

Явную противоположность представляет собой такое общество, как описанные де Токвилем США в XIX в. Здесь мы видим общество, для которого характерны многочисленные — свободные и весьма энергичные — объединения. Разнообразие моральных и религиозных убеждений в этом обществе нашло выражение во всевозможных моральных сообществах и юрисдикциях, входящих в его состав. Согласно Токвилю, в Америке того времени не существовало сильного центрального государства, управляющего жизнью различных объединений, из которых складывалось общество, — или по крайней мере еще не существовало, так как Токвилю казалось, что он уловил в американских демократических институтах важную — возможно, необратимую — тенденцию к централизации административной власти. (И, разумеется, все это говорится в предположении, что мы можем извинить неизвиняемое: факт рабства.)

Вопрос о том, насколько обоснованны были опасения Токвиля о демократическом деспотизме в Америке, сейчас нас не интересует. Для нас важна идея о том, что свобода объединений несовместима с юридическим порядком, под-

¹ О том, как элементы «гражданского общества» сохранялись в СССР в домашней обстановке и в компаниях друзей, слишком маленьких для того, чтобы в них могло проникнуть государство, см.: Rigby (1991).

чиняющим себе объединения, входящие в его юрисдикцию, и требующим от них соответствия централизованно установленным моральным стандартам; несовместима даже в том случае, когда на эти стандарты влияют — демократическим или иным путем — требования различных объединений данного общества, его монахов и его духовенства¹.

По этой причине выдвигаемая нами точка зрения расходится с современными либеральными теориями, которые рассматривают разнообразие как нечто, обязанное состоять из центральных юридических и политических институтов общества или определяться ими. Кроме того, наша позиция противоречит аргументам, выдвигаемым, например, Джоном Ролзом, который стремится обосновать свободу объединений и свободу совести ссылаясь на свою теорию социальной справедливости². Наконец, она расходится и с аргументами Рональда Дворкина, согласно которым нельзя признать правильными принципы, превращающие общество в «лоскутное одеяло», составленное из разных юрисдикций³. Хорошее общество — свободное общество — не то, которое управляется единым критерием социальной справедливости.

Что дальше?

Защита свободы объединений в качестве фундаментального принципа служит теоретической основой для точки зрения, выдвигаемой в настоящей работе. Однако эта аргумента-

¹ «Таким образом, очевидно, что если гонения на секты могут стать неизбежным злом, то лишь вследствие упущений государей, отдавших на милость монахов и всего духовенства, либо по недомыслию, либо по корыстным мотивам»: Bayle (1708: 143).

² Объясняя, каким образом свобода объединений и свобода совести обосновываются его теорией, Ролз пишет: «Характерная черта этих аргументов в пользу свободы совести состоит в том, что они основываются исключительно на концепции справедливости»: Rawls (1971: 214) [Ролз Дж. Теория справедливости. М.: УРСС, 2010. С. 192]. Ролз утверждает, что эта теория является более надежной основой для толерантности и свободы совести, чем скептицизм. Этот вопрос, как мне кажется, (снова) заслуживает углубленного изучения.

³ См.: Dworkin (1986).

ция отнюдь не может считаться завершенной, поскольку у нас не только остался ряд вопросов, не получивших ответа, но и концепция политики и общества, заложенная в этой точке зрения, требует более полного описания. Этой задаче посвящены три следующие главы, в которых делается попытка представить себе, как будет выглядеть общество, уважающее свободу объединений, выявить природу политической власти, соответствующей такой концепции хорошего общества, и определить роль государства и пределы его полномочий. Таким образом, непосредственная задача состоит в том, чтобы объяснить, что означает свобода объединений в мире разнообразия. А означает она режим толерантности, так как именно политическое учение о толерантности лежит в основе отстаиваемой нами идеи о хорошем обществе. Теперь нам предстоит выяснить природу этого режима и его пределы.

ГЛАВА 4

ЛИБЕРАЛЬНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ

Веротерпимость подрывает христианство? Поистине!.. Итак, мы пришли к тому, что христианству не поможет ничего, кроме принципов утешения? И в этом состоит идея государственной церкви? И в этом состоит идея самого христианства, которое не может обойтись без государственной церкви, не может обойтись без законов против диссидентов, однако готово потворствовать нарушению этих законов? Хорошенькая картина веротерпимости!.. Я убежден в том, что веротерпимость, отнюдь не подрывая устоев христианства, становится для него самой лучшей и надежной опорой, какую только можно найти. Сама христианская религия зародилась вне всяких государственных церквей — она зародилась, даже не зная веротерпимости; и, сталкиваясь с нетерпимостью в отношении своих собственных принципов, покорила все силы в мире. В тот момент, когда она начала отходить от этих принципов, государственная церковь превратилась в тиранию, сей же час предав свои собственные основы.

Эдмунд Бёрк¹

Общество, признающее свободу объединений и соответственно защищающее свободу совести, — это общество, главной ценностью которого является толерантность. Такое общество признает, что люди отличаются друг от друга, что их приверженность своим моральным представлениям имеет для них принципиальное значение и что политические институты должны создавать для них возможность жить в соответствии с этими представлениями, даже если это в ко-

¹ «Речь в защиту протестантских диссидентов» (1773), в которой Бёрк непосредственно отвечал на предъявленное чатемским методистам обвинение в том, что «принятие закона о веротерпимости — это подрыв христианства». См.: Bredvold and Ross (1970: 77).

нечном счете означает необходимость жить изолированно, хотя, разумеется, степень такой изоляции может быть самой разной.

Тем не менее сама идея о том, что толерантность — ценность не просто важная, а фундаментальная, служит предметом бурных дискуссий. Некоторые политические философы вообще не видят необходимости в специальных принципах толерантности, утверждая, что для предписания политических отношений в обществе более уместны другие моральные принципы — такие как справедливость. Они могут служить необходимым руководством при урегулировании споров, в качестве ответа на которые иногда называется толерантность. Например, в либеральных теориях можно встретить идею о том, что пределы толерантности следует устанавливать, опираясь на фундаментальные идеи о благе, лежащие в основе либеральных принципов; при этом другие теоретики считают, что все ответы на данную проблему даст правильное понимание нейтральности. И тот и другой подход предполагает, что начинать следует с решения фундаментального вопроса об условиях политического объединения и лишь затем выяснять, к чему позволительно относиться толерантно. Так, например, сталкиваясь с вопросом о том, приемлемы ли практики некоторых культурных сообществ, мы устанавливаем пределы толерантности, ссылаясь на свои фундаментальные моральные принципы, а затем определяем, совместимы ли с ними данные практики. После этого мы можем решать, стоит ли вмешиваться в жизнь традиционных обществ или меньшинств, обеспечивая государственное субсидирование конкретных практик или, напротив, противодействуя им или объявляя их вне закона.

Однако, толерантность — более важная ценность, чем предполагают эти альтернативные точки зрения, так как именно на нее опирается хорошее общество в мире разнообразия. В мире, полном разногласий, и особенно в том мире, где людям свойственны разные мнения в отношении социальной справедливости, толерантность имеет фундаментальное значение. Задача настоящей главы состоит в том, чтобы обосновать необходимость толерантности как фунда-

мента политической теории и объяснить, почему толерантность должна занимать центральное место в теории, основанной на свободе объединений и свободе совести. В более узком плане мы постараемся ответить на вопрос, почему серьезное отношение к толерантности включает толерантность ко многому из того, к чему либералы зачастую относятся неодобрительно, так как из этого следует, что либеральное общество обязано терпеть в своей среде нелиберальные практики. При этом нам потребуются еще выяснить, какой социальный и политический строй создается режимом толерантности, что также является важной задачей как настоящей, так и следующей главы.

Решение поставленных задач мы начнем с того, что в следующем разделе рассмотрим некоторые современные либеральные ответы на проблему толерантности, изучив аргументацию, выдвигаемую Джоном Ролзом, Уиллом Кимликой и Деборой Фитцморис. Далее мы укажем, что эти теории ошибочны в том смысле, что не признают значения толерантности. Затем мы сформулируем альтернативную точку зрения в отношении того, как следует представлять себе режим толерантности, одновременно отвечая на вопрос о месте общественности или общих моральных стандартов в таком обществе. Наконец, на основе этой теории мы попытаемся дать ответ на некоторые важные возражения в адрес подобного отношения к толерантности, и в частности на конкретные возражения в адрес нашей теории и ее следствий в смысле приемлемости несправедливости, совершаемой в общинах меньшинств.

Некоторые современные либеральные представления о толерантности

Для начала рассмотрим, как некоторые либеральные теории подходят к вопросу толерантности. Такой выбор отправной точки уместен потому, что эти либеральные теории обычно защищают толерантность и, даже выступая против избыточной толерантности, в целом предрасположены в ее пользу.

В наиболее всеобъемлющем виде современное философское изложение либеральных принципов содержится

в работах Джона Ролза. Начиная с заявления о том, что главной ценностью социальных институтов является справедливость, Ролз в своей «Теории справедливости» пытается показать, что под справедливым обществом следует понимать такое общество, в котором уважаются свобода и равенство. В подобном обществе свободу допустимо отнимать лишь ради свободы, а неравенство должно быть оправдано с точки зрения наименее преуспевающих членов общества. Однако обоснование двух этих принципов не должно сопровождаться заявлениями о том, что тот или иной образ жизни или какая-либо концепция хорошей жизни приоритетны по отношению ко всем другим. Тем самым происходит узаконение институтов, предусматривающих разнообразие образов жизни или типов «социального союза», собранных под зонтиком двух принципов справедливости. Состоятельность двух этих принципов как принципов справедливости основывается на утверждении, что именно эти принципы все мы выберем, если нам предложат сделать выбор в условиях (или «исходном положении»), ставящих разумные пределы нашей тенденции к обособлению.

Необходимость толерантности в этой политической философии обосновывается исключительно исходя из принципов справедливости. «Моральная и религиозная свобода следует из принципа равной свободы; и после установления приоритета этого принципа единственным основанием для отрицания равных свобод мы можем считать предотвращение еще большей несправедливости, еще большей потери свободы»¹. Нарушения свободы допустимы лишь в том случае, если удастся продемонстрировать, используя общепринятую форму аргументации, что вмешательство необходимо ради сохранения общественного порядка. Свобода, объясняет Ролз, «управляется необходимыми условиями для самой свободы»². Следствием из этого, указывает он, служит то, что многие обоснования нетерпимости, выдвигавшиеся в прошлом, были ошибочными. Так, принадлежащее Фоме

¹ Rawls (1999a: 180; 1971: 214). [Ролз Дж. Теория справедливости. М.: УРСС, 2010. С. 192–193.]

² Rawls (1971: 215). [Ролз Дж. Теория справедливости. М.: УРСС, 2010. С. 193.]

Аквинскому требованию смертной казни для еретиков (на том основании, что загрязнение веры, которая является жизнью души, — гораздо более серьезное преступление, чем такой тяжелый проступок, как изготовление фальшивых денег) неприемлемо, потому что его предпосылки «не могут быть установлены с помощью общепризнанных методов рассуждений»¹.

Аналогичным образом отвергается и аргументация в пользу ограниченной веротерпимости. Например, мнение Руссо о том, что нельзя терпеть секты, утверждающие, что вне церкви нет спасения (потому что представители таких сект не смогут жить в мире с теми, кого они считают проклятыми), неприемлемо в силу того, что предположение Руссо не подкрепляется опытом. Справедливость, согласно Ролзу, требует того, что угроза общественному порядку и самой свободе должна быть установлена «исходя из общего опыта»².

Значение справедливости в подходе Ролза к толерантности не следует переоценивать. От отвергает такие призывы к толерантности, которые, например, подразумевают, чтобы закон всегда уважал веления совести. Напротив, «правовой порядок должен регулировать преследование людьми их религиозных интересов таким образом, чтобы реализовать принцип равной свободы»³. В конечном счете, толерантность по отношению к любой практике всегда зависит от того, насколько последняя совместима с концепцией справедливости: таким образом, «должна выработать собственную точку зрения на то, как обращаться с теми, кто выражает с ней несогласие»⁴. Также в этом контексте становится ясным значение сохранения или поддержания строя, в котором главенствуют истинные принципы справедливости; толерантность к различным практикам допустима лишь в той степени, в какой она отвечает этой цели. Так, Ролз пишет: «Целью вполне упорядоченного общества или общества, на-

¹ Rawls (1971: 215). [Ролз Дж. Теория справедливости. М.: УРСС, 2010. С. 193.]

² Rawls (1971: 215). [Там же. С. 194.]

³ Rawls (1971: 370). [Там же. С. 325.]

⁴ Rawls (1971: 370). [Там же. С. 325.]

ходящегося в состоянии, близком к справедливости, является сохранение и укрепление институтов справедливости. Если какой-либо религии отказывают в полном выражении, то предположительно потому, что такое выражение было бы нарушением равных свобод других. В общем степень терпимости, применяемая по отношению к противостоящим моральным концепциям, зависит от степени дозволения им занимать равное место в справедливой системе свободы»¹.

В этой аргументации важно то, что толерантность поощряется или одобряется на основе другого значимого ключевого морального принципа — справедливости, которая, согласно этой теории, формирует единую точку зрения общества как целого. Разумеется, в этой идее заложен дополнительный смысл, так как данная концепция справедливости признает *автономию* в качестве фундаментальной ценности². Но все это означает то, что, когда встает вопрос о толерантном отношении к той или иной практике, следует выяснить, совместима ли толерантность с требованием автономии, которое составляет основу общей моральной точки зрения общества.

Именно опираясь на признание этого момента, Ролз в своих последующих работах пытается видоизменить свою теорию или дать ей новую интерпретацию. Опасаясь того, что концепция справедливости с ее признанием такой значимой ценности, как автономия, не получит поддержки от некоторых групп общества, он подает свои принципы справедливости как принципы, обеспечивающие лояльность «перекрывающегося консенсуса» различных групп в рамках общества и тем самым способствующие сохранению стабильности и социального единства. Они обеспечивают эту лояльность, утверждает Ролз, потому что служат выражением *политического либерализма*, который не поддерживает какой-либо содержательной или всеобъемлющей *моральной* концепции хорошей жизни. Эти принципы несложны для

¹ Rawls (1971: 370). [Ролз Дж. Теория справедливости. М.: УРСС, 2010. С. 325.]

² Интерпретацию Ролзом этой теории как выражения кантовских идей об автономии можно найти в главе 40, с. 251–257 (англ. изд.) [с. 223–231 (рус. изд.)].

соблюдения, поскольку они не основываются на ценности автономии, а направлены на создание консенсуса благодаря своей приемлемости для всевозможных содержательных моральных представлений.

Однако проблема этого «политического либерализма» состоит в том, что он не вполне расстается со своей зависимостью от всеобъемлющих моральных идеалов, которые могут противоречить ценностям некоторых, и даже многих групп в составе общества. А когда политический либерализм Ролза вступает с ними в конфликт, его всеобъемлющую моральную позицию нужно просто утверждать и навязывать. Это ясно просматривается в рассуждениях Ролза о проблеме обучения детей в религиозных меньшинствах, не приемлющих современного мира и стремящихся жить вдали от него. В то время как политический либерализм, в отличие от либерализма Канта и Милля, не навязывает требований, содействующих насаждению таких ценностей, как автономия и индивидуальность, он тем не менее включает в себя требование об обязательном образовании.

Он требует, чтобы образование детей включало ознакомление с такими вещами, как их конституционные и гражданские права, с тем чтобы они, например, знали, что в их обществе существует свобода совести и что отступничество от своей веры не считается уголовным преступлением; и все это для того, чтобы их членство в своей религиозной секте после достижения совершеннолетия не основывалось только на незнании своих фундаментальных прав и страхе перед наказанием за несуществующие проступки. Более того, образование должно подготовить детей к роли полноценных членов общества, способных к самостоятельной жизни; наконец, оно должно насаждать политические ценности и желание соблюдать справедливые условия социального сотрудничества в отношениях с остальным обществом¹.

Разумеется, Ролз признает, что подобные требования к образованию могут «фактически, хотя и ненамеренно» привить детям приверженность к всеобъемлющей либеральной концепции; однако «с неизбежными последствиями раз-

¹ Rawls (1988: 267).

умных требований к образованию нам, вероятно, придется смириться, пусть даже с сожалением»¹. Но кроме того, он полагает, что эти требования не чрезмерны, поскольку его концепция справедливости «уважает, насколько это возможно, претензии тех, кто желает держаться подальше от современного мира», и просит лишь того, чтобы они «признавали принципы политической концепции справедливости и ценили ее политические идеалы личности и общества»². Таким образом, заинтересованность государства в обучении детей связана «с их ролью как будущих граждан и соответственно с такими важными вещами, как приобретение ими способности к пониманию публичной культуры и к участию в работе ее институтов»³.

Однако конкретно, с точки зрения тех меньшинств, о которых идет речь, пределы толерантности весьма существенны. И это очень ясно следует из слов Деборы Фитцморис, которая указывает, что, несмотря на свои благие намерения, Ролз не в состоянии рационально обосновать два своих принципа, не определившись с тем, что является благом для человека. А поскольку оба этих принципа выводятся из предпосылки о ценности автономии, «следует ожидать, что институты, основывающиеся на этих принципах, будут проявлять враждебность по отношению к образам жизни, не поощряющим автономию, и нетолерантность к не ценящим автономию приверженцам таких образов жизни»⁴. Аргументация Фитцморис весьма убедительна и дополнительно подкрепляется замечаниями Ролза об образовании детей. Утверждая, что «заинтересованность государства в их обучении связана с их ролью как будущих граждан и соответственно с такими важными вещами, как приобретение ими способности к пониманию публичной культуры и к участию в работе ее институтов», он особо подчеркивает значение того, что наша приверженность конкретным образам жизни в известном смысле является результатом размышлений и выбора. Важно, чтобы все люди знали о существовании

¹ Rawls (1988: 268).

² Rawls (1988: 268).

³ Rawls (1988: 268).

⁴ Fitzmaurice (1993).

большого общества, о своем месте в нем и о том, что их образ жизни может противоречить его принципам.

И если при этом Ролз не уверен в том, что его рассуждения неявно основаны на ценности автономии, то Фитцморис утверждает, что либералы должны признать автономию как подходящую основу для либеральной концепции. Однако, утверждает она, необходимо смириться с вытекающим отсюда следствием: «Как только мы согласимся с тем, что либеральные принципы зависят от утверждения о ценности свободы, станет ясно, что либеральное государство в некоторой степени обязано быть неприветливым к традиционным образам жизни. Ведь принцип автономии подразумевает, что мы, будучи либералами, имеем обязательство охранять доступную для всех публичную сферу, на которой покоится автономия»¹. Такие либеральные теории, как теория Ролза (которая с подозрением относится к автономии), в той же мере, как и либеральные теории, подобные теории Джозефа Раза (которая приветствует автономию)², должны относиться к образам жизни, не поддерживающим автономию, как к морально неполноценным. «Неправильно относиться к ним толерантно, потому что они причиняют вред своим приверженцам»³. Согласно Фитцморис, это означает помимо прочего и то, что мы должны выступать за такую систему образования, которая «насаждает привычку к критическому размышлению», запрещает обучение в тех школах, которые неспособны поощрять подобные привычки, и поддерживает «тех членов, не поддерживающих автономию общин, которые добиваются либо права голоса, либо права выхода»⁴.

Аналогичную позицию занимает Уилл Кимлика, выдвигая такое толкование либерализма, которое учитывает пре-

¹ Fitzmaurice (1993: 14).

² См.: Raz (1988).

³ Fitzmaurice (1993: 14). Здесь Фитцморис подчеркивает момент, выдвинутый Разом: Raz (1988: 423).

⁴ Fitzmaurice (1993: 423). К этому Фитцморис довольно резко прибавляет: «Допускать идею о том, что принципы нейтральности или терпимости требуют от либерала, чтобы он, например, поддерживал создание отдельных средних школ для мусульманских девочек, означает неверно понимать основы наших собственных политических принципов».

тензии культурных меньшинств. Он приходит к выводу о том, что либерализм требует признания культур таких меньшинств и наделения их групповыми правами с тем, чтобы они могли пользоваться известной культурной защитой. Тем не менее он утверждает, что такие группы все равно обязаны уважать определенные либеральные нормы, и вообще полагает, что проблема либерализации таких общин бросает вызов, на который либералам следует дать ответ. Опять же ключевое значение придается автономии. Ссылка на автономию «позволяет выделить существенный аспект *либеральной* концепции прав меньшинств. Либеральная теория может признать особые права культурного меньшинства, защищающие его от большого общества, с тем чтобы поставить их в равные обстоятельства. Но она не станет оправдывать (за исключением крайних случаев) специальных прав, охраняющих данную культуру от представителей самой этой культуры. Права первого типа охраняют автономию представителя культурного меньшинства; права второго типа ограничивают его автономию. Либералам свойственно защищать право индивидуумов самим решать, какие аспекты их культурного наследия достойны сохранения. Либерализм придерживается представления (которое, возможно, даже входит в определение либерализма) о том, что индивидуумы должны обладать свободой и возможностью ставить под сомнение, а может быть, и пересматривать традиционные практики своей общины, если сочтут их недостойными дальнейшего соблюдения. Ограничение религиозной свободы или запрет на образование для девочек несовместимы с этими либеральными принципами и вообще противоречат одной из тех причин, по которым либералы готовы защищать членов культурных сообществ, заключающейся в том, что именно принадлежность к той или иной культуре позволяет производить обоснованный выбор в отношении своего образа жизни. Поэтому либеральная концепция прав меньшинств осуждает некоторые традиционные практики культурных меньшинств точно так же, как она исторически осуждала традиционные практики культурного большинства и выступает за их изменение»¹.

¹ Kymlicka (1992a: 142).

Ни один из этих либеральных авторов не относится враждебно или хотя бы безучастно к проблемам культурных меньшинств. С точки зрения Ролза, вмешательство в дела школ для культурных меньшинств «заслуживает сожаления». Кимлика заинтересован в охране либеральной автономии, но с не меньшей энергией выступает за предоставление меньшинствам «групповых прав», чтобы обеспечить им защиту от большого общества. Даже Фитцморис, наиболее откровенно признающая, что либерализм позволяет проявлять нетолерантность к таким образам жизни меньшинств, которые причиняют вред их приверженцам, настаивает на том, что ее требования не оправдывают «якобинского вмешательства в личную сферу»¹. Во-первых, отмечает она, автономную жизнь нельзя обеспечить мерами прямого принуждения; а во-вторых, вырывая членов подобных сообществ из их социальных формаций, мы можем лишить их возможности вести какой бы то ни было образ жизни. «Поэтому мы должны вмешиваться в дела традиционных сообществ только для того, чтобы не допустить со стороны влиятельных членов этих сообществ прямого принуждения или причинения вреда своим товарищам по сообществу в целях сохранения традиционных образов жизни»².

Однако помимо приверженности всех этих либералов к автономии есть и нечто иное, разделяемое ими, что объясняет производимый ими выбор пределов или границ толерантности. Все они отталкиваются от существования либерального политического строя, т.е. такого строя, при котором ценность автономии, воплощенная в принципах справедливости, решительно поддерживается в публичной сфере. Другими словами, все они отталкиваются от существования единой и устойчивой точки зрения в отношении морали. А в этом случае толерантность представляет собой нечто, являющееся проблемой из-за возможности несогласия — либо на словах, либо на деле — с ценностями, признаваемыми этой единой точкой зрения. Однако толерантность невозможна, когда практика меньшинства противоречит ценностям, признаваемым в пу-

¹ Fitzmaurice (1993: 14).

² Fitzmaurice (1993: 14).

бличной сфере, т.е. уже устоявшимся ценностям¹. Практика меньшинства терпима только до тех пор, пока она придерживается фундаментальных моральных принципов большого общества; в противном случае общины меньшинств будут перестроены (в той мере, в какой это осуществимо) с целью их соответствия практике большинства.

Проблема в том, что этот подход не обеспечивает достаточную толерантность по отношению к меньшинствам. В конечном счете он уделяет большее внимание сохранению или воспроизведению либерального общественного строя, рискуя при этом скатиться к нетолерантности и моральному догматизму.

Альтернативный подход

Подход, используемый авторами, указанными выше, не придает достаточного значения толерантности вообще и толерантности к меньшинствам в частности, потому что он не признает за толерантностью никакой самостоятельной ценности — по той причине, что все отношения с нелиберальными сообществами строятся на основе устоявшихся принципов либеральной справедливости. Это открыто признает Фитцморис, которая завершает свои размышления по данному вопросу заявлением о том, что «моральной основой для наших политических отношений с нелиберальными меньшинствами становится требование сохранения личной автономии» и что при этом «*не требуется никакого независимого принципа толерантности*»². И здесь встают два вопроса: во-первых, почему нас должно беспокоить непризнание за толерантностью какой-либо самостоятельной ценности и, во-вторых, можно ли защитить толерантность, не ставя ее в зависимость от какой-либо другой ценности и тем самым подрывая ее?

¹ Под «устоявшимися» ценностями я имею в виду ценности, устоявшие не обязательно в политическом, но хотя бы в философском плане. Соответственно это допущение может быть сделано теоретиками, размышляющими о том, каким образом государство будущего должно поступать с «несогласными» меньшинствами.

² Fitzmaurice (1993: 16) (курсив мой).

Рассмотрим эти вопросы, сперва выяснив, почему толерантность должна быть признана самостоятельной ценностью, далее разобравшись с тем, можно ли защитить толерантность в качестве самостоятельной ценности, и, наконец, попытавшись понять, почему другие попытки ответить на этот вопрос провалились из-за неуместной озабоченности проблемой социального единства.

Толерантность важна отчасти потому, что она сдерживает моральную уверенность (*certitude*) или противодействует ей. Если мы абсолютно убеждены в правильности наших представлений или в аморальности иных практик, то у нас становится меньше причин проявлять толерантность к тем, чьи представления и практики отличаются от наших¹. Однако если существует возможность сомнений или неуверенности в верности или надежности наших суждений, то у нас появляются причины для толерантности. Мы склонны относиться терпимо к тому, что считаем неправильным, вследствие признания своей собственной способности к ошибкам. С первого взгляда кажется, что при этом толерантность признается в качестве чисто инструментальной ценности: толерантность понимается как средство для достижения какой-то иной цели; возможно, она имеет ценность потому, что позволяет истинным представлениям одержать верх над ложными — если не торопить события. Но это совсем не так или по крайней мере не совсем так. Толерантность ценна еще и потому, что является условием, которое придает ценность суждениям.

Этот момент следует разобрать подробнее. Как бы ни были мы уверены в своих убеждениях, будь то убеждения по поводу фактов или ценностей, у нас всегда должны оставаться в отношении них какие-то сомнения, потому что не существует метода или механизма, позволяющего проверить их истинность (за пределами чего-то большего, чем «разумные» сомнения). Также не существует никакой власти, которая обладала бы независимым доступом к истине. А в таком случае к кому или к чему нам апеллировать при защите своих

¹ При этом я предполагаю, что терпимость распространяется нами на тех, кто слабее нас; мы можем относиться «терпимо» и к тем, с кем не в состоянии справиться, но это уже другой вопрос.

суждений и убеждений? Либеральный ответ всегда сводился к тому, что мы апеллируем ко всеобщей аудитории путем апеллирования к разуму. А последнее включает в себя целый спектр когнитивных процедур, стратегий и стандартов, хотя ни одна из этих процедур и ни один из этих стандартов не предопределены и не ограждены от критики и пересмотра. Последний момент принципиально важен, так как из него следует, что имеющиеся у нас основания для того, чтобы прислушиваться к голосу разума, никак не связаны с установленными стандартами или процедурами: «авторитетность» разума как таковая создается его опорой на структуру открытости и критики. Разум обладает лишь публичным «авторитетом», а для того, чтобы обеспечить ему эту позицию, жизненно необходима толерантность.

Такое толкование разума, согласно проницательной интерпретации Оноры О'Нейл¹, наиболее аккуратно выстраивается Кантом². Ближе к концу своей «Критики чистого разума» Кант пишет: «Во всех своих начинаниях разум должен подвергать себя критике и никакими запретами не может нарушать ее свободы, не нанося вреда самому себе и не навлекая на себя нехороших подозрений. Здесь нет ничего столь важного по своей полезности и столь священного, что имело бы право уклоняться от этого испытующего и ревизирующего исследования, не признающего никаких авторитетов. На этой свободе основывается само существование разума, не имеющего никакой диктаторской власти, и его приговоры всегда есть не что иное, как согласие свободных граждан, из которых каждый должен иметь возможность выражать свои сомнения и даже без стеснения налагать свое veto»³.

В этом абзаце Кант подчеркивает, что существование разума обусловлено публичной сферой свободы. Эта публичная сфера, в сущности, является такой сферой, в которой царит толерантность, так как ограничения на публичное использование разума, причиняя вред тем, кто ищет возмож-

¹ O'Neill (1989: 28–50).

² В его размышлениях просматривается определенное сходство с аргументами таких разных философов, как Поппер и Хабермас.

³ Kant (1970: 593). [*Кант К. Критика чистого разума. Пер. Н. Лосского. М.: Наука, 1999. С. 737.*]

ности к публичным размышлениям, одновременно подрывают авторитет и самого разума¹. А в таком случае толерантность играет принципиальную роль в рассуждениях Канта, так как является «предпосылкой для возникновения каких-либо рассудочных образов жизни»². Дело не только в том, что толерантность и свободные дискуссии ведут нас к познанию истины и к устранению ложных убеждений или лишают нас самодовольства при обладании истиной; и не в том, что толерантность эффективно обуздывает тиранию. «Все подобные инструментальные оправдания толерантности *предполагают*, что в нашем распоряжении имеются независимые стандарты рациональности и методы познания истины. Мысль Канта скорее состоит в том, что тем образам жизни, при которых предполагающиеся стандарты разума и истины могут быть оспорены, должна быть присуща некая степень толерантности, благодаря чему они получают единственное оправдание, на которое имеют право. Развитие разума и толерантности происходит взаимозависимо... Практики толерантности способствуют становлению авторитета разума»³.

Таким образом, если мы серьезно отнесемся к этому аргументу Канта, то толерантность станет в наших глазах самостоятельной ценностью. В частности, особенно высоко ценить толерантность должны либералы, потому что она заложена в самих основах либерализма — в той степени, в какой либерализм предполагает свободные публичные изъавления разума⁴. Однако тогда встает вопрос: почему представление о толерантности как о краеугольном камне либеральной приверженности к свободе дискуссий и критике любых стандартов и суждений должно вести к признанию за толерант-

¹ См.: O'Neill (1989: 37).

² O'Neill (1989: 38–39). За недостатком места я опускаю намного более тонкую и тщательную аргументацию О'Нейл. Могу лишь дать читателю ссылку на ее рассуждения на с. 34–39, но рекомендую внимательно ознакомиться с ее интерпретацией тех рамок, в которых Кантом развивается трактовка основ разума, на с. 37–38.

³ O'Neill (1989: 39).

⁴ При этом я отнюдь не подразумеваю, что либерализм имеет кантовские основания; хотя конкретная аргументация Канта имеет большое значение, согласие с ней не требует согласия со всей моральной теорией Канта.

ностью какой-либо самостоятельной ценности — в частности при определении отношений с нелиберальными меньшинствами? Почему бы вместо этого не считать, что свободные публичные изъятия разума помогают установить принципы справедливости, которые затем становятся основой для этих отношений?

Ответ на этот вопрос связан с тем фактом, что отношения между общинами, включая отношения с нелиберальными меньшинствами, включают в себя дискуссии в самой сфере публичных изъятий разума. Иными словами, в публичной сфере либерального общества многие фундаментальные диспуты остаются без окончательного решения. Собственно, характерная черта либерализма как раз и состоит в том, что он не считает возможным запрещать, подавлять или не одобрять наличие разногласий в публичной сфере. Проблема с аргументами Ролза, Кимлики и Фитцморис состоит в том, что они отталкиваются от предположения о наличии единой сложившейся точки зрения. Соответственно иные взгляды воспринимаются как несогласие с общепризнанной точкой зрения и толерантность оказывается невозможной, поскольку отношения с несогласными выстраиваются на основе принципов, заложенных в сложившейся точке зрения.

Утверждение о том, что отношения с нелиберальными меньшинствами включают в себя дискуссии в сфере публичных изъятий разума, само по себе важно для нашей аргументации, и поэтому его следует изучить подробнее. Какие у нас есть основания для того, чтобы говорить о принадлежности к этим отношениям дискуссий, ведущихся в сфере разума? Особенно учитывая, что большинство меньшинств, входящих в общество, вовсе не питает интереса к участию в публичном дискурсе либерального политического общества. Например, амиши, а тем более хаттериты, заинтересованы не столько в участии, сколько в дистанцировании от современного общества. Однако на это следует ответить, что они все равно находятся в сфере публичного разума. В той степени, в какой другие осведомлены об их существовании и образе жизни, амиши и хаттериты знакомят нас с иными образами жизни и с иным пониманием ценностей. Тот факт,

что это понимание не сформулировано, не изменяет факта наличия тех или иных альтернативных точек зрения в публичной сфере. Ценность этих альтернатив спорна в той степени, в какой другие не вступают в данные группы и не подражают им, хотя, с точки зрения таких меньшинств, тот факт, что образ жизни большинства не является общепризнанным, говорит о том, что этот вариант спорен не в меньшей степени.

Отсутствие *диалога* не отменяет факта наличия диспута и его присутствия в сфере разума. Возьмем в качестве примера трех поросят: Питера, Пола и Мэри. Они живут по-разному: Питер на скорую руку строит себе дом из соломы, Пол — чуть помедленнее — строит дом из веточек, а Мэри — очень медленно — возводит дом из кирпичей. (Питер стремился к мгновенному удовлетворению своих потребностей, в то время как Мэри проявила наибольшую дальновидность, а Пол избрал нечто среднее.) При отсутствии угрозы подход Питера представляется наиболее разумным, так как он обеспечил себя кровом и живет в довольстве, в то время как другие еще только готовятся к этому. Если бы соломенный домик смог устоять, когда на него подул волк, то подход, избранный Питером, вполне себя оправдал бы. Питер оказался бы в безопасности, а других поросят, вероятно, съели бы в их недостроенных домиках. Но неправы оказались он и Пол, а права оказалась Мэри. К счастью, братьям удалось выбраться из своих разрушенных жилищ и спастись за более крепкими стенами домика Мэри. Той хватило такта не упрекать братьев за их безрассудство; но все понимают, какой урок преподносит нам эта басня¹.

В данном случае налицо своего рода полемика — не потому что поросята спорили друг с другом, а просто потому что их жизнь являла собой пример различных возможностей. И каждую из этих возможностей можно было рационально оценить на разных уровнях. Цель, которую поставил перед собой Питер, сводилась к досугу и комфорту; он рассудил, что этой цели можно быстро достигнуть с помощью простейших средств, находящихся в его распоряжении. С дру-

¹ По крайней мере, все думают, что понимают.

гой стороны, Мэри считала вопрос безопасности настолько важным, что предпочла пожертвовать досугом и пойти на кратковременный риск отсутствия убежища ради того, чтобы должным образом подготовиться к опасностям, которые всегда возвращаются. Она думала об угрозах и проявила последовательность, благодаря чему смогла встретить угрозу во всеоружии. (Хотя, конечно, если бы волк не пришел, или если бы у него были более слабые легкие, то выбор ее братьев мог бы оказаться более мудрым.) Главное, однако, заключается в том, что цели и средства их достижения можно сопоставлять и оценивать; также можно просчитать риски и выявить компромиссы, и отсутствие диалога в этом смысле ничего не меняет. Дела могут говорить за себя — и давать пищу для разума — так же красноречиво, как и слова.

В мире людей взаимоотношения между либеральным большинством и нелиберальными меньшинствами сводятся к спору о сущности хорошей жизни в той степени, в какой никто не готов отказаться от своего образа жизни и променять его на альтернативный вариант. До тех пор, пока сохраняется господство толерантности и никто не пытается путем принуждения или манипуляций заставить других жить по-иному, сохраняется и господство разума¹.

Против этой точки зрения нам возражают, что необходимо проводить различие между такой толерантностью, которая помогает разуму, и такой, которая ему не помогает². Толерантность по отношению к некоторым группам не идет на пользу разуму; а некоторые группы неспособны внести свой вклад в содействие разуму, если не будут обеспечены необходимыми ресурсами (и поэтому, говорит это возражение, необходимо объяснить, что это за ресурсы). Однако здесь налицо непонимание выдвигаемой нами идеи. Толерантность важна не потому, что она *содействует* разуму (или ведет к тому, что разум в мире становится больше). Мы стремим-

¹ Очевидно, здесь важно то, что мы понимаем под махинациями; поскольку границы между принуждением, махинациями и убеждением не самоочевидны, этот вопрос сам по себе будет служить предметом дискуссий.

² Такое возражение высказал мне Адено Аддис на встрече NOMOS; ниже мной будет дан ответ на это же возражение, в несколько ином виде сформулированное Уиллом Кимликой в своих письменных замечаниях.

ся не к тому, чтобы в мире стало как можно больше разума. Толерантность важна для нас потому, что если мы откажемся от толерантности, то откажемся и от разума. Позиция толерантности *поддерживает* или *уважает* разум, так как отказывается от применения силы в пользу убеждения (путем аргументации или примера). Содействует ли толерантность разуму — вопрос несущественный и крайне спорный¹. С либеральной точки зрения важно не содействие разуму, а лишь уважение к нему.

По этой причине ошибочно, например, утверждать, что необходимость оспаривать доминирующие способы рассуждения оправдывает лишь избирательную толерантность. Согласно этому аргументу, если в стране существует 200 групп кришнаитов, то достаточно проявлять толерантность лишь к десяти из них, и этого нам хватит, чтобы получить информацию об их образе жизни. Продолжая эти рассуждения, можно сказать, что требование оспаривать доминирующие способы рассуждения удобнее всего выполнить, содействуя некоторым (относительно малочисленным) нелиберальным группам и оказывая противодействие другим (более многочисленным) группам. Ошибка здесь отчасти состоит в идее о том, что мы можем оспаривать доминирующие способы рассуждения, позволяя доминирующей группе проявлять избирательную толерантность. Что еще более важно, ошибкой будет полагать, что мы проявляем уважение или содействие разуму, давая кому бы то ни было право принимать меры к его максимизации — или, собственно говоря, содействовать ему.

Однако есть и другое возражение, гласящее, что такая точка зрения, заявляя о своем уважении к разуму, в реальности обесценивает его, если не совершенно подрывает, потому что требует уважать тех, кто остается глух к разумным аргументам. Несомненно, гласит это возражение, есть что-то неправильное в идее о каких-либо уступках тем, кто желает оставаться при своих убеждениях даже в том случае, когда аргументы и свидетельства говорят о противоположном. Воз-

¹ Например, терпимость к нацистским группам и их изданиям едва ли увеличивает степень — и уровень — разумности общества.

можно, у нас есть причины для того, чтобы позволять людям жить в соответствии с их искренними убеждениями; но с какой стати при этом думать, что такой подход хоть в какой-то мере содействует разуму? Выходит, что в таких обстоятельствах разум вынужден уступать требованиям совести, а не наоборот.

Эти рассуждения неверны, однако они подводят нас к важному моменту, касающемуся взаимосвязи между толерантностью и свободой совести. Если мы согласны с кантовской точкой зрения, гласящей, что защита разума требует наличия сферы свободы, существующей благодаря толерантности, то мы должны также признать, что свобода, обеспечиваемая толерантностью, — это свобода совести. Какая свобода нужна большинству? Свобода думать, верить, говорить в соответствии со своими убеждениями. Наименее приемлем такой режим, при котором всё, что люди думают, что они говорят и во что верят, подвергается проверке какой-либо властью, претендующей на привилегированный доступ к истине (или даже порой имеющей такой доступ, согласно всеобщему убеждению), — потому что такого доступа нет ни у кого¹. И нет тех, кто был бы огражден от критики. Режим, при котором никто не огражден от критики, — это режим, при котором не существует органа, уполномоченного определять, что истинно, а что — нет. В сфере разума не существует Ортодоксальности. Ничьи убеждения не могут быть ниспровергнуты в силу того, что они представляются ошибочными большинству или власть имущим, утверждающим, что их убеждения разумны, так как они не имеют права утверждать, что их собственные убеждения (включая убеждение в том, что те, кто ошибается, действительно ошибается) самоочевидны и не подлежат критике. Сфера разума анархична; в ней нет никаких авторитетов в той степени, в какой

¹ «...и все же я говорю, что Вера не дает нам иного Критерия Ортодоксальности, кроме внутреннего Чувства и Убеждений Совести — Критерия, общего для всех, даже для самых еретических душ; из этого же следует, что все наши Верования, будь то Ортодоксальные или Еретические, в итоге приводят к ощущению нами их правоты и к убежденности нашего Разума в том, что то или иное есть истина» (Bayle (1708: 341)).

нет никого, кто обладал бы властью над убеждениями или искренней верой.

В конечном счете, у нас есть все основания для защиты совести вследствие той фундаментальной роли, которую она играет в хорошей жизни. В свою очередь, защита совести обеспечивается толерантностью к различным представлениям и практикам как к способам выражения искренних убеждений в объединениях и общинах, которые люди создают, к которым присоединяются или в которых стремятся остаться. Но на более глубоком уровне толерантность важна еще и потому, что она совместима с уважением к разуму вследствие своей совместимости с идеей о том, что любые представления должны быть доступны для критической проверки, но ограждены от посягательств со стороны более сильных или более многочисленных.

Однако при всем этом встает проблема: если не существует единой точки зрения, с которой начинаются наши размышления, то разве возможно какое-либо моральное взаимодействие между различными группами или общинами? Понятно ведь, что нам требуется наличие какой-то стабильной публичной сферы, определяемой конкретными нормативными убеждениями, которые обеспечивают социальное единство. Решение этих проблем зависит от состоятельности альтернативного понимания либеральной публичной сферы, которое сейчас будет нами рассмотрено.

Вместо того, чтобы рассматривать публичную сферу как воплощение *устоявшейся точки зрения* на мораль, отражающее желательный уровень стабильности и социального единства, мы должны представлять себе публичную сферу как область, в которой *сочетаются* различные моральные практики. Всем обществам в той или иной степени свойственно наличие разных религий, языков, народов, культурных практик и соответственно разных нравственных идеалов¹. Публичная сфера является плодом взаимодействия этих различных образов жизни. Собственно, она представляет собой некое установление, отражающее потребность людей,

¹ Мной указывается, что разнообразие характерно для всех обществ в истории, в Kukathas (1993b: 19–30).

придерживающихся разных образов жизни, в установлении некоторых общих стандартов, позволяющих регулировать их взаимодействие, при условии что это взаимодействие неизбежно.

Можно подумать, что это установление сводится к чему-то, что Ролз называет *modus vivendi**, но это будет ошибочно в той мере, в какой понимание Ролзом *modus vivendi* предполагает, что это установление возникает в результате политического торга, представляя собой что-то вроде консенсуса, основанного на балансе различных групповых интересов¹. Однако это установление, как оно понимается в нашей теории и в настоящей работе вообще, представляет собой *modus vivendi*, который не является одним лишь балансом сил. Он описывает нечто большее, подобное правилам об использовании общественной собственности, возникшим и развивавшимся с течением времени для того, чтобы регулировать взаимодействие между общинами в тех сферах, где не существуют права собственности и могут происходить конфликты из-за пользования общими ресурсами. На практике «трагедии общинных выпасов» нередко предотвращаются сетью соглашений, устанавливающих правила их использования². Причина, по которой здесь идет речь не только о балансе сил, состоит в том, что эти соглашения — не *просто* компромиссы между группами (и их представителями). Соглашения о взаимопонимании, заключаемые между индивидуумами и группами, начинают восприниматься (и интернализироваться) в качестве более фундаментальных норм, управляющих социальными отношениями. С течением времени это приводит к возникновению общественной собственности, которая приобретает характер публичного пространства с отсутствием суверенной власти — никому не принадлежащего, но управляемого нормами, предписывающими поведение в его рамках.

* Образ жизни (лат.). — Прим. ред.

¹ См.: Rawls (1987: 10–11).

² Важная теоретико-игровая трактовка (с историческими примерами) приводится в: Ostrom (1990) [Остром Э. Управляя общим: эволюция институтов. М.: ИРИСЭН, Мысль, 2011].

Мы предполагаем, что тот же самый процесс может стоять за возникновением публичной сферы в результате взаимодействия между группами или общинами, чьи различия заключаются не столько в конфликте интересов в отношении землепользования, сколько в разных моральных убеждениях. То общее, в сохранении которого они заинтересованы, это не земля или какие-либо иные естественные «общие ресурсы» (если пользоваться терминологией Элинор Остром), а гражданская жизнь в мире и согласии. Эта общая моральная собственность всегда имела большое значение, поскольку изоляционизм редко был легкодоступной или привлекательной возможностью для общин. Необходимость взаимодействия обеспечивалась целым спектром обстоятельств, от потребности в торговле до желания заключать браки с чужаками — представителями других общин. Это требовало установления стандартов, регулирующих межобщинное поведение, но одновременно приводило к изменениям внутри общин, которым приходилось вырабатывать нормы или законы, регулирующие отношения с желательными чужаками, будь то купцы или зятья. Таким образом, общинам приходилось находить баланс между сохранением своих практик и нравственных идеалов и их компрометацией ради участия в публичной сфере гражданской жизни.

В конечном счете, публичная сфера возникает даже тогда, когда некоторые группы считают изоляцию привлекательным вариантом (хотя следует отметить, что эта «изоляция» может быть лишь относительной)¹. Однако в отношении этой публичной сферы необходимо признавать то, что она порождается сочетанием различных практик, приводящим к стабильности и социальному единству, которые не настолько устойчивы и долговечны, как того хотели бы многие мыслители. Мы имеем здесь форму социального порядка, чьей фундаментальной характеристикой служит толерантность, пусть она и не является порождением каких-либо попыток создания такого порядка. Однако ему не хватает социального единства, которое пришло бы лишь вместе с по-

¹ Даже амиши не в состоянии полностью изолироваться от внешнего мира. См. обсуждение в: Kraybill (1990).

пыткой сформулировать и институционализировать (или закрепить) ценности, считающиеся доминирующими в публичной сфере.

Такие политические философы, как Ролз полагают важным формулирование и институционализацию этих ценностей с целью укрепления социального единства, поскольку они склонны рассматривать эти ценности как основу для легитимности государства. «Нам требуется регулятивная политическая концепция справедливости, которая способна сформулировать и принципиально упорядочить политические идеалы и ценности демократического режима, тем самым определив те цели, на достижение которых направлено государственное устройство, и те пределы, которые оно должно уважать»¹. Эта концепция, по мнению Ролза, не только создает единую публичную основу для оправдания политических и социальных институтов, но также помогает обеспечить стабильность при смене поколений².

Однако стабильность и социальное единство, понимаемые в этом смысле, можно купить только за счет толерантности. Так происходит потому, что, формулируя политическую концепцию справедливости и объявляя ее главным принципом, регулирующим поведение в публичной сфере, мы ставим толерантность в подчиненное положение, насаждаем конкретную всеобъемлющую моральную концепцию и исключаем некоторые нравственные идеалы как неприемлемые. При наличии такого выбора между социальным единством и большей толерантностью имеет смысл выбрать толерантность. Естественно, встает вопрос — почему?

Возражения и некоторые ответы

Прежде чем детально выяснять, как толерантность выглядит на практике и почему такие формы толерантности можно считать неуязвимыми для целого ряда возражений, имеет смысл уточнить, какой тип аргументов мы используем при защите толерантности.

¹ Rawls (1987: 1).

² Rawls (1987: 1).

Хотя во многом из того, что здесь говорится, явно просматривается скептический настрой, выдвигаемые нами аргументы основны отнюдь не на скептицизме и не на эпистемической умеренности, за которую выступает Томас Нагель, обсуждая проблему «Морального конфликта и политической легитимности»¹. Нагель полагает, что при защите политической легитимности того или иного набора институтов мы стремимся к соглашению, основанному на «известной эпистемической сдержанности», которая выражается в проведении различия между тем, что считают истиной, и тем, что является истиной². Из этого Нагель пытается вывести те институты, которые обеспечивают некоторый уровень толерантности; однако при этом он использует аргумент о том, что стремление выяснить, какая истина заключается в хорошей жизни или в надлежащих моральных практиках, требует наличия социального строя, фундаментально predisposed к толерантности. Толерантность является условием рационального исследования, а соответственно и моральных исканий.

К чему в таком случае толерантность сводится на практике? Ответ на этот вопрос определяется не только нашим заявлением о фундаментальном значении толерантности, но и изложенным выше пониманием публичной сферы, согласно которому публичная сфера порождается *сочетанием* различных моральных практик. В соответствии с этим пониманием публичная сфера, во-первых, нестабильна, поскольку взаимодействие различных образов жизни может привести к изменению точек конвергенции, и, во-вторых, не совпадает с государством. Иными словами, публичная сфера гражданского общества не заканчивается на границах государства. Собственно, в некотором смысле существует множество (накладывающихся друг на друга) публичных сфер, представляющих области, в которых различные практики сходятся в одной точке в соответствии с конкретными стандартами, чтобы управлять социальным взаимодействием. Государство не включает в себя гражданское общество.

¹ Nagel (1987). См. убедительную критику его позиции в: Raz (1990).

² Nagel (1987: 229).

Таким образом, на практике подобному обществу будет присущ весьма значительный уровень толерантности, потому что группы, чьи практики считаются «нетолерантными», получают возможность выхода из большого морального сообщества. Разумеется, цена сохранения таких практик может быть очень высокой, поскольку этот выход не бесплатен и не легок. Более того, каждая группа может иметь серьезные стимулы для вступления в моральное сообщество не только из-за возможной моральной критики со стороны других общин, но и из-за склонности к дезертирству, проявляемой членами тех общин, чьи практики представляются им вредными или возмутительными. (Это соображение подтверждается историей взаимодействия между культурными сообществами и большим обществом. Например, общинам амишей в США в разной степени присуще дезертирство, а также разные степени интеграции в местное общество.)

Тем не менее в таком обществе сохраняется возможность существования общин, в которых дети будут расти необразованными и неграмотными, в которых будут допустимы лишь браки по договору между родителями, которые будут отвергать общепризнанную медицину (в том числе и для лечения детей) и которые будут практиковать жестокие и «необычные» наказания. Все это возможно во имя толерантности. Однако если именно к этому может вести толерантность, то насколько такая толерантность оправдана?

Отвечая на этот вопрос, необходимо для начала рассмотреть по крайней мере четыре возражения. Во-первых, такой уровень толерантности фактически допускает притеснение внутренних меньшинств (меньшинств в рамках общин меньшинств) и в частности самых слабых членов таких общин. При этом возникает риск того, что общество превратится в «мозаику тираний»¹. Более того, тот факт, что за индивидуумами сохранится свобода выхода из общин, где притесняется меньшинство, не гарантирует какую-либо защиту от притеснений именно из-за того, что для наиболее уязвимых членов этих общин выход из них окажется наиболее затруднительным и затратным.

¹ Green (1994: 101–117, на с. 116).

Во-вторых, даже если толерантность рассматривается как основа для рациональных, а соответственно и для моральных исканий, из этого не следует ничего, кроме требования в отношении минимального уровня толерантности. Более того, можно указать, что наиболее благоприятные условия для моральных исканий были бы созданы в том случае, если бы институты признавали определенные права внутренних меньшинств, которые позволили бы всем индивидуумам участвовать в моральном дискурсе общества.

В-третьих, как быть с теми индивидуумами, которые отрицают власть большого общества или государства, предпочитая удалиться в мельчайшие общины, состоящие из одной семьи (или одного человека)? Не имеют ли они права, при данном понимании толерантности, на то, чтобы не признавать власти закона и делать все, что им заблагорассудится?

В-четвертых, данное понимание толерантности не позволяет нам признавать политическое общество разнообразием морального сообщества. Оно не признает, что общество как целое (охватывающее множество разнообразных общин) может иметь некоторые важные общие моральные стандарты, которые помогают определять его и могут быть законным образом навязаны тем, кто отклоняется от них. Можно указать, что такое понимание толерантности ослабляет политическое общество.

Первые три из этих возражений будут рассмотрены в оставшейся части данной главы. Однако для полного ответа на четвертое возражение требуется дать толкование природы политического сообщества и роли государства, и этому будут посвящены следующие главы.

Таким образом, мы начнем с возражения, утверждающего, что проповедуемая нами толерантность допускает притеснение внутренних меньшинств. Это возражение весьма серьезно, потому что наиболее уязвимым членам меньшинства — обычно это женщины, дети и инакомыслящие — может быть причинен серьезный вред (со стороны сил, доминирующих в данной группе). В некоторых культурных группах девочкам насильно делают обрезание — операцию, которую, как справедливо отмечает Эми Гатманн, при ее проведении в типичных условиях можно рассматривать как

разновидность пытки¹. В других общинах запрещено переливание крови детям даже в тех случаях, когда речь идет об их жизни; а от религиозных диссидентов могут потребовать принять веру общины под страхом изгнания во внешний мир, в котором им будет не просто выжить. Все это очевидные случаи угнетения².

Однако, если нас так волнует вопрос угнетения, тем больше у нас оснований для того, чтобы (более) решительно придерживаться принципов толерантности, поскольку угроза угнетения может с той же вероятностью исходить из-за пределов общины, как и из нее самой³. Можно вспомнить, например, о жестоких гонениях на бахаистов в послереволюционном Иране или о том, как австралийское государство отнимало детей у аборигенов, не говоря уже об ужасающих преступлениях против еврейского народа, особенно в XX в. Вообще история угнетения — это в значительной степени многовековая история преследования еретиков со стороны официальных властей⁴.

Более того, следует с опаской относиться к признанию за официальными властями права на вмешательство в «нетолерантные» практики меньшинств ввиду отсутствия гарантий того, что оно не будет связано со злоупотреблениями властью. Во-первых, меньшинства нередко подвергаются демонизации: им приписываются самые ужасные практики с целью оправдать гонения на них. Чужие народы постоянно обвиняются в самых варварских пороках, от каннибализма до инцеста, причем на самых ничтожных основаниях. Так, каннибалами называли древних обитателей Ирландии, а в средневековой Европе евреев обвиняли в поедании христианских младенцев⁵.

Однако даже в случаях очевидного наличия ужасающих практик у нас имеются серьезные причины для того, чтобы отказать официальной власти в праве на вмешательство.

¹ Gutmann (1993: 171–206, на с. 195).

² Более полный анализ понятия угнетения см.: Young (1990). Мои разногласия с Янг приводятся ниже.

³ Этот момент признает Кимлика: Kymlicka (1992a: 145, 146).

⁴ Об этом см.: Smith (1992), особ. эссе «Философия терпимости».

⁵ См. об этом: Bitterli (1989).

Во-первых, в моральном плане убеждение всегда предпочтительнее силы, поэтому было бы лучше, чтобы к исчезновению сомнительных обычаев приводили результаты взаимодействия между людьми и общинами, придерживающимися разных моральных воззрений¹. Миссионеры старались обратить другие народы в христианство; нет никаких причин, почему бы одним людям не пытаться отучить других людей от обычаев, которые представляются им варварскими. Такой вариант предпочтительнее насильственного насаждения моральных принципов доминирующего общества — даже если эти принципы являются порождением длительных размышлений на основе продуманных суждений².

Во-вторых, обращение путем убеждения нередко оказывается более эффективным, поскольку оно стремится к тому, чтобы люди интернализовали новые моральные понятия вместо того, чтобы просто подчиняться им. И напротив, применение силы может вести к тому, что группа как целое окажет более серьезное сопротивление чужакам с их требованиями. Элита данной группы может утверждать, что практика, находящаяся под угрозой, является ключевой для идентичности группы или ее образа жизни (даже когда это не так); в некоторых случаях жертвы соответствующей практики оказывают сплоченную поддержку своим вождям. Так, сельские жительницы Кении и Судана выступают за женское обрезание вопреки требованиям властей и городских элит³.

И, в-третьих, обращение посредством убеждения не так сильно нарушает или расстраивает жизнь группы, как вмешательство внешней силы. Да, это вполне может привести

¹ Описание того, как это может произойти, дано мной в: Kukathas (1994: 1–21).

² Позиции миссионера отдается предпочтение перед изначальной позицией.

³ Хотя, вероятно, дело в данном случае обстоит гораздо сложнее, поскольку подобные практики далеко не всегда отстаиваются сообществами традиционалистов вопреки желаниям «угнетенных». См., например, анализ женского обрезания в Судане у Викии Кирби, которая утверждает, что в целом эта практика поддерживается женщинами — вплоть до того, что значительная часть таких операций выполняется вопреки воле отцов (не говоря уже о правительствах и международных организациях). См.: Kirby (1987: 35–55). См. также обсуждение в: Levy (2000: 53–56).

к существованию в рамках большого общества ряда сплоченных, но тиранических общин — островов угнетения в море безразличия. Тем не менее децентрализация тирании более предпочтительна. Одна из причин для такого предпочтения заключается в том, что всякая власть развращает, а абсолютная власть развращает абсолютно.

И все же, если мы согласимся с тем, что у нас есть серьезные основания в пользу толерантности, остается второе возражение, утверждающее, что толерантность должна быть ограничена лишь минимальным уровнем и что оптимальные условия для моральных исканий, возможно, будут созданы в том случае, когда все, включая внутренние меньшинства, будут наделены определенными минимальными гражданскими правами (такими как, скажем, свобода религии и свобода совести), а также минимальным правом на образование, и нарушение этих прав будет пресекаться доминирующим обществом. Первый ответ на это возражение состоит в том, что оно все равно предполагает желательность и возможность существования некоего абсолютного морального авторитета. Но это предположение не выдерживает критики по причинам, о которых шла речь выше. Во-первых, у нас нет гарантий того, что доминирующая власть не будет злоупотреблять своим моральным авторитетом с целью преследования несогласных. Как и в политике, в сфере морали необходимо разделение властей. Во-вторых, единая система морали не годится для общества с наличием взаимно противоречивых моральных стандартов.

Второй ответ на данное возражение сводится к тому, что если мы придаем фундаментальное значение свободе совести, то она требует уважения не только к несогласным, но и к тем, кто желает сохранять верность своим традициям и практикам. Точно так же, как несогласные должны быть вправе дистанцироваться от тех представлений и практик (и от соответствующих общин), согласиться с которыми им не позволяет совесть, и сами общины должны быть вправе избавляться от тех, кто не желает подчиняться их установлениям и кого эти общины не могут терпеть в своих рядах, не поступаясь велениями своей совести.

Третий ответ на это возражение утверждает, что расширенный список фундаментальных гражданских прав (включая, например, право на образование) сам по себе не обязательно способствует ведению морального диалога и углубленным моральным исканиям. Напротив, он налагает существенные ограничения на этот процесс, лишая некоторых права практиковать то, во что они отныне могут только верить. Например, если от индейцев пуэбло требовать толерантного отношения к отступникам (перешедшим в христианство), это будет означать не столько начало диалога между традициями пуэбло и христиан, сколько лишение пуэбло права голоса. Как объясняет Свенссон¹, соответствующая проблема возникла у общины пуэбло тогда, когда некоторые члены этой культуры обратились в христианство и перестали участвовать в исполнении некоторых общинных функций, в то же время по-прежнему требуя своей «доли» общинных ресурсов. В результате отступники подверглись остракизму и были лишены доступа к ресурсам за то, что нарушили традиционные нормы пуэбло. Протестуя против такой дискриминации, новообращенные христиане ссылались на «Билль о правах индейцев» (часть II, добавленная к Акту о гражданских правах 1968 г.), требуя уважения к своим религиозным убеждениям. Другие индейцы, однако, возражали против распространения «Билля о правах индейцев» на пуэбло, утверждая, что тот разрушает их традиции, согласно которым религия является неотъемлемой частью общинной жизни. В их глазах вступление в диалог путем проявления толерантности к диссидентам в своих рядах было равнозначно отказу от традиционных практик.

Однако в ответ на это можно указать, что таким группам, как пуэбло, не обязательно практиковать то, во что они верят, с целью вступления в моральный диалог. Нелиберальные группы могут оспаривать либеральные нормы не только путем совершения нелиберальных действий — например, они могут участвовать в дискуссиях. В случае пуэбло требование проявлять толерантность к обращенным в христианство не обязательно ведет к лишению пуэбло права голоса

¹ Svensson (1979: 421–439, на p. 430–434).

(который в данном случае является голосом традиционной религии пуэбло), поскольку доминировать по-прежнему будет большинство. А если в результате еще больше приверженцев традиционной веры пуэбло сможет перейти в христианство, то это лишь к лучшему, поскольку будет означать не более чем победу разума (путем прозелитизма)¹.

Здесь необходимо сказать следующее. Во-первых, как ни важны дискуссии, они не всегда являются адекватной заменой для практической демонстрации. И это тем более так, когда темой дискуссии является вопрос об образе жизни. Не все люди способны сформулировать те причины, по которым они считают свой образ жизни наилучшим — или хотя бы лучшим лишь для некоторых. (Собственно говоря, не все способны и к тому, чтобы сформулировать те причины, по которым они считают некоторые влияния пагубными или развращающими.) Более того, они могут не осознавать многих преимуществ (а с другой стороны, конечно, и недостатков), присущих их практикам, просто потому, что эти преимущества являются побочными эффектами, не имеющими особого отношения к предпочтению именно этих образов жизни². Тем не менее, будучи в состоянии вести конкретный образ жизни, они могут быть вполне способны (сознательно или нет) продемонстрировать его достоинства. Чтобы исповедовать веру, порой необходимо практиковать ее.

Во-вторых, в том случае, когда необходимо личным примером показать достоинства конкретного образа жизни, огромное значение имеет то, возможно ли вести такой образ жизни или же он доступен только в какой-либо искаженной (с точки зрения его приверженца) версии. В этом смысле пуэбло могут считать, что необходимость терпеть присутствие отступников-христиан в своей среде вынуждает их изменять свой образ жизни и жить в соответствии с каким-то его иска-

¹ Этот аргумент высказал мне Уилл Кимлика.

² Например, приверженцам «христианской науки», отказывающимся от многих общепризнанных медицинских процедур — скажем, от прививок (и для себя, и для своих детей), — зачастую свойственны более высокие стандартные показатели здоровья — такие, как продолжительность жизни, уровень заболеваемости, частота сердечно-сосудистых заболеваний и случаев рака, и т.д. Выражаю благодарность Трису Энгхардту, указавшему мне на этот факт.

женным вариантом. Как они могут продемонстрировать достоинства своего образа жизни (в частности, своим детям), если не в состоянии вести его, тем более если их вынуждают жить вместе с отступниками, которые отрекаются от важных аспектов жизни пуэбло? Это все равно что требовать от христиан, чтобы те не только даровали приверженцам иудаизма полную свободу повсюду практиковать и проповедовать их веру, но и дали им право голоса в своих церквях. Вообще говоря, такие дискуссии в стенах церкви могут служить делу просвещения; но ведь, наверное, церковь будет вполне в своем праве, утверждая, что она создана не для дискуссий, а для богослужения, и что те, кто недоволен данными формами богослужения (или питает интерес к другим их формам), должен искать их в другом месте? (При этом люди также смогут сравнивать непохожее с непохожим.) Также и пуэбло поступят вполне разумно, если предоставят своим соплеменникам полную свободу искать альтернативные идеи и образы жизни, но не позволят отступникам исповедовать новую веру внутри своих общин.

Однако есть еще и третий момент: из всего сказанного выше отнюдь не следует, что некоторым группам — таким как пуэбло — лишняя либеральность или толерантность к внутренним разногласиям не обязательно приносит пользу, будь то польза для их культуры или для живых членов общины. Речь идет не о том, что изоляция и нетерпимость к раскольникам неизбежно ведут к торжеству наилучших образов жизни, а всего лишь о том, что требование внутренней толерантности отнюдь не всегда делает ее более вероятной. Более того, при всей несомненности идеи о том, что решение проблемы скорее найдется в ходе свободного обсуждения различных вариантов ответа, мы не повышаем своих шансов на нахождение этого решения, потребовав, чтобы каждый ответ имел конкретную структуру или формулировался с использованием конкретной методологии. Это соображение сохраняет силу даже в случае требования, чтобы каждый ответ и методология выдвигались по крайней мере в ходе открытых критических дискуссий. В науке открытость и критика играют важную роль, но наука обеднеет, если к теориям, которые разработаны нетрадиционными — т.е. ненаучными

ми — методами, не будут прислушиваться до тех пор, пока их не видоизменяют с целью их соответствия доминирующему представлению о том, что представляет собой наука. В науке существует много авторитетов; и они должны существовать, если мы хотим, чтобы процесс научного исследования не увяз в бесконечных дискуссиях. Однако при наличии самого главного авторитета, определяющего, что является приемлемым или что является истиной, наука погибнет.

Аналогичным образом в либеральном обществе существует много властей, управляющих всевозможными практиками и образами жизни, многие из которых представляют собой конкурирующие альтернативы. Все эти власти необходимы нам для того, чтобы была возможность вести эти образы жизни, не тратя времени на бесконечные дискуссии. Однако при наличии самой главной власти, определяющей, какие образы жизни морально приемлемы, а какие — нет, либерализм кончится¹.

Но если мы терпимо относимся к тем общинам, которые отвергают власть большого общества, утверждает третье возражение, то что мешает людям односторонним образом отказаться в признании любым властям и удалиться в свои собственные общины, состоящие из одного человека или, допустим, из одной семьи? Отвечая на это возражение, следует признать, что в принципе такое вполне возможно. Однако издержки, связанные с таким шагом, сделают его крайне маловероятным, поскольку индивидуумы или семьи, решившиеся на такой «сепаратизм», фактически ставят себя «вне закона». Отвергая всякую власть, они лишают себя защиты со стороны какого-либо юридического сообщества. Поскольку подобное объявление тех или иных людей вне закона известно из истории как особенно суровая форма наказания², то маловероятно, чтобы к такому результату приводило при-

¹ Необходимо подчеркнуть, что из этого абзаца совсем не следует идея о несовместимости либерализма с существованием какой-либо верховной власти — например, правительства страны. Мы хотим лишь сказать, что в либеральном государстве правительство не уполномочено определять приемлемость тех или иных образов жизни. Однако оно обладает полномочиями по ряду вопросов, связанных с интересами либерального государства.

² См. об этом: Berman (1983).

менение принципов толерантности в их наиболее последовательном варианте.

Тем не менее это возражение достойно рассмотрения, потому что ответ на него подводит нас к одному важному моменту. Речь идет о том, что факт взаимозависимости в человеческом обществе служит для людей серьезным стимулом к подчинению. Если не считать применения силы, то угроза изгойства — самое мощное средство воздействия общины на индивидуума. Тот, кто желает «жить в одиночку», не сможет выжить, если не убедит других присоединиться к нему (или не оставлять его). Чем меньше людей он сумеет привлечь в свою общину, тем меньше вероятность ее выживания. Чем больше же людей он сможет привлечь, тем меньше причин для нетерпимости по отношению к нему. И это верно не только на индивидуальном, но и на групповом уровне. Вероятность того, что конкретные общины отделятся или дистанцируются от большого политического общества, отвергая его власть, мала, потому что издержки такого шага обычно слишком велики, а выгоды незначительны¹.

«Запутанная и извращенная теория»: ловушки чистой толерантности

Но несмотря на все это, нам все равно могут возразить, что выдвигаемая нами точка зрения страдает чрезмерным благодушием по отношению к ловушкам толерантности и, возможно, недостаточно осознает ее более глубокие и тревожные последствия. Так, Брайан Барри решительно утверждает, что эта «запутанная и извращенная теория» толерантности наделяет общины такой властью, что им сойдут с рук даже самые откровенные издевательства над своими членами. Хуже того, следствием такого представления о толерантности станет фактическое разрешение любых видов частного принуждения, и в частности разрешение на жестокое обращение ро-

¹ Этого взгляда также придерживается Джефф Спиннер-Халев: Spinner-Halev (1994).

дителей с детьми. «Публичная толерантность — это формулировка, в изобилии порождающая частные преисподнии»¹.

Возражения Барри очень важны, так как они бросают серьезный вызов изложенному здесь толкованию толерантности, наводя на неприятные размышления, и поэтому их необходимо внимательно рассмотреть, прежде чем давать ответ. Выдвигаемое нами представление о толерантности, признает Барри, не предусматривает передачу государственной власти группам. Напротив, оно отрицает наличие у групп каких-либо культурных прав, вытекающих из их конкретных верований или традиций. Однако, как указывает Барри, государства могут «давать группам власть над их членами, как путем самоустранения, так и путем передачи полномочий, и, будучи переданной путем самоустранения, эта власть отнюдь не становится более милосердной по умолчанию»². Если группы могут невозбранно причинять вред своим членам, то пропадают всякие различия между тем, что сторонники такого представления о толерантности защищают, и тем, что они отвергают. «Предположим, например, что закон открыто разрешает членам религиозных общин убивать отступников. Будет ли такое официальное попустительство убийцам как-либо отличаться в моральном плане от государственного закона, карающего измену смертью?»³

Но и это еще не самое худшее, продолжает Барри. Проводимое этой точкой зрения либертарианское невмешательство заходит дальше антипатерналистской позиции, не признающей за государством права защищать своих совершеннолетних граждан от самих себя, так как оно предполагает, что государство не вправе защищать детей от их родителей. Эта теория защищает не свободу, а власть: «власть родителей над детьми, включая право бить их, увечить и убивать (отказывая им в лечении, спасающем жизнь)»⁴. Такое

¹ Barry (2001: 143). В соответствующих разделах этой книги рассматриваются аргументы, выдвинутые мной в двух опубликованных статьях: «Are there any cultural rights?» и «Cultural toleration». Последняя из этих статей легла в основу настоящей главы.

² Barry (2001: 141).

³ Barry (2001: 141).

⁴ Barry (2001: 143).

безразличие со стороны государства наделяет колоссальной властью как родителей, так и любую группу, которая вправе приказывать своим членам. Если государство будет закрывать глаза на частное принуждение, то мы получим разгул принуждения с той же легкостью, как и при формальной передаче группам полномочий на принятие решений. Если государство объявит, что «родители вправе делать со своими детьми все, что запрещено по отношению к чужим детям, то оно вручит родителям мандат на особенно жестокое и бесконтрольное применение силы»¹.

Однако с целью показать нам все последствия подобной толерантности, способной привести к самым ужасным вещам, Барри призывает нас представить себе, что может произойти в самом крайнем случае. Если, например, толерантность требует от нас быть толерантными к группам, практикующим ритуальное нанесение увечий, то это будет означать и толерантность к родителям (или лицам, уполномоченным ими на это), калечащим своих детей, поскольку обладание такими правами не зависит от культурных притязаний какой-либо конкретной группы. Но если это так (что уже само по себе плохо), то отсюда следует даже допустимость нанесения увечий ради развлечения. Родители фактически получают право на садизм и даже на убийство своих детей. Собственно, при этом станут допустимыми любые разновидности семейного насилия: «Существует много культур, которые признают за мужьями право избивать своих жен, и поэтому юридическое признание такого права получит дополнительный плюс, связанный с повышением культурного разнообразия»². Та разновидность толерантности, которую защищает этот подход, не ставит никаких пределов, в силу чего допустимым становится все что угодно.

При этом такая теория, по мнению Барри, не в состоянии установить пределы, оставаясь последовательной, потому что, попытавшись сделать это, она бы логическим путем пришла к совершенно иному набору моральных и политических выводов. Вот что он пишет: «Предположим, что

¹ Barry (2001: 143).

² Barry (2001: 145).

[эта теория] остановится за шаг до позволения родителям безнаказанно убивать своих детей. Как мы сможем на этом остановиться, если уже нарушили принцип, гласящий, что лишь государство вправе поддерживать мир между группами? Если мы скажем, что родители не могут убивать своих детей, не преступая закон, то почему им должно быть позволено отказывать детям в медицинских процедурах, спасающих жизнь? Почему бы не пойти дальше и не запретить им наносить детям тяжелые физические увечья? А затем почему бы не сказать, что в современном западном обществе регулярное непосещение школы ребенком, не достигшим установленного законом возраста, должно рассматриваться как преступное невыполнение родителями своих обязанностей? Существует единственный предел, имеющий смысл: тот, который гласит, что интересы детей должны, насколько это возможно, защищаться государством от злоупотреблений со стороны родителей»¹.

Говоря все это, Барри отвергает так называемый реформаторский либерализм, усматриваемый им у таких авторов, как Уильям Галстон (и вообще не имеющий, по мнению Барри, особого отношения к либерализму), в пользу либерализма Милля. В миллевской версии либерализма, пусть запутанной, но не извращенной, индивидуумы вправе заключать друг с другом объединения по собственному желанию, «если только они не нарушают при этом законы, призванные защищать права и интересы тех, кто находится вне группы», но с двумя оговорками. Согласно первой из них, таким правом обладают лишь совершеннолетние, находящиеся в здравом уме, а согласно второй, участие в таких группах является добровольным. «В том случае, когда оба эти условия выполнены, не может быть сомнений, например, в том, что люди смогут участвовать в отношениях подчинения и господства, которые будут однозначно непозволительными при отсутствии согласия»².

Здесь следует рассмотреть два вопроса общего характера: во-первых, действительно ли отстаиваемая нами либе-

¹ Barry (2001: 146).

² Barry (2001: 148).

ральная толерантность должна быть ограничена так, как требует Барри; и, во-вторых, действительно ли миллевское либеральное решение, которому Барри отдает предпочтение, более удачно отвечает на проблему наличия разных образов жизни.

Ответ на первый вопрос состоит в том, что выдвигаемая нами теория не имеет всех тех извращенных и неприятных последствий, к которым она ведет, по мнению Барри. Но прежде чем мы выясним, почему это так, важно откровенно сказать, что было бы ошибкой ожидать в свободном обществе отсутствия притеснения, злоупотреблений властью или эксплуатации слабых сильными. Дело не только в том, что подобное может встретиться в любом обществе, хотя это, безусловно, так. Проблема в том, что если людям дадут свободу, они могут дурно ею распорядиться; если они получат права, то смогут употребить эти права во зло; если они приобретут полномочия, то смогут с помощью этих полномочий угнетать и притеснять других. Мотивы, которыми руководствуются люди — их интересы, привязанности, принципы или сочетание того, другого и третьего, — различны, как различна и та степень, в которой они злоупотребляют своей свободой, своими правами и своей властью. Однако нам не уйти от того факта, что люди способны на дурные поступки. Мы говорим об этом не для того, чтобы оправдать дурное поведение — или порочность, — а чтобы с самого начала подчеркнуть: выступая за либеральную толерантность, мы отнюдь *не* утверждаем, что она ставит преграды злу.

С другой стороны, она не потакает злу в той мере, в какой это предполагает Барри. Причина этой ошибки Барри кроется в его представлении о том, что в конечном счете наша теория толерантности одобряет такой социальный порядок, в котором власть настолько распылена, что любая семья оказывается неподвластна общественному надзору и санкциям. Но это совершенно неверно, что станет ясно после того, как мы более внимательно изучим природу того социального устройства, которое описывает наша теория толерантности.

Общество, подчиняющееся идее толерантности, которая защищает свободу объединений, а соответственно и свобо-

ду совести, не является обществом, состоящим из индивидуумов и семей, сосуществующих под властью государства¹. Скорее общество состоит из различных групп, общин и объединений, обладающих властью над индивидуумами и семьями. Собственно, некоторые из этих объединений сами входят в состав более крупных общин и объединений и находятся под их властью. В некоторые из этих групп люди вступают по собственному выбору, так как членство в них добровольное. Примером таких групп служат клубы. В других группах люди состоят по факту рождения, и членство в них совершенно недобровольное. К этому типу относятся многие религиозные и культурные объединения, как и членство в семье, хотя не все группы такого рода решительно настроены не допускать в свои ряды чужаков. Кроме того, для большинства людей недобровольной является принадлежность к государству, а также (в меньшей степени) к провинции или округу. Любой индивидуум, живущий в обществе, оказывается в подчинении у нескольких различных групп или объединений, чьи правила и нормы определяют его выбор, устанавливая, что он может и что не может делать: чем он может питаться, как он может выглядеть, с кем он может вступать в объединения, а также как он может обращаться с другими людьми, включая его детей, родителей, старших родственников, сотоварищей по конкретной общине или объединению и посторонних.

В обществе, которое управляется выдвигаемым нами принципом толерантности, не существует таких общин и объединений, из-под чьей власти индивидуум или группа индивидуумов не могли бы выйти. Свобода выхода из объединения в таком обществе имеет фундаментальное значение. Однако что при этом остается проблематичным, так это выход за пределы *всякой* власти, и не только потому, что непросто жить за пределами власти государства, хотя это вполне верно. Если только индивидуумы и группы не предпочтут жить в изоляции, чего в современном мире добиться совсем не просто, они вынуждены сосуществовать с другими и находить какой-то

¹ Хотя, возможно, на таком представлении строится слишком много либеральных политических теорий. Например, Ролз в «Теории справедливости» предполагает, что принципы справедливости устанавливаются в изначальный момент по соглашению между главами семейств.

modus vivendi. В той степени, в какой им приходится взаимодействовать друг с другом, они должны подчиняться взаимно признанным законам и признавать авторитет какой-то третьей стороны, улаживающей споры. И они не всегда смогут запросто изменять членство в поисках тех групп, которые им больше всего подходят, подобно тому как люди меняют один банк на другой в поисках более высоких процентных ставок.

Смысл всего сказанного выше состоит в том, что в обществе, подчиняющемся принципам толерантности, индивидуумы и группы не смогут так просто претендовать на право делать с другими — включая и своих детей — все, что им заблагорассудится, так как они будут связаны нормами, условностями или законами своих общин, — а эти нормы и законы, в свою очередь, могут отражать в себе требования, выдвинутые другими объединениями, в состав которых входят данные группы.

Вообще степень, в которой культурные сообщества находятся под влиянием большого общества, зависит от того, насколько тесно они с ним сосуществуют. Например, сообщество индийских иммигрантов, решивших (по отдельности или коллективно) поселиться среди английского общества, может стремиться к сохранению некоторых обычаев или практик, но обязано будет соблюдать существующие нормы закона в отношении, скажем, содержания семьи завещателя. В этом смысле подобные общины будут открыты для юридических исков со стороны своих членов, оспаривающих обычаи общины. Кроме того, законы большого общества окажут влияние на принципы общины в отношении брачных договоров или на принятые в этой общине обязательства детей по отношению к своим родителям.

Культурные сообщества, полностью интегрированные в основное общество, столкнутся с проблемами при соблюдении даже некоторых из своих обычаев, потому что члены этих сообществ одновременно будут подчинены юридическому и политическому строю большого общества. Их может, например, привязывать к этому строю не только факт гражданства, но и факт владения собственностью, совершения покупок и продаж и пользования общественными услугами. Это затрудняет сохранение различных стандартов справедливости — отчасти из-за того, что члены общины (особенно молодое поколение)

могут отвергать их в пользу стандартов большого общества, но также и потому что индивидуумы не в состоянии изменять свою культурную принадлежность по своему желанию. Мы не можем быть квакерами только во время войны.

Так, например, поселившимся в Великобритании выходцам из Индии окажется проблематично выдавать девушек замуж против их воли. Согласно разделу 12 Брачного законодательства от 1973 г. брак может быть аннулирован, если был совершен «по принуждению», а в деле 1982 г. «Хирани против Хирани» суд постановил, что угроза социального ostracism может считаться достаточным принуждением в отношении индивидуума, чтобы признать данный брак недобровольным¹. Это не означает, что иммигрантская община должна понимать под браком то же, что понимает государство, включая идею о том, что брак должен быть добровольным. Однако она не вправе предполагать, что ее члены, сочетавшиеся браком по законам государства или большого общества, оставались бы неподвластны этим самым законам. Если подобные общины ограничиваются тем, что заключают браки по своим собственным (религиозным) обычаям, но не оформляют их юридически, они могут жить так, как хотят, но не вправе ожидать, чтобы другие признавали подобные браки. Индийские общины, живущие в Англии, не могут ожидать, чтобы английское общество признало законность насильственного брака². Иммигрантская община, будучи вправе соблюдать свои обычаи, в данном отношении не может требовать от большого общества, чтобы оно помогало ей навязывать эти нормы непокорным индивидуумам³.

¹ Poulter (1987: 589–615, на с. 599).

² Ряд проблем, связанных с попыткой определить, какой брак может считаться ненасильственным, рассматривается мной в: Kukathas (2001b: 83–98, на с. 95). Иногда невесты, которым брак вроде бы никто не навязывает, идут под венец в большей степени из чувства долга или почтения к родителям, нежели из желания сочетаться браком с данным партнером. Равным образом многим из тех, кто влюбился не в того, в кого нужно, не удастся вступить в брак со своим избранником (избранницей).

³ Община, конечно, может и впредь подвергать непокорного ostracism. Наверное, невозможно предотвратить угнетение и несправедливость, порождаемые отказом в любви, привязанности или в общественном одобрении.

Аналогично никто не может жить в обществе и ожидать, что ему разрешат, например, безнаказанно калечить своих детей, если, конечно, это не считается нормальным, общепринятым и допустимым либо его общиной, либо большим обществом. Здесь главное то, что даже при отсутствии государства, всегда готового заступаться за детей и спасать их от родителей, эти дети вовсе не находятся в полной власти своих родителей, так как возможности людей в отношении своего потомства уже определяются нормами общины, к которой они принадлежат.

Впрочем, более сложная задача — понять, что следует делать в тех случаях, когда групповые или общинные нормы разрешают и даже предписывают использование неортодоксальных практик, включая практику применения методов нетрадиционной медицины или, в экстремальном случае, нанесение физических увечий и убийство детей. Такое, несомненно, может происходить в реальности. Приверженцы «Христианской науки» и свидетели Иеговы не разрешают производить переливание крови своим детям; некоторые коренные народы практикуют ритуальные увечья, а некоторые культурные группы — женское обрезание; и, разумеется, некоторые сообщества допускают аборт и убийство новорожденных. Барри считает, что таким общинам и группам следует предъявлять требование жить по стандартам, установленным либеральным государством, которое должно лишить родителей права действовать против интересов их детей. Но такому решению тоже присущи свои проблемы.

В первую очередь очевидно, что в рамках либеральных обществ не существует устоявшегося консенсуса по широкому кругу таких вопросов, как правомочность тех или иных практик, самоубийств, совершаемых с помощью врачей, или абортов, или в отношении того, что дети должны знать о мире и о своем месте в нем. Более того, эти проблемы служат предметом ожесточенных споров даже в среде самих либералов. Вопрос о том, что понимать под интересами детей, также крайне неоднозначен. Скажем, по мнению судьи Дугласа, их интересы заключаются в том, чтобы иметь возможность воспользоваться всеми обетованиями либеральной гуманистической цивилизации: каждый ребенок имеет право

на открытое будущее. По мнению других, в первую очередь важна судьба бессмертной души ребенка. Однако первое и второе очевидно не одно и то же, а в глазах некоторых это абсолютно несовместимые вещи. Утверждая, что государство должно защищать интересы ребенка, мы предполагаем, что ему лучше знать, в чем заключаются эти интересы, когда в обществе нет согласия по этому поводу.

Здесь у некоторых может возникнуть желание выступить на защиту Барри, указав, что речь идет вовсе не о властном решении подобных принципиальных вопросов. В самом деле, так ли сложно сказать, оставаясь в пределах здравого смысла: да, когда родители заботятся о своих детях, это хорошо (поскольку обычно это получается у них лучше, чем у кого-либо), но существуют такие вещи, которые просто-напросто нельзя делать, например бить и калечить детей? И что плохого в том, чтобы потребовать от общин, разрешающих подобные поступки, чтобы они их не разрешали? Однако Барри уже ясно дал понять, что сказав «а», вы не сможете остановиться. Следующим шагом будет обвинение в преступном небрежении, предъявляемое тем, кто не заботится об образовании своих несовершеннолетних детей. По мнению Барри, единственный предел, имеющий смысл, это тот, который говорит, что интересы детей должны, «насколько это возможно», быть защищены государством. И действительно, трудно понять, где следует остановиться: ведь, несомненно, в интересах детей будет запретить им жирную и сладкую пищу, или не позволять им тратить драгоценное время, сидя перед телевизором или играя в компьютерные игры, или обучаться языку своей матери, если это язык меньшинства, который наверняка станет ребенку помехой в дальнейшей жизни? Несомненно, в интересах некоторых детей будет вообще забрать их от родителей — не только потому что эти родители могут быть никудышными людьми, но и потому что богатые, бездетные пары наверняка смогут обеспечить им лучшую жизнь, чем бедные семьи. (Последний пример не настолько притянут за уши, как может показаться, поскольку в течение многих лет австралийские штаты осуществляли политику, состоявшую в том, чтобы отбирать детей смешанного происхождения у их родителей-аборигенов (причем

только у матерей) и отдавать их на воспитание в приемные белые семьи, хотя с тех пор эта политика была признана и неудачной, и позорной¹.)

Но здесь мы уходим слишком далеко даже от миллевского либерализма, так как достигли той точки, в которой мы руководствуемся максимально полной концепцией того, в чем заключаются интересы личности: ведь сейчас в число этих интересов нами включена и заинтересованность в приобретении необходимых возможностей в будущем, возможностей если не воплотить, то хотя бы выбрать нужные амбиции, чего порой невозможно сделать, не получив соответствующего образования. Однако это очень сильно уводит нас от либерального убеждения в том, что, поскольку представления о благе противоречивы и служат предметом споров, хороший политический строй должен основываться на принципах, не связанных с какой-либо конкретной концепцией хорошей жизни. А решение Барри не дает этого. Напротив, оно приводит к очень однозначным выводам в отношении того, какие индивидуумы должны формироваться политическими институтами: либеральные индивидуумы.

Барри наверняка не согласится с этой идеей и, скорее всего, постарается от нее откеститься, напомнив нам, что он признает значение свободы объединений, но условием участия в таких объединениях называет «добровольное желание», высказанное «совершеннолетними, находящимися в здравом уме». Однако беспокойство вызывает то, что эти требования обставляют принцип свободы объединений оговорками настолько общего характера, что государство получает карт-бланш на вмешательство в дела любых объединений.

¹ См. об этом: *Bringing them home* (Canberra: Australian Government Publishing Service, 1997) — доклад Роланда Уилсона и Мика Додсона о результатах изъятия детей аборигенов из их семей. Однако следует отметить, что этот доклад является крайне неоднозначным. Во-первых, спорной остается та степень, в какой аборигены являлись жертвами расизма, а не благонамеренной, пусть и ошибочной политики. Другой спорный вопрос — число детей, отобранных у родителей. Кроме того, некоторые утверждают, что в целом дети от этой политики только выиграли. Убедительную критику этой политики, а также ее защитников и апологетов см.: Manne (2001: 1–113).

Как может показаться, это заводит нас в тупик, из которого нет выхода. На первый взгляд толерантный подход выдает группам (а в некоторых случаях и родителям) карт-бланш на любые поступки в отношении детей, а подход Барри выдает государству карт-бланш на вмешательство и на требование воспитывать детей так, как оно считает правильным, и наделяет его правом отбирать детей у их родителей и общин. Никакого среднего пути в этом вопросе не просматривается: кому-то должно принадлежать право решающего голоса. Почему бы не предоставить это право государству?

Разумеется, в некотором смысле право решающего голоса принадлежит государству в той мере, в какой оно уполномочено поддерживать мир между общинами, а значит, и определять, что необходимо для поддержания этого мира. Это наделяет его большой властью, которая, однако, ограничивается тем фактом, что в хорошем обществе власть государства ограничена в той степени, в какой политический строй предусматривает разделение властей и в какой государство, не будучи единственным источником законов, само обязано соблюдать закон. Однако, ненадолго абстрагируясь от этой проблемы, зададимся вопросом: почему право решающего голоса должно вообще кому-то принадлежать, будь то государство или какое-либо объединение? Требование Барри о том, чтобы оно принадлежало государству, основывается на предположении, гласящем, что государство будет поступать справедливо: оно не только не будет злоупотреблять своим правом на вмешательство, но и будет знать, когда это вмешательство уместно. Но это предположение представляется необоснованным. Помимо того факта, что государства часто злоупотребляют своей властью, из примеров, приводимых самим Барри, видно, что это вмешательство заходит намного дальше того, что необходимо для обеспечения физической безопасности детей; его цель — навязывать представления (и предубеждения) тех элит, которые контролируют государство.

Тем не менее сторонник толерантности должен признать, что в принципе возможно, чтобы при режиме толерантности некоторые объединения разрешали или поддерживали практики, вредные для детей, а также для слабых и уязвимых

членов данных групп. Противовесом таким практикам может выступать давление со стороны гражданского объединения вообще, склоняющего к определенной степени подчинения стандартам большого общества. Но было бы неразумно питать слишком большие надежды в отношении благотворных последствий такого воздействия. Некоторые группы всегда будут сопротивляться оказываемому на них нажиму, а, с другой стороны, стандарты большого общества не всегда являются более гуманными или более цивилизованными. Тем не менее такой подход все равно может быть менее опасным, чем наделение государства широкими полномочиями в предположении, что оно будет использовать их только во благо.

Избирательное угнетение

Если критика Барри строится на обвинении нашей теории в отходе от либерализма Милля, то иными будут основания для критики отстаиваемого нами либерального подхода у сторонников политики учета различий. Самой видной защитницей этой точки зрения является Айрис Мэрион Янг. Согласно Айрис Янг, «политика учета различий... основана на понятии групповой солидарности в противоположность индивидуализму либерального гуманизма»¹. Признавая, что в представлениях сторонников либерализма свободное общество, несомненно, является плюралистическим (в нем «люди могут взаимодействовать с теми, с кем хотят; свобода способствует разнообразию образов жизни, видов деятельности и объединений»), Янг указывает, что эти представления не учитывают ряда важных вопросов, являющихся основой для политики учета различий². Согласно ее трактовке, либерализм апеллирует к «идеалу справедливости, который определяет освобождение как преодоление групповых различий» и который Янг называет идеалом «ассимиляции»³. «Либеральный гуманизм относится к каждому лицу как к индивидууму, игнорируя расовые, половые, религиозные и эт-

¹ Young (1990: 166).

² Young (1990: 168).

³ Young (1990: 157).

нические различия» и требуя, чтобы каждого человека «оценивали лишь в соответствии с его индивидуальными усилиями и достижениями»¹.

Фундаментальная проблема, присущая этому «представлению о равноправии (liberation) как преодолении групповых различий», состоит в том, что он «стремится отменить публичное и политическое значение групповых различий, в то же время сохраняя и поощряя индивидуальное и групповое разнообразие в частных, или неполитических, социальных контекстах»². А это плохо, поскольку, как утверждает Янг, разделение на публичную и частную сферы, когда публичная сфера представляет всеобщее гражданство, а частная — индивидуальные отличия, как правило, ведет к исключению групп. «От общественной жизни ожидают „слепоты“ к полу, расе, возрасту и т.д., и предполагают, что все люди вступают в публичную сферу и участвуют в ее дискуссиях на равных условиях. Такая концепция публичной сферы приводит к исключению людей из общественной жизни»³. Таким образом, либеральная точка зрения допускает существование некоторых типов людей и особенностей (например, гомосексуальности) лишь до тех пор, пока они не выходят за пределы частной сферы.

Что в таком подходе неправильно, с точки зрения Янга, так это его угнетательский характер. Хотя на первый взгляд игнорирование различий освобождает, на самом же деле оно в некоторых отношениях представляет собой жестокое угнетение. Во-первых, слепота к различиям ущемляет те группы, которые отличаются своим опытом, культурой и способностями к социализации от привилегированных групп. В лучшем случае этот подход приводит к ассимиляции групп-изгоев в мейнстрим; но проблема ассимиляции состоит в том, что ассимилированные вступают в игру уже после ее начала, после того как установлены правила и стандарты, и соответственно вынуждены проявлять себя в соответствии с этими правилами и стандартами. Обычно это ставит ассимилированных в неравноправное положение⁴.

¹ Young (1990: 168).

² Young (1990: 168).

³ Young (1990: 120).

⁴ Young (1990: 164).

Следующая проблема, свойственная идеалу единого человечества, не признающему групповых различий, сводится к тому, что он «позволяет привилегированным группам игнорировать собственную групповую специфику»¹. При этом слепота к различиям потворствует «культурному империализму», допуская, чтобы нормы привилегированных групп объявлялись нейтральными и универсальными. Однако тем самым подчеркиваются отличия угнетенных групп, на которые навешивается ярлык «иных»². Заявления о том, что к ним относятся *беспристрастно*, служат всего лишь для сокрытия угнетения, так как это не более чем очередное средство, с помощью которого привилегированные группы навязывают свои частные нормы в качестве всеобщих. И вообще «склонность к универсализации частного усиливает это угнетение»³. Отнюдь не обеспечивая интересы меньшинств, приверженность идеалу беспристрастности «затрудняет выявление частного характера мнимо универсальной точки зрения и мешает угнетенным получить право голоса»⁴. Когда их голос оказывается услышан и выясняется, что опыт меньшинств отличается от опыта доминирующих групп, первых просто-напросто объявляют девиантными (отклоняющимися от нормы) и неполноценными.

Печальным следствием такой ситуации, продолжает Янг, является то, что клевета на «девиантные» группы «зачастую приводит к интернализации собственной недооценки членами этих групп». Оклеветанные начинают стыдиться себя. «Стремление к ассимиляции способствует ненависти к самим себе и к двойному сознанию, характерному для ситуаций угнетения»⁵. И хотя существуют некоторые более тонкие концепции ассимиляции, в лучшей мере учитывающие обстоятельства, в которых находится конкретная группа, ассимиляционистский идеал в принципе не допускает мысли о том, что групповые отличия могут быть полезными и желательными: «...таким образом, идеал ассимиляции в любом

¹ Young (1990: 165).

² Young (1990: 165).

³ Young (1990: 116).

⁴ Young (1990: 116).

⁵ Young (1990: 165).

его виде подает групповые отличия в качестве помехи или недостатка»¹.

Проблема, свойственная ассимиляционистскому подходу, который составляет ядро либерального индивидуализма, состоит в том, что он связывает различия на основе групп с заявлениями о групповых различиях как таковых: «...соответственно устранение таких форм группового угнетения, как расизм, подразумевает устранение групповых различий»². В лучшем случае это представление просто не соответствует опыту. Многие из тех, кто находится в неравноправном положении вследствие своей групповой идентичности, тем не менее находят много ценного — дружбу, социальную солидарность, эстетическое удовлетворение — в той жизни, которую ведут на основе принадлежности к группе³. Более того, ассимиляционистский идеал также ошибочно предполагает, что концепция индивидуального «я» устраняет социальный контекст или первична по отношению к нему, подразумевая, что аутентичное «я» добровольно соглашается на все аспекты своей жизни и идентичности. Такое понимание «я», утверждает Янг, не является ни реалистичным, ни желательным, ни необходимым. «Мы не можем сказать, что кто-то ощущает несправедливость или угнетение лишь из-за того, что находится в социальных отношениях, не им выбранных. Если навязанные извне отношения не приводят к систематическому групповому неравенству и угнетению, а также оставляют индивидуумам значительную личную свободу действий, они не могут считаться несправедливыми»⁴. Однако в своем наихудшем варианте, заявляет Янг, «ассимиляционистский идеал равнозначен геноциду»⁵.

Поэтому для соблюдения интересов угнетенных групп в обществе нужна не политика ассимиляции, а «политика группового утверждения», которая «основана на фундаментальном принципе, гласящем, что членам угнетенных групп нужны отдельные организации, закрытые для других, осо-

¹ Young (1990: 166).

² Young (1990: 131).

³ Young (1990: 132).

⁴ Young (1990: 132).

⁵ Young (1990: 182).

бенно для членов более привилегированных групп»¹. «Гнет культурного империализма с его стереотипизацией группы и одновременным сокрытием факта собственного существования, — утверждает Янг, — можно преодолеть лишь путем открытого внимания к специфике этой группы и ее выражения»². Таким образом, нам может понадобиться политика, учитывающая групповые различия, с целью «укрепления солидарности групп» и «создания для их членов возможности заявить о своей групповой принадлежности, не ставя себя в невыгодное положение в широком обществе»³.

В позитивном плане Янг рекомендует следующий принцип: «...демократическое общество должно обеспечить механизмы эффективного признания и представительства специфических голосов и точек зрения тех входящих в его состав групп, которые подвергаются угнетению или находятся в неравноправных условиях»⁴. Специальное представительство угнетенных групп в демократическом государстве только способствует справедливости — и в процедурном плане, и по существу, — во-первых, потому что оно лучше обеспечивает процедурное равноправие при выработке общественной повестки дня; во-вторых, потому что, давая голос угнетенным, мы повысим вероятность того, что все потребности и интересы общества будут учтены в ходе демократической дискуссии; и в-третьих, потому что групповое представительство создает благоприятные условия для справедливых результатов, увеличивая социальное знание, и тем самым способствует утверждению практической мудрости⁵.

В этих рассуждениях ключевая роль принадлежит демократии. С точки зрения Янг, демократия является элементом справедливости, особенно важным потому, что она сводит к минимуму отношения господства. Таким образом, демократия обладает как инструментальной, так и внутренней ценностью⁶. В качестве альтернативы либерализму Янг

¹ Young (1990: 167).

² Young (1990: 174).

³ Young (1990: 174).

⁴ Young (1990: 184).

⁵ Young (1990: 185–186).

⁶ Young (1990: 92).

фактически выдвигает так называемый «демократический культурный плюрализм»¹. «Всеобъемлющая социально-политическая демократия, — утверждает она, — представляет собой противоположность отношениям господства»². Однако в обществе, которому свойственна политика учета различий, все люди будут «правомочны» (empowered) обсуждать цели и средства коллективной жизни. А правомочность в этом понимании означает «как минимум расширение спектра решений, принимающихся посредством демократических процессов»³. Вполне понятно, что такая точка зрения предусматривает значительное увеличение масштабов демократии: «Принцип прост: в любом случае, когда те или иные действия выявленными мной способами влияют на многочисленность агентов, все эти агенты должны участвовать в принятии решений о действиях и их условиях»⁴.

Приводимые Янг аргументы в пользу расширения масштабов демократии, близкие к взглядам таких демократических теоретиков, как Бенджамин Барбер, отличаются от этих ранних теорий благодаря своему акценту на понятии «различия» и критике идеи о социальном единстве. Многие из этих авторов, включая Барбера, утверждает Янг, призывают к институционализации демократического публичного пространства, в рамках которого граждане выходили бы за пределы своего конкретного контекста, потребностей и интересов ради достижения общего блага. Однако «такое стремление к политическому единству подавляет различия и ведет к исключению отдельных голосов и точек зрения из публичного пространства, потому что более значительные привилегии и доминирующая позиция позволяют некоторым группам формулировать „общее благо“ в терминах, зависящих от их конкретных точек зрения и интересов»⁵. В этой связи Янг отрицает плюрализм групп особых интересов не вследствие его плюралистического и частного характера, а вследствие его «приватизированности». Он «инсти-

¹ Young (1990: 163).

² Young (1990: 38).

³ Young (1990: 251).

⁴ Young (1990: 251).

⁵ Young (1990: 118).

туционализирует и поощряет эгоистичный взгляд на политический процесс», согласно которому каждая партия ведет борьбу с другими партиями ради достижения собственных целей и не желает прислушиваться к чужим требованиям и реагировать на них. Янг выступает за «политику участия», понимая под этим разновидность партисипативной демократии, способствующей реализации идеала неоднородного публичного пространства, в рамках которого «отличия, свойственные одним людям, пусть не вполне понимались, но признавались бы и уважались другими людьми»¹.

Критика либерализма в изложении Янг носит всеобъемлющий характер. Янг не только критикует фундаментальные допущения либерализма, но и выдвигает серьезную альтернативу, из которой еще яснее видно, в чем она усматривает недостатки либерального взгляда на политику. Однако сейчас нам надо дать ответ на два вопроса: во-первых, причиняет ли эта критика какой-либо ущерб отстаиваемой нами версии либерализма, и во-вторых, не присущи ли политике учета различий, выдвигаемой Янг, свои собственные недостатки.

Убедительность излагаемой Янг критики либерализма обеспечивается вниманием к проблемам угнетения и господства, проявляющимся и существующим в связи с групповыми различиями и благодаря им. В большинстве обществ, которым присущи групповые различия, связанные с полом, расой, этнической принадлежностью и религией, утверждает Янг, имеются господствующие и подчиненные группы, а также идеологии группового превосходства, способствующие сохранению этого господства. Политика учета различий, по ее мнению, помогла бы подчиненным, угнетенным, неравноправным группам достичь большего равенства в отношениях с господствующими группами. Проблема либерального гуманизма состоит в том, что он оказывается идеологией, которая — возможно, неумышленно — закрепляет существующие отношения господства. Во имя личной свободы и справедливости, понимаемой как честность, он подавляет различия, ассимилирует тех, кто непохож на других, и тех,

¹ Young (1990: 118–119).

кто слаб, и оставляя их в неблагоприятных условиях. При либеральном режиме такие люди не избавятся от угнетения, поскольку живут в состоянии экономического и социального, а соответственно и политического подчинения.

Это вызов, на который либерализм должен ответить. И ответ этот дать можно. Хотя Янг выдвигает очень серьезное обвинение, ее критика либерализма, в конечном счете, является необоснованной. Причина этого отчасти кроется в ее ошибочном заявлении о том, что либерализм враждебно относится к различиям. Кроме того, ее теория угнетения страдает изъянами, а ее альтернативная социальная философия — политика учета различий — менее состоятельна по сравнению с либеральным вариантом решения проблем, создаваемых социальным разнообразием, поскольку основана на менее правдоподобном онтологическом фундаменте, нежели тот, на котором построен либерализм.

Либерализм не враждебен к различиям, поскольку, как указывалось в выдвигаемой нами теории, на факт разнообразия он отвечает рекомендацией толерантности по отношению к различным группам, культурам или объединениям, которые могут входить в состав общества. Он не выступает, вопреки тому, что говорит Янг или другие критики либерализма (такие как Вернон Ван Дайк¹), за ассимиляцию, и даже не особенно благоволит ей. С другой стороны, он и не препятствует ассимиляции. В то время как либерализм вполне готов признать, что некоторые общины, культуры или традиции могут отвергать современный мир или доминирующее общество или просто желают сохранить свою характерную идентичность, он безразличен к тому, делают они это или нет. Те или иные группы, в состав которых могут входить индивидуумы, не получают при либерализме открытого признания, потому что либерализм не интересуется ими и не обязан выносить суждений в отношении их ценности или их репутации. Либеральное мировоззрение слепо к культурным различиям.

Тем не менее Айрис Янг убеждена в том, что такое отношение фактически благоприятствует ассимиляции и что

¹ Van Dyke (1985).

именно эта ассимиляция лежит в основе угнетения. Однако она ошибается и в том и в другом случае. Она не права, полагая, что либерализм благоволит ассимиляции, потому что предлагаемое ею понимание ассимиляции представляет собой лишь частичное — и к тому же неверное — изложение тех сложных взаимодействий, которые происходят тогда, когда меньшинство (будь то индивидум или группа) оказывается лицом к лицу с большим обществом. В самом худшем случае у этого меньшинства имеется две возможности: либо влиться в большое общество и играть по существующим правилам, либо держаться от него подальше, переселившись в другое место (что может оказаться непросто, а то и вовсе невозможно) или оставшись поблизости, но не перенимая доминирующих в большом обществе правил и обычаев. Так, например, индийская семья, переехавшая в Лондон, может сделать выбор в пользу того, чтобы во всех важных отношениях уподобиться англичанам (т.е. ассимилироваться), не обучая детей языку их родины и не знакомя их с брачными традициями, кастовыми предрассудками и стандартами своего прежнего сообщества. С другой стороны, она может предпочесть «ассимиляцию» в английское общество ровно в такой степени, какая необходима для экономического процветания, но при этом постараться сохранить свой язык и воспитывать детей в соответствии с некоторыми стандартами своей прежней жизни, отсутствующими в английском обществе. В этом смысле родители могут принять меры к тому, чтобы их дети не вступали в брак с «посторонними», поскольку это в конечном счете может ослабить — или совершенно уничтожить — идентичность их конкретной расы, культуры или сообщества. Они могут пойти еще дальше и объединиться с людьми аналогичного происхождения в этнические анклавы, не только окружив себя физическими атрибутами своих родных обществ, но и выстроив вокруг себя моральные структуры, отсекающие влияние внешнего мира. Наконец, даже это они могут счесть недостаточным и вернуться на «родину».

Здесь, во-первых, необходимо отметить, что все эти варианты, кроме последнего, представляют собой разновидности ассимиляции, и, следовательно, ассимиляция являет-

ся вопросом степени. Бывает так, что человек ассимилировался в каких-то отдельных, но не во всех отношениях. Даже лицо, попадающее в большое общество в качестве иммигранта, но решившее основать или вступить в политическую организацию, призванную защищать интересы группы (в обществе, недвусмысленно признающем эту группу), в каком-то смысле ассимилируется. (По-видимому, никакая сила не приводит к более быстрой ассимиляции людей и групп, чем политика, успех в которой невозможен без воззвания к наименьшему общему знаменателю.) Во-вторых, ассимиляция включает в себя различные компромиссы. Некоторые люди с готовностью ассимилируются, потому что выгоды ассимиляции перевешивают издержки: сохранить родной язык порой менее важно, чем получить работу; другие ассимилируются неохотно: скажем, потому что ни одна работа не стоит утраты родного языка. В-третьих, даже в самых благоприятных обстоятельствах индивидум и его группа не обладают почти никаким контролем над процессом ассимиляции, не в последнюю очередь потому что контроль над собственной идентичностью требует контроля и над другими идентичностями. Например, родители должны иметь контроль над своими детьми, мужья — над женами, старшие — над младшими, вожди — над своими общинами. А это может быть не всегда желательно, а порой и вовсе нереально. Даже те иммигранты, которые предпочтут вернуться домой, не смогут вернуться не изменившись, каким бы коротким ни было их взаимодействие с новым обществом. Самая важная причина ассимиляции — соседство.

Ассимиляция — дело сложное и изменчивое; ее описывают как составной социальный процесс¹. Ассимиляция иммигрантских групп может включать в себя не только «структурную ассимиляцию», но и «культурную ассимиляцию» — однако не обязательно и то и другое сразу. В ходе развития американских городов в начале XX в. «представители поколения иммигрантов, и особенно их родившиеся в Америке дети подвергались стремительной культурной ассимиляции, перенимая язык и формы американской жизни,

¹ См.: Gordon (1964).

но при этом испытывали лишь ограниченную структурную ассимиляцию»¹. Это происходило из-за того, что взаимоотношения с первичной группой оставались сосредоточены в рамках этнического сообщества. Однако в то же самое время межгрупповые взаимоотношения, даже тогда, когда они включали в себя межэтнические браки, не всегда приводили к утрате этнической идентичности. Опять же изучение развития этнических иммигрантских общин в американских городах показывает, что, в противоположность представлению о том, будто бы восприятие культуры предшествует ассимиляции, «социально ассимилировавшиеся индивидуумы могут сохранить существенный остаток этнической культуры»².

С учетом сложности ассимиляции как не только социологического, но и морального явления не следует удивляться тому, что либерализм не благоволит ей, а относится к ней индифферентно — или толерантно. Для того чтобы поощрять ассимиляцию, необходимо как-то представлять себе ее желательную степень, что может оказаться рискованным в моральном плане. Но и выступления против ассимиляции могут быть не менее проблематичными, поскольку они включают в себя рекомендацию создавать некие препятствия — принимающие форму либо стимулов, либо антистимулов на пути тех, кто желает ассимилироваться. Например, Рамеш Такур выступал против канадского идеала «мозаичного общества», противопоставляя его американской модели общества как «плавильного котла», т.е. благоволящего тем иммигрантам, которые хотят стать членами общества, а не проживать остаток жизни в качестве «экспатриатов». «Проявляя официальную враждебность к ассимиляции, Канада вынуждает новоприбывших быть не иммигрантами, а экспатриатами. Эта мозаичность становится тонким политическим инструментом в руках „настоящих“ канадцев, помогая им дистанцироваться от новых претендентов»³. Очевидно, вполне можно сделать так, чтобы люди не ассимилировались; но такой подход может оказаться в опасной близости от того, чтобы затруднить им успешную ассимиляцию. И это

¹ Ward (1989: 176).

² Ward (1989: 176).

³ Thakur (1993: 105–141, на с. 131).

соображение сохраняет силу вне зависимости от того, идет ли речь об иммигрантах или о коренном меньшинстве.

Янг, однако, не только утверждает, что либерализм косвенно благоприятствует ассимиляции, но и называет ассимиляцию одним из методов, посредством которых при либерализме происходит угнетение меньшинств. Это угнетение просматривается не только в фактическом принуждении людей к ассимиляции, но и в неравноправном положении ассимилировавшихся. В некоторой степени Янг права: давление, о котором она говорит, и провоцируемые им стыд и ненависть к самим себе, несомненно, существуют. Но здесь следует задаться вопросом о том, во-первых, в какой степени этого можно избежать. Принуждение к конформизму — одна из самых мощных сил, которая может воздействовать на человека, и мощная именно потому, что она способна порождать сомнения в себе. Причем это верно и для школьной площадки, и для научных кругов. Как отмечал Джон Стюарт Милль, «расширение пределов того, что можно назвать полицией нравов, составляет одну из самых всеобщих человеческих склонностей, и это расширение простирается до того, что захватывает даже самую бесспорную сферу индивидуальной свободы»¹. Увы, такая форма угнетения не только широко распространена, но и неискоренима. Разумеется, она встречается не только при либеральных режимах. Но если защищаемый нами либерализм осознает, что люди, не похожие на остальных, неизбежно будут сталкиваться с пренебрежением, насмешками и проклятиями со стороны большинства, в то же время он отказывается признавать какую-либо исключительность большинства, так же как умалять — или возвышать — меньшинство. И это, несомненно, самое мудрое, что можно сделать; ведь усиливать позицию меньшинства опасно, поскольку любое большинство — это не что иное, как совокупность меньшинств.

Во-вторых, следует задаться вопросом, в какой степени желание людей ассимилироваться способствует «ненависти к самим себе и к двойному сознанию, характерному для ситуаций угнетения». Несомненно, в стремлении к ассими-

¹ Mill (1985: 216).

ляции иногда отражается такое самоуничужение. С другой стороны, в этом стремлении может отражаться совершенно иное чувство, а именно — уверенность в себе, проявляющаяся в желании добиться успеха в большом, враждебном и более опасном мире. (Если это так, то вполне может быть, что если презрение к меньшинствам порой порождает самоуничужение, оно может порождать и противоположное чувство.) Мотивов для ассимиляции может быть множество, причем самых разнообразных. Люди могут ассимилироваться (в различной степени) ради экономических выгод, ради престижа или статуса, ради любви или ради дружбы; причиной ассимиляции могут служить также страх, алчность, злоба или просто безразличие.

Что же касается указания Янг на то, что какой бы хрупкой или уязвимой ни была концепция ассимиляции, ассимиляционистский идеал все равно подает групповые различия в качестве недостатка или помехи, в этом отношении следует задаться вопросом, действительно ли это всегда так. А если это так, то не потому ли, что в объявлении различий недостатком присутствует элемент истины? Нередко дело обстоит именно так. Например, родители могут избрать ассимиляцию, чтобы их дети не оказались в невыгодном положении в будущем. (Порой, в случае иммиграции, это решение принимается задолго до переселения в чужую страну.) Они знают, что сами окажутся в проигрыше, зато их детям этот проигрыш не грозит. «С учетом ничтожной доли хиндиязычных новозеландцев, — пишет Такур, — не думаю, что государство обеспечит возможность учить хинди в школе... Я с такой радостью говорил бы со своими детьми на языке своей матери, но куда большее удовлетворение я получу, увидев, что они удачно устроились в жизни». Он отмечает еще более назидательно: «Мы живем не в идеальном мире. В реальном мире выбор образования влечет за собой те или иные издержки упущенных возможностей»¹.

Можно сделать еще более широкое обобщение: многие страдания, выпадающие на долю меньшинств, являются результатом не угнетения, а лишь факта неизбежности альтер-

¹ Thakur (1993: 136).

нативных издержек [издержек, связанных с упущенными возможностями]. Когда г-н Ахмад, учитель из центрального Лондона, видит, что новая работа не оставляет времени для посещения пятничной послеполуденной молитвы в мечети, он должен сам отвечать за последствия своей веры и либо пропускать молитву, либо увольняться. Недопустимо, чтобы за его потребность в выходном дне по пятницам расплачивалась школа. В этой, как и во многих других ситуациях, проблема сводится не к угнетению, а к альтернативным издержкам¹. В таких ситуациях либерализм призывает не отмахиваться от тех, кто оказался в неравных условиях, а дать им возможность высказаться, с тем чтобы беспристрастно вынести суждение в отношении их самих или их положения, не прислушиваясь к предрассудкам, связанным с их расой, полом или прочими обстоятельствами, не имеющими отношения к справедливости.

Однако здесь Янг выдвигает еще один важный аргумент, заявляя, что для рассмотрения групповых требований беспристрастность — неадекватный критерий. «Беспристрастность» служит не справедливости, а скорее просто маскирует угнетение. В той степени, в какой слова Янг о том, что беспристрастность может превратиться в средство, с помощью которого привилегированные группы утверждают свои частные нормы в качестве всеобщих, эти рассуждения звучат разумно. Заявление об «одинаковом отношении ко всем» оказывается явно фальшивым при систематическом и тенденциозном применении этого правила в отношении отдельных людей или групп. В конце концов, нацисты преследовали *всех*, в ком текла еврейская кровь. Тем не менее отсюда следует лишь то, что даже беспристрастность иногда можно поставить на службу несправедливости, а вовсе не то, что проблема скрывается в стремлении к беспристрастности. Самое большее отсюда можно вывести, что притязания на беспристрастность не всегда бесспорны. Отвечать на это следует, не отказываясь от беспристрастности, а серьезно рассматривая каждое обвинение в том, что мнимо беспристрастному или нейтральному и универсальному требова-

¹ См. об этом: Jones (1994: 24–43).

нию присуща скрытая пристрастность. (Разумеется, следует иметь в виду, что аналогичный скептицизм уместен и в отношении тех, кто выдвигает такие обвинения, поскольку нередко именно те, кто готов заменить беспристрастные стандарты своими собственными, наиболее громко выражают свое недовольство преобладающими стандартами.)

При всем при этом, однако, не имеет смысла отрицать наличие угнетения в либеральных обществах, которого никогда не удастся избежать при либеральном режиме. Это происходит не только из-за того, что некоторые группы неизбежно будут сильнее других и попытаются воспользоваться своими преимуществами, но и потому, что культурные меньшинства при таком режиме ощущают на себе «культурный империализм». И если либерализм отказывается укреплять подобные стандарты, отказывая им в явном признании, отсюда не следует его способность искоренить их. Эта проблема не имеет решения. Айрис Янг, впрочем, полагает, что такое решение есть, поскольку, по ее мнению, «политика учета различий» по крайней мере облегчит участь угнетенных. Тем не менее демократическое решение в конечном счете вовсе не будет решением, поскольку оно никак не отразится на проблеме угнетения, а кроме того, принесет с собой новые проблемы.

С самого начала следует сказать, что отнюдь не ясно, смогут ли демократические принципы, провозглашаемые Янг, быть работоспособными на практике. Выступая за расширение сферы демократии, она выдвигает «простой» принцип, гласящий, что все, кого затрагивает та или иная мера, должны принимать участие в определении таких мер и их условий. Однако, учитывая степень нашей взаимозависимости, это даст большинству из нас право голоса в делах бесчисленных государственных и частных организаций. Австралийские фермеры получают право голоса при формировании сельскохозяйственной политики США, поскольку Американская программа содействия экспорту затрагивает их более непосредственно (и более жестко), чем основную массу граждан США. Но даже в рамках самих США такой принцип даст деловым кругам право участвовать в работе съездов крупных профсоюзов, а трудящимся, деловым кру-

гам и прочим всевозможным группам — право участвовать в управлении Гарвардским и Стэнфордским университетами и Калифорнийским университетом в Беркли. В Австралии горняки получают право заседать в различных советах по делам земель аборигенов. Но даже если во всех этих случаях сделать участие менее непосредственным и навязчивым, оно повлечет за собой серьезную утрату автономии для всех видов объединений.

Однако даже без учета этого проблема в том, что расширение демократии никак не скажется на уровне угнетения. В лучшем случае оно выдавит часть практик угнетения в политическую сферу. Во-первых, система, политически или публично признающая различия, не обязательно создает преимущества для отличающейся группы. Она может сделать эту группу более заметной, но не сделает ее более сильной, особенно если это очень малочисленное меньшинство. Такая система может даже ослабить группу, отчасти из-за того, что для участия в политической игре необходимы колоссальные ресурсы, но также из-за того, что для участия в этой игре группа должна будет вступить в уже идущую игру и окажется при этом в крайне неравных условиях. Но еще важнее, возможно, то, что для участия в политической игре группа — или ее лидеры — должна быть вовлечена в жизнь большого общества в такой степени, которая существенным образом отразится на идентичности группы. А политическая ассимиляция — это наиболее быстрый путь к ассимиляции.

Последний момент не следует преувеличивать. Вполне возможно, что при участии в политической деятельности вовсе не группа, а ее лидеры рискуют ассимилироваться и утратить свою идентичность. Но так мы приходим ко второму недостатку политики в отношении групп: в конечном счете она может принести пользу не группе в целом, а лишь ее элите. Чем теснее элита группы взаимодействует со своими политическими оппонентами в большом обществе, в тем в большей степени ее мышление (и ее интересы) могут отличаться от мышления и интересов группы. Нет сомнений в том, что элита порой использует свое политическое влияние ради достижения личных целей, в некоторых случаях

манипулируя чаяниями группы в собственных карьерных целях.

Но даже в тех случаях, когда элита не преследует личных интересов, она нередко стремится вести общину в ином направлении, причем вопреки желаниям большинства в группе. Проблема здесь не только в том, что это может означать движение группы в сторону ассимиляции под руководством элиты, у которой имеется больше общего с доминирующим обществом, чем с ее родной общиной. (Иногда именно группа желает ассимилироваться, в то время как вожди стремятся к еще большей изоляции группы.) Кроме того, это может привести к расколу группы или к усугублению уже существующих в ее рамках конфликтов. Например, община австралийских аборигенов может принять предложение горнорудной компании, обещающей крупные выплаты в обмен на разрешение производить горные работы на территории аборигенов, в то время как их более политически грамотные вожди не захотят пойти на такое соглашение вследствие тех изменений, которые оно принесет для общины. (В этом духе можно интерпретировать конфликт 1996 г., в котором участвовали аборигены Северного Квинсленда и горняки из компании «Сенчури Зинк», и ту роль, которую при этом сыграл 23-летний активист аборигенов Муранду Яннер.) В некоторой степени политика в таких обстоятельствах неизбежна, поскольку группы являются политическими единицами вне зависимости от того, получили ли они признание в ходе демократических процессов в большом обществе. Однако нет оснований полагать, что дальнейшая политизация пойдет на благо культурному меньшинству, а не окажет деструктивное воздействие на его образ жизни и даже на общину в целом.

Следующий минус, связанный с вовлечением групп в демократическую политику, состоит в том, что она не только противопоставляет меньшинство большому обществу, но и порождает конфликты между самими меньшинствами. Даже у групп со множеством общих интересов существует масса причин для резких разногласий. Так, австралийские аборигены делятся на сельских и городских, на «чистокровных» аборигенов и «полукровок», а также на различные

«племена». Помимо этого, наблюдаются конфликты интересов между аборигенами и иммигрантами, причем аборигены возмущаются теми уступками, которые делаются иммигрантам ради сохранения их культуры, иммигранты же недовольны заявлениями о том, что они, будучи частью большого общества, находятся в долгу у аборигенов вследствие тех несправедливостей, которые те испытали на себе в прошлом. Пусть политика учета различий признает наличие различий между группами, но она же подпитывает их возмущение и недовольство, что еще сильнее усугубляется в тех случаях, когда политика неспособна принести избавление — а она никогда не способна на это, так как порождает ожидания быстрее, чем успевает их удовлетворить.

Однако другой вопрос — можно ли этого избежать. Как только одни группы оказываются вовлечены в политику, у других групп порой не имеется альтернативы тому, чтобы поступить точно так же. Политика группового конфликта, после того, как в ней будут задействованы определенные игроки и структуры, может превратиться в «дилемму заключенного», когда стратегическое поведение каждого из игроков определяется ситуацией всеобщей конкуренции. В этой ситуации могут иметься серьезные основания для политики ограничения свободы объединений с целью предотвратить «трагедию (культурных) общин». Впрочем, на это следует возразить, что нередко именно государство является причиной трагедии, происходящей, когда оно превращает стратегическую структуру сотрудничества в структуру состязания ради прибыли. Например, именно это имело место среди этнических групп в Австралии, когда попытки политических партий заручиться голосами этнических меньшинств, подкупая их обещаниями, превратили отношения между различными этническими общинами в острую конкуренцию. При отсутствии таких обещаний различные группы добились бы большего путем сотрудничества; но наличие обещанных доходов превратило ситуацию в «дилемму заключенного», в которой преобладающей стратегией являлось предательство.

В лучшем случае политика учета различий никак не снижает уровень угнетения в обществе, в то же время еще сильнее отделяя одну группу от другой и еще сильнее отчуждая

многие из них от большого общества. Политика позитивной дискриминации — собственно, политика преференций вообще — будет провоцировать (как провоцировала до этого) возмущение среди меньшинств. Своими извращениями она дискредитирует даже полезные и безвредные формы позитивной дискриминации, неформально практикуемые частными лицами и организациями. Ведь политика учета различий будет политикой не «мирного царства»*, изображенного на картине, на которую ссылается Уилл Кимлика в своем «Мультикультурном гражданстве», а политикой «Костра тщеславия», описанного языком жесткой прозы в романе Тома Вулфа.

В обстоятельствах, когда меньшинства находятся в окружении доминирующей культуры, чей образ жизни и мировоззрение ставят их перед суровым выбором — ассимиляция либо маргинализация, имеет место угнетение. Оно может наличествовать даже в том случае, когда отсутствует нарушение прав — если политические институты достаточно толерантны для того, чтобы позволить несогласным идти своим путем. В той степени, в какой Айрис Янг указывает на то, что угнетение может принимать различные формы и проявляться не только в виде насилия, но и на более тонком уровне, она говорит о важной черте морального пейзажа современного общества¹. Можно не соглашаться с ее мнением о преобладании угнетения, поскольку в разные категории угнетенных групп она включает практически всех (за исключением лишь здоровых гетеросексуальных молодых, но совершеннолетних белых мужчин), как указывал, среди прочих, и Кимлика [МС 145]. Но все же она, вероятно, права в том смысле, что угнетение принимает самые разные формы. Изъян выдвигаемой Янг теории угнетения скрывается в ее идее о том, что политика несет в себе надежду на возможное снижение, если не полное преодоление угнетения в силу того, что в этой теории «всеохватная социально-политическая демократия выступает как противоположность отношениям господства»². Однако при этом Янг не

* Картина Эдварда Хикса (1780–1849). — *Прим. ред.*

¹ Young (1990).

² Young (1990: 36).

замечает того факта, что проводником господства и угнетения может выступать и социал-демократический процесс, особенно когда столько энергии участников этого процесса посвящается захвату самого могущественного из известных нам орудий угнетения и господства — государства.

В конечном счете, слабость проектов, связанных с политикой учета различий, заключается в поспешности, с которой их авторы готовы взять на вооружение политику групповой терапии. Проблему невозможно решить, отзываясь непосредственно на нужды групп. Политика учета различий не осознает этого, поскольку в конечном счете она основана на слишком благодушном представлении о политике, опирающемся на неверную социальную онтологию. Более точная оценка политики и пределов того, чего можно достичь с ее помощью, придут лишь тогда, когда мы будем смотреть на мир сквозь объектив либерального индивидуализма и принципа толерантности.

Толерантность и политическое общество

Так мы подходим к последнему возражению против выдвигаемой нами теории: к заявлению о том, что подобное понимание толерантности ослабляет политическое общество. Проявлять толерантность к меньшинствам — очень хорошо и здорово; но без установления неких минимальных моральных стандартов существование единого государства невозможно. В этом случае вместо единого политического строя у нас получится лишь лоскутное одеяло взаимозависимых общин. Это возражение имеет под собой определенные основания. Чем сильнее разнообразие культурных групп с независимыми моральными традициями в рамках государства, тем меньше степень социального единства в этом политическом обществе. При наличии желания сохранить моральную связность политического общества требуется большее социальное единообразие.

Это возражение может принять форму следующего тезиса¹, заслуживающего того, чтобы его рассмотреть. Если

¹ Следующая аргументация подробно изложена мне Уиллом Кимликой в письменных замечаниях, которые будут мной процитированы.

нелиберальные подгруппы вправе запретить своим членам создавать либеральные подгруппы в рамках этого меньшинства, то почему либералы не вправе запретить создание в своей среде нелиберальных подгрупп? В конце концов, «было бы непоследовательно запрещать либералам делать то, что позволено нелиберальным группам»¹. Например, если племенной совет индейцев пуэбло вправе требовать от своих членов (включая тех, кто перешел в христианство), чтобы те сохраняли верность племенной религии, в противном случае угрожая исключить их из общины, то почему либеральное государство не вправе заявить пуэбло (или амишам, или любой подобной группе), чтобы те соблюдали либеральные нормы (включающие свободу исповедования религии), являющиеся условием членства в либеральном обществе? Действительно, почему либералы не могут навязывать либеральные нормы членам своего общества, хотя это вполне допустимо для нелиберальных подгрупп?

Первая часть ответа на это возражение состоит в признании того, что соус, пригодный для гусыни, годится и для гусака. Если нелиберальные подгруппы вправе требовать соблюдения своих норм (под страхом исключения), то этого же должны быть вправе требовать и либеральные подгруппы. Однако далее нам следует внимательно выяснить, что представляет собой рассматриваемая нами либеральная группа. Если либеральная группа является разновидностью объединения наподобие общин пуэбло или амишей, то она будет вправе требовать подчинения своим либеральным структурам, подобно тому как две последние группы требуют подчинения своим нелиберальным структурам. Но когда данная группа представляет собой государство или большое общество, в состав которого входят две эти подгруппы, мы сталкиваемся с важным отличием. Ведь, как мной было сказано с самого начала, нет оснований начинать с идеи о том, что существует некая устоявшаяся общность — «мы» — в форме государства, уполномоченного определять, в какой степени допустима толерантность к инакомыслящим группам в своей среде. Такая модель толерантности была нами отвергнута.

¹ Кимлика, личное письмо от 17.04.1995.

Более того, государство не является такой же общиной, как пуэбло или амиши. В гораздо большей степени оно представляет собой объединение объединений. Что еще важнее, это не объединение *похожих* объединений, а объединение *различающихся* объединений. Не дело государства определять, какие формы (или форму) примут составляющие его объединения. Государство является политической структурой, охватывающей все эти разнородные объединения; но не оно создает их или задает их форму. Это тем более верно в том случае, когда государство претендует на звание либерального. Либеральное государство не интересуется образом жизни своих членов, признавая лишь существование общества, ставящего перед собой всевозможные цели, для достижения которых люди используют самые разные способы. Государство не выносит суждений о том, хороши или плохи эти способы, либеральны они или нелиберальны.

Но что если инакомыслящие группы не похожи на пуэбло, которые уже жили на своих землях, когда над ними был установлен суверенитет государства? Предположим, что группа, о которой идет речь, состоит из иммигрантов-иностранцев или членов сообщества поселенцев, которыми и было создано государство. Эти группы являются не «принудительно инкорпорированными меньшинствами», а членами либерального общества. Почему такая либеральная группа, как государство, не может навязывать либеральные нормы *своим собственным* членам или добровольным мигрантам?¹ Почему либеральное государство не может запретить добровольно вошедшим в его состав членам создание нелиберальных подгрупп?

Поскольку речь идет о двух разновидностях несогласных групп, на этот набор вопросов требуется дать два ответа. В отношении тех, кто не порвал с основным обществом, но недоволен законами либерального государства, гражданами которого они являются, Кимлика полагает, что государство должно быть вправе навязывать им либеральные нормы. Например, в деле «Мозерт против Хоукинса», когда родители подали в суд на школы штата Теннесси, в которых

¹ Письмо Кимлики. См. также: Kymlicka (1992a, 1995b).

их детей учили вещам, противоречащим их христианской вере, не было ли государство вправе требовать насаждения либеральных стандартов? В данном случае «либералы пытаются навязать свои взгляды своим собственным членам, перешедшим в ряды нелиберальных фундаменталистов»¹. Нет оснований считать, что к таким лицам нужно относиться как к особой группе, с которой необходимо заключать отдельный договор, поскольку они не стремятся выйти из основного общества. Ничем не оправдано также отношение к ним как к отдельной группе на основании их заявления о принадлежности к новообращенным христианам, которые больше не входят в состав группы, называющей себя либеральным обществом. (В конце концов, от племенного совета общины пуэбло никто не требует относиться к обращенным в христианство пуэбло как к отдельной группе, с которой необходимо заключать специальные соглашения.) Несомненно ведь, что и либералы вправе заявить христианам, отошедшим от либерализма: «Либо соблюдайте наши принципы, либо уходите»?

Опять же здесь многое зависит от того, чего именно требуют от несогласных: покинуть либеральную подгруппу или государство. Если подгруппа желает сохраниться в качестве группы, признающей либеральные ценности, и отречься от тех, кто отвергает эти ценности, то от нее никто не может потребовать не изгонять из своих рядов инакомыслящих христиан. Однако если мы говорим о либеральном государстве, то не ему принадлежит право решать, какие ценности должны признавать его члены. Во-вторых, с точки зрения государства члены общины пуэбло в не меньшей степени являются членами общества — собственно, они точно такие же его члены, как и родители-христиане в деле «Мозерт против Хоукинса». (И опять же по этой причине бессмысленно относиться к государству как к еще одной либеральной группе, наподобие амишей или пуэбло — которые также являются американскими гражданами.) В-третьих, в деле «Мозерт против Хоукинса» причиной разногласий стало то, что родители, о которых идет речь, с одной стороны, желали, что-

¹ Письмо Кимлики.

бы штат давал их детям образование, но, с другой стороны, (частично) отвергали его содержание. Что еще важнее, родители хотели подготовить своих детей к жизни в большом обществе, но при этом оградить их от развращающего влияния этого общества. Если они хотели достичь этого, дистанцируясь от влияния государства (и, возможно, объединившись в общины с людьми аналогичных взглядов), то не имелось бы оснований для того, чтобы отказывать им в праве на отдельную жизнь — аналогично тому, как живут пуэбло. Однако, как и всегда бывает в подобных случаях, такой вариант связан с альтернативными издержками, и поэтому мало кто на него решается. Родители в данном случае не желали нести расходы, связанные с выходом из общины, а, напротив, надеялись изменить правила общины в свою пользу¹. Тем не менее, если бы они захотели выйти из общины и создать нелиберальную подгруппу, они в принципе имели бы на это не меньшее право, чем пуэбло. Пусть они не вправе претендовать на субсидии от государства или от большого общества, нет причин для отказа им в таком выходе на том основании, что их новая группа носит нелиберальный характер.

Это, однако, приводит нас к утверждению о необходимости проводить различия между христианами из Теннесси и индейцами пуэбло, поскольку первые являются членами сообщества поселенцев, из которого и выросло современное общество, в то время как пуэбло были включены в него не по своей воле. Те, кто, подобно иммигрантам, добровольно вошли в состав общества, в большей степени обязаны придерживаться его норм; таким образом, более законно навязывать либеральные нормы первопоселенцам и иммигрантам, чем коренным народам. Однако такая точка зрения уязвима для стандартных возражений, выдвигавшихся

¹ Оставим без рассмотрения вопрос о том, нужно ли изменять эти правила в соответствии с пожеланиями родителей, подобных этим христианам. Очевидно, что школьный налог ложится несправедливым бременем на плечи тех, кто готов избрать такой вариант, как выход из общины (поскольку они должны отказаться от притязаний на то, за что ими заплачено). Равным образом мы не рассматриваем вопрос о том, подобает ли государству вообще брать на себя заботу об образовании — хотя я придерживаюсь мнения о том, что это не его дело. См. об этом: Kukathas (2001a).

Давидом Юмом против идеи о том, что наши обязательства основаны на согласии. Если согласие, или добровольное присоединение к происходящей практике, действительно может повлечь за собой обязательства, отсюда нельзя сделать никаких выводов о том, на что именно дается согласие. Не вытекают отсюда и обязательства последующих поколений, не заключавших по своей воле никаких соглашений или договоров. Очевидно, что дети являются *недобровольными* иммигрантами.

Однако, даже если не учитывать моральный эффект, связанный со сменой поколений, было бы затруднительно утверждать, что иммигранты в первом поколении всегда являются добровольными членами своих новых обществ. Некоторые из них могут быть беженцами и перемещенными лицами; более того, в крайнем случае они могут быть рабами (составлявшими значительную долю первых американских поселенцев) или сосланными преступниками (составлявшими значительную долю первых австралийских поселенцев). Если основой для легитимности власти государства над своими гражданами объявлять *добровольное* членство, то значительная доля, например, граждан США не будет иметь причин для признания власти своего правительства¹.

Мы говорим все это в первую очередь для того, чтобы подчеркнуть отсутствие оснований для проведения различий между недобровольно присоединенными группами и первопоселенцами или добровольными иммигрантами при попытке установить масштабы полномочий государства. Если государство обладает властью, то это власть над всеми его гражданами. Однако более важно для нас то, что государство нельзя рассматривать как группу, подобную прочим объединениям. Вообще говоря, государство тоже представляет собой своего рода общину; но предметом забот государства в качестве общины общин в первую очередь являются

¹ В длинный список причин, почему «добровольное членство» не определяет статус граждан США, следует включить, по крайней мере, нежелание лоялистов изменять Великобритании во время американской революции, недобровольное присоединение к США Техаса и большей части Мексики в середине XIX в. и насильственное возвращение Конфедерации в союз в 1865 г.

условия объединения различных групп, а не его собственные притязания как группы. Таким образом, утверждать, что либеральное государство должно быть так же вправе навязывать либеральные нормы своим членам, как входящие в его состав группы вправе навязывать нелиберальные нормы, было бы ошибкой — такой же, как говорить, что объединение домохозяйств (скажем, в границах квартала) должно иметь точно такое же право предъявлять те или иные требования своим членам, каким правом в отношении своих обитателей обладает каждое домохозяйство.

Однако образ государства как объединения различных групп, живущих в условиях взаимной толерантности, связан с пониманием политического общества как разновидности международного сообщества. Согласно Майклу Уолцеру, международное сообщество в сущности представляет собой максимально толерантный режим; а доктрина суверенитета фактически является доктриной толерантности. Вопрос в том, говорит он, хотим ли мы превращать отечественное общество в подобие международного сообщества?¹ В подобном обществе все группы (в идеале) находятся в равном положении, каждое урегулирование путем переговоров является вехой на пути развития общества, и мы отмечаем наиболее важные вехи, при необходимости даже воздвигая памятники, чтобы сохранить память об этих моментах в истории общества. Без урегулирования нам не обойтись, потому что мы живем в обществе — системе намного более сплоченной, чем международное сообщество. В этих обстоятельствах нам не избежать вопроса о том, «должны ли „мы“ толерантно относиться к „ним“», всякий раз, когда мы сталкиваемся с новоприбывшими.

В ответ на это следует сказать, что если образ общества взаимной толерантности связан с уподоблением отечественного общества международному сообществу, то это происходит из-за того, что отечественное общество в самом деле подобно ему. Оно в намного большей степени похоже на международное сообщество, чем, возможно, признавалось прежде.

¹ Этот анализ и вопрос были изложены профессором Уолцером в его замечаниях на встрече NOMOS, во время которой состоялась первая презентация фрагментов данной главы.

Нам следует смириться с этим фактом и признать его, отвергая требование относиться к отечественному обществу как к чему-то более «сплоченному». А для этого следует отвергать призывы к тому, чтобы центральные власти проявляли активный интерес к формированию или конструированию общества с целью обеспечить соблюдение конкретных существенных ценностей общинами, входящими в его состав. Кроме того, для этого нам также необходимо более скептически относиться к официальным политическим властям, воспринимая их (в лучшем случае) как не более чем результат компромисса между различными народами, придерживающимися различных образов жизни и вынужденных найти те условия, на которых они могли бы сосуществовать.

Когда такие соглашения оказываются особенно долговечными, люди зачастую склонны приписывать им чрезмерно серьезное значение и вести поиск более глубоких основ, на которых покоится социальное единство. (Иногда такая основа выявляется в ходе попытки создать долговечное социальное единство.) Ко всему этому следует относиться в духе юмовского скептицизма, согласно которому любая конкретная политическая система, как правило, является результатом узурпации или завоевания, а любые попытки найти для нее какую-либо величественную основу заслуживают только подозрения, поскольку в них обычно отражаются чьи-либо узкие интересы — хотя не меньшая подозрительность уместна и в отношении «насильственных новшеств», угрожающих стабильности правительства, а соответственно миру и стабильности общества¹. Юм справедливо отмечал: «...так как человеческое общество находится в постоянном движении и ежедневно один человек покидает мир, а другой вступает в него, то для сохранения устойчивости правления необходимо, чтобы люди нового поколения приспособились к установившемуся порядку и следовали примерно тем путем, который их отцы, идя по стопам своих отцов, проложили для них»². В той степе-

¹ См., в частности, «О первоначальном договоре» в: Hume (1987: 465–487) [Юм Д. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 656–675]; краткое изложение юмовской политики см. во введении Хааконссена к Hume (1994).

² Hume (1987: 476–477). [Юм Д. О первоначальном договоре // Юм Д. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 666.]

ни, в какой дело обстоит именно так, перед нами встает проблема: должны ли «мы» терпеть новоприбывших в том случае, когда это угрожает миру и стабильности? Но она не имеет отношения к «сплоченности» отечественного общества. Пусть нам не удастся избежать вопроса о том, допустима ли толерантность по отношению к новоприбывшим, мы всегда можем ответить на него утвердительно. Если только от них не исходит угроза «насильственных новшеств», нет оснований для того, чтобы не позволять им жить так, как они хотят.

Таким образом, общий ответ на обеспокоенность тем, что выдвигаемое нами понимание толерантности (отрицающее насаждение либерализма как всеобъемлющего идеала, регулирующего групповую жизнь) ослабляет или подрывает социальное единство, сводится к тому, что нам следует меньше заботиться о социальном единстве в государстве.

Этот подход в конечном счете направлен на то, чтобы вернуть толерантность на более-менее центральное место в либеральной теории. С точки зрения Кимлики, «если две культуры не разделяют общих принципов и ни одну из них нельзя уговорить перенять чужие принципы, то они должны полагаться на какое-то другое базовое соглашение — такое как *modus vivendi**». В тех случаях, когда культура меньшинства нелиберальна, это может означать решение наподобие предложенного мной; но это, считает Кимлика, «будет отступлением от либеральных принципов, а не приложением их к конкретному случаю»¹. Однако мы утверждаем, что это будет именно приложением либеральных принципов к конкретному случаю, так как в основе либерализма лежит идея толерантности. При достижении либерального урегулирования между группами, придерживающимися разных образов жизни, нелиберальные группы, к которым относятся толерантно, нелиберальны именно в силу того, что они нетолерантны. В некоторых отношениях признание этого факта не создает никаких проблем: хотя мы уверены в необходимости толерантности по отношению к различным религиям, мы не ожидаем толерантности от каждой из них. Так, если хри-

* Способ ужиться (лат.). — Прим. ред.

¹ Kymlicka (1992a: 114).

стиане позволяют мусульманам поклоняться Богу так, как те считают нужным, то это не значит, что они должны терпеть мусульманские богослужения в собственных церквях. Наша идея сводится к тому, что подобный принцип необходимо распространить на культурные сообщества, понимаемые в более широком смысле.

В итоге, надеюсь, мне удалось показать, что в какой бы степени либерализм ни рекомендовал компромисс между различными образами жизни, сама по себе эта рекомендация отнюдь не является отступлением от принципов либерализма. Она основана на идеале толерантности, которая, как мог бы выразиться Бёрк, представляет собой не «попустительство», а принцип, лежащий в самой основе либерализма.

ГЛАВА 5

ПОЛИТИЧЕСКОЕ СООБЩЕСТВО

Нужно отрубить королю голову; в политической теории это еще только предстоит сделать.

Мишель Фуко¹

В связи с защитой либеральной толерантности перед нами встает важный вопрос: не приводит ли подобное понимание толерантности к ослаблению политического сообщества? Толерантность по отношению к меньшинствам — дело хорошее; но без соблюдения неких минимальных моральных стандартов нельзя создать цельное государство; вместо единого политического строя получится лишь лоскутное одеяло взаимозависимых общин. Это возражение представляется весьма основательным. Чем больше в государстве разнообразных культурных групп с независимыми моральными традициями, тем меньшая степень социального единства присуща этому политическому сообществу. Если мы хотим сохранить моральную сплоченность политического сообщества, нам требуется большее социальное единообразие.

Это соображение важно еще и потому, что на нем основывается выдвинутый Уиллом Кимликой контраргумент, обсуждавшийся в конце предыдущей главы². Если нелиберальные подгруппы вправе воспрепятствовать своим членам создавать либеральные подгруппы в рамках данного меньшинства, то почему либералы не вправе запрещать создание в своей среде нелиберальных подгрупп?

И хотя в предыдущей главе мы ответили на этот вопрос, данная проблема является более глубокой, так как из нее вытекает вопрос о том, не сводится ли политическое сообщество фактически к лоскутному одеялу общин, лишь случайным образом связанных друг с другом. И в конце концов,

¹ Foucault (1980: 121).

² Следующая ниже аргументация была мне подробно изложена Уиллом Кимликой в переписке, которую я буду цитировать.

действительно ли в мире есть такая вещь, как политическое сообщество? И, если на то пошло, такая вещь, как нация? Все эти вопросы необходимо рассмотреть более тщательно. Поэтому мы начнем данную главу с вопроса о природе политического сообщества и о природе государства как политического объединения. Кроме того, мы должны выяснить, какие обязательства мы несем перед государством и перед политической властью вообще. Необходимо понять основу легитимности государства.

Все эти вопросы важны, потому что любая политическая теория толерантности может работать лишь на основе некого понимания природы политической власти и политического общества. Кроме того, они важны еще по одной причине. Либеральное политическое теоретизирование часто — слишком часто — ведется исходя из предположения, что обсуждению подлежат лишь обязанности государства: какие права оно должно защищать или поощрять и какую политику должно проводить. Если обязанность государства состоит в том, чтобы содействовать справедливости и защищать ее, то нам следует выяснить, в чем заключается эта справедливость. Однако такое предположение весьма спорно. Во-первых, фактом является то, что государства — это не незаинтересованные или беспристрастные образования, способные или склонные выступать в качестве защитников общественного блага. Государства, подобно любым силам, находятся в серьезной зависимости от своих интересов — нередко в гораздо большей зависимости, чем от принципов. Во-вторых, более важным, нежели определение обязанностей государства, является определение пределов его власти. Для этого требуется не просто составить список того, что государство может сделать (т.е. выяснить, что оно должно делать, обладая данными полномочиями), но и определить, какие полномочия оно должно иметь. Классическая либеральная традиция в первую очередь озабочена тем, как ограничить полномочия государства: как распределить или распылить власть с тем, чтобы в руках государства ее осталось как можно меньше. Эта традиция трактует государство как политическую форму, обладающую ограниченной властью.

Заявление о том, что хорошее общество должно управляться принципами толерантности, и объяснение того, что это значит для политического общества, требуют истолкования природы государства и политического общества и основы легитимной власти. Этому и посвящена настоящая глава. Она начинается с попытки дать определение сообщества, с тем чтобы на этой основе дать толкование политического сообщества с целью показать, что политическое сообщество — существенная, но все же не столь важная форма сообщества, как предполагалось ранее, особенно когда данное политическое сообщество принимает форму государства. Осознание этого обстоятельства позволит нам понять, почему в либеральном обществе могут существовать нелиберальные меньшинства. Кроме того, оно даст нам основу для рассмотрения других важных вопросов, таких как значение национальности и притязаний на национальное самоопределение.

Определение сообщества

Итак, что такое сообщество? Как минимум сообщество — это совокупность индивидуумов. С этим трудно поспорить, и тем не менее смысл сообщества является предметом дискуссий, так как характер этой совокупности является крайне спорным. И в первую очередь это относится к вопросу отношений между индивидуумом и сообществом или, в более узком плане, к вопросу о том, влияет ли сообщество на формирование индивидуума и определяет ли оно его черты, или же сообщество — это лишь то, к чему индивидуумы просто принадлежат и в состав чего входят. Таким образом, проблема сводится к вопросу идентичности.

Коммунитаристы в своей критике либерализма указывают на то, что либеральная теория не признает, в какой степени индивидуумов по сути создает членство в конкретных сообществах. Так, например, Майкл Сандел обвиняет теорию справедливости Ролза в том, что та предполагает существование «я» как субъекта, заранее наделенного индивидуальностью и неподвластного опыту — идентичность этого субъекта, определенная раз и навсегда, не изменяется

вследствие его пребывания в данном сообществе¹. Однако наша личная идентичность не создается в отрыве от нашего членства в конкретных сообществах. Собственно, утверждает Сандел, наша идентичность отчасти *задается* нашим социальным контекстом и теми обязательствами, которые мы имеем в качестве членов сообщества. Либеральная теория отвечает на это заявление сомнением в том, что личность может целиком задаваться своим социальным контекстом. В некоторой степени личность способна сама формировать собственную идентичность. И этот момент, утверждают либералы, несомненно, признается коммунитариянцами, поскольку они согласны с тем, что личность лишь *отчасти* задается ее социальным контекстом². В то же время необходимо признать, что членство в сообществе может оказать колоссальное влияние на личную идентичность, вплоть до того, что «жизнь человека, вырванного из соответствующего сообщества, теряет значительную часть своего смысла»³.

Но признание того, что членство в сообществе серьезно сказывается на личной идентичности, все еще ничего не говорит нам о том, что такое сообщество. Проблема здесь в том, что по традиции сообществами называются слишком разные виды человеческих объединений. Так, можно говорить о городе как о сообществе, можно ссылаться на университетское сообщество, научное сообщество, еврейское сообщество, сообщество аборигенов, медицинское сообщество, деловое сообщество и даже на международное сообщество. Смысл термина «сообщество» от этого ничуть не проясняется.

В качестве дальнейшего руководства мы должны обратиться к литературе о сообществах, в которой, согласно Рэймонду Планту, представлены три главные модели сообщества⁴. Первая из них — модель, описанная в работе Фердинанда Тённиса, который отличал сообщество от объединения по тому принципу, что члены сообщества не только живут рядом, но и имеют какое-то общее происхождение.

¹ Sandel (1982: 62).

² См. об этом: Gutmann (1985: 308–322) и Kymlicka (1988: 181–204).

³ Miller (1989: 234).

⁴ Plant (1990: 88–90).

Объединения могут создаваться и выстраиваться, но истинное сообщество складывается естественным образом, на основе родственных и семейных связей, а также общей среды обитания, взглядов и опыта. В этом смысле стать членом сообщества можно, лишь родившись в нем. И, поскольку все сводится к вопросу рождения, статуса и взглядов, а не договора и интересов, проживание в одной местности является необходимым, но не достаточным условием для существования сообщества¹.

Вторую модель сообщества можно найти в работах Роберта Макайвера, который подчеркивал значение единства интересов. Сообщество, согласно Макайверу, может быть создано по воле его членов; но эта воля должна быть направлена на благо или на защиту общих интересов членов сообщества. Подобно Тённису, Макайвер считает необходимым условием существования сообщества единство места проживания, но его модель отличается от предыдущей тем, что исторические связи или объединения считаются в ней несущественными — в той мере, в какой ее члены разделяют заинтересованность в общем благе своего сообщества.

Третья модель сообщества отличается от двух предыдущих тем, что сообщество понимается в ней как объединение «частичных объединений» — групп, связываемых не единством места проживания или непосредственной заинтересованностью в некоем общем благе, а просто общими интересами². Это понимание сообщества, по крайней мере в некоторых обстоятельствах, позволяет нам считать такие объединения, как профсоюзы и профессиональные организации, воплощением сообщества. Более того, поскольку такое определение не придает значения проживанию в одной местности, оно допускает существование сообществ, выходящих за пределы географических границ (включая национальные). Собственно, поскольку оно не требует наличия у членов сообщества явной озабоченности его благом, оно допускает возможность того, что некоторые сообщества будут связаны относительно слабыми узами преданности.

¹ См.: Tönnies (1963).

² Эта формулировка принадлежит Планту; см.: Plant (1990: 89).

Первой модели сообщества обычно отдается предпочтение в некоторых традиционных консервативных кругах, особенно ввиду того значения, которое в ней придается естественной идентичности и органическим взаимосвязям между индивидуумами. Вторая модель, с ее акцентом на сообщество как на систему «сознательных» отношений, направленных на обеспечение реально существующих общих интересов, с большей вероятностью будет пользоваться успехом у социалистов (которые также склонны считать, что традиционные сообщества в той или иной мере воплощают в себе ложное понимание реальных интересов, служащих для них основой). Однако либералы вследствие своей приверженности плюрализму предпочитают третью модель — в силу того, что они считают хорошее общество не столько воплощением сообщества, сколько окружением, в котором могут сосуществовать различные частичные сообщества.

По этой причине некоторые либералы склонны видеть в политическом обществе не столько сообщество, сколько рамки, внутри которых могут существовать такие сообщества. Но эта точка зрения неверна, так как у нас нет оснований сомневаться в том, что политическое общество является разновидностью сообщества. Однако для того, чтобы убедиться в этом, необходим углубленный анализ сообщества.

На самом деле *все* сообщества являются «частичными объединениями», как предполагается в третьей модели. *Сообщество представляет собой совокупность индивидуумов, обладающих единым пониманием того, что в рамках этой совокупности относится к общественной, а что — к частной сфере.* Это определение сообщества учитывает момент, подчеркиваемый такими авторами, как Тённис и Макайвер: сообществом, а не просто социальной группой данную совокупность людей делает какой-то аспект их взаимоотношений (а не просто их близость друг к другу). Как признается многими, сообщество возникает там, где наличествует это совместное понимание¹. Но это определение также гово-

¹ См., например: Walzer (1983).

рит, что именно люди должны иметь общего для того, чтобы считаться сообществом. Они должны понимать, какие именно вопросы являются у данной совокупности индивидумов вопросами общественного значения. Из этого требования следует, что многие разновидности объединений, члены которых рассеяны на большом пространстве, тем не менее являются сообществами.

Например, сообщество ученых существует в той степени, в какой его члены обладают единым представлением о том, какие вопросы являются предметом законного интереса для всех для них как ученых, а какие — нет. В целом они считают, что вопросом общественного значения является поведение ученого при проведении исследования. Те ученые, которые занимаются плагиатом, фальсифицируют результаты исследований или пытаются использовать политические связи или финансовые возможности с целью добиться желательных для них назначений на научные должности, как правило, считаются совершающими такие поступки, которыми научное сообщество вправе заинтересоваться — возможно, вплоть до введения запрета на подобное поведение. Даже если среди сообщества наблюдаются разногласия в отношении того, насколько серьезно нарушаются стандарты надлежащего поведения, все в большей или меньшей степени согласны с тем, что речь идет о вопросах общественного значения. Аналогично в этом сообществе существует согласие по поводу того, какие вопросы не имеют общественной значимости: так, в научном сообществе фактически личным делом считаются религиозные убеждения ученых, их политические пристрастия или их склонность к спиртным напиткам (в нерабочее время).

Однако в рамках исламского и христианского сообществ религиозные убеждения и религиозная практика не обязательно будут считаться частным делом. Представитель одного из этих религиозных сообществ, порвавший со своим вероучением, должен ожидать, что единоверцы проявят законный интерес к его поведению. У мусульман употребление алкоголя рассматривается как вопрос общественной значи-

мости; у католиков к общественной сфере относится использование индивидуумом средств контрацепции¹.

Жители деревни или квартала могут обладать достаточно развитым чувством сообщества и относить к общественной сфере целый ряд вопросов — от ухода за частными садами и уровня шума до поведения домашних животных и присмотра за ними. Впрочем, в современных обществах с их мобильным населением такие местные сообщества вряд ли будут считать вопросами общественной значимости религиозные убеждения и рацион питания. Однако деревня или квартал станут сообществом в том случае, если их жители будут разделять убеждение в том, что некоторые вещи представляют интерес для них как для общности. Выражаясь конкретнее, необходимо признание некоторых (взаимных) обязательств, вытекающих из факта членства в сообществе. Таким образом, наличие совместных интересов не делает группу людей сообществом: пусть все люди, стоящие на автобусной остановке, заинтересованы в своевременном прибытии автобуса и в том, чтобы построиться в упорядоченную очередь, позволяющую быстрее сесть в него, но от этого они не становятся сообществом.

В то же время следует подчеркнуть, что во всех этих случаях лишь некоторые вопросы относятся к публичной сфере. Если сообщество возникает при наличии единого представления о том, какие вопросы составляют предмет общественного интереса, то лишь из-за того, что оно одновременно признает существование частной сферы: той сферы, в которую общественности или сообществу закрыт доступ. Признавая это, сообщества четко дают понять, что они в конечном счете лишь частично участвуют в формировании идентичности входящих в их состав индивидуумов. Таким образом, в какой степени сообщество определяет идентичность индивидуума, зависит от ряда факторов: от числа других сообществ, к которым принадлежит индивидуум, от степени, в какой индивидуум желает идентифицироваться

¹ Мы не отрицаем того, что некоторые принципы, защищаемые в качестве жизненно важных, чаще нарушаются, чем соблюдаются. Так, если в принципе и официально все могут осуждать контрацепцию (в некоторых ее разновидностях), то на практике вопрос ее применения часто оставляется на личное усмотрение.

с данным сообществом, и от возможностей к выходу из сообщества, имеющихся у индивидуума. (А также, возможно, от готовности других людей признавать данного индивидуума в качестве члена конкретного сообщества.) Немногие сообщества целиком определяют идентичность индивидуума (если такие сообщества вообще есть), потому что немногие индивидуумы принадлежат к единственному сообществу, не допускающему других привязанностей, к которым данная группа безразлична. В этом смысле (почти) все сообщества являются частичными сообществами.

Следует также отметить, что сообщества являются стабильными образованиями лишь в ограниченной степени. Обычно для них характерны внутренние разногласия, особенно тогда, когда речь идет о крупном сообществе, составленном из многочисленных родственных традиций. Такие сообщества часто распадаются или сталкиваются с тем, что часть их членов отделяется, формируя новое сообщество. Поэтому границы сообщества постоянно изменяются.

При этом мы вовсе не отрицаем, что некоторые сообщества оставляют гораздо более глубокий отпечаток на идентичности своих членов, чем другие. Порой это может быть результатом личного выбора, когда, допустим, человек, имеющий среди своих предков аборигенов, предпочитает называть себя аборигеном и с готовностью ведет соответствующий образ жизни. В других случаях принадлежность к сообществу создает чрезмерно сильное ощущение идентичности: так, многие приверженцы бахаизма в послереволюционном Иране и многие евреи в нацистской Германии в других обстоятельствах могли бы относиться к религии как к значительно менее существенному фактору своей идентичности. И все же нам не уйти от того, что членство в сообществе является лишь одной из составляющих идентичности, а сообщества, как правило, являются частичными сообществами.

Политическое сообщество

Теперь мы должны перейти к вопросу о возможности существования *политического сообщества*. Согласно предложенному здесь определению сообщества, ответ на этот вопрос

будет положительным. Политическое сообщество представляет собой *объединение индивидуумов, разделяющих единое понимание того, что в рамках данного государства относится к публичной, а что — к частной сфере*. В этом контексте тот или иной вопрос является предметом общественного интереса или озабоченности, если он представляет собой нечто, в целом понимаемое как законный объект для внимания со стороны политических институтов общества. Предмет относится к частной сфере, если он считается лежащим за пределами легитимных политических интересов.

Какие именно вещи относятся к сфере легитимных политических интересов, разумеется, зависит от конкретного государства. В некоторых обществах уместным объектом для политического надзора считается широкий спектр вопросов. Например, в исламской традиции не проводится различие между религиозными и светскими властями: разграничение между церковью и государством, на современном Западе понимаемое как нечто вполне естественное, не имеет эквивалента в исламе или в языках, на которых писали исламские мыслители¹. Некоторые мусульмане воспринимают идею о светской юрисдикции и светской власти как святотатство, если не предательство ислама. Соответственно некоторые политические общества, члены которых находятся под более глубоким влиянием исламской веры, являются такими политическими сообществами, в которых политическая сфера совпадает с религиозной сферой. Однако в других обществах масштабы политической власти будут значительно меньшими. Некоторые общества с преобладанием исламских традиций все же проводят различие между религиозными и светскими властями, и политическое сообщество там не равнозначно религиозному сообществу; примерами таких стран являются современная Турция и Индонезия.

В другую крайность впадают либеральные общества, в которых исторические традиции (а иногда и формальные конституционные требования) могут налагать очень четкие ограничения на масштабы политической власти. Члены таких политических сообществ могут считать относительно

¹ См.: Lewis (1990: 3–4).

немногие вещи законным объектом общественного (т.е. политического) интереса. В качестве вопросов, которыми не должна (фактически не может) интересоваться политическая общественность, могут выступать религия, этническая принадлежность, сексуальная ориентация и политические взгляды.

Однако в обеих этих крайностях налицо существование политического сообщества. Сообщество возникает там, где имеется некое совместное понимание разницы между общественной и частной сферами. Конечно, из этого не следует, что в таком сообществе не может быть дискуссий и разногласий в отношении того, что относится к публичной, а что — к частной сфере. Например, либертарианцы, консерваторы и социал-демократы отвечают на этот вопрос по-разному. Коммунисты, входящие в политическое сообщество, даже могут вести против него подрывную деятельность. Но этот факт не отменяет их принадлежности к данному сообществу. Политическое сообщество существует до тех пор, пока его члены в целом признают определяющие его соглашения — соглашения, основанные на общепринятом понимании общественных интересов данного государства.

Это понимание, разумеется, может изменяться: условности, как правило, подвластны ходу времени. А сами сообщества, как уже отмечалось, не однородны: обычно им свойственны расколы и разногласия. Это в не меньшей степени верно и для политических сообществ, которые славятся своей нестабильностью. Вряд ли на земном шаре найдется государство, географические границы которого не изменялись хотя бы раз за последнее столетие, не говоря уже о бесчисленных расколах, слияниях, объединениях и переименованиях государств. Однако при всей их нестабильности они представляли собой (в различной степени) политические сообщества.

Но если политические сообщества определяются совместным пониманием общественных интересов, присущих политическим институтам, то встает вопрос: что именно является *политическими* институтами? Или, выражаясь более конкретно: политическое сообщество и государство — это одно и то же или нет? Во-первых, здесь сле-

дует отметить, что политическое сообщество, в отличие от многих других разновидностей сообществ, должно также быть *объединением*. В политическом сообществе люди не только обладают совместным пониманием того, что является делом общественным, а что — частным; их также объединяет «подчинение» единой власти, имеющей право заниматься вопросами, составляющими предмет общественного интереса. Так, если мы вспомним пример из главы 3, калифорнийское общество может быть сообществом, но это не объединение; однако штат Калифорния является объединением, так как он подчиняется политической власти, т.е. правительству штата.

Также следует отметить, что политическое сообщество обычно географически отличается от других политических сообществ; политическое сообщество, как правило, занимает определенную территорию, что не обязательно для сообществ других типов, таких как религиозные сообщества. Самым значительным институтом политического сообщества является правительство. Однако из этого не следует, что политическое сообщество должно быть государством, поскольку могут существовать и другие территориальные сообщества, подчиняющиеся правительству, но не являющиеся государствами. Например, поселок Лоуренс представляет собой политическое сообщество со своим правительством, взимающим (местные) налоги и подотчетным администрации сообщества штата Индиана, которое, в свою очередь, является политическим сообществом в рамках национального государства¹. Однако следует отметить, что наличие территории — не обязательная составляющая политического объединения. Во-первых, многие политические объединения состоят из расчлененных территорий. Некоторые из них расчленены на острова, входящие в состав архипелага, как, например, Индонезия или Филиппины. Но многие государства, не являясь архипелагами в буквальном смысле слова, на деле состоят из географически несвязных территорий. Так, Аляска и Гавайи не соединены с основной

¹ Более подробное исследование взаимоотношений и различий между разными типами политических сообществ см.: Reynolds (1986).

частью США; Сабах и Саравак не соединены с Малайзией; Джервис-Бей не соединен с Австралийской Столичной Территорией, а Верхний полуостров не соединен с основной частью штата Мичиган, и это лишь немногие примеры. Но, что более важно, территория не всегда была доминирующей основой политического сообщества. Она получила особое значение после Вестфальского мира, который урегулировал религиозные споры, определив географические сферы полномочий религиозных властей, и после возникновения современного государства. Однако более ранние формы политической власти не всегда опирались на четко демаркированные территориальные границы. В качестве типичного примера можно привести Ганзейскую лигу¹. Вообще в эпоху двойных или множественных гражданств и государств, взимающих глобальные налоги, нет оснований полагать, что территория обязательно останется основой для политического объединения, хотя также нет оснований и для того, чтобы предвещать неминуемую утрату ею этой роли.

При всем при этом необходимо отметить, что как минимум один философ не желает считать политическое общество сообществом или по крайней мере считать сообществом «вполне упорядоченное демократическое общество». Речь идет о Джоне Ролзе, который, в частности в последней работе «Политический либерализм», утверждает, что такое общество не является ни объединением, ни сообществом. Согласно Ролзу, сообщество — это «общество, подчиняющееся единой всеобъемлющей религиозной, философской или моральной доктрине»². Как только мы признаем факт плюрализма, считает он, мы должны будем оставить надежду на существование политического сообщества, если только не готовы санкционировать применение государственной власти для того, чтобы создать его. «Либерализм отрицает политическое общество как сообщество, потому что, среди прочего, в противном случае мы получим систематический отказ от фундаментальных свобод и возможное разрешение

¹ См. об этом: Spruyt (1994).

² Rawls (1993: 42).

деспотического использования правительственной монополии на (юридическую) власть»¹.

Однако следует отметить, что аргументация Ролза основана на очень специфическом и достаточно узком понимании сообщества. Ролз определяет сообщество как общество, объединяемое подчинением одной и той же всеобъемлющей доктрине. В соответствии с таким подходом сообщество представляет собой разновидность объединения, проявляющего намного большую степень единства и стабильности, чем в реальности характерно для сообщества. При этом подобное понимание сообщества (явно *подразумеваемое* в позиции Ролза) оказывается чрезмерно узким, поскольку не позволяет признавать в качестве сообществ целый ряд объединений, обычно воспринимаемых как таковые, начиная от соседских общин и университетов и заканчивая городами. Если скопление индивидуумов должно иметь нечто общее, чтобы заслужить право называться сообществом, то этим общим вовсе не обязательно должна быть единая «всеобъемлющая доктрина». Ролз в своем понимании сообщества ставит на первое место общность, недооценивая ту степень, в какой сообщества состоят из индивидуумов, отличающихся друг от друга².

Если мы признаем, что отрицание Ролзом возможности существования либерального политического сообщества основано на очень специфическом понимании сообщества, то станет ясно, что его обеспокоенность сохранением плюрализма и желание избежать применения государственной власти не отрицают возможности политического сообщества. Однако при этом следует также признать, что понимание политического сообщества, заложенное в наших рассуждениях, придает политическому сообществу намного меньшее значение, чем можно было бы подумать. Политическое сообщество, как и другие разновидности сообщества, тоже представляет собой лишь «частичное сообщество». Членство в таком сообществе не определяет идентичности индивидуума, потому что политическое со-

¹ Rawls (1993: 146n).

² Об этом см. обсуждение анализа сообщества у Аристотеля в: Yack (1993: 29).

общество — лишь одно из тех сообществ, к которым может принадлежать индивидум. Разумеется, необходимо признавать, что для некоторых людей национальная идентичность имеет исключительное значение, и беглого взгляда на историю современного национализма вполне достаточно, чтобы убедиться, насколько сильной может быть подобная приверженность. Тем не менее для многих членство в политическом сообществе является лишь одной из сторон жизни — и зачастую не самой важной. Например, в исламском мире *национальная* или *политическая* идентичность — относительно современная идея, к тому же навязанная извне. Хотя понятия нации и страны не новы для исламской мысли, «в эпохи кризисов и опасностей, когда верх берут более глубинные лояльности, мусульманам присуща хроническая тенденция к поиску своей фундаментальной идентичности в религиозных сообществах; то есть речь идет об идентичности, определяемой скорее исламом, нежели этническим происхождением, языком или страной обитания»¹.

Таким образом, для того чтобы признавать существование и возможность политического сообщества, не требуется готовности высоко оценивать эту форму сообщества. Собственно, понимание сообщества в соответствии с описанными здесь принципами должно предостерегать нас от предположения, что политическое сообщество — в каком-то смысле самая важная или фундаментальная форма сообщества, по сравнению с которой все другие сообщества неким образом являются вторичными. Вообще говоря, невозможно не признавать возвышение современного государства и силу национальных правительств; но само по себе это не означает, что следует приветствовать или добиваться формирования индивидуальной жизни политическим сообществом или его определяющего влияния на индивидуальную идентичность. Однако именно такую идею выдвигают коммунитаристы в своей критике либерализма. И эту точку зрения мы сейчас должны рассмотреть.

¹ Lewis (1990: 4). См. также: Chatterjee (1993).

Коммунитаризм и политическое сообщество

Согласно Дэниэлу Беллу, «весь смысл коммунитаристской политики состоит в структурировании общества в соответствии с глубочайшими общими представлениями людей»¹. И если было бы ошибкой предполагать, что у коммунитаристов нет никаких идейных разногласий, заявление Белла включает в себе самую суть коммунитаристской позиции². Такие коммунитаристы, как Чарльз Тейлор и Майкл Сандел, утверждают, что политическое сообщество — важная ценность, которой пренебрегает либеральная политическая теория. Либерализм, полагают они, относится к политическому сообществу как к мнимо нейтральным рамочным правилам, внутри которых сосуществуют различные моральные традиции. Эти правила оправдываются ссылками на абстрактные и универсальные принципы справедливости. Однако забота об общем благе не является задачей этих правил, которым не свойственна какая-либо значимая приверженность к тем или иным представлениям о хорошей жизни или морально желательным целям.

Подобный идеал политического сообщества, утверждают коммунитаристы, даже будучи возможным, не может быть назван привлекательным. Собственно, здесь вообще не может идти речи о сообществе. Этот идеал игнорирует тот факт, что люди обладают или могут обладать сильной и «глубокой» привязанностью к своим обществам — к своим нациям. Либерализм ошибочно не придает принципиального значения привязанности к сообществам, поскольку он рассматривает подобные привязанности не как составные черты индивидуальной идентичности, а как добровольные обязательства, которые можно выбирать и отвергать по своей воле.

Таким образом, коммунитаристской аргументации присущи два аспекта: онтологический и оценочный. Онтологический аспект заключается в аргументе о природе «я» и его

¹ Bell (1993: 141).

² Краткую типологию коммунитаристских представлений см.: Kymlicka (1993: 367f).

отношений с социальной реальностью. Коммунитаристская точка зрения сводится к тому, что «я» нельзя рассматривать независимо от общества или сообщества: «я» где-то *находится* или в чем-то *воплощается*. Оно формируется обществом. Социальные процессы и институты превращают личность в социальное существо, и соответственно его желания и представления о мире и отношении к нему создаются сообществом. К этому, в частности, сводится аргумент о взаимозависимости людей. В данном контексте бессмысленны разговоры о *выборе* индивидуумами своего образа жизни, якобы свойственные либеральным теориям.

С этой точки зрения либерализм совершает ошибку, рассматривая привязанности всего лишь как ценности, которые можно иметь или признавать в данный момент времени. Наши самые важные привязанности не выбираются нами, а просто существуют благодаря тем долговечным приверженностям и пристрастиям, которые определяют личность. «Если вообразить себе человека, неспособного на подобные привязанности, формирующие личность, то мы получим не идеально свободное и рациональное существо, а лицо, начисто лишенное характера и какой-либо моральной глубины»¹.

Оценочный аспект коммунитаристской аргументации состоит в заявлении о значении общинных (общественных, коллективных) благ. (Эта аргументация выдвигается независимо от онтологических заявлений по поводу социального формирования «я», хотя факт взаимозависимости (interdependence) людей имеет в глазах коммунитаристов важные политические следствия.) Представление о том, что люди — в первую очередь социальные существа, требует повышенного внимания к ценностям, поддерживающим взаимодействие (mutuality). Это означает поощрение культурных практик и институтов, укрепляющих нормы взаимности (reciprocity), солидарности и братства. В политических размышлениях этим ценностям следует отдавать приоритет перед либеральным акцентом на индивидуальные права и индивидуальную свободу.

¹ Sandel (1982: 179).

В конечном счете коммунитариянская позиция сводится к идее о том, что поскольку индивидуумы формируются под воздействием сообщества, а хорошая жизнь доступна им только как членам здорового сообщества, то важно, чтобы в центре внимания политики находились не личные права и свободы, а благосостояние самого политического сообщества. Либерализм, с его вниманием к правам и свободам, которые скорее разделяют и разобщают нас, чем объединяют, не замечает того факта, что в конечном счете человеческое благо достигается совместно с другими, а не в одиночку.

Либерализм придает серьезное значение ответу на коммунитариянскую критику, и либерально-коммунитариянским дебатам уже посвящена обширная литература. Здесь нет возможности рассматривать различные аргументы и возражения, выдвигавшиеся в ходе этих дебатов¹. Важно то, что коммунитариянская точка зрения обладает убедительностью или привлекательностью лишь в той степени, в какой она игнорирует «частичную» природу сообществ. Она не замечает того факта, что индивидуумы неизбежно являются членами нескольких сообществ, которые разным образом и в разной степени участвуют в формировании их жизни. (Одним из следствий этого является то, что их личность не может определяться членством в конкретном сообществе.) Мы не хотим сказать, что индивидуумы абсолютно свободны в выборе своих объектов лояльности и целей, а лишь отмечаем, что природа этой лояльности и природа личной идентичности являются не фиксированными или стабильными, а изменчивыми.

Смысл признания индивидуальных прав и свобод — не в идее о том, что индивидуум сам выбирает свои объекты лояльности, а скорее в факте одновременного нахождения индивидуума в различных частичных сообществах. Собственно, в той степени, в какой коммунитариянцы стремятся поставить сообщество в центр внимания политики, они рискуют подорвать ту привязанность к сообществам, которая якобы так высоко ими ценится. Такая возможность следует,

¹ Более подробное изложение этой дискуссии см.: Mulhall and Swift (1992) и Frazer and Lacey (1993).

во-первых, из повышенного значения, которое они придают политическому сообществу и национальной идентичности. В результате мы получаем ослабление сообществ в рамках политического общества, вызванное попытками усилить зависимость индивидуальной идентичности от *политического* сообщества. Политическое единство и солидарность можно укрепить лишь путем насаждения большей однородности в обществе. Это особенно заметно в том случае, когда коммунитарянцы подчеркивают необходимость «сильной привязанности к нации» и желательность таких мер государственной политики, как учреждение принудительной национальной службы ради укрепления этой привязанности¹. Однако социальное единство подобного рода удастся усилить, лишь подавляя разнообразие, и в частности подавляя разнообразие местных объектов лояльности. Чем более серьезны лояльность и обязательства, которые связаны с членством в политическом сообществе, тем более высока вероятность конфликта между требованиями политического сообщества и прочих сообществ, к которым принадлежит индивидуум. Придавая большее значение политическому сообществу, мы неизбежно ослабим связи с прочими сообществами.

Во-вторых, общинная политика может подрвать общество откровенными попытками оказать содействие конкретным общинным практикам, так как такой подход игнорирует характер сообщества как чего-то изменчивого и текучего. Сообщества постоянно в той или иной мере эволюционируют, а границы сообществ не всегда остаются стабильными. В известном смысле сообщество непрерывно воспроизводится усилиями своих членов. Политические меры способны подрвать сообщество, пытаясь зафиксировать его существование и характер. Сообщества, лишившиеся жизнеспособности из-за снижения численности своих членов, могут поддерживаться на плаву субсидиями, налоговыми льготами либо силовыми мерами (скажем, путем ограничения на эмиграцию). Однако такие меры не только угрожают жизнеспособности других сообществ (на которые может лечь все бремя налогообложения), но и способны соз-

¹ Bell (1993: 143).

дать сообщества, страдающие от «вывихов» и «беззакония» в той степени, в какой индивидуумам препятствуют или за-прещают создавать объединения, отвечающие их целям.

Либерализм и политическое сообщество

Однако в то же самое время эти соображения дают нам основания для того, чтобы задуматься над аргументами, часто выдвигаемыми в современной либеральной теории. Отмечая недостатки коммунитаризма, такие либеральные философы, как Джон Ролз, справедливо подчеркивают значение признания тех прав и свобод, которые создают возможность для социального плюрализма и защищают его. В случае Ролза либерализм доходит до другой крайности, даже не допуская возможности политического сообщества, поскольку такая форма сообщества по самой своей природе требует деспотического использования государственной власти.

Но даже отказываясь признавать в политическом обществе сообщество, такая точка зрения тем не менее превозносит политическое сообщество, считая само собой разумеющимся, что фундаментальные вопросы политического устройства должны решаться только в рамках политического общества. Политическое общество — не просто одно из сообществ среди многих, а порядок, подчиняющий себе все другие сообщества. Так, теория Ролза, например, начинается с предположения о том, что все вопросы справедливости должны формулироваться и решаться (в философском плане) в контексте единого, закрытого политического общества¹.

Плюрализм признается; но качество этого плюрализма определяется его подчинением моральным стандартам кон-

¹ Это ясно следует из «Политического либерализма», где Ролз пишет: «...мы предполагаем, что демократическое общество, подобно любому политическому обществу, следует рассматривать как завершенную и закрытую социальную систему. Она является завершенной в том смысле, что самодостаточна и допускает все главные цели человеческого существования. Кроме того, она закрыта... поскольку войти в нее можно, лишь родившись в ней, а выйти из нее — лишь умерев» (с. 40—41).

кретного сообщества — политического общества. В конечном счете в этой концепции плюрализм отходит на задний план, уступая место ценностям, которым в ролзовском либерализме как будто бы придается большее значение: стабильности и социальному единству политического устройства. Это со всей очевидностью следует из недавних работ Ролза, где задача политической философии в демократическом обществе понимается как обеспечение стабильности и социального единства¹. И особенно это четко просматривается в «Политическом либерализме», где Ролз подчеркивает, что отправной точкой его теории либерализма служит утверждение автономии индивидуумов как *граждан* политического общества². Собственно, главная задача, которую пытаются решить в рамках этого подхода, это проблема социального воспроизводства. Предполагается, что политическое общество обладает легитимной заинтересованностью в продлении собственного существования. А в хорошем обществе политическая автономия надлежащим образом реализуется путем участия индивидуума «в публичных делах общества и в его непрерывном коллективном самоопределении»³.

Эта точка зрения свойственна не одному лишь Ролзу⁴. Многие современные либеральные политические теорети-

¹ Например, в «Идее перекрывающегося консенсуса» Ролз пишет: «Одной из самых важных целей конституционной демократии является выдвижение такой политической концепции справедливости, которая не только обеспечила бы единую публичную основу для обоснования политических и социальных институтов, но и помогла бы обеспечить стабильность при смене поколений» (см.: Rawls 1987: 1–15, на с. 1).

² Таким образом, Ролза не интересует ценность личной автономии как таковой. «Полную автономию политической жизни следует отличать от таких этических ценностей, как автономия и индивидуальность, которые могут применяться ко всей жизни, как общественной, так и индивидуальной, что и выражается во всеобъемлющем либерализме Канта и Милля. Этот контраст подчеркивает справедливость как беспристрастие: она требует политической автономии для всех, но решение вопроса о ценности этической автономии предоставляет группам граждан в соответствии с их всеобъемлющими доктринами» (см.: *Political Liberalism*, p. 78).

³ Rawls (1987: 78).

⁴ См., например: Gutmann (1987: 289), где отстаивается «идеал, сводящийся к участию граждан в размышлениях, определяющих будущую форму их общества», и превозносится демократический идеал, понимаемый как «сознательное воспроизведение общества».

ки, если не большинство из них, начинают с гипотезы о том, что политическому «сообществу» принадлежит роль морального авторитета. Это сообщество имеет первостепенное значение, и его интересам или ценностям отдается приоритет при любом конфликте между различными ценностями. Соответственно институты политического общества на вполне законных основаниях заботятся об образовании, здоровье и даже предпочтениях граждан¹.

Во всех этих случаях, как правило, делается предположение о том, что данное политическое сообщество является национальным сообществом: сообществом, которое порождено политическим объединением, т.е. государством. При этом не придается почти никакого значения тому факту, что государство может состоять из ряда политических объединений — от провинций и округов до городов, — каждое из которых имеет свои законы, касающиеся не только чисто местных дел, но и вопросов принципиального характера.

Следствием этой точки зрения является ослабление или сокращение независимости и авторитета других сообществ, к которым принадлежат люди. Предполагается, что деятельность таких сообществ и характер осуществления ими своих целей подчиняются моральным стандартам, которые устанавливаются национальным политическим сообществом; они подчиняются политической власти государства. Такая позиция в конечном счете не признает достоинств федерализма, а если и признает их в какой-то степени, то не готова одобрить серьезное распыление политической власти. Особенно важный аргумент в защиту такой точки зрения выдвигается Рональдом Дворкином, решительно выступающим против, как он выражается, «лоскутных решений» в вопросах права². Согласно Дворкину, «лоскутное решение» означает разный подход к принципиальным моральным вопросам в разных юрисдикциях, в результате чего, допустим, законы об абортах могут быть разными в разных провинциях или штатах одного и того же государства. Однако различия

¹ См., например: Sunstein (1991: 3–34).

² Dworkin (1986: 178–186).

в законах приемлемы для Дворкина лишь в тех случаях, когда речь не идет о фундаментальных принципах. Несущественно, если законы о зонировании или максимальная разрешенная скорость различаются от одной провинции к другой. Куда существеннее различия в законах об уголовных преступлениях или об эвтаназии.

С точки зрения Дворкина, политическое общество должно обладать «целостностью», не допускающей лоскутных решений, поскольку политическое общество управляется идеалами справедливости и беспристрастности, которыми нельзя поступаться. Лоскутные решения настолько противоречат идеалу целостности, что должны быть подвергнуты осуждению. По сути Дворкин утверждает, что если существуют два альтернативных решения, А и В, причем А оценивается им как принципиально верное, а В как принципиально неверное, то, по его мнению, «лоскутное решение не было бы лучше В, но хуже А, а было бы хуже и того и другого»¹. К такому же выводу, уверен он, пришли бы и многие другие люди. Целостность — это ценность не менее важная, чем справедливость и беспристрастность, и те системы, которые не обладают целостностью, подвергаются им осуждению за неспособность к осуществлению этого идеала. Соответственно причина, «по которой мы выступаем против лоскутных законов, связана с этим идеалом: мы говорим, что государство, идущее на подобные внутренние компромиссы, действует беспринципно, даже если ни единое должностное лицо, голосовавшее за этот компромисс или осуществлявшее его, не сделало того, что, согласно оценке его личных поступков по обычным стандартам индивидуальной морали, оно не должно было бы делать»². Подобные решения являются принципиально непоследовательными и поэтому по стандартам целостности не могут быть одобрены.

В данном отношении позиция Дворкина резко противоречит либеральной точке зрения, выдвигаемой в настоящей работе. Для Дворкина компромиссы, связанные с лоскутными решениями, страдают беспринципностью. Согласно же

¹ Dworkin (1986: 182).

² Dworkin (1986: 184).

отстаиваемой нами идее либеральной толерантности, лоскутное решение является принципиальным решением проблемы разногласий в отношении фундаментальных вопросов морали, которые могут наблюдаться в любом политическом обществе. Хотя Дворкин считает, что «мы» должны поступать в соответствии с тем, что «мы» думаем, учитывая то, что отвергается «нашими инстинктами», фактом остается наличие у нас разных инстинктов и вытекающих из этого проблем. В этих обстоятельствах единственное очевидное, состоятельное и не беспринципное решение заключается в том, чтобы смириться с различиями и позволить разным частям страны жить по различным стандартам, управляясь различными политическими властями. Более того, «целостность» не может быть идеалом, пригодным для общества, которому свойственно существенное этническое разнообразие.

Либеральная политическая теория должна признавать, что стремление к социальному единству, заложенное в идеале целостности Дворкина или в идее Ролза о замкнутом, хорошо упорядоченном обществе, является безнадежным предприятием. Этой цели можно достичь, лишь подавляя разнообразие при помощи «деспотического использования государственной власти». Если мы хотим этого избежать, то должны считать политическое сообщество, и национальное политическое сообщество в частности, намного менее существенным конструктом в этическом плане, чем это обычно предполагается. Мы лучше поймем, что именно это означает, если более внимательно изучим последствия такой точки зрения для положения культурных меньшинств при либеральном социальном строе.

Меньшинства в политическом обществе

Несмотря на сочувствие, проявляемое по отношению к меньшинствам, стремящимся сохранить образ жизни, входящий в противоречие с современным миром, либералы не готовы предоставить таким группам чего-либо большего сверх ограниченной автономии. Некоторые утверждают, что хотя культурное разнообразие — дело хорошее, те культурные со-

общества, которые не позволяют своим членам — и в частности детям — выбирать из многочисленных возможностей, доступных в большом обществе, могут подавлять индивидуальность. Эта аргументация лежит в основе частного мнения судьи Уильяма Дугласа по делу «Висконсин против Йодера»¹. С точки зрения Дугласа, амишам нельзя позволять обучать своих детей, если эта разновидность социализации фактически лишает их возможности покидать общину амишей. Джон Ролз, отвергая всеобъемлющий нравственный идеал индивидуальности как неподходящую основу для утверждения принципов политической справедливости, также не желает предоставлять амишам ничего, кроме ограниченной автономии, хотя не приводит никаких принципиальных причин для отрицания независимости этой общины от ценностей политического общества².

Уилл Кимлика выделяется среди современных либеральных мыслителей большей осторожностью в смысле вмешательства в практики нелиберальных культурных меньшинств, требуя проводить различие между *созданием* либеральной теории прав меньшинств и *воплощением* этой либеральной теории на практике³. Однако при его нежелании вмешиваться в дела культурных сообществ с целью принуждения нелиберальных меньшинств к либеральному образу жизни эта уступка делается лишь в отношении ограниченного числа сообществ, имеющих особые исторические претензии на защиту от вмешательства: речь идет о таких группах, как амиши и меннониты, и об аборигенных общинах. Что касается новосозданных общин, например образованных иммигрантами, то они должны признавать легитимность попыток государства принудительно реализовать либеральные принципы в этих сообществах (при условии, что эти добровольные мигранты заранее знали, с чем им придется столкнуться). Как мы уже видели, Кимлика считает, что либерализму присуща фундаментальная приверженность к такой ценности, как автономия, и разумная защита либерализма

¹ Wisconsin v. Yoder (1972), 406 U.S. 205.

² Убедительную критику Ролза по этому вопросу см.: Kymlicka (1992b: 33–56).

³ Kymlicka (1993: 140–146) и Gutmann (1993: 171–206).

должна признавать необходимость защиты автономии во всех сообществах в рамках государства.

Описанные выше разные либеральные позиции, занимаемые Ролзом, Дугласом и Кимликой, можно разделить на четыре категории, согласно их приверженности к всеобъемлющему нравственному идеалу как к основе либерализма или их отрицанию этого идеала и согласно тому, выступают ли они за или против насаждения либеральных ценностей в сообществах, входящих в политическое общество. Эти категории можно представить в виде следующей таблицы.

	Навязывать	Не навязывать
Всеобъемлющий либерализм	А Дуглас Фитцморис Барри	В Кимлика Раз
Политический либерализм	С Ролз	Д Либеральная толерантность

Сторонники позиций А, В и С утверждают, что политическое общество обладает моральным авторитетом. Сторонники позиции А считают, что определенные либеральные ценности важны и должны насаждаться (*enforce*). Сторонники позиции В не готовы навязывать либерализм в некоторых сообществах по прагматическим соображениям, но все равно рассматривают политическое общество как арену, на которой вопрос о том, приемлемы ли те или иные образы жизни, должен получать властное решение. Сторонники позиции С, как ни странно, пытаются отрицать, что всеобъемлющие либеральные ценности должны формировать политические институты или принципы справедливости, управляющие обществом, но тем не менее желают видеть принудительное проведение в жизнь таких принципов. И те, и другие, и третьи (в различной степени) принципиально озабочены вопросом стабильности и социального единства в политическом обществе. Современные мыслители в целом не готовы рассматривать позицию Д, согласно которой политическое сообщество обладает гораздо меньшей властью над другими частичными сообществами.

Точка зрения, разделяемая большинством современных либералов — таких как Ролз, Кимлика или Дуглас, которые отстаивают позиции А, В и С, — в конечном счете ведет к подчинению других конкретных сообществ политическому сообществу. Причина здесь не в том, что современные либералы, подобно коммунитарианцам, откровенно стремятся к возвышению политического сообщества, отрицая разделенность людей или утверждая, что в конечном счете для нас главным является политическая приверженность. Современный либерализм — что заметно, в частности, в идеях Ролза и Кимлики, — весьма последователен в своей приверженности индивидуализму. Так, постоянно подчеркивается значение сохранения ключевых личных прав и свобод, среди которых выделяются свобода религии и свобода совести. Людей нельзя принуждать к принятию нежеланной для них веры; нельзя от них требовать и участия в тех практиках, которые они не могут одобрить, не поступившись своей совестью. И все же если такие права и свободы обеспечивают индивидууму важную защиту от деспотического использования государственной власти, эти либералы начинают рассматривать такие свободы как требования, которые могут быть навязаны политическим сообществом большинству, если не всем прочим сообществам, к которым принадлежит индивидуум.

По сути при этом утверждается, что нам необходима верховная власть, определяющая, какие практики или образы жизни допустимы, и что эта власть принадлежит институтам национального политического сообщества. Таким образом, отвергается возможность несогласия с властями. Другие сообщества не вправе запирают свои двери и закрывать свои границы с тем, чтобы не позволить политическим властям наблюдать за их поведением, — если только они сами не являются политическими сообществами.

Строго говоря, фактически лишь те политические сообщества, которые являются *государствами*, могут закрывать свои границы или отказывать посторонним в праве интересоваться их делами. Исключения делаются лишь в том случае, когда действия некоторых государств неблагоприятно сказываются на тех, кто находится за пределами их границ. В край-

них обстоятельствах гуманитарные соображения могут оправдать вмешательство; но это происходит очень редко¹. Другие политические сообщества в рамках государства не в состоянии требовать права самим решать свои проблемы с такой же готовностью или с такой же надеждой на успех.

Согласно этой точке зрения, либерализм и либералы должны насаждать конкретный моральный стандарт: стандарт справедливости и беспристрастности. Этот стандарт должен соблюдаться в пределах любого либерального общества, а значит, и во всех сообществах в либеральном государстве. Либеральное государство должно быть вправе принудительно внедрять (*enforce*) либеральные нормы. В качестве политического сообщества либеральное государство вправе принудительно внедрять либеральные стандарты справедливости.

Однако следствием этого является существование лишь двух действительно последовательных позиций из числа перечисленных выше: позиции А (которую занимает Дебора Фитцморис, возможно, судья Дуглас, а также Брайан Барри), и толерантного либерализма (позиция D). Чтобы окончательно убедиться в этом, необходимо еще раз посмотреть, как Кимлика отстаивает свою позицию.

Кимлика утверждает, что либералы должны одобрять *внешнюю* защиту, которая «поощряет справедливость в отношениях между группами», но отвергать внутренние предписания, «ограничивающие право членов группы ставить под сомнение и подвергать пересмотру традиционные авторитеты и практики». Либеральная концепция прав меньшинств, полагает он, «не должна оправдывать (за исключением крайних обстоятельств) „внутренние ограничения“, т.е. предъявляемое культурой меньшинства требование ограничить фундаментальные гражданские или политические свободы ее членов» (MC152). Однако такая концепция допускает внешнюю защиту групп, при условии что права, дарованные таким группам, не позволят одной группе притеснять или

¹ Лишь когда убийства граждан Восточного Тимора вооруженными формированиями, получавшими помощь и содействие Индонезии, достигли особенно кровавой фазы, в сентябре 1999 г., вопросу о международной интервенции стало уделяться серьезное внимание.

эксплуатировать другие группы. Таким образом, либерализм требует «*свободы в рамках меньшинств и равенства между меньшинствами и большинством*» (MC152).

Проблема, присущая этой точке зрения, на первый взгляд состоит в том, что та не дает группам той автономии, к которой как будто бы стремится договорная модель Кимлики. В то время как эта договорная модель предполагает, что политическое устройство должно формироваться отдельными, автономными группами, заключающими договор в качестве равноправных партнеров, либерализм Кимлики «отвергает» внутренние ограничения, налагаемые на группу ее властями. Некоторые группы, отмечает он, ограничивают право своих индивидуальных членов на пересмотр традиционных практик, а также ограничивают религиозную свободу или отказывают девочкам в образовании; а подобные внутренние ограничения, по его утверждению, «нельзя оправдать или обосновать в рамках либеральной концепции прав меньшинств» (MC153). Тем не менее эта позиция (как признает сам Кимлика) уязвима для возражения, гласящего, что он примиряет либеральную теорию с правами меньшинств только с такими оговорками, из-за которых эти права «перестают соответствовать реальным целям меньшинств» (MC153). И хотя Кимлика выступает за равенство групп и за их взаимодействие друг с другом подобно независимым государствам, в конечном счете его теория не позволяет этого.

Кимлика, очевидно, знает об этом возражении и уделяет довольно много времени ответу на него. Он утверждает, что те критики (включая автора данной книги), которые приходят к выводу о том, что его теория требует навязывать либеральный режим нелиберальным меньшинствам, неправомерно объединяют два отдельных вопроса: 1) «какие требования меньшинств совместимы с либеральными принципами?» и 2) «должны ли либералы навязывать свои взгляды тем меньшинствам, которые не согласны с некоторыми или всеми из этих либеральных принципов?» (MC164). По сути, говорит он, у него есть два разных ответа на два этих вопроса. На первый вопрос он отвечает, что «любая разновидность групповых прав, ограничивающих гражданские права членов группы... несовместима с либеральными принци-

пами свободы и равенства» (МС165). Однако, что касается ответа на второй вопрос, его точка зрения «не означает, что либералы могут навязывать свои принципы тем группам, которые их не разделяют» (МС165). Точно так же, как недопустимо, чтобы либералы пытались навязывать либерализм другим странам, недопустимо и его навязывание национальным меньшинствам (МС167).

Утверждая это, Кимлика энергично выступает против вмешательства в дела национальных меньшинств, сетуя на непоследовательность либералов, «все менее готовых навязывать либерализм другим странам, но все более готовых к его навязыванию национальным меньшинствам» (МС167). Как он говорит, «возможности для легитимного вмешательства с целью принуждения» весьма ограничены, а отношения между большинством и меньшинством должны определяться в ходе мирных переговоров — путем соглашения (МС167). Если невозможно найти общие принципы, то следует опираться на какую-то другую основу для компромисса — такую, как *modus vivendi* (МС168). Вообще он доходит до того, что заявляет, будто «стандартное допущение американских либералов, сводящееся к тому, что в каждой стране должен быть лишь один суд, играющий роль защитника индивидуальных прав в конечной инстанции, представляется вдвойне ошибочным, по крайней мере в случае многонациональных государств» (МС169).

Соответственно если «либеральные принципы говорят нам, что индивидуумы имеют определенные требования, которые их правительства должны уважать», то одно дело — выяснять эти требования, и совсем другое — определять, «у кого есть право вмешиваться и навязывать их соблюдение» (МС165). А Кимлика не желает никого наделять подобными полномочиями — ни какое-либо отдельное государство или организацию на международной арене, ни какое-либо центральное правительство или суд в рамках государства. Напрашивается очевидный вопрос: почему? Хотя Кимлика не разбирает этот вопрос сколько-нибудь подробно, он приводит ряд важных ответов, объясняя, почему вмешательство третьей стороны, навязывающей либеральные стандарты, не может быть оправданным ни на международ-

ной арене, ни во внутренних делах. Во-первых, говорит он, и «зарубежные государства, и национальные меньшинства представляют собой отдельные политические сообщества со своими притязаниями на самоуправление» (МС167). Во-вторых, «попытки навязать либеральные принципы силой в обоих случаях часто воспринимаются как разновидность агрессии или патерналистического колониализма». И в-третьих, эти попытки нередко не достигают своей цели, поскольку навязанные извне либеральные институты оказываются «нестабильными и недолговечными». Отношения между сильными и слабыми нациями, утверждает Кимлика, должны определяться «мирными переговорами, а не силой», что означает «поиск некоей основы для соглашения» (МС167).

Однако во всем этом поразительно то, что Кимлика, требуя от либералов, чтобы те отвергали внутренние ограничения, налагаемые группами на гражданские права их членов, в то же время признает, что эти группы могут обладать значительной, если не полной властью над своими членами. Единственные обстоятельства, в которых оправдано международное вмешательство, это случаи систематического и вопиющего нарушения прав человека, такие как рабство и геноцид. Аналогичные строгие ограничения налагаются и на правительства, желающие вмешиваться в дела меньшинств в рамках государства (МС169–170). Трудно понять, как здесь работают либеральные принципы Кимлики, подчеркивающие значение автономии. Как признает Кимлика, за исключением обращения в рабство и убийства, группы могут делать со своими членами все что угодно, не спрашивая никакого разрешения. С этой уступкой слабо совместимо его убеждение в том, что «внутренние ограничения» не могут быть оправданы с точки зрения либерализма. Что в этих обстоятельствах означает утверждение о «неприемлемости» нелиберальных внутренних ограничений? Если это означает всего лишь, что либералы не должны их одобрять, но вынуждены с ними смириться, то не стоило труда и говорить такое, в силу отсутствия каких-либо практических последствий такого подхода для структуры, определяющей отношения между большинством и нелиберальным меньшинством.

Если же под неприемлемостью понимается несогласие или неприятие, то это должно означать вмешательство¹. Вообще говоря, форма и степень вмешательства могут определяться практическими соображениями и оценкой вероятности успеха того или иного набора политических мер. Но при этом лишится силы принцип, гласящий, что переговоры предпочтительнее силы и что требования о самоуправлении должны уважаться. Принцип несогласия с нелиберальными внутренними ограничениями, если он имеет к этому вопросу какое-либо отношение, должен означать запрет ссылок на какие-либо другие принципы в случае возникновения проблем и необходимости отказа от вмешательства, допустимы лишь ссылки на практические трудности. Невмешательство можно *извинить*, но нельзя *оправдать*². В нашей работе указывается, что оправдание невмешательства возможно и что этим оправданием служит теория либерализма. Напротив, позиция Кимлики заключается в том, что невмешательство противоречит принципам либерализма, но тем не менее его можно извинить.

¹ Следует отметить, что либеральное общество, помимо *прямого* вмешательства с насильственным свержением существующей власти, обладает многими возможностями для того, чтобы оказать влияние на практики нелиберальных обществ, будь то другие государства или нелиберальные меньшинства. Самое малое и самое очевидное из того, что оно может сделать — предоставлять убежище несогласным. Но оно также может инициировать публичные кампании, направленные против нелиберальных практик, отказывать в предоставлении ресурсов, а также предпринимать насильственные действия для лишения властей нелиберального общества их полномочий. Кимлика готов прибегнуть ко многим из этих возможностей, за исключением свержения существующих нелиберальных властей.

² Эта формулировка принадлежит Гудину. Как он пишет, «прибегая к тем или иным извинениям, мы признаем, что в каком-то смысле поступили неправильно; эти извинения означают только то, что по каким-то особым причинам эту неправоту можно извинить или простить. Но даже если неправильные поступки таким образом „прощены“, сам факт их совершения остается несчастьем с моральной точки зрения. В моральном плане было бы лучше устранить условия, позволяющие простить неправильный поступок, чтобы тот вообще не был бы совершен. Напротив, из ссылок на оправдания следует не только то, что совершение данных действий было бы „правильным в любых обстоятельствах“, но и то, что если таким образом сложились обстоятельства и если были совершены такие действия, то это было правильно (хорошо, желательно с моральной точки зрения)». См.: Goodin (1992: 248–264, на с. 250f.).

В конечном счете создается впечатление, что позиции Кимлики присуща двусмысленность. Он не желает признавать за группами *право* на нелиберальные действия, но не готов лишать их *возможностей* для совершения таких действий. Однако в реальности существует лишь одна принципиальная альтернатива: либо в принципе признать за ними такие возможности, либо в принципе отказать им в таких возможностях. В этом отношении точка зрения Кимлики столь же непоследовательна и уязвима, как и позиция Джона Ролза, которого Кимлика критикует за неспособность увидеть ту проблему, к которой ведет его теория политического либерализма.

Отстаивая свою точку зрения, Кимлика вступает в полемику с недавней работой Джона Ролза (вышедшей после 1985 г.), который теперь дистанцируется от любых требований автономии на том основании, что это будет равнозначно попытке подвести под либерализм сектантский фундамент. Ролз, наряду с прочими «политическими либералами», такими как Уильям Галстон, Чарльз Лармор и Дональд Мун¹, хочет защищать либерализм таким способом, который «окажется привлекательным даже для тех, кто отвергает идею о том, что люди могут взглянуть на свои цели со стороны и дать им оценку» (МС159). Соответственно Ролз отвергает «всеобъемлющий» либерализм, основанный на приверженности ценностям автономии и индивидуальности, которые связаны с именами Канта и Милля, и пытается не допустить того, чтобы либерализм превратился в еще одну сектантскую доктрину. Однако, как указывает Кимлика, стратегия Ролза ущербна в том смысле, что не дает решения проблемы, порожденной существованием нелиберальных меньшинств. Для Ролза ответ заключается просто в реализации (enforcement) индивидуальных прав, но на основе «политического», а не «всеобъемлющего» либерализма. Этот либерализм, не позволяющий, чтобы «внутренние ограничения», налагаемые на членов сообщества нелиберальными группами, имели приоритет перед индивидуальными правами, в итоге оказывается не менее враждебен к требовани-

¹ Galston (1991), Larmore (1987), Moon (1993).

ям нелиберальных меньшинств, чем либерализм Канта или Милля. «Тот факт, что теория Ролза менее всеобъемлюща, не прибавляет ей сочувствия к требованиям нелиберальных меньшинств» (МС164).

Решение Кимлики состоит в том, чтобы отказаться от политического либерализма и фактически вернуть либеральную теорию ко всеобъемлющей точке зрения, неявно присутствующей в «Теории справедливости» Ролза. В основе первоначальной работы Ролза лежала решительная приверженность к автономии индивидуума и соответственно к идее о том, что способность индивидуума формулировать и пересматривать свои цели является фундаментальной ценностью, которую необходимо уважать и защищать. Однако в «Политическом либерализме» (а также в других работах, связанных с этой) Ролз меняет стратегию и одобряет автономию уже лишь в политическом контексте, а не в качестве всеобщей ценности. Но, согласно Кимлике, Ролз неправ, «если полагает, что он может избежать ссылок на всеобщую ценность автономии индивидуума, не лишая при этом силы свою аргументацию о приоритете гражданских прав» (МС163). Если, согласно коммунитарианцам, личная идентичность связана с конкретными целями, которые не подлежат пересмотру или не стоят его, то наилучшим ответом на плюрализм может стать что-то вроде системы миллетов* (преобладавшей в Османской империи), которая допускала внутренние ограничения в каждой группе. Но если мы стремимся к более серьезной защите свободы совести, утверждает Кимлика, то должны отказаться от такого коммунитарианского вывода, взяв на вооружение «традиционную либеральную веру в личную автономию» (МС163), и «наделить существенными гражданскими правами представителей меньшинств» (МС164).

Здесь Кимлика вполне справедливо указывает на важную проблему, присущую теории Ролза, чей отход от «всеобъемлющего» либерализма не сильно сказался на вопросе об отношении к тем, кто не согласен с этим «сектантским» взгля-

* Группы людей одной веры, имеющие автономные административные учреждения (суды, школы, больницы и т.д.), расположенные в специально отведенном для этого месте/квартале города. — *Прим. ред.*

дом. Зачем отступать к «политическому» либерализму, если он диктует те же предписания, что и всеобъемлющий либерализм? Но в реакции Кимлики странно то, что она приводит его к столь же непоследовательной позиции, так как он предлагает обратиться к «всеобъемлющему» либерализму с его приверженностью к автономии, но *не желает* навязывать этот либерализм. В конечном счете, создается впечатление, что ни Ролзу, ни Кимлике не хватает смелости. Следует быть либо приверженцем всеобъемлющего либерализма и выступать за «существенные гражданские права», связанные с ценностью автономии, либо быть политическим либералом и признавать, что при либеральном устройстве различным сообществам следует позволить идти собственными моральными путями.

Почему Кимлика не видит этой проблемы? Причина этого связана с природой его либерально-националистической аргументации. С точки зрения Кимлики, одна из причин провальности новой теории Ролза заключается в его попытке примирить свой политический либерализм с коммунитаризмом (МС215n.16). Однако, как объясняет Кимлика, его собственные взгляды, будучи сходными с коммунитарийскими в том смысле, что также признают «наличие у нас глубокой связи с конкретным типом социальных групп» (МС92), отличаются от них тем, что иначе оценивают «степень» этой приверженности. Коммунитарийцы ищут те группы, которые формируются на основе общей концепции блага, и стараются проводить политику общего блага; но при этом они признают, что политика общего блага не может быть реализована на национальном уровне¹. В глазах коммунитарийцев у представителей нации слишком мало общего. «Поэтому общая национальная идентичность не может служить полезной основой для коммунитарийской политики, которая может существовать лишь на более локальном уровне» (МС92). С другой стороны, та либеральная точка зрения, которую защищает Кимлика, настаивает на том, что люди

¹ Здесь Кимлика ссылается на таких авторов, как Майкл Сандел, Аласдэр Макинтайр и Дэвид Миллер, но почему-то не упоминает Дэниэла Белла, чья работа «Коммунитарийство и его критики» является важным контрпримером.

могут взглянуть со стороны на традиционные образы жизни и подвергнуть их сомнению и «должны не только иметь на это юридическое право, но и находиться в социальных условиях, создающих такую возможность» (МС92). Таким образом, он отвергает коммунитарианскую политику на субнациональном уровне, но считает, что та самая причина, по которой национальная идентичность оказывается непригодной для коммунитарианской политики, — заключающаяся в том, что эта идентичность не основана на общих ценностях, — делает ее абсолютно подходящей основой для либеральной политики. «Национальная культура обеспечивает осмысленный контекст, в котором люди могут делать выбор, не ограничивая их возможности оспаривать и пересматривать конкретные ценности или представления» (МС92–93).

Таким образом, в этом состоит ключ к пониманию Кимликой либерализма и соответственно к его точке зрения на политический мир. Этот мир является миром национальных государств, в котором либерализм преобладает настолько, что эти государства уважают и защищают личную автономию, охраняя «социумную культуру» свободных и равноправных индивидуумов. Соответственно либеральное государство понимается как закрытое общество (окруженное более-менее непроницаемыми границами) людей, которые вольны пересматривать и оспаривать свои традиции, ценности и приверженности, а также имеют право на создание объединений при условии, что в этих объединениях уважается свобода оспаривать и пересматривать свои убеждения. Иными словами, либеральное государство — это государство, управляемое принципами справедливости, и в частности это государство, управляемое видоизмененной версией принципов «справедливости как честности». Видоизменение фактически заключается в учете «культуры» (понимаемой как основа контекста, в котором делается «выбор») в качестве жизненно важного «основного блага», в котором индивидуумы нуждаются (и на которое имеют право) точно так же, как в других ролзовских основных благах, таких как фундаментальные свободы, доход или богатство.

Однако чего Кимлика не замечает — или по крайней мере не признает, — так это того, что подобный подход не позво-

ляет принимать культурные различия всерьез в той мере, в какой ему, по-видимому, хочется. Если, согласно неоднократным заявлениям Кимлики, культурные сообщества обладают той же основой, что и либеральное государство, то они в конечном счете должны быть либеральными сообществами или превращаться в таковые. Если либерализм описывает национальное государство, управляемое принципами либеральной справедливости, то либеральное государство не может допустить глубоких культурных различий. Те культурные права, которые оно может предложить, в глазах многих совершенно бесполезны. И это происходит потому, что такое либеральное государство потерпит лишь те сообщества, которые признают либеральную теорию справедливости.

Другая точка зрения на политическое сообщество

Источник этих затруднений, с которыми сталкиваются теоретики наподобие Кимлики или Ролза, состоит в их озабоченности тем, каким образом совместить стандарты справедливости, поощряющие разнообразие, с более-менее прочным социальным единством. Социальное единство видится им в форме политического сообщества, для которого характерны солидарность и стабильность на протяжении длительного времени. «Фундаментальный вызов, стоящий перед теоретиками либерализма, — утверждает Кимлика, — заключается в том, чтобы выявить источники единства в демократическом мультинациональном государстве» (МС192). Однако не исключено, что они хотят слишком многого: справедливость, разнообразие и социальное единство просто не могут существовать одновременно. Справедливость и разнообразие могут быть совместимы при возможности сосуществования разных стандартов справедливости, но социальным единством при этом придется пожертвовать. Справедливость может сопутствовать социальному единству, но только за счет разнообразия. И в то время как разнообразие представляется несовместимым с единством, они могут сочетаться в том случае, если речь идет о непрочном единстве, основанном не на совместной концепции спра-

ведливости, а на соглашении о сосуществовании, предусматривающем совместное обитание на условиях *modus vivendi*, от которого не требуется какой-либо более глубокой формы сообщества — или идентичности¹. В конечном счете, ответ может заключаться в том, что нам следует отказаться от идеи общества, основанного на единой концепции справедливости, и снизить уровень своих ожиданий в отношении социального единства. Это означает не подчеркивание ценности разнообразия, а признание того, что все сообщества, включая политическое сообщество, являются частичными сообществами и что задача политики состоит в том, чтобы создать условия, при которых такие сообщества могут сосуществовать. Задача политической философии в этих обстоятельствах — предложить свое описание соответствующего социального и политического устройства. Ответ — по крайней мере ответ, предлагаемый здесь, — состоит в том, что такое устройство представляет собой разновидность — хотя и весьма своеобразную — либерального политического устройства.

Современные либеральные мыслители не склонны к рассмотрению такой позиции — из-за того, что не желают видеть в политическом обществе (или в государстве) всего лишь частичное сообщество, которое соответственно может предъявлять лишь ограниченные права на нашу лояльность. Они склонны понимать политическое сообщество как разновидность объединения, с которым индивидуумов скрепляют гораздо более глубокие связи. В этом отношении у современных либералов имеется много общего с их оппонентами из числа коммунитарянцев.

Например, такой либеральный критик коммунитаризма, как Рональд Дворкин, считает сильной стороной своей собственной трактовки политического сообщества то, что она подтверждает «необходимость приверженности, превращающей крупное и разнородное общество в подлинное, а не чисто формальное сообщество»². Такая модель политического общества как «сообщества принципа», утверждает он,

¹ О противоречиях между разнообразием и идентичностью см. мою работу «Мультикультурализм и идея австралийской идентичности» в: Kukathas (1993a: 145–157).

² Dworkin (1986: 214).

«может претендовать на авторитет подлинно объединенного сообщества и поэтому может претендовать на моральную легитимность — в том смысле, что за его коллективными решениями будут стоять обязательства, а не голая сила, — во имя *братства*»¹. Эта точка зрения носит строго коммунитаристский характер в той степени, в какой она не только наделяет политическое сообщество особой ценностью, но и «утверждает, что люди являются членами подлинного политического сообщества лишь в том случае, когда они признают, что их судьбы тесно связаны в силу их подчинения единым принципам, а не просто правилам, установленным в качестве политического компромисса»². В таком объединении каждый индивидум «воспринимает политическую целостность как самостоятельный политический идеал», а «политическое сообщество формируется» путем всеобщего согласия с этим идеалом³.

Такой образ политического общества как чего-то большего, нежели очередное частичное сообщество, мы найдем также в ролзовской трактовке вполне упорядоченного общества как «социального союза социальных союзов»⁴. В подобном обществе, утверждает Ролз, «каждый человек понимает основные принципы, которые управляют всей системой на протяжении многих поколений, и все обладают устойчивым намерением придерживаться этих принципов в своем плане жизни. Благодаря этому план жизни каждого человека приобретает более обширную и богатую структуру, чем та, что у него имела бы в противном случае, и подлаживается под планы других людей посредством взаимно признаваемых принципов. Более частная жизнь каждого человека — это, так сказать, план внутри основного плана, реализующегося в публичных институтах общества»⁵. Но такой план, настаивает Ролз, не устанавливает какую-либо первоочередную цель, будь то религиозное единство или национальное могу-

¹ Dworkin (1986: 214) (курсив мой).

² Dworkin (1986: 211).

³ Dworkin (1986: 211).

⁴ Rawls (1999a: 462).

⁵ Rawls (1971: 528). [Ролз Дж. Теория справедливости. М.: УРСС, 2010. С. 479.]

щество, которой должны быть подчинены цели всех индивидуумов и объединений. Основной план — это просто конституционный строй, реализующий принципы справедливости. Но дело этим не ограничивается, так как Ролз добавляет также, что (во вполне упорядоченном обществе) «эта коллективная деятельность... должна восприниматься как благо»¹.

Таким образом, современные либеральные авторы в большинстве своем склонны рассматривать другие формы сообщества как подчиненные политическому обществу. Кроме того, в целом они согласны с идеей о том, что эта форма сообщества обладает особенной (и даже уникальной) ценностью. При этом они разделяют мнение коммунитарянцев о том, что это общество должно быть структурировано «в соответствии с глубочайшими представлениями людей». Отвергая онтологические претензии коммунитарянцев в смысле формирования идентичности индивидуумов под влиянием их политического членства, либералы берут на вооружение их оценочные заявления о значении общинных привязанностей, существующих в политическом обществе; наконец, они выражают свою убежденность в ценности политического членства, признавая за политическим сообществом право задавать моральные стандарты, которым должны (минимально) соответствовать другие формы сообщества.

А это в конечном счете влечет за собой нежелательный отход либерализма от его приверженности индивидуализму: озабоченность вопросом социального единства выходит на первое место по сравнению с уважением к разнообразию образов жизни, которые пытаются сосуществовать перед лицом доминирующих сил — в первую очередь политических. Такой подход приводит к чрезмерной переоценке политического общества и недооценке других форм объединений.

Однако в ответ на это можно выдвинуть по крайней мере два соображения. Во-первых, почему бы либерализму не давать такую оценку политического сообщества? В конце концов, либеральную теорию часто критикуют за неспособность

¹ Rawls (1971: 528). [*Ролз Дж.* Теория справедливости. М.: УРСС, 2010. С. 479.]

должным образом оценить значение политической приверженности или хотя бы значение политического членства в качестве отправной точки для размышлений по вопросам социальной философии. Если в аргументах Ролза, Дворкина и прочих мы находим известное признание значения политического сообщества или братства, то это лишь к лучшему. И, во-вторых, как иначе понимать политическое сообщество, если не как основную форму сообщества, которой подчиняются все прочие виды человеческих объединений?

Существует несколько соображений, которые приводят нас к более сдержанной оценке политического сообщества. Первое из них заключается в том, что, приписывая политическому сообществу большое значение, мы объявляем его чем-то большим, нежели просто одним из частичных сообществ, и соответственно признаем за ним право подчинять себе (и разрушать) другие формы сообществ. А это нежелательно по двум причинам. Во-первых, сильному политическому сообществу может быть свойственно угнетение.

Как демонстрирует Айрис Янг, угнетение может принимать разнообразные формы¹. Они включают в себя угнетение, проявляющееся в эксплуатации, маргинализации, лишении прав, культурном империализме и насилии. Первые три типа угнетения связаны со «структурными и институциональными отношениями, ограничивающими материальную жизнь людей, включая ресурсы, к которым они имеют доступ, и имеющиеся или не имеющиеся у них конкретные возможности по развитию и проявлению своих способностей»². Однако, если все эти формы угнетения, несомненно, неприятны, особый интерес представляют четвертая и пятая — культурный империализм и насилие.

Жертвами культурного империализма³ являются те, кто «ощущает, что смыслы, преобладающие в обществе, оставляют без внимания конкретную точку зрения их группы и в то же самое время стереотипизируют эту группу и навешивают

¹ Young (1990).

² Young (1990: 58).

³ Умолчу здесь о своих сомнениях в отношении этой терминологии, отметив лишь, что сама Янг, прибегая к термину «культурный империализм», всего лишь следует примеру, поданному Лугонесом и Спелманом.

на нее ярлык „Иных“»¹. Культурный империализм включает в себя «универсализацию опыта и культуры доминирующей группы и объявление их нормой»². Доминирующие группы обычно рассматривают свой собственный опыт как общечеловеческий и поэтому, столкнувшись с вызовом со стороны других групп, придерживающихся иного мировоззрения, стараются укрепить свою позицию, «оценивая другие группы меркой [своих] доминирующих норм»³.

Чем больше та степень, в которой политическое сообщество является не просто частичным сообществом, но в то же время фактически подчиняет себе все прочие формы человеческих объединений, тем больше та степень, в которой оно старается закрепить доминирующие нормы, выдаваемые за квинтэссенцию всеобщих представлений и опыта. Эту форму угнетения несложно найти в современных государствах, которые — в различной степени — учреждают национальные стандарты для всевозможных практик, от образования до медицины и права. Те сообщества, которые могут иначе понимать эти практики, лишь в редких случаях способны сохранить свою независимость, хотя во многих либеральных государствах несогласные могут покинуть доминирующие социальные структуры.

Разумеется, возможно также, что многие из тех норм, которые начинают доминировать в обществе, не отражают мнений или настроений большинства — хотя бы относительного — населения. Вместо этого они могут отражать доминирующее положение конкретных интересов или идей интеллектуальных элит. Но это никак не утешит несогласных, которые находят эти доминирующие нормы вездесущими и деспотическими.

Следует отметить, что это возражение сводится не к тому, будто политическое общество уникально в качестве угнетателя; местные или религиозные сообщества могут не уступать ему в этом отношении. Идея в том, что нет оснований полагать, будто политические сообщества не проявят себя как угнетатели. Это дает нам меньше оснований для признания

¹ Young (1990: 58–59).

² Young (1990: 59).

³ Young (1990: 59).

за политическим сообществом права на навязывание конкретных ценностей. Кроме того, это дает нам меньше оснований для того, чтобы рассматривать политическое сообщество в качестве особо ценной формы сообщества.

Есть, разумеется, еще одна причина, почему признание за политическим сообществом такого права нежелательно. Уничтожение или подрыв других частичных сообществ грозит индивидуумам лишением других существенных привязанностей и членства. В крайнем случае этот процесс грозит атомизировать сообщество вследствие уничтожения (путем поглощения) тех разновидностей объединений, которые стоят между индивидуумом и государством.

Это приводит нас ко второму соображению, которое заставляет нас меньше ценить политическое сообщество: когда политическое сообщество является нацией, лояльность ему включает в себя требование о концентрации власти в руках сильного централизованного государства. Причина этого в том, что отношение к политическому сообществу как к доминирующей власти, подчиняющей себе другие сообщества, должно означать централизацию юридической власти. Даже либеральное политическое сообщество, если защищать его в качестве «сообщества принципа» («community of principle»), по выражению Рональда Дворкина, не потерпит различных конкурирующих юридических властей, если только они не подчинены некой главной (principal) власти. Оно не станет одобрять существование различных легальных юрисдикций, принимающих разные законы по фундаментальным вопросам. Ключевое значение приобретает целостность общества, существующего в единых юридических рамках. Так, это общество «осуждает лоскутные уставы и менее драматические нарушения этого идеала [целостности] как подрыв характера его внутренней организации как объединения»¹. Из всего этого вытекает то, что стремление к политическому сообществу приводит нас к сильному централизованному (национальному) государству, способному (и склонному) подминать под себя местные законы.

¹ Dworkin (1986: 214).

Против этой точки зрения можно выдвинуть два возражения. Первое состоит в возможности создания такой институциональной структуры, которая ограничивает государство, удерживая его от тиранических действий. Джеймс Мэдисон в «Письмах федералиста» указывал, что Конституция Соединенных Штатов обеспечивает эффективное разделение власти, «создав такую внутреннюю структуру правления, [при которой] составляющие ее части сами стали средством удерживать каждую на отведенном ей месте»¹. Ответ на это возражение заключается в том, что проблему эту решить не так легко, как считал Мэдисон. Та конституция, за которую он выступал, не помешала росту крупного и могущественного центрального правительства и ослаблению штатов, входящих в состав союза². (То, что союзу придавалось первоочередное значение, очевидно хотя бы из того факта, что национальное правительство в 1861 г. было готово и сохранить рабство, и вести войну за единство союза³.) Ослабление штатов, входящих

¹ Madison (1990: 266). [Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. М.: Прогресс—Литера, 1993. С. 346.]

² В этом отношении мои симпатии находятся на стороне антифедералистов, противившихся созданию республики, превращавшей 13 штатов в одно государство. «В столь обширной республике высшие должностные лица правительства вскоре станут неподконтрольны народу и начнут злоупотреблять властью с целью личного возвышения и притеснения граждан... Получив власть, они станут ее использовать ради удовлетворения личных интересов и амбиций, а в очень большой республике едва ли будет возможно привлечь их к ответу за их проступки или предотвратить злоупотребление властью». См. 1-е письмо «Брута» «Гражданам штата Нью-Йорк» от 18 октября 1787 г. в: *Anti-Federalist. Writings by the Opponents of the Constitution*, ed. Herbert J. Storing (1985: 116).

³ См. первую инаугурационную речь президента Линкольна (прочитанную 4 марта 1861 г., через две недели после инаугурации Джефферсона Дэвиса в качестве первого президента Конфедерации), в которой он утверждает, что не имел «никаких намерений прямо или косвенно вмешиваться в функционирование института рабства в тех штатах, где он существует», что «вечность, даже если она не выражена прямо, то подразумевается в основном законе всех государственных форм правления», и что «ни один из штатов не вправе сугубо по собственной инициативе выйти из Союза, что принимаемые с этой целью решения и постановления не имеют юридической силы, и акты насилия в пределах любого штата или штатов, направленные против правительства Соединенных Штатов, приобретают в зависимости от обстоятельств повстанческий или революционный характер». См.: *Inaugural Addresses of the Presidents of the United States from*

в состав союза, ослабляло и вторую контрмеру Мэдисона против тирании большинства: федеральную структуру, разделяющую власти не только функционально, но и географически.

Однако второе возражение гласит, что сильное центральное правительство не так уж и плохо: сильное, доминирующее политическое сообщество может быть необходимо для того, чтобы разрешать конфликты между другими сообществами и не позволять какому-либо из них доминировать и угнетать остальные сообщества. Любой ответ на это возражение должен учитывать возможность (весьма высокую) подобных конфликтов и господства сильных над слабыми. Впрочем, нет никаких причин полагать, что доминирующее политическое сообщество с сильным центральным правительством вместо подавления мелких тираний не будет порождать крупные¹. И мы все равно остаемся с вопросом: «*Quis custodiet ipsos custodes?*»*.

Следует сказать, что в целом современные либеральные государства смирились с фактом сосредоточения власти в руках правительства доминирующего политического общества. Третье соображение, заставляющее нас невысоко ценить политическое общество, заключается в том, что государство всегда создает угрозу личной свободе. Опасность, в частности, состоит в том, что доминирующее большинство будет использовать власть государства для угнетения слабых меньшинств. Но равно тревожна и тенденция захвата контроля над политическим аппаратом государства отдельными

George Washington 1789 to George Bush 1989, 101st Congress, 1st Session, Senate Document 101–110 (Washington, DC: US Government Printing Service, 1989), pp. 133–141, на с. 134–136 [Инаугурационные речи президентов США от Джорджа Вашингтона до Джорджа Буша (1789–2001 гг.) с историческим комментарием. М.: ИД «Стратегия», 2001. С. 211, 212, 214]. Отметим также прозвучавшее во второй инаугурационной речи Линкольна (4 марта 1865 г.) признание в том, что обе стороны, участвовавшие в гражданской войне, осуждали войну: «...одна из них предпочитала начать войну, вместо того чтобы позволить нации выжить, а другая была готова принять этот вызов, вместо того чтобы позволить ей погибнуть». См.: *Inaugural Addresses*, pp. 142–143, на с. 142 [Инаугурационные речи. С. 223].

¹ Недавних примеров более чем достаточно: это и подавление Россией сепаратистского движения в Чечне, и обращение Ирака с курдским меньшинством, и война Сербии против Боснии.

* Кто будет стеречь самих сторожей? (лат.) — Прим. ред.

движениями или организациями, стремящимися к принудительному преобразованию общества. Советский коммунизм, германский нацизм и коммунизм Пол Пота — вот лишь три самых вопиющих примера этого явления. Во всех этих и во многих других случаях во главу угла ставятся достоинства политического сообщества, и ради его величия (как нынешнего, так и грядущего) в жертву приносится жизнь и свобода множества людей. Личной свободой жертвуют в угоду строительству государства и нации.

Можно, конечно, возразить, что в этих случаях речь идет о крайностях, и поэтому опасность для свободы, создаваемая политическим сообществом, оказывается сильно преувеличенной. Однако тревожные примеры мы найдем не только в полпотовской Камбодже. Во многих развивающихся странах — от Малайзии и Филиппин до Бразилии — серьезные модернизационные усилия предпринимались во имя «государственного строительства», несмотря на протесты меньшинств и бедных, чья идентичность и жизнь в процессе перемен подвергались наибольшему риску. Собственно, как указывает Джозел Мигдал, борьба за власть во многих странах «третьего мира» нередко была борьбой за контроль над этими людьми. «В глазах уязвимых индивидуумов эта борьба за контроль над их жизнями нередко сводилась к конфликту между злом в лице своекорыстной местной власти и „справедливостью“ усиливающегося государства, готового в ходе преобразований лишить их ряда наиболее почитаемых ценностей»¹. В частности проблема усиления государства состоит в том, что многие люди, живущие в его пределах, способны представить себе совершенно иной набор вариантов организации социальной жизни, нежели те, которых придерживается доминирующий режим².

Конечно, порой утверждается, что для таких людей важно оказаться под властью сильного государства: согласно Стивену Холмсу, «права жителей слабых государств ничтожны или плохо соблюдаются». При отсутствии у государства

¹ Migdal (1988: xx–xxi).

² См. об этом: Scott (1990, 1998). О сопротивлении кочевых и полукочевых народов учету и контролю со стороны государства см.: Scott (1995). См. также: Scott (1998).

соответствующих серьезных возможностей, утверждает он, «невозможно создать единую и беспристрастную юридическую систему — верховенство права — для всего населения крупной нации». А «без хорошо организованной политической и юридической системы эксклюзивные лояльности и жажда мести выйдут из-под контроля»¹. Но в этом заявлении преувеличивается не только размах межгрупповых конфликтов, но и способность государственных институтов брать такие конфликты под свой контроль². Во-первых, государство в подобных конфликтах нередко является не столько беспристрастным арбитром, сколько заинтересованным игроком (а государственный аппарат — объектом притязаний соперничающих партий, стремящихся к власти). Но, что более важно, непонятно, почему для правления закона необходимо подчинение всего населения единой юридической системе³. Вполне очевидно, что верховенство права в куда большей степени присуще Соединенным Штатам (включающим в свой состав пятьдесят штатов, в том числе настолько различающихся своими юридическими традициями, как Гавайи, Луизиана и Нью-Йорк), нежели оно было присуще Польше при власти коммунистов или современным Зимбабве и Китаю.

Однако мы бы погрелись против истины, если бы стали утверждать, что все сильные государства по своей природе деспотичны — хотя бы в силу ошибочности идеи о том, что наличия любого признака государства достаточно для превращения последнего в деспотию. И, несомненно, существует ряд институтов, позволяющих даже сильным государствам проявлять больше благожелательности в обращении со своими подданными, чем многим слабым и бедным государствам. В Афганистане при талибах государство было одновременно и слабым, и крайне репрессивным, в то время как

¹ Holmes (1994: 605).

² Собственно, большинство националистических конфликтов по всему миру, как весьма правдоподобно утверждает Уилл Кимлика, являются результатом попыток со стороны большинства насильственно ассимилировать национальные меньшинства. См.: Kymlicka (1995a: 130–137, на с. 133).

³ Исторический обзор и анализ децентрализованного обеспечения правопорядка и других механизмов разрешения конфликтов см.: Benson (1990) и Ellickson (1991).

США — это сверхдержава, граждане которой в целом пользуются такими свободами и уровнем безопасности, на которые хазарейцы и прочие афганские меньшинства не могли даже надеяться. Тем не менее стоит отметить, что одним из важных источников той свободы, которая имеется у американцев, являются институты, ограничивающие государственную власть посредством ее разделения между различными ветвями власти и между различными правительствами. Важно помнить, что государства не похожи друг на друга, и следует признать, что демократические государства обычно бывают добрее и милосерднее. Но это не дает нам оснований не опасаться концентрации власти, поскольку сильная власть в демократическом государстве может не только стать источником злоупотреблений, но и использоваться для низвержения существующего строя.

В конечном счете, придавать большую ценность политическому сообществу нежелательно хотя бы потому, что в основе такого отношения лежит иллюзия, будто бы в этой разновидности объединения имеется нечто особенное, оправдывающее даже жестокие насильственные действия, предпринимаемые ради его сохранения. В худшем случае восхваление политического сообщества принимает форму национализма.

Национализм и национальное самоопределение

От национализма, однако, не стоит слишком легко отмахиваться, поскольку он бросает серьезный вызов выдвигаемой нами идее о том, что политическое сообщество следует считать вещью менее важной, чем в целом полагают даже либералы. Национализм, основанный на доктрине о расовом превосходстве или требованиях этнической чистоты, наверное, можно сбросить со счетов в силу его, мягко говоря, слабой обоснованности. Но существуют и другие, более серьезные вызовы, исходящие от тех, кто готов поддерживать те или иные национальные принципы. В частности, заслуживают рассмотрения два типа вызовов. Первый из них считает несостоятельной идею политического сообщества, осно-

ванного не на единых культурных нормах, а на том или ином соглашении. Согласно второму, несостоятельна идея о политическом сообществе, не нацеленном на создание некоего единого этоса, обеспечивающего ему большее единство. Мы должны рассмотреть обе эти точки зрения, хотя в конечном итоге обе они должны быть отвергнуты. При этом мы также придем к более полному пониманию политического строя, предусматриваемого в излагаемой нами теории либеральной толерантности.

Сперва рассмотрим мнение о том, что политическое сообщество должно опираться на нечто более серьезное, нежели простая договоренность, — на культуру. Эту идею отстаивают Джозеф Раз и Авишай Маргалит, и именно их аргументы следует подвергнуть анализу. Раз и Маргалит защищают условное право на национальное самоопределение как *групповое право*, «основанное на более широкой ценности национального самоуправления»¹. Задавшись вопросом: «Кто обладает правом [на самоопределение] и при каких условиях оно может быть осуществлено?»² — они осторожно, но верно движутся к выводу о том, что таким правом «обладают только группы, являющиеся большинством на данной территории»³, и что оно может осуществляться лишь «для обеспечения условий, необходимых для процветания и самоуважения этой группы»⁴. Но даже при этом осуществление такого права допустимо лишь при соблюдении еще двух условий: «группа должна уважать фундаментальные права обитателей данной территории» и принимать меры, предотвращающие или сводящие к минимуму ущерб, причиненный интересам жителей других стран⁵.

Эти авторы подвергают критике индивидуалистическую точку зрения, по их словам, выражающуюся в том, что при оценке требований самоопределения или «оправдании... политических единиц»⁶ в той или иной мере необходимо учи-

¹ Raz and Margalit (1990: 489) и Kymlicka (1995b: 79–92).

² Raz and Margalit (1990: 441).

³ Raz and Margalit (1990: 459).

⁴ Raz and Margalit (1990: 459).

⁵ Raz and Margalit (1990: 459–460).

⁶ Raz and Margalit (1990: 456).

тивать индивидуальное согласие. Задаваясь вопросом о том, на какие принципы может опираться право на самоопределение, они дают следующий ответ: «Заманчиво усматривать здесь принцип, дающий частичное право вето по вопросу о членстве в более крупном целом. На то, чтобы создать новую политическую единицу или оставаться в рамках существующей единицы, необходимо согласие всех составных частей. Для того, чтобы расколоть политическую единицу или предотвратить создание новой единицы, требуется лишь воля группы, желающей отделиться или сохранять самостоятельность. Привлекательность этого принципа кроется в его волюнтаристском духе. Он как будто бы усматривает оправдание любых политических единиц в согласии на их создание. Но это нежелательная иллюзия. Она нежелательна, поскольку... важные группировки людей, чтобы иметь ту ценность, которой они обладают, должны опираться на общую историю и критерии неволюнтаристского (или по крайней мере не вполне договорного) членства. Этот принцип представляет собой не более чем иллюзию договорного принципа, поскольку он относится к группам, а не к индивидуумам. Однако привлекательность всего договорного этоса скрывается в заявлении о том, что условием легитимности политических единиц является согласие каждого индивидуума»¹.

Для Раза и Маргалита индивидуалистический принцип просто обходит вопрос о том, какие группы обладают правом на отделение, на неприсоединение к более крупному целому или на образование новых политических единиц. Именно на этот вопрос пытаются ответить Раз и Маргалит. Собственно, их понимание природы тех групп, которые могут претендовать на политические права, составляет основу проводимого ими обоснования идеи о том, что «право на самоопределение следует из ценности членства в охватывающих группах»².

И именно эту основу следует оспаривать, ставя под сомнение предположение о том, что самое главное — опреде-

¹ Raz and Margalit (1990: 456).

² Raz and Margalit (1990: 456).

лить, какие группы заслуживают права на самоопределение. Как уже указывалось выше в этой работе, ошибочно начинать с описания групп в попытке выяснить, какие виды политических институтов ограждены от критики, поскольку от самих этих институтов в значительной мере зависит то, какие типы групп существуют. Но сперва следует более внимательно изучить аргументы Раза и Маргалита.

Объясняя, какие виды групп заслуживают самоопределения, Раз и Маргалит выделяют «шесть характеристик, которые в своем сочетании относятся к вопросу о самоопределении»¹. Во-первых, группа должна обладать «общим характером и общей культурой»², которые принимают участие в формировании идентичности группы. Во-вторых, люди, воспитывающиеся в группе, усваивают ее культуру и несут на себе печать ее характера, хотя индивидуумы, очевидно, могут отбросить те или иные элементы этой культуры — скажем, после миграции, — и приобрести новые культурные черты³. Самое главное здесь то, что группы обладают исторической природой: «...культура развивается и передается посредством совместной истории»⁴. В-третьих, членство в группе основывается на взаимном признании. В-четвертых, это членство важно для личной самоидентификации⁵. В-пятых, членство в группе — это вопрос принадлежности, а не приобретения: «Право на членство обычно определяется недобровольными критериями»⁶. Наконец, данные группы являются не «мелкими группами, где все всех знают», а «анонимными группами, в которых взаимное признание обеспечивается наличием общих черт»⁷.

Группы, обладающие этими характеристиками, именуются «охватывающими»; данные характеристики отобраны, во-первых, с целью выделить группы с устоявшимися культурами и, во-вторых, с целью заострить внимание на тех группах, членство в которых важно для личной самоидентификации⁸.

¹ Raz and Margalit (1990: 443).

² Raz and Margalit (1990: 443).

³ Raz and Margalit (1990: 444).

⁴ Raz and Margalit (1990: 445).

⁵ Raz and Margalit (1990: 445).

⁶ Raz and Margalit (1990: 447).

⁷ Raz and Margalit (1990: 447).

⁸ Raz and Margalit (1990: 448).

Ценность или значение этих групп заключается в том факте, что индивидуальное благополучие зависит от успешного достижения целей и осуществления взаимоотношений; поскольку такие задачи определяются культурой, то благополучие индивидуума в значительной степени зависит от благополучия группы¹. Членство в группе важно для индивидуального благополучия, потому что оно влияет на возможности индивидуума. Из этого также следует важность процветания культуры: культура, страдающая от гонений, дискриминации или упадка, хуже служит индивидууму вследствие сокращения вариантов и возможностей, теряет свою привлекательность или вовсе исчезает².

Имея в виду именно эти соображения, Раз и Маргалит делают следующее наблюдение: «Возможно, не более чем суровым фактом является то, что наш мир в значительной степени строится вокруг групп с устоявшимися культурами. Но этот факт влечет за собой далеко идущие последствия... Возможно, не более чем суровым фактом является то, что чувство личной идентичности у людей связано с их чувством принадлежности к охватывающим группам и что их самоуважение зависит от того почета, которым окружены эти группы. Но и эти факты имеют важные последствия»³. Все эти соображения, отмечают они, основаны всего лишь на «простом здравом смысле»⁴.

Эти рассуждения Раза и Маргалита не вполне ошибочны, но все же идут по неверному пути, и это влечет за собой серьезные последствия. На самом деле мир вовсе не строится вокруг групп с устоявшимися культурами; скорее, группы располагаются вокруг социальных и политических институтов и в значительной мере приобретают свои культурные отличия и форму благодаря этим политическим структурам. Вообще говоря, такие культурные черты, как язык, религия и обычаи в свою очередь оказывают влияние на политические институты, и этого нельзя отрицать. Но главное в том,

¹ Эта идея также выдвигается и достаточно подробно развивается Кимликой: Kymlicka (1989).

² Raz and Margalit (1990: 449).

³ Raz and Margalit (1990: 449).

⁴ Raz and Margalit (1990: 449).

что самый важный факт, связанный с устройством нашего мира, это, в первую и важнейшую очередь, *политический*, а не культурный характер этого устройства. То, какую форму приобретают политические организации (как мелкие, вроде партий, так и большие, вроде государств), зависит не только от культуры, но и от интересов, понимаемых в более широком плане. И когда доходит до решения вопроса о том, какие виды политических объединений будут созданы, культурные интересы являются лишь одним типом тех интересов, которыми определяется конечный результат.

Группы, как уже указывалось в главе 3, отнюдь не являясь устоявшимися и долговечными образованиями, постоянно возникают и исчезают в соответствии с политическими и институциональными обстоятельствами. Следует подчеркнуть: мы не просто хотим сказать, что различные религиозные или этнические группы образуют временные или даже стабильные объединения в ответ на политические стимулы — хотя это, разумеется, верно. Сама идентичность групп формируется под влиянием политических и институциональных факторов.

Важнее то, что группы, несомненно, являясь историческими сущностями, как подчеркивают Раз и Маргалит, всегда находятся в текущем состоянии, постоянно видоизменяясь под воздействием юридических, экономических и политических событий. Однако факт изменчивости групп и их отзывчивости на различные события не делает групповые интересы незаконными. С другой стороны, этот факт помогает объяснить, почему может быть неуместно пытаться ответить на вопрос о том, наличие каких политических прав является оправданным, ссылаясь на интересы существующих групп. Нередко эти интересы существуют или принимают свою конкретную форму лишь благодаря определенным историческим обстоятельствам или вследствие преобладания конкретных политических прав, а не в результате их принадлежности к какому-то естественному порядку вещей. Считать конкретные интересы фиксированными не более обоснованно, чем считать неизменными конкретные политические установления. Это создает проблемы для групповых политических теорий наподобие той, что обсуждается нами, — пы-

тающейся определить, какие политические институты и политические права устойчивы благодаря наличию групп. Если группы настолько изменчивы, как мы предполагаем, то существующие права самым серьезным образом повлияют на то, какие типы групп будут возникать — или сохраняться. А в таком случае бессмысленно задаваться вопросом о том, какие группы достойны признания или наделения правами, как если бы группы существовали естественным образом или могли различаться только благодаря ссылкам на набор культурных критериев, определяющих, какие группы могут быть правомочными.

Здесь можно предложить следующий ответ. Даже при том, что существующие группы действительно в большой степени формируются под влиянием доминирующих институтов, у нас остается факт их существования. Группы являются элементом (современного) мира, хотим ли мы того или нет. Более того, жизнь людей, входящих в состав этих групп, определяется фактом этого членства, а уничтожение группы причинит им значительный ущерб. Несомненно, это важное соображение также может служить причиной для того, чтобы признать за группами такого рода право на самоопределение. И этим правом могут обладать только группы такого рода, потому что, в конечном счете, для нас важно благополучие членов группы. Для благополучия же важнее всего «успешное достижение достойных целей и осуществление взаимоотношений»¹; а поскольку «цели и взаимоотношения определяются культурой, членство в таких [культурных] группах имеет большое значение для индивидуального благополучия»². Несомненно, что «процветание культуры важно для благополучия ее представителей»³. Вот почему в своих рассуждениях о том, кто должен иметь право на самоопределение, мы не учитываем таких абстракций, как социальные классы⁴, а только реальные исторические сообщества с общими традициями и единым культурным наследием, важным для реальных индивидуумов.

¹ Raz and Margalit (1990: 448).

² Raz and Margalit (1990: 449).

³ Raz and Margalit (1990: 449).

⁴ Raz and Margalit (1990: 448).

В ответ необходимо сразу же признать, что культурный контекст действительно важен для благополучия человека и что в конечном счете значение имеет только благополучие индивидуумов. Признав это, мы должны вполне правомерно проявлять беспокойство в тех случаях, когда культурному сообществу грозит гибель. Но это никак не оправдывает заявления о том, что именно такие сообщества должны рассматриваться в качестве носителей прав, и никак не приближает нас к объяснению того, почему «право на самоопределение проистекает из ценности членства в охватывающих группах»¹, поскольку мы по-прежнему не знаем, какие группы следует признавать в качестве групп и какие культурные сообщества следует признавать в качестве сообществ. Совместные традиции, равно как и история, культура и интересы не создают группу, сообщество или нацию, если их «члены» не признают своей принадлежности к ним. Нередко группы, которые могут считаться обладающими общей традицией или культурой, сами не считают или не желают считать себя единым сообществом. (Например, американская гражданская война была войной между двумя территориями, одна из которых утверждала, что имеет отдельную культуру и собственную историческую традицию, ради которой готова даже воевать², а другая заявляла, что обе территории обладают общей историей, культурой и традицией и связаны нерасторжимым политическим союзом.) В других случаях группы, которые, по видимости, обладают разным культурным и историческим наследием, делают выбор в пользу слияния и выступают в качестве единого сообщества — нередко в ответ на потребности, которые лучше обеспечиваются ассимиляцией, а не дифференциацией³.

Фактически существуют бесчисленные (хотя не безграничные) возможные сочетания людей, которых можно объединить и сказать, что они обладают общей историей, или культурой, или традицией, или образом жизни. Границы зачастую проводятся по воле случая. Тот факт, что люди, оказавшиеся в рамках этих границ, начинают считать себя еди-

¹ Raz and Margalit (1990: 456).

² См. об этом: Carpenter (1990) (первое издание — 1930).

³ См. об этом: Horowitz (1985: 74–83).

ным народом (с общей историей, традициями и культурой), демонстрирует, что традиции и история пусть и не выбираются, но нередко изобретаются. Но это же говорит и о том, что при ответе на вопрос, заслуживают ли данные границы политического признания, важно учитывать не только то, что считается общим (в смысле истории или культуры).

Этот момент подчеркивается множеством известных из истории ошибок, совершавшихся теми, кто имел право проводить национальные границы. Пример тому — карты Ближнего Востока или современной Восточной Европы: многие группы отрицают законность существующих границ и протестуют против того, что их принуждают жить внутри границ, проведенных людьми, считавшими, что они способны определить прохождение культурных водоразделов¹.

С учетом сказанного выше, что является важным, если мы хотим знать, кому должно быть предоставлено право на самоопределение? Решающее значение имеет то, 1) считают ли себя членами сообщества члены группы и 2) признают ли они политические полномочия тех, кто требует самоопределения от имени группы. На это Раз и Маргалит вполне могут сказать, что это им известно. Давая определение охватывающим группам, они особо отмечают, что «членство в группе отчасти является вопросом взаимного признания»². Существуют группы, утверждают эти авторы, «члены которых осознают свою принадлежность к ним и, как правило, рассматривают ее как важный ключ к пониманию своей природы, к интерпретации своих поступков и реакций, к пониманию своих вкусов и манер»³. Но, говоря это, Раз и Маргалит ни словом не упоминают второй фактор — признание политического авторитета и не дают оценки того, насколько компромиссным является их понимание значения первого фактора.

¹ Но этот момент не следует переоценивать, поскольку создание национальных государств колониальными державами не являлось актом беспристрастного социального планирования: на окончательный вид границ, несомненно, повлияли и другие факторы. Интересный исторический обзор формирования границ в современной Восточной Европе см., например: Rothschild (1989).

² Raz and Margalit (1990: 445).

³ Raz and Margalit (1990: 446).

Отмечая важность того, чтобы группы считали себя членами конкретного сообщества, Раз и Маргалит признают, что в конечном счете отдельные члены должны не только восприниматься другими как принадлежащие к группе, но и сами считать себя ее членами. Недостаточно того, чтобы такое членство им приписывали другие: индивидуумы должны быть согласны с таким мнением на свой счет. В очень слабом смысле слова они должны *разрешить* себя так описывать или в крайнем случае не отвергать этого описания. Ключевой момент здесь в том, что для того, чтобы группа была признана в качестве сообщества, решающее значение имеет не совместное обладание некими независимо распознаваемыми культурными интересами, а готовность членов группы считать себя членами *этого сообщества*.

Для подтверждения этого момента следует найти пример сообщества, которое охватывало бы множество различных, нередко конфликтующих друг с другом культурных интересов, но при этом было бы готово считать себя сообществом. И мы такой пример найдем. До обретения независимости Малайя была сообществом, состоявшим в основном из трех этнических групп или народов: малайцев, китайцев и индийцев. В каждой группе преобладала собственная религия, и для каждой было характерно своеобразное культурное наследие. Тем не менее они требовали (и в 1957 г. получили) независимости от британского правления в качестве единой нации. Эти группы делало единым сообществом не наличие совместных культурных интересов — напротив, в культурном плане группы в значительной степени дистанцировались друг от друга, — а тот факт, что они были готовы признать свою общую заинтересованность в законных требованиях, предъявляемых к колониальным властям.

Но даже этого может быть недостаточно для создания *политического* сообщества. Так мы подходим ко второму упомянутому выше фактору, которым пренебрегают Раз и Маргалит, но который следует учитывать при рассмотрении вопроса о том, кто должен обладать правом на самоопределение: признают ли члены группы политический авторитет тех, кто требует самоопределения от имени группы. Этот момент важен, потому что призывы к самоопределению ред-

ко бывают результатом спонтанного восстания основной массы населения. Напротив, обычно они исходят от элит, претендующих на выражение интересов народа; нередко эти призывы сопровождаются заявлениями о праве говорить от имени народа. Собственно, во многих случаях элиты мобилизуют людей на создание политического сообщества, от чьего имени они смогут выступать¹. В этих обстоятельствах жизненно важно задаться вопросом о том, признается ли авторитет этих элит теми массами, чьи интересы они якобы представляют. Если этот авторитет не признается, то проблема не только в том, что интересы группы могут быть неверно истолкованы; под вопросом оказывается само существование политического сообщества.

Опять же полезный пример нам дает Малайя колониальных времен. Независимости добивалась в первую очередь образованная малайская элита. И независимость была дарована англичанами при условии, что эта элита продемонстрирует возможность объединения трех народов в единое, жизнеспособное политическое сообщество. Малайская элита смогла это сделать после серии переговоров и компромиссов с лидерами других этнических сообществ. Однако успех процесса зависел от того, будут ли претензии элит на лидерство одобрены народом. С другой стороны, как практическое, так и моральное поражение Малайской коммунистической партии объяснялось в первую очередь тем, что ее не признавал народ: она была не вправе претендовать на политический авторитет. Более того, как бы сильно ни настаивала она на своем праве выступать от имени малайского политического сообщества, тот факт, что ее авторитет признавала лишь горстка людей, вел к тому, что ее притязания на лидерство на деле лишь *ставили под сомнение* существование какого-либо подобного политического сообщества.

¹ Можно вспомнить, например, попытки Текумсе, вождя племени шауни, объединить и мобилизовать разрозненные индейские племена в единую нацию, которая могла бы дать отпор наступлению белых поселенцев в Америке середины XIX в. См. об этом: Edmunds (1984). О вопросе мобилизации элиты в более общем плане см.: Horowitz (1985).

Из всего этого следует, что фундаментом любой обоснованной претензии на национальное самоопределение должно быть личное признание законности политического сообщества, добивающегося самоопределения. Следовательно, для того, чтобы претензии на самоопределение были обоснованными, требуется не наличие общих культурных интересов, а нечто намного более близкое *признанию* индивидом авторитета политической единицы.

Однако, говоря об оправдании посредством согласия, мы затрагиваем ряд других хорошо обоснованных возражений. И некоторые из них поднимают Раз и Маргалит во фрагменте, процитированном в начале этого раздела. Самое фундаментальное из этих возражений заключается в том, что вся идея оправдания легитимности политических единиц путем согласия индивидумов иллюзорна — более того, это «нежелательная иллюзия»¹. В конце концов, правящие власти никогда не добиваются согласия в открытом виде и никогда его в открытом виде не получают. И вообще многие попытки оправдать политические установления на основе согласия заканчиваются ссылками на гипотетическое согласие ради того, чтобы обойти эту проблему. К несчастью, гипотетическое согласие порождает собственные проблемы².

Проблема состоит в том, можно ли дать такое истолкование согласия, которое не пало бы жертвой обычных возражений в адрес оправдания, основанного на согласии? Можно. Важнее всего здесь отметить, что согласие является вопросом интерпретации, а также вопросом степени. Мы увидим, что это вопрос степени, если признаем, что согласие не всегда означает полную информированность, восторженное отношение к конкретному варианту. Обычно мы даем согласие, не осознавая в полной мере всех его возможных последствий. Порой мы говорим «да», даже если нам не нравятся все варианты. А иногда мы соглашаемся, потому что не желаем утруждать себя проверкой — или хотя бы рассмотрением — других возможных вариантов. И мы увидим, что согласие — вопрос интерпретации, если вспомним нередкие

¹ Raz and Margalit (1990: 456).

² См. об этом: Pateman (1984).

диспуты по вопросу о том, в самом ли деле та или иная мера получила одобрение.

При изучении вопроса о легитимности некоего авторитета, выражающейся в согласии граждан государства или членов группы принять этот авторитет, мы спрашиваем, во-первых, чем доказывается факт того, что они выразили это согласие, и во-вторых, насколько велико или существенно это согласие? Рассматривая политический строй или режим, мы можем получить ответы на эти вопросы, выявляя разные позиции в рамках континуума. В крайнем случае, о полном отсутствии согласия свидетельствовали бы такие явления, как народные восстания, массовые бунты, масштабная эмиграция и гражданское неповиновение в широком смысле слова. С другой стороны, признаком значительной степени согласия могут служить такие факторы, как высокий уровень патриотизма, значительная степень участия в политической жизни (включая, например, высокую явку на выборы), добровольное поступление на службу в армию и в резервисты, признание юридических институтов и повиновение им, а также низкий уровень оппозиционных настроений и гражданского неповиновения. О каком-то минимальном уровне признания легитимности государства может также свидетельствовать массовое сопротивление иностранной интервенции; в конце концов, в тех странах, где оспаривается легитимность государственных границ, мы часто слышим призывы к иностранной интервенции — вспомним хотя бы курдов Северного Ирака. Разумеется, ни одно из этих обстоятельств само по себе не может рассматриваться в качестве решающего доказательства: эмиграция может быть вызвана бедностью и отсутствием возможностей, а не разочарованием в режиме; а низкий уровень оппозиционной деятельности может объясняться страхом, а не отсутствием недовольства. Прежде чем делать какие-либо выводы общего характера, необходимо рассмотреть все эти возможности.

Аналогичным образом при рассмотрении групп или обществ следует искать признаки достаточного одобрения тех усилий, которые руководство прилагает для того, чтобы дать определение сообществу и говорить от его имени.

На одном полюсе, если элиты, претендующие на роль представителей народа, изолированы от него и не реагируют на требования членов сообщества, уровень одобрения можно считать низким. Это впечатление усилится при наличии конкурирующих элит, ни одна из которых не пользуется решающей народной поддержкой. На другом полюсе элиты могут отличаться отзывчивостью и получить широкое признание в качестве уполномоченных на то, чтобы говорить от имени сообщества. В этом случае уровень одобрения может считаться достаточно высоким.

Здесь встает важный вопрос: какова должна быть степень согласия? Вспомним, что изначально мы стремились обосновать идею о том, что право любой группы на самоопределение основывается не на каких-либо соображениях о культурных интересах, а скорее на чем-то более близком к индивидуальному согласию. И мы установили, что это волюнтаристическое требование согласия не требует какого-то немыслимого уровня явной лояльности государственному устройству или группе. Согласие может выражаться в значительно более слабых формах. (Не идет речи и о требовании какого-либо гипотетического согласия.) Однако для оправдания притязаний на самоопределение какой-то минимальный уровень согласия все-таки требуется. Режим или группа, от которых исходят призывы к самоуправлению, не могут приниматься всерьез при отсутствии какого-либо минимального уровня одобрения.

Собственно, для оправдания призывов к самоопределению достаточен именно минимальный уровень согласия. Вероятно, хватит всеобщего попустительства действиям, предпринимаемым руководящими элитами, и отсутствия сопротивления, восстаний или проявлений недовольства, поскольку все это можно понимать как признак того, что люди, которые считаются членами сообщества и разделяют его интересы, не возражают против того, чтобы их так определяли и зачисляли в данную категорию. Это свидетельствовало бы о том, что притязания руководства на то, чтобы представлять сообщество, действительно хорошо обоснованы, и что это сообщество в самом деле существует.

Однако здесь следует сделать две оговорки, чтобы подчеркнуть, как мало из всего этого следует. Во-первых, речь идет вовсе не о доктрине молчаливого согласия. Мы отнюдь не хотим сказать, что если люди продолжают жить в данном регионе и придерживаются принятых в нем практик, то это свидетельствует об их «молчаливом» согласии с какими-либо или всеми его практиками или о взятом ими на себя обязательстве подчиняться законам или властям этого региона. Мы не предлагаем здесь никаких теорий о политических обязательствах; речь идет только о легитимности и самоопределении. Во-вторых, из наших аргументов следует лишь то, что некий уровень согласия является необходимым условием для обоснованных претензий на самоопределение; при этом даже более сильная форма выражения согласия не будет достаточным условием. Для того, чтобы верно оценить претензии на самоопределение, необходимо учесть много других факторов: в конце концов, право на самоопределение — это одновременно и право оказывать влияние на жизнь других сообществ, чьи интересы соответственно следует принимать во внимание, прежде чем наделять кого-либо таким правом.

Кроме того, следует четко понимать, что недостаточно учитывать только лишь интересы сообщества, от чьего имени провозглашаются призывы к самоопределению. В первую и самую важную очередь требуется выяснить, готовы ли те индивидуумы, из которых якобы состоит сообщество, согласиться с таким навязываемым им описанием, которое будет определять их жизнь. Этот вопрос имеет принципиальное значение. Он вовсе не взывает, как предполагают Раз и Маргалит, «к ответу на вопрос о составных частях: какие группировки обладают правом вето, а какие — нет?»¹ Напротив, только ответив на этот фундаментальный вопрос, можно обоснованно сказать, какие группы могут претендовать на право самоопределения.

Однако важным следствием из всего этого является то, что политическое сообщество является значительно менее постоянным или стабильным элементом морального пей-

¹ Raz and Margalit (1990: 456).

жажа, чем предполагают националисты. Напротив, оно может изменяться в соответствии с новым разделением власти в политическом мире. В принципе вполне достаточно того, что люди *желают* отделиться от существующего политического сообщества — коллективно выйти из его состава, — чтобы такой поступок стал приемлемым. Но в реальных случаях вопрос может усложниться при наличии сомнений в том, что отделяющаяся группа действительно этого желает; и законность таких попыток отделения будет зависеть от легитимности властей, возглавляющих движение за отделение. Кроме того, разумеется, придется решать вопрос о том, какие земли и другую собственность могут забрать себе сепаратисты, поскольку они не могут утверждать, что право отказаться от приверженности каким-либо конкретным властям обязательно влечет за собой какое-либо право на собственность, находящуюся, по их мнению, в их юрисдикции. Какой вопрос при этом не встает — это вопрос о справедливости сепаратистского движения, культурной целостности нового общества или ценности того политического общества, которое собираются создать сепаратисты¹.

Умеренный национализм

Однако националистическую позицию можно оправдать и с другой точки зрения: если мы хотим, чтобы политическое сообщество правильно функционировало, оно должно обладать каким-то совместным этосом, обеспечивающим прочное социальное единство. А основой этого этоса, скорее всего, будет единая национальность. Такого взгляда придерживается Дэвид Миллер. Согласно Миллеру, нация — это «сообщество: 1) складывающееся из совместных представлений и взаимной приверженности, 2) обладающее длительной историей, 3) имеющее активный характер,

¹ В целом эта точка зрения скорее совпадает с тем, как проблему отделения оценивает Гарри Беран, а не Аллен Бьюкенен, рассматривающий одобрение как достаточное условие — хотя Беран в своих последующих работах как будто бы отказывается от жесткой теоретической позиции, выдвигая ряд оговорок. См.: Buchanan (1991) и Beran (1984).

4) привязанное к конкретной территории и 5) отличающееся от прочих сообществ своей характерной публичной культурой»¹. Выдвигаемый им политический тезис состоит в том, что «люди, образующие национальное сообщество на конкретной территории, обладают обоснованным правом на политическое самоопределение; требуется такая институциональная структура, которая позволила бы им коллективно решать вопросы, в первую очередь касающиеся их сообщества»². В частности, Миллер стремится подать борьбу за национальное самоопределение с точки зрения интересов конкретных национальностей. Первая причина этого состоит в том, что национальные *государства* имеют больше возможностей для контроля над теми обязательствами, которые имеются у людей в качестве членов национальных сообществ, и над выполнением этих обязательств, в то время как не настолько организованные сообщества вряд ли в состоянии обеспечить эффективное соблюдение этих обязанностей³. Вторая причина состоит в том, что национальное самоопределение с большей вероятностью защитит национальную культуру⁴. А третья причина — в том, что самоопределение является выражением коллективной автономии⁵.

Но одновременно с этим Миллер готов указать, что «государства и вообще политические власти эффективнее всего функционируют в тех случаях, когда включают в себя лишь одно национальное сообщество»⁶. В своих аргументах он ссылается на политические последствия солидарности и культурной однородности, а также на роль доверия в жизнеспособном политическом сообществе. Для того, чтобы государство могло преследовать свои цели, оно нуждается в добровольном сотрудничестве граждан. Оно столкнется со значительными

¹ Miller (1995: 27).

² Miller (1995: 11). Миллер спешит указать, что суверенное государство не обязательно должно быть главным орудием национального самоопределения, хотя совсем не случайно то, что именно оно чаще всего выступает в такой роли.

³ Miller (1995: 84).

⁴ Miller (1995: 85).

⁵ Miller (1995: 88–89).

⁶ Miller (1995: 90).

трудностями, если граждане ему не доверяют и если разные группы в рамках общества настолько не питают к нему доверия, что каждая из них ревностно отстаивает собственные интересы. Вообще социальная справедливость может быть воплощена только в таком сообществе, «членами которого признаются узы солидарности»¹. Даже демократия — и совещательная демократия в частности — не может эффективно работать, если граждане не доверяют друг другу².

С точки зрения Миллера, демократические дискуссии и социальная справедливость возможны лишь в национальном политическом сообществе. Если нам нужны демократия и социальная справедливость, то необходимо создать политическое сообщество, представляющее собой нечто большее, чем рыхлая федерация сообществ или групп³. Социальную справедливость невозможно осуществить в глобальном масштабе, и Миллер сочувствует интересам тех государств, которые не только хотят защитить интересы членов собственного «этического сообщества», но и готовы противостоять наступлению глобального капитализма. Соответственно государства могут обладать международной обязанностью не причинять вреда другим государствам, соблюдать международные соглашения и придерживаться своих обязательств по обеспечению справедливого распределения естественных ресурсов⁴. Но во всех остальных отношениях они должны быть вправе сами определять свой курс.

На соображения Миллера можно ответить двумя способами⁵. Первый из них состоит в том, чтобы рассмотреть вопрос: действительно ли национальность, и в частности обеспечиваемые ею солидарность или социальное единство, необходима для функционирования государства как политического сообщества? В качестве второго варианта можно

¹ Miller (1995: 93).

² Miller (1995: 96).

³ Как подозревает Миллер, здесь не годится и государство, играющее роль чисто «ночного сторожа». См. с. 91 и с. 91n.—92n.

⁴ См. обсуждение в: Miller (1995: 104—105).

⁵ Ряд аргументов Миллера также рассмотрены мной в: Kukathas (2002d: 107—122).

задаться более общим вопросом о том, в чем состоит роль государства. Два этих вопроса тесно связаны друг с другом, так как наши соображения о том, может ли государство правильно функционировать в конкретных обстоятельствах, в значительной мере зависят от того, каких действий мы от него ожидаем. Миллер, очевидно, полагает, что на государство возложена серьезная задача — осуществление социальной справедливости.

Во-первых, мы можем ответить Миллеру, сказав, что фактически государство может действовать на различных уровнях национальной солидарности или социального единства. Ведь государства бывают самыми разными: от разнородных структур, в состав которых входят различные языки, культуры и политические власти, до однородных, сплоченных политических обществ. Миллер, впрочем, осведомлен об этом факте и указывает, в частности, на Швейцарию. На первый взгляд этот пример работает против его теории, но Миллер так не считает, потому что швейцарцы демонстрируют высокий уровень национальной солидарности — в данном случае достигнутой в XIX в., — объясняющий ту легкость, с какой в этой стране были созданы системы социального обеспечения¹. Однако в первую очередь нужно установить, может ли существовать работоспособный политический строй без укоренившегося совместного этоса. И на этот вопрос мы однозначно отвечаем: «Да». Такие страны, как Индонезия, Индия и Малайзия отличаются языковым, культурным, этническим и (до некоторой степени) политическим разнообразием, а также дают пристанище множеству религиозных традиций, однако им удастся сохранять политическое единство². А Европейское Сообщество служит примером политического сообщества, не являющегося государством и работающего при сохранении разнообразия этических сообществ. Разновидно-

¹ Miller (1995: 94–95).

² Следует отметить, что Индонезия подвергается серьезному давлению со стороны сепаратистских движений. Однако возможно, что причиной этому служат как попытки увеличить размеры индонезийского государства за счет народов, не желающих входить в его состав, так и попытки индонезировать — или яванизировать — эти общества.

стями политического строя, отличавшегося сильным разнообразием, были империи. Вообще говоря, у швейцарцев действительно может быть сильно развито чувство национальности, но вопрос в том, это ли скрепляет Швейцарию. Возможно, ради одной лишь стабильности политического режима серьезное чувство идентичности вовсе не обязательно, даже если оно нужно ради осуществления иных целей.

Именно эта проблема имеет ключевое значение для теории Миллера, поскольку в конечном счете он озабочен вопросом о том, возможен ли такой режим, который в состоянии обеспечить социальную справедливость. Однако проблема в том, что если в данном обществе присутствуют разные представления о социальной справедливости — особенно такие, которые различаются от региона к региону, от группы к группе или от одной этической традиции к другой, — то построение нации будет означать установление единого стандарта социальной справедливости и в конечном счете подавление тех стандартов, которых придерживаются меньшинства, неспособные дать отпор доминирующей точке зрения. А стандарты социальной справедливости наверняка будут различаться в той степени, в какой различные группы людей — различные этические сообщества, если пользоваться терминологией Миллера, — склонны защищать или поощрять различные ценности. Одни люди могут придавать особую ценность совместному воспитанию детей с целью сохранения традиций сообщества. Например, сети взаимозависимости среди мормонов штата Юта предполагают совершенно иное понимание социальной справедливости, чем то, что принято у жителей космополитического Нью-Йорка, которые воспринимают воспитание детей как более частное дело. Некоторые сообщества готовы выделять значительную долю своих общих ресурсов на сохранение языковых или религиозных традиций, налагая на своих членов обязанность жертвовать ради этого временем или деньгами, в то время как другие сообщества могут вовсе не проявлять к этому интереса. В некоторых сообществах земля может считаться совместной собственностью, не подлежащей разделу (а может быть, даже ком-

мерческому использованию), а другие сообщества могут относиться к земле как к товару, который можно покупать и продавать¹.

Факт возможного существования различных видов или критериев социальной справедливости не означает запрета на устранение некоторых из них с целью воплощения единого стандарта. Но важно четко представлять себе последствия такого шага. Он требует приложения усилий к тому, чтобы изменить образ жизни и мышления людей и создать новый тип людей — граждан. Миллер высказывается на этот счет с поразительной ясностью: «...принцип национальности подразумевает, чтобы школы, *inter alia**, рассматривались как места, где воспроизводится единая национальная идентичность, а детей готовят к демократическому гражданству»². К заявлениям о пагубном влиянии такого подхода на конкретные (культурные) идентичности, по его мнению, следует относиться со скептицизмом³. Но в любом случае те, кто с этим не согласны, не могут отказаться от своего гражданства и не могут выйти из состава национального государства. Если нам требуется национальное государство, мы должны обучать людей гражданству, и другие соображения должны быть подчинены этой цели.

Однако все это заставляет задаться вопросом: какой цели служат усилия по созданию и сохранению национального государства? Если цель состоит в том, чтобы создать или сохранить эту конкретную форму этического сообщества, то неясно, почему данное этическое сообщество должно получить приоритет перед другими сообществами, которые оно заменит или оттеснит. Если нам важно этическое сообщество, мы можем получить его и без национального государства.

¹ Мы не хотим сказать, что такие сообщества будут считать любую землю собственностью, которой можно распоряжаться без всяких ограничений; они могут придерживаться весьма сложных правил, касающихся использования и распоряжения как этой, как и всеми другими формами собственности.

* Между прочим (лат.). — *Прим. ред.*

² Miller (1995: 142).

³ Miller (1995: 143).

Более правдоподобный ответ, однако, состоит в том, что это сообщество должно получить приоритет, потому что социальная справедливость сама по себе является более важной ценностью, а нужная нам форма социальной справедливости — это та, которая подчиняет разнообразие такой разновидности социальной жизни, которая создает граждан для общества конкретного вида. Такой ответ неявно заложен в точке зрения Миллера. Однако следует сказать, что мы видим здесь отход от предположения, которое в данной работе считается ключевым для либеральной точки зрения: предположения о том, что хорошее общество — это такое, которое пытается примирить друг с другом различные представления о хорошей жизни вместо того, чтобы навязывать какое-либо конкретное представление о ней. Политическая теория Миллера очень серьезно относится к вопросу о том, какой тип людей должен существовать в мире. Здесь Миллер выступает заодно с Джоном Стюартом Миллем, который тоже озабочен проблемой влияния политических институтов на формирование характера. Согласно этому пониманию, либеральный режим должен состоять из либеральных индивидуумов — либеральных граждан¹.

В конечном счете во всем этом неверно то, что не все к этому стремятся, так как не все готовы ценить одни и те же вещи. Люди не могут прийти к согласию по поводу того, что хорошо и что правильно. Либеральная толерантность выступает за такое решение, которое позволяет тем, кто отличается или не согласен, жить отдельно, вместо того чтобы вовлекать их в ряды более сплоченного сообщества наравне с теми, кто думает по-другому. Однако либерально-националистическое решение утверждает, что несогласных следует путем принуждения или воспитания приводить в соответствие с общим стандартом. В каком-то смысле это нежелательно из-за того, что к людям может предъявляться требование жить в соответствии с теми стандартами, которых они не признают или не могут соблюдать. Но, с другой стороны, это и не нужно в силу возможности политической

¹ По-видимому, Руссо в своей политической теории выражает точно такую же озабоченность. Его теория воспитания, излагаемая в «Эмиле», прежде всего касается обучения гражданству в современной республике.

организации, допускающей сосуществование разных образов жизни или стандартов.

Государство и политическое сообщество

Однако, спросят нас, каким может быть политическое сообщество с учетом всех этих соображений? Если не рассматривать политическое сообщество как доминирующее сообщество, которому должны подчиняться прочие формы человеческих объединений, то как его следует понимать?

Представление о политическом сообществе, заложенное в излагаемой нами позиции, не рассматривает его как «сообщество принципа», состоящее из людей, связанных прочными узами братских обязательств. Скорее, оно понимает политическое сообщество как одну из форм «частичного» объединения. Это, несомненно, весьма существенная разновидность объединения, поскольку она обладает способностью оказывать очень глубокое влияние на другие сообщества посредством государственных институтов, которым, как правило, принадлежат полицейские, законотворческие и военные полномочия. Но тем не менее она остается частичным объединением.

Этот взгляд наиболее совместим с представлением о политическом сообществе как результате соглашения. Оно порождается историческими и географическими случайностями, приводящими к урегулированию разногласий в той или иной форме или достижению компромиссов между людьми, принадлежащими к иным сообществам или объединениям, обладающим различными — и нередко конфликтующими — интересами. Поэтому объединение, которое мы называем политическим сообществом, — это фактически объединение людей, между которыми не существует серьезных сознательно выстроенных взаимосвязей. Поэтому их обязательства в отношении политического сообщества относительно слабы, так как не проистекают из какой-либо глубокой лояльности другим членам объединения, что (ошибочно) считается необходимым признаком объединений та-

кого рода. Обязательства индивидуумов в некоторых обстоятельствах могут быть *косвенными* в той степени, в какой они следуют не из непосредственных требований политического сообщества к индивидууму, а из того факта, что другие сообщества, к которым принадлежит индивидуум, участвуют в соглашении или урегулировании, создающем или сохраняющем политическое общество. Политические обстоятельства вытекают из нашего подчинения власти тех объединений, которые сами признают власть государства.

Из этого вовсе не следует, что люди не могут обладать прочной привязанностью к своим политическим сообществам. Собственно, было бы удивительно, если бы дело обстояло наоборот, поскольку правительства и политические элиты всегда находят полезным поощрять такие настроения, содействовать им и играть на них. Но мы отрицаем наличие какой-либо более прочной — или более возвышенной — основы для политической приверженности или для политического сообщества, нежели эта.

Уилл Кимлика указывает на важность нахождения какой-либо основы для «солидарности» или «социального единства» того, что он называет «многонациональными государствами». Важно определить модель социального единства, которая могла бы сочетаться с разнообразием — особенно с этническим разнообразием. По его словам, фундаментальная задача, стоящая перед либеральными теоретиками, заключается в нахождении источников единства в демократическом многонациональном государстве. Ответ, который мы ищем, утверждает он, будет найден лишь в том случае, если мы выявим те особые настроения, которые должны разделяться людьми ради обеспечения социального единства. Одной из возможных основ социального единства является совместное одобрение или высокая оценка (со стороны граждан) «глубокого разнообразия».

Однако, согласно отстаиваемой здесь точке зрения, задача поиска фундамента социального единства в политическом строе не настолько насущна, потому что мы не найдем глубокой основы для уз между членами объединения. Более того, такая глубокая основа и не нужна. Если мы озабочены проблемой мирного сосуществования различных народов,

то от них вовсе не требуется ценить «глубокое разнообразие» или те конкретные группы и культуры, с которыми они делят страну. Достаточно и того, что они не возражают против сосуществования с ними. Политическое сообщество не обязано быть чем-то большим, чем объединение людей, признающих условия сосуществования.

Если мы хотим прилепить какой-то ярлык на эту трактовку политического сообщества, то, вероятно, ее лучше всего описывать как скептическую, юмовскую позицию. Она признает существование политических сообществ и того, что они проявляют власть — собственно, утверждают свой суверенитет — над другими формами человеческих объединений. И она признает, что эта форма объединения может быть полезной, хотя и неизбежной. Но при этом она рассматривает политические объединения, и соответственно политическую власть, как порождение случайности и традиционных соглашений, которые должны уважаться нами лишь в той мере, в какой «новшества» грозят созданием чего-то гораздо худшего.

ГЛАВА 6

КУЛЬТУРНОЕ

ПОСТРОЕНИЕ ОБЩЕСТВА

...конечная цель [государства] заключается не в том, чтобы господствовать и держать людей в страхе, подчиняя их власти другого, но, наоборот, в том, чтобы каждого освободить от страха, дабы он жил в безопасности, насколько это возможно, то есть дабы он наилучшим образом удерживал свое естественное право на существование и деятельность без вреда себе и другому. Цель государства... не в том, чтобы превращать людей из разумных существ в животных или автоматы... Следовательно, цель государства в действительности есть свобода.

Спиноза¹

Общество и государство

Ни нация, ни политическое сообщество сами по себе не являются важными благами, хотя крах политической власти — особенно в случае государственной власти — может иметь катастрофические последствия. Отсутствие общепризнанных властей почти всегда создает условия для деструктивной борьбы за власть. Пусть для совершенствования общества важна свобода, но для его выживания необходима власть². Проблема, однако, заключается в поиске баланса между свободой и властью³. Мы в своей книге утверждаем,

¹ Spinoza (1951: 258–259). [*Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. Гл. XX.]

² Hume (1994: 20–23).

³ «В силу необходимости следует в значительной мере жертвовать свободой при любой системе правления; однако даже власть, которая ограничивает свободу, не может и, возможно, не должна никогда, ни при каком строе становиться совершенно полной и бесконтрольной» (Hume (1994: 22) [*Юм Д.* О происхождении правления // *Юм Д.* Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 510]).

что самый важный путь достижения этого баланса — разделение (а не сосредоточение) власти посредством режима толерантности, при котором сосуществуют различные группы, признающие разные власти. Таким образом удастся сохранить достаточно свободы для того, чтобы люди могли выходить из состава тех групп, чей образ жизни — или чьи власти — для них невыносимы, но при этом те, кому желателен именно такой образ жизни (при таких властях), не принуждались бы к его исправлению в соответствии с предпочтениями недовольных. Власть, с другой стороны, при таких условиях находилась бы в безопасности в том смысле, что те, кто признан членами своей группы (или подданными) в качестве их законных правителей или держателей власти, продолжали бы ею обладать.

При этом, однако, необходимо выяснить, в чем именно заключается роль одной особенно важной разновидности политической власти — государства. Это серьезный вопрос сам по себе, но его значение усиливается тем фактом, что та точка зрения, по отношению к которой данная работа выступает альтернативой, весьма своеобразно понимает роль государства. Для таких либеральных авторов, как Уилл Кимлика, задача государства заключается в том, чтобы соблюдать и поощрять справедливость; а поскольку речь идет о либеральной концепции справедливости, задачей государства оказывается либерализация общества. Поскольку сущность либеральной справедливости состоит в фундаментальной приверженности к либеральному равенству, задача сводится к достижению большего равенства. Но следует подчеркнуть, что то равенство, о котором идет речь, — вопрос не простой. В частности, Кимлика прекрасно понимает всю сложность этой проблемы, поскольку он серьезно озабочен тем, чтобы найденное решение учитывало культурное разнообразие общества. Опираясь на работы Джона Ролза и Рональда Дворкина, Кимлика пытается объяснить, какие действия должно предпринимать государство ради содействия равенству. Нам требуется, полагает он, такое государство, которое пыталось бы обеспечить «подлинное равенство» всех граждан (MC108).

Из такого взгляда вытекают весьма серьезные и далеко идущие следствия. На правительство, по мнению Кимлики, должна быть возложена не только обязанность по поддержанию порядка, но и более важная задача определения моральной и культурной формы общества. Этой задачи правительство просто не сможет избежать (оно «не сможет уклониться от решения о том, какие социумные культуры следует поддерживать» (МС111)), поскольку любые предпринятые им действия так или иначе скажутся на культурной архитектонике общества. В этих обстоятельствах оно должно встать на путь культурного строительства, твердо помня о своих обязанностях и руководствуясь принципами либерального равенства. Оно не может игнорировать проблему культурного строительства на том основании, что то будет происходить само по себе. «Благожелательное бездействие», утверждает Кимлика, здесь не годится. Государство должно активно интересоваться не только воспитанием будущих граждан, но и вопросами языка, политических границ (избирательных округов и т.д.) и иммиграции. Решение подобных вопросов нельзя оставлять на волю культурного рынка, по крайней мере полностью (МС113)¹.

Цель данной главы состоит в том, чтобы подвергнуть разбору такое понимание роли государства и предложить альтернативное толкование его истинных задач. Обязанность государства — не в том, чтобы насаждать или обеспечивать либеральное равенство или же служить в качестве культурного архитектора или стража общества. Государство должно играть роль арбитра, решающего вопросы, которые неизбежно встают в обществе, состоящем из множества сообществ и объединений, и пытающегося поддерживать порядок, при котором эти группы могли бы сосуществовать.

¹ Кимлика пишет: «Как только социумные культуры национальных групп будут защищены посредством языковых прав и территориальной автономии, культурный рынок начнет играть важную роль в определении характера культуры. Решения о том, какие конкретные аспекты данной культуры достойны сохранения и развития, должны быть оставлены на долю индивидуумов. Позволив государству вмешиваться в этот вопрос и поддерживать те или иные варианты и обычаи в рамках культуры, а другим оказывать противодействие, мы идем на риск несправедливого субсидирования выбора некоторых людей».

Однако это не единственный арбитр, а лишь один из многих, хотя и чрезвычайно важный в силу своей власти. Главное, впрочем, то, что арбитр не определяет итогов игры; он просто прилагает усилия к тому, чтобы она продолжалась, вмешиваясь в нее лишь в случае возникновения конфликтов и споров. Споры могут быть связаны с применением правил, или с их интерпретацией, или с тем, существует ли вообще данное правило. Принципиальный момент, касающийся арбитра, состоит в том, что арбитр — это третья сторона, от которого игроки ждут решения — авторитетного решения. Его решения авторитетны, потому что он *уполномочен* (явно или по умолчанию) выносить их. В принципе арбитр является и *незaintересованной*, и *беспристрастной* стороной.

В обществе арбитр или правитель разрешает конфликты, связанные со справедливостью. А с учетом наличия различных представлений о справедливости и ее стандартов подобные правящие власти улаживают споры, вынося решение о том, какой стандарт является главным. С этой точки зрения в государстве нет ничего, что делало бы его особенно сведущим в вопросах справедливости и особенно способным к ее воплощению. Цель государства не в том, чтобы создавать справедливый социальный строй. Его цель в том, чтобы просто поддерживать такой порядок, при котором люди могли бы вести свободную совместную жизнь. Спиноза говорит, что истинная задача государства — свобода. Оно решает эту задачу, обеспечивая такую безопасность, которая сочеталась бы со свободой. Используя свою власть, оно охраняет порядок с тем, чтобы люди могли в безопасности и без страха достигать свои цели и решать поставленные перед собой задачи — как в одиночку, так и группами. Для этого государство предотвращает беззаконие, порожаемое либо внешними угрозами, либо угрозами, исходящими из самого общества. Однако в качестве арбитра на государстве лежит обязанность определять, когда общество оказывается под угрозой и что в этом случае следует сделать. В этом состоит природа власти: она обладает правом и полномочиями на то, чтобы решать, какие действия необходимы. Государство по самой своей природе имеет право на вынесение решений о требуемых мерах. Но поскольку цель государства — это

свобода, у него нет оснований для того, чтобы защищать общество или управлять им с какой-либо иной целью. В задачи государства не входит делать общество более здоровым, облагораживать его или насаждать в нем равенство и справедливость. Не ему решать, какие образы жизни должны сохраниться, а какие отмереть, какие традиции следует распространять, а с какими бороться.

Арбитр должен сохранять нейтралитет в игре; и в некотором смысле это верно и в отношении государства. Но следует признавать, что требование нейтралитета не оставляет арбитру возможности выбора одного-единственного пути. У каждого арбитра есть свой стиль и свои представления о том, как направлять игру. Некоторые считают, что наилучший способ — дать игре идти своим чередом и прерывать ее как можно реже; другие же склонны вмешиваться в ее ход при малейших нарушениях правил. Государство как арбитр может стремиться к нейтральности, но отнюдь не к свободе от бремени судейства.

Однако здесь возникает серьезная проблема. Государство не может не превратиться в этическое объединение — в этического игрока, чьи стандарты и нормы становятся предметом спора и полем состязания среди тех, кто желает участвовать в формировании его характера. На государство постоянно оказывается нажим, с тем чтобы оно не оставалось арбитром, а встало на ту или другую сторону. (В сущности, это верно в отношении любых политических объединений, но в первую очередь верно в отношении государства, поскольку из-за своих полномочий оно служит наиболее привлекательным объектом для желающих оказывать влияние на него или поставить под свой контроль.) Именно поэтому в либеральной политической теории недостаточно просто утверждать, что государство должно быть нейтральным, и считать, что больше по этому поводу сказать нечего. Таким образом, у нас имеются два соображения, на которые должно опираться любое правильное понимание и толкование государства. Первое утверждает существование пределов того, что государство может делать в своих попытках формировать и контролировать общество. В прошлом столетии мы осознали всю тщетность надежды на возможность регулирования эко-

номической жизни общества: попытки централизованного экономического планирования закончились жалким крахом, не говоря уже о тиранической политике, сопутствовавшей усилиям по его воплощению. Централизованное планирование культуры может оказаться еще более проблематичным и соответственно еще менее достижимым. Во-вторых, государство как действующая сила (agent) — или как учреждение (agency) — имеет собственные интересы, и в то же время подчиняется входящим в его состав агентам, у которых есть свои интересы. Оно не управляется агентами, принадлежащими к какому-то универсальному классу, и не преследует, и не представляет его интересы¹.

Главное здесь то, что любая правдоподобная трактовка государства должна учитывать его неспособность играть роль морального агента, но признавать, что государство может быть заинтересованным агентом, причем обладающим ограниченными возможностями. Идея о том, что государству следует активно участвовать в культурном строительстве, должна рассматриваться с изрядной долей скептицизма.

Чтобы ясно понять, почему это так, следует рассмотреть этот вопрос подробно, сначала изучив мнение о том, что государство должно заботиться о равенстве, а затем точку зрения, заявляющую о несостоятельности идеи «благожелательного бездействия», опровергаемую тем фактом, что, сознательно или нет, государство не может не формировать общество. Мы начнем с проблемы равенства.

Проблема равенства

Согласно Руссо, масштабы и рост неравенства, свойственного человеческому обществу, проистекают из развития человеческих способностей, а само оно принимает постоянный и законный характер после возникновения собственности

¹ В этом отношении можно сослаться на убедительную критику Гегеля Марксом. Особ. см. ранние статьи Маркса «К еврейскому вопросу» и «К критике философии права у Гегеля» в: McLellan (1977: 63–74) [См.: Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. Т. 1. С. 382–413 и 219–368].

и законов¹. Однако, по-видимому, основы неравенства заключаются не столько в собственности, сколько в разнообразии людей, или же в присущей нам тенденции отмежовываться от одних людей и объединяться с другими, создавая группы. Разнообразие, проистекающее из размежевания и объединения, делает равенство недостижимым. Разнообразие несовместимо с равенством, и содействовать одному из них возможно только за счет другого. В этих обстоятельствах мы должны отказаться от идеала равенства, не способного обеспечить адекватное понимание природы хорошего общества.

Чтобы убедиться в этом, следует начать с рассмотрения вопроса о том, почему разнообразие создает проблемы для равенства и почему достижение равенства возможно только за счет подавления разнообразия. Отсюда следует, что мы должны отказаться от равенства как цели, поскольку подавление разнообразия влечет за собой свои собственные проблемы и, в конечном счете, не ведет к равенству, а просто создает разные виды неравенства.

Всякая попытка решать проблему равенства должна начинаться с вопроса: «О каком равенстве идет речь?» Люди могут быть равны или неравны друг другу во всевозможных отношениях; но эгалитаристов, отстаивающих различные виды равенства, привлекают далеко не все из них. Как правило, они не проявляют интереса к тому, чтобы сделать всех равно красивыми или равно счастливыми (или несчастными). Их интересуют другие виды равенства: равенство перед законом; равенство статуса; равенство имущества, доходов, ресурсов или способностей; равенство в смысле социального обеспечения или доступа к нему; наконец, политическое равенство. Некоторые эгалитаристы утверждают, что простого равенства для них недостаточно, и выдвигают теории «сложного равенства». Например, Майкл Уолцер выступает за плюралистическую концепцию равенства, согласно которой в разных «сферах справедливости» используются раз-

¹ Rousseau (1993: 32–126, на с. 116). [*Руссо Ж. Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми* // *Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты*. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. С. 51–150.]

личные принципы распределения¹, в то время как Джон Бейкер, утверждая, что равенство — это «сложная идея», отстаивает такие принципы равенства, которые включают в себя принципы удовлетворения базовых потребностей, равного уважения, экономического равенства, политического равенства, а также равенства полов, расового, этнического и религиозного равенства².

Но помимо вопроса: «О каком равенстве идет речь?» — есть еще один, не менее важный вопрос: «О чьем равенстве идет речь?». Этот вопрос важен потому, что масштабы применения каких-либо принципов равенства отнюдь не очевидны. Принципы равенства могут распространяться на все человечество; они могут считаться применимыми только к членам конкретного политического общества; наконец, их можно ограничить еще сильнее и применять их только к свободным взрослым гражданам мужского пола в данном обществе (отказывая в праве на равенство рабам, детям, иностранцам и женщинам)³. По этому вопросу эгалитаристы придерживаются разных точек зрения: одни думают, что равенства следует добиваться в первую очередь в своем собственном обществе (хотя многие утверждают, что это также создаст основу для движения в сторону большего глобального равенства); другие, напротив, полагают, что в ходе достижения определенных форм равенства их необходимо сразу же распространять непосредственно на все человечество.

Этот вопрос о масштабах равенства важен не только тогда, когда эгалитаристы сталкиваются с призывом распространять их принципы за рамки национальных границ. Он сохраняет важность и в пределах одного политического сообщества — по той причине, что политические общества нередко состоят из множества различных групп или общин. Поэтому вопрос о масштабах равенства является вопросом о том, на кого распространяется это равенство, не только

¹ Walzer (1983).

² Baker (1987: 4–5).

³ В ЮАР времен апартеида политическое равенство не затрагивало чернокожих; в Швейцарии до 1970 г. политическое равенство не распространялось на женщин.

из-за того, что индивидуумы могут быть равны или неравны, но и из-за того, что равными или неравными могут быть и группы. Таким образом, общество, блюдущее равенство, может быть равным в различных отношениях. Различные группы в обществе могут быть равными, потому что они одинаково богаты или одинаково сильны; может быть и так, что все индивидуумы в обществе одинаково богаты, хотя между различными группами наблюдается неравенство в статусе и политическом влиянии; можно представить себе и ситуацию, при которой все группы в обществе равно богаты и могущественны, однако значительно отличаются друг от друга в том смысле, что в одних из них богатство и могущество распределяются между их членами значительно более равномерно, чем в других группах.

С учетом всех вариантов (приведенных в таблице на рис. 6.1), возможных в обществе, которому свойственно разнообразие групп, важно выяснить, каковы рамки любого предлагаемого принципа равенства. Стремление к равенству между группами, но не индивидуумами, даст нам режим равенства неэгалитарных групп (ячейка 2), в то время как стремление к равенству между индивидуумами, но не между группами, приводит нас к режиму неравенства эгалитарных групп (ячейка 3). Успешное насаждение равенства среди индивидуумов и среди групп позволяет добиться полного равенства (ячейка 1), а безразличие к вопросу равенства, скорее всего, будет иметь своим результатом всеобщее неравенство (ячейка 4) — хотя и не полное неравенство, поскольку в рамках общества могут существовать те или иные эгалитарные группы.

	Личное равенство	Личное неравенство
Межгрупповое равенство	1 Полное равенство	2 Равенство неэгалитарных групп
Межгрупповое неравенство	3 Неравенство эгалитарных групп	4 Всеобщее неравенство

Рис. 6.1.

Причина, по которой в обществе, которому свойственно разнообразие, полное равенство почти недостижимо, состоит в том, что люди в таком обществе привязаны к своим группам. Полное равенство возможно лишь при наличии равенства и между индивидуумами в составе общества, и между группами. Однако при наличии даже небольших различий между группами сохранять и личное равенство, и групповое равенство становится проблематично. Представим себе, например, общество, состоящее из двух групп, в одной из которых 100 членов (Караси), а в другой — 1000 членов (Щуки). Если интересующее нас равенство — это равенство в средствах, причем предпочтительно личное равенство, то Карасям нужно выдать 100 денежных единиц, а Щукам — 1000. Однако если мы заинтересованы в групповом равенстве, то каждая группа должна получить по 550 денежных единиц из 1100, имеющихся у нас в наличии, — хотя при этом каждый Карась станет в 10 раз богаче любой Щуки. Простой разницы в численности достаточно для того, чтобы понять суть проблемы. Однако в реальном сложном мире найти подобные примеры будет еще легче¹.

¹ Этот несколько абстрактный пример может показаться надуманным. Широко распространено мнение о том, что для группового равенства в первую очередь важно равенство богатства на душу населения. Это не одно и то же, что личное равенство, так как распределение богатства в каждой группе может быть очень неравномерным; но при равенстве богатства на душу населения в обеих группах между этими группами не будет неравенства. Однако это не единственная, хотя и вполне возможная интерпретация межгруппового равенства. Что более существенно, это далеко не всегда самая значимая интерпретация, с учетом того, что в некоторых условиях основным фактором становятся коллективные ресурсы групп. Допустим, что Ролзистан и Нозикия — две страны с одинаковым доходом на душу населения; но если ролзистанцев в десять раз больше, чем нозикийцев, то хотя бы в силу одного этого обстоятельства Ролзистан может стать намного более сильной страной в военном плане. Кроме того, членам более крупных групп приходится жертвовать меньшей частью своего личного богатства для обеспечения важных коллективных благ — будь то военная мощь или услуги социального обеспечения. (Общины австралийских аборигенов часто сетуют на то, что групповая автономия требует от них обеспечения коллективных благ для такого малого числа людей, что экономия от масштаба становится невозможна, и высокие относительные издержки предоставления услуг поглощают серьезные ресурсы.)

Например, использование политики предпочтений для устранения межгруппового неравенства в возможностях может привести к выравниванию общего уровня благосостояния в конкретных группах — но только за счет равенства между индивидами в обществе. Отдельные представители бедных групп могут стать очень богатыми, из-за чего вырастут различия не только между ними и бедными представителями богатых групп, но и между ними и бедняками в их собственной, бедной группе. Так, наиболее богатые аборигены в Австралии богаче, чем большинство австралийцев, и тем более богаче большинства аборигенов, при том что аборигены как группа находятся в числе беднейших сообществ страны. Аналогично и в Малайзии политика позитивной дискриминации по отношению к малайцам подняла общий уровень их благосостояния, но также помогла некоторым малайцам стать миллионерами, во много раз более богатыми, чем другие малайцы, а также граждане индийского и китайского происхождения.

Влияние различий на равенство окажется еще более разительным, если учитывать степень разнообразия в обществе. Даже без учета различий, вызванных принадлежностью к разным институтам и профессиям и разным местам проживания, такое общество, как США, включает в себя мормонов, хаттеритов, афроамериканцев, индейцев пуэбло, амишей, хасидов, мусульман, калифорнийцев — и это лишь немногие из огромного числа четко выраженных групп, существующих в стране. Даже если не принимать во внимание различий внутри многих из этих групп, то проблема, встающая перед любым, кто стремится к насаждению большего равенства, состоит в том, что всем этим группам также свойственно разное отношение к вопросу равенства и разный интерес к нему. Многие из этих групп существуют в качестве отдельных общин со своими собственными культурными стандартами и моральными запросами.

Некоторым группам свойственна высокая степень эгалитарности. Так, южноафриканские бушмены (согласно Джону Бейкеру) живут чрезвычайно эгалитарными общинами,

не только в силу незначительного неравенства в доходах¹, но и в силу большего равенства в статусе, чем где-либо еще². Не менее эгалитарно и общество хаттеритов, в значительной степени потому что их социальная структура не предусматривает частной собственности. Однако в других группах может наблюдаться существенное неравенство в доходах и богатстве — но при отсутствии корреляции между доходами и статусом. Брамин, особенно в сельской Индии, может быть бедным — намного беднее, чем богатые члены низших каст, — но обладает гораздо более высоким статусом.

В обществе, где преобладает подобное разнообразие, всеобщее равенство — в смысле статуса, доходов или богатства — становится проблематичным. Так происходит из-за нескольких причин. Во-первых, некоторые из этих групп могут просто не интересоваться равенством (или, возможно, отдельными видами неравенства) в рамках их общин. Например, мормонские сообщества отличаются безразличием к неравенству в богатстве, но крайне заинтересованы в равенстве, когда речь идет об общественных работах. Другие же группы могут быть весьма чувствительны к внутригрупповому неравенству, но с безразличием относиться к неравенству в богатстве и в статусе между своими членами и посторонними. Например, амишей, отвергающих стремление к материальному богатству и опасаящихся его развращающего влияния, не смущает богатство других американцев. Не слишком их беспокоит и политическое неравенство, поскольку они не мыслят себе жизни за пределами своих собственных общин. Но другие группы могут быть не заинтересованы в равенстве в силу своего незнакомства с жизнью во внешнем мире. Бразильские индейцы или коренная малайская народность оранг-асли не имеют никакого понятия о жизни в современном мире, не имеют намерения вести ее и вопреки своей воле часто становятся жертвами попыток втянуть их в эту жизнь³.

¹ Хотя следует отметить, что чем беднее общество, тем меньше степень неравенства в богатстве.

² Baker (1987: 118–120).

³ Премьер-министр Малайзии Махатхир затронул вопрос равенства, когда критиковал западных интеллектуалов за их протесты против малай-

С другой стороны, даже если та или иная группа заинтересована в равенстве, она порой все равно предпочитает (или вынуждена) страдать от неравенства, поскольку не готова оплачивать издержки равенства — так как выбор равенства может означать отказ от конкретного образа жизни. По такому пути пошли аборигены Северного Квинсленда, не давшие разрешения компании «Сенчури Зинк» на горно-рудные работы — не потому, что им было мало предложенных 60 млн долларов компенсации, а потому что они предпочли отказаться от этих денег, лишь бы не допустить уничтожения своего культурного окружения, даже несмотря на то что по большинству стандартов они живут в глубокой нищете¹. (С другой стороны, люди из некоторых групп готовы смириться с более серьезным неравенством, когда покидают свою общину. Как правило, иммигрантов ожидает резкое падение уровня их жизни, особенно когда они переселяются в совершенно иное общество, так как человеческий капитал не везде ценится одинаково. Эмигрировавший вьетнамский ученый или афганский врач порой вынуждены начинать в новом обществе с самых низов, работая официантами в Сиднее или таксистами в Нью-Йорке).

Однако в некоторых случаях группа может быть заинтересована в достижении большего равенства с другими группами в обществе, но в этом ей препятствует сама природа «культурной структуры». Даже если бы амиши стремились разбогатеть, лошадь и плуг при самой самоотверженной работе все равно не обеспечат больших доходов, по крайней мере по сравнению с современным агробизнесом. Даже при использовании технологических инноваций социальная организация общины может не допускать разделения труда, требующейся при производительной и прибыльной техни-

зийской политики модернизации, угрожающей образу жизни аборигенных народов. Махатхир отметил, что продолжительность жизни у оранг-асли составляет менее 45 лет — намного меньше, чем у прочих малайзийцев. Модернизация же в долгосрочном плане способна увеличить продолжительность жизни аборигенов.

¹ Однако следует сделать оговорку о наличии конфликта в рамках местной аборигенной общины по отношению к этому вопросу, а также конфликта между местной общиной и элитами аборигенов в Австралии вообще.

ке менеджмента. Пусть участие работников в управлении и коллективном принятии решений обеспечивает им большое удовлетворение, но вряд ли оно принесет им большие деньги.

По сути, различный образ жизни многих групп делает перспективу их равенства определенно несбыточной — в силу того, что эти группы отличаются самым разным отношением к богатству (включая и вопрос его распределения), к статусу, к доходам, к выбору, к возможностям и вообще к благосостоянию. Попросту говоря, разнообразие — или, точнее, дифференциация — является препятствием на пути к равенству.

Группы, разнообразие и равенство

В таком случае встает вопрос: не следует ли отказаться от разнообразия, если оно служит основой неравенства? Задача данной работы — аргументированно выступить против отказа от разнообразия и соответственно против навязанного равенства. Самая важная причина для того, чтобы не отказываться от разнообразия, состоит не в том, что разнообразие ценно само по себе. Однако оно является настолько фундаментальной чертой человечества, что любые серьезные попытки устранить его приведут к разрушению отдельных жизней и к отрицанию права людей жить так, как им самим хочется — в соответствии с требованиями их совести. Мы не отрицаем, что разнообразие имеет определенные нежелательные последствия. Дифференциация служит основой конфликтов, а групповая дифференциация — основой групповых конфликтов. Тем не менее тенденция к дифференциации и к созданию групп настолько укоренилась в человеческом поведении, что является неустранимой.

Почему люди создают разные группы, присоединяются к ним или остаются в них? Согласно Джону Харшани, поведение людей определяется двумя важнейшими мотивами: экономической выгодой и социальной приемлемостью. В таком случае один из мотивов для членства в группе — экономический. Недифференцированное общество, состоящее из одних только индивидуумов, не являющихся членами различ-

ных группировок, — это общество, в котором трудно что-либо сделать, если только это не очень маленькое общество. Если индивидуумы не объединены в различающиеся группы, то издержки, связанные с выявлением природы и поведения (а также возможных намерений) этих индивидуумов, резко возрастают, как соответственно и издержки ведения дел с этими индивидуумами. Аналогично с учетом возможности наличия самых разных мыслимых точек зрения по всевозможным вопросам, начиная от личных предпочтений и заканчивая эстетическими вкусами и моральными оценками, неудивительно, что индивидуумы стараются сэкономить, подписываясь под теми наборами суждений, которые им полагаются вместе с членством в конкретной группе. Те, кто находится (по факту рождения или в силу собственного выбора) в составе конкретной группы, могут счесть расточительством выход из нее, даже если расходятся с ее мнением по какому-то конкретному вопросу — хотя бы потому что согласны с ней по всем остальным вопросам. Расходы на поиск другой группы, с которой индивидуум был бы согласен по всем пунктам, могут оказаться очень высоки. В этих, как и во многих других обстоятельствах, индивидуумы часто отдают предпочтение *удовлетворительной* стратегии, выбирая членство в группе, придерживающейся такого набора представлений и практик, с которым они могут согласиться (не поступаясь своей совестью), даже если это не такая группа, членство в которой обеспечит наибольшую отдачу. Социальная структура с преобладанием группового членства обладает тем преимуществом, что минимизирует затраты на информацию — и соответственно транзакционные издержки, — задавая стандарты поведения. Кроме того, группы различаются в той степени, в какой им безразлична своя репутация. Это опять же облегчает индивидуумам жизнь, так как обеспечивает их информацией об индивидуальном поведении, которую в противном случае получить было бы затруднительно.

Здесь следует сослаться на литературу об экономике транзакционных издержек. Центральная гипотеза в этой сфере гласит, что «при прочих равных условиях используется та управляющая структура, которая имеет наименьшие

транзакционные издержки»¹. Ключевой вопрос в экономике транзакционных издержек — выбор между рыночным обменом и иерархией. В этой литературе «рыночный обмен» означает сделку (транзакцию) между двумя независимыми владельцами активов, в то время как под «иерархией» — альтернативной рыночному обмену — понимается такое устройство, при котором одна из сторон владеет всеми активами и руководит деятельностью другой стороны². Рыночный обмен наиболее вероятен, когда издержки торговы малы (например, в случае недолговечности активов), но иерархические искажения будут сильны (затраты на надзор или на управление слишком высоки). Однако в том случае, когда издержки торговы высоки, а иерархический контроль легко осуществим, наиболее вероятна иерархия³.

В том мире, где индивидуумов много, а группы отсутствуют, издержки торговы будут высоки. Существуют три вида издержек торговы. Первые — это издержки, вызванные ошибками координации, случающимися, когда индивидуумы выбирают несколько различных образцов взаимно совместимого поведения, отвечающего их интересам, но рынок не в состоянии обеспечить координацию между ними. Второй вид издержек торговы — это издержки измерения: затраты на подсчет выгод, которые влечет за собой обмен. Третий — и, возможно, наиболее важный источник издержек торговы — это стоимость информации о предпочтениях других сторон⁴. В условиях высоких издержек торговы у индивидуумов возникает причина для объединения в группы, а у индивидуумов, лишенных корней, — для присоединения к группам, так как группы решают за индивидуума проблемы координации, которые в противном случае встали бы перед ним как перед изолированным игроком на недифференцированном рынке, и позволяют ему сэкономить на информации и преодолеть проблемы, создаваемые его неведением.

¹ Dow (1993: 166–187, на с. 106).

² Это толкование представляет собой вольный пересказ идей из: Dow (1993: 106).

³ Dow (1993: 106–107).

⁴ См.: Migrom and Roberts (1990: 57–89, особ. на с. 74–77).

Членство в группе остается выгодным даже в том случае, когда индивидум, вступающий в группу, вынужден занять подчиненное положение в иерархической структуре. Есть несколько причин, по которым индивидум бывает готов вступить в то или иное объединение хотя бы на подчиненном положении. Во-первых, даже худшие последствия вступления в такое объединение могут быть достаточно хороши для того, чтобы такой шаг себя оправдал. Однако, во-вторых, лица или объединение, которым индивидум подчиняется, могут обладать достаточно высокой репутацией в качестве защитника или покровителя — репутацией, зависящей от того, как они распоряжаются своей властью. Если эта власть используется настолько дурно, что подчиненный индивидум не получает от нее никаких выгод, то это может побудить его к выходу из объединения¹. В результате даже индивидум, находящийся в слабой или подчиненной позиции, может — в том случае, если репутация играет серьезную роль в данной структуре стимулов, — обладать достаточным влиянием для того, чтобы обеспечить хорошее отношение к себе со стороны власть имущих.

Затраты на информацию и ценность репутации являются одними из важнейших факторов, объясняющих, почему люди вступают в объединения или группы и предпочитают иметь с ними дело. В частности, мы можем видеть это на примере наиболее известных сетевых фастфудов («Макдональдс», «Пицца хат», KFC и т.д.), успех которых зависит от их репутации надежных продавцов стандартизованного товара. Люди отдают особое предпочтение сетевой торговле в условиях неуверенности или в тех случаях, когда высоки издержки поиска — даже когда к их услугам существуют высококачественные, нестандартные рестораны, предлагающие разнообразие и приятную атмосферу².

Те же самые рассуждения применимы к миру вообще. Издержки выявления плюсов данного шага и принятия решения оказываются для индивидуумов настолько высоки, что

¹ Обсуждение значения репутации при торге в условиях неравенства сторон см.: Kreps (1990: 90–143, особ. с. 113–116).

² Человек рождается свободным, но повсюду оказывает предпочтение сетевому общепиту.

вынуждают их кооперироваться, объединяясь в небольшие единицы.

Однако в разнообразии таких единиц или групп отражается разнообразие тех условий, в которых живут люди, а также различий между индивидуумами в смысле восприятия и предотвращения риска. С учетом всех этих различий человечеству будет неизбежно присуще культурное и моральное, а также экономическое и организационное разнообразие. Транзакционные издержки приводят к возникновению не только фирм, но и обществ¹.

Вслед за разнообразием приходит и неравенство. Причина этого, однако, не в том, что, согласно Руссо, разделение труда делает людей взаимозависимыми и приводит к возникновению собственности². Неравенство между группами и обществами возникает вследствие того, что различные практики приводят к различным результатам: некоторые группы будут крупнее других, некоторые будут быстрее богатеть, а некоторые просто вымрут. С течением времени мелкие различия углубятся, так как «зависимость от пути развития» ведет группы и общества в разных направлениях, приводя их на разный уровень процветания³. Разнообразие порождается уже самим взаимодействием людей друг с другом и их способностью «отслеживать сложные потоки действий», а также «соответству-

¹ Очевидно, что вопрос о происхождении групп и общества отнюдь не исчерпывается сказанным выше. Один из аспектов этого вопроса, заслуживающий дальнейшего исследования, — истолкование Расселом Харде-ном мобилизации на коллективные действия, в частности выражающейся в «феномене качелей». Он пишет: «Те действия немногих, которые не имеют смысла в глазах эгоистичного индивидуума, могут стать гораздо более осмысленными, когда к этим немногим присоединятся многие другие. В этот момент отношение к таким действиям превратится из потенциально рискованной дилеммы заключенного в координационную игру, практически не влекущую за собой никакого риска». См.: Hardin (1995: 51–52).

² «Но с той минуты, как один человек стал нуждаться в помощи другого, как только люди заметили, что одному полезно иметь запас пищи на двоих, — исчезло равенство, появилась собственность, труд стал необходимостью и обширные леса превратились в радующие глаз нивы...» (Rousseau, 'Discourse on the Origin of Inequality', p. 92 [Руссо Ж. Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. С. 115]).

³ См. об этом работы Дугласса Норта; см. особ.: North (1992: 20–22).

ющим образом реагировать, находясь в таком потоке»¹, из-за чего общества и культуры идут разными путями².

Внутри некоторых обществ неравенство будет наблюдаться лишь потому, что они вряд ли возьмут на вооружение какие-либо эгалитарные социальные структуры и тем более вряд ли станут эгалитарными во всех отношениях. Хотя данные антропологии говорят нам об эгалитаризме в традиционных сообществах австралийских аборигенов — для которых были характерны «анархия, свободный доступ к естественным ресурсам и эгалитарная взаимность»³, — они также вскрывают наличие заметного неравенства. Клань и племена были равны друг другу, поскольку клань не имели социальной стратификации и не подчинялись какому-либо правителю⁴. Однако внутри групп наблюдались важные различия между тремя «сословиями»: мужчинами, женщинами и молодежью. Между старшими и младшими мужчинами существовало сексуальное неравенство; между мужчинами и женщинами — религиозное неравенство⁵.

В данном конкретном случае собственность не является ни причиной, ни следствием неравенства (поскольку для общества аборигенов был характерен свободный доступ к естественным ресурсам). Из этого очевиднее всего следует то, что проводимая Руссо связь между собственностью и неравенством отнюдь не обязательна. Неравенство вполне возможно без собственности — и даже без металлургии и сельского хозяйства. Но из этого также следует то, что в мире с наличием всевозможных обществ нет оснований ожидать появления одного-единственного типа собственности. В одних обществах она может приобретать форму неограниченной соб-

¹ Этот тезис обосновывается в: Carrithers (1992: 177–178).

² Из этого не следует отсутствие других причин для неравенства или то, что неравенство всегда начинается с таких безобидных мелочей. Другие серьезные причины неравенства — войны, завоевания и обращение в рабство.

³ Maddock (1972: 187).

⁴ Maddock (1972: 192).

⁵ Maddock (1972: 157). По словам Мэддока, понимание структуры этого общества основывается на осознании того, что «религиозное неравенство между мужчинами и женщинами поддерживает сексуальное неравенство между старшими и младшими мужчинами и само поддерживается им».

ственности, в других — форму узурфрукта, в третьих — форму коллективной собственности, и, вероятно, в большинстве обществ она станет сочетанием всех этих трех, а также некоторых других видов собственности. В таких обстоятельствах неравенство в богатстве или доходах станет очевидным не только из-за различного уровня обладания ими, но и из-за различных видов обладания ими.

Например, изучение социальной структуры в сенегальской деревне Кирена (до 1972 г.) выявило бы весьма сложную систему собственности и равенства (или неравенства). Хотя собственность и богатство там можно было накапливать, большая ее часть после смерти владельцев переходила в коллективное пользование. В результате, при наличии существенных различий, связанных с текущим уровнем жизни, различия в доходах там носили временный характер, выравниваясь благодаря правилам наследования. Значительное влияние на эту черту общества также оказывало отсутствие денежной экономики¹.

Мерила равенства

Перед лицом такого разнообразия стремление к полному равенству является безнадежным предприятием. Даже попытки добиться равенства между индивидами потребуют (насилованного) устранения практик и институтов многих групп. Причиной для этого шага при достижении равенства служит, в частности, то, что многие из этих практик представляют собой источник неравенства. Но есть и более глубокая причина, по которой стремление к равенству требует устранения некоторых практик. Для того чтобы представить себе равенство в самых разнообразных видах, необходимо также представить себе некий наименьший общий знаменатель, или мерило, равенства. Разнообразие образов жизни и ценностей должно быть сведено к единой мерке с тем, чтобы при равном перераспределении выгод и невыгод у нас имелась бы шкала для оценки этого перераспределения.

¹ Обсуждение этого примера см.: Mackintosh (1989: 64–66).

Этот момент очень четко обозначил Рональд Дворкин в своей заслуженно знаменитой статье «Равенство ресурсов». Дворкин указывает, что «равное распределение ресурсов предполагает некоторую форму экономического рынка, главным образом играющего роль аналитического инструмента, но также в определенной степени и реального политического института»¹. В ходе последующей аргументации Дворкин показывает, что при наличии в обществе огромного разнообразия товаров и услуг должен существовать и механизм установления если не достоинства, то хотя бы цен на них. Для формирования цен нужны рынки. Выдвигая собственные аргументы в пользу равного распределения ресурсов, Дворкин нуждается в способе определения если не ценности, то хотя бы цены всех возможных товаров и услуг, подлежащих распределению. Это приводит его к идее воображаемого аукциона, который становится ключевым моментом в его теории и образует основу для его эгалитаризма. «Равенство ресурсов предполагает равное распределение ресурсов, необходимых для жизни каждого человека. Для решения этой задачи нам требуется мерило». И далее: «Аукцион фактически представляет собой тест на зависть, предполагая, что истинная мера социальных ресурсов, требующихся человеку для жизни, определяется путем выяснения того, насколько в реальности этот ресурс нужен другим»².

Проблема в том, что в обществе, которому свойственно разнообразие, сама идея такого мерил оказывается бессмысленной. Например, в таких сообществах, как Кирена, или в традиционном обществе австралийских аборигенов, рыночная стоимость «ресурсов», находящихся в их обладании, не обязательно будет соответствовать их пониманию ценности этих «ресурсов». Для «Сенчури Зинк», австралийского правительства и большинства австралийцев неаборигенного происхождения земли на берегу залива Карпентария означают сотни миллионов долларов экспортных поступлений, в то время как владельцы этих земель видят в них только священные места и свою родину. Такой пронизательный

¹ Dworkin (1981: 283–345, на с. 284).

² Dworkin (1981: 289).

эгалитарист, как Дворкин, должен стоять на том, чтобы эти земли рассматривались в качестве социальных ресурсов, чья ценность устанавливается рыночными механизмами, определяющими, насколько эти ресурсы важны для других. Тем не менее мы, несомненно, сталкиваемся здесь с проблемой.

В самом очевидном случае проблема возникает тогда, когда небольшая группа владеет ресурсом, имеющим большую «рыночную ценность», но не обладающим такой ценностью в глазах группы, потому что она живет в нерыночном обществе либо в обществе, лишь частично интегрированном в рыночное общество. Если равенство требует более равного распределения, то необходимо либо изъять и перераспределить этот ресурс, либо обложить его владельцев налогом с целью перераспределения находящихся в их владении излишков, превышающих причитающуюся им справедливую (и равную) долю. Однако если владельцы ресурса находятся в нерыночном обществе, то они не смогут выплатить соответствующие налоги, ничего не продавая, и поэтому осуществимым окажется лишь первый вариант. Проблема здесь не в том, что это несправедливо, так как тут все зависит от того, что мы понимаем под справедливостью. Проблема в том, что некоторые образы жизни регулируются иными нормами социальной справедливости — не только потому что распределение выгод и бремени в данном сообществе осуществляется по иным стандартам, чем те, что приняты в большом обществе (или в других сообществах), и не просто потому что равенство здесь ценится иначе, но еще из-за радикально иного понимания того, какие вещи по праву должны становиться объектом перераспределения. Отнюдь не все можно свести к денежной стоимости.

В ответ на этот пример можно выдвинуть два возражения. Первое из них гласит, что данный пример неудачен, потому что аборигены, как правило, являются наиболее ущемленной группой в обществе, и поэтому идея о том, чтобы они отказались от своих священных земель, естественно, воспринимается как возмутительная. Однако принцип равенства ресурсов никогда не потребовал бы такого отказа, поскольку даже если священные земли обладают высокой экономической ценностью, они все равно будут оцениваться

ниже среднего с учетом всей совокупности ресурсов. Но это возражение бьет мимо цели. Проблема возникает именно в тех — и даже только в тех — случаях, когда аборигены оказываются владельцами непропорционально большой доли ресурсов, *если* их земли продать (или если рыночная стоимость их земель будет использоваться для того, чтобы определить, какой долей ресурсов они обладают). В этих случаях им придется делиться с другими, если им будет навязано такое представление о социальной справедливости, которого они не признают или не могут соблюдать.

Однако второе возражение состоит в том, что аборигены будут не правы в том случае, если их земли действительно имеют настолько высокую ценность. Весь смысл теории равенства ресурсов сводится к тому, что люди должны осознавать и учитывать тот ущерб, который из-за их предпочтений причиняется другим людям. Аборигены *должны* учитывать тот факт, что их ресурсы могут быть жизненно важны для других людей¹. Этот аргумент весьма убедителен. Но он основан на утверждении, которое может быть сомнительным с точки зрения аборигенов — о том, что справедливость в значительной степени (если не целиком) заключается в (равном) распределении ресурсов, чья ценность измеряется в денежном² выражении. В глазах аборигенов далеко не все подлежит учету в качестве вещей, подлежащих распределению: не следует рассматривать в качестве ресурсов земли, священные предметы и тела. Такая точка зрения, разумеется, противоречит представлению о справедливости, согласно которому законным объектом расчета и распределения является все что угодно; так, согласно идее Ролза, даже личные способности и таланты следует складывать в общий котел (хотя бы только фигурально). Смысл здесь не в том, что эта идея неверна, а лишь в том, что она противоречит взглядам, заложенным в некоторых

¹ Этот аргумент выдвигали представители австралийской горнорудной отрасли — хотя, как можно заподозрить, вовсе не из-за приверженности к принципу равенства.

² Не следует понимать нашу аргументацию в том смысле, что применять деньги в качестве мерила ценности позорно по определению. Термин «денежный» используется нами для обозначения важного способа, которым измеряется ценность в рыночном обществе: посредством цен, установленных благодаря системе обмена.

других традициях, которым присуще иное понимание справедливости. В таких условиях мы сможем проводить принцип равенства, лишь пренебрегая этим пониманием.

В конечном счете, в глазах данной группы возражение против использования какого-либо уравнивающего мерил с целью оценки (или перестройки) их общества может состоять в том, что при этом будут нарушены те внутренние стандарты, по которым живет группа, но которые не признаются во внешнем мире, пусть даже это эгалитарные стандарты, использующие иное мерило эгалитарности. Однако, даже если эти стандарты носят неэгалитарный характер, все равно остается проблема, заключающаяся в попытке судить сообщество по стандартам, которых оно не принимает и даже не признает¹. Например, с точки зрения посторонних, общество хаттеритов может являть собой пример «вопиющей дистопии»*, одержимой «структурным насилием», в то время как для самих хаттеритов оно обладает «высокой степенью структурной и культурной гармонии, символически отображающей реальность во всех аспектах жизни хаттеритов — жизни, которой присуща строгая ортодоксальность, дисциплина и бескомпромиссные принципы общинного существования»². Уравнительное мерило может не иметь никакого морального значения ни в хаттеритском обществе, ни во многих других сообществах³.

Амартья Сен: равенство «способностей»

Эту проблему невозможно решить, используя другое мерило или по-иному отвечая на вопрос: «Если не равенство, то что?» — даже так, как на этот вопрос отвечает Амартья Сен.

¹ Из этого не следует, что в этой группе невозможна несправедливость или что она ограждена от какой-либо сторонней критики. Я пытался рассмотреть этот вопрос в своей работе «Объяснение морального разнообразия»: Kukathas (1994: 1–21).

* В данном случае «дистопия» означает «антиутопию». — *Прим. ред.*

² Paul Smoker, цит. по: Maley (1985: 578–591, на с. 583).

³ Аргументацию в защиту мнения о том, что плюрализм и равенство могут быть совместимыми идеалами, см.: Carens (2000).

Этот автор в своих многочисленных работах о равенстве и неравенстве, а также в исследовании, посвященном уровню жизни, бедности и голоду, утверждает, что человеческое благосостояние — а также возможность его достижения — связано с распределением не «ресурсов», о которых говорит Дворкин, или «первичных благ» Ролза, а «способностей»¹. Благополучие личности, согласно Сену, зависит от достижений этой личности, понимаемых как вектор его «функционирования» (или его «существований и деланий»). Релевантные составляющие вектора функционирования могут простирались от достаточного питания или наличия хорошего здоровья, до достижения счастья, самоуважения и участия в жизни сообщества. «Мы утверждаем, что из этих функционирований *складывается* существование личности, и оценка ее благополучия должна заключаться в оценке этих составляющих элементов»². Под «способностями» понимаются различные сочетания тех функционирований, которых данное лицо может достичь; соответственно «способности» можно определить как «набор векторов функционирований, отражающих свободу вести тот или иной образ жизни»³.

Значение способностей личности для ее благополучия вытекает из двух не связанных друг с другом соображений. «Во-первых, если достигнутые функционирования обеспечивают благополучие личности, то способность к достижению функционирований (т.е. всех альтернативных комбинаций функционирований, которые может выбрать для себя данный человек) представляет собой свободу данного лица — т.е. его реальные возможности — достигать благополучия»⁴. Во-вторых, *достигнутое* благополучие само по себе может зависеть от *способности* функционировать, поскольку «сам по себе акт выбора может представлять собой ценную часть жизни, а жизнь, позволяющая реально выбирать из нескольких серьезных вариантов, вполне может показаться — по одной этой причине — более насыщенной»⁵. Ключевой чер-

¹ См.: Sen (1992, 1987) и Drèze and Sen (1989).

² Sen (1992: 39).

³ Sen (1992: 40).

⁴ Sen (1992: 40).

⁵ Sen (1992: 41).

той теории Сена является то, что его подход подчеркивает значение свободы для достижения благополучия и рассматривает эту свободу не только как средство, но и как одну из сторон этого благополучия, в той степени, в какой выбор и принятие решений тоже составляют часть жизни.

Но хотя Сен, несомненно, прав, утверждая, что его идея о «способностях» предлагает намного более подходящий объект для уравнивания, чем отвергаемые им альтернативы, ему не удастся преодолеть проблему, связанную с разнообразием субъектов этого уравнивания. Во-первых, существование некоторых обществ и общин зависит от неравенства способностей. В этом отношении поучительным примером может служить описанное выше традиционное общество аборигенов. Прежде всего отметим, что в этом обществе способности не имеют значения, поскольку у аборигенов ни один род занятий практически ни в каком смысле не составляет предмета выбора, и выбор не наделяет вид деятельности ценностью. В частности, причиной этому служит тот факт, что ход культурного развития в этом обществе ограничил число «серьезных вариантов». Но на самом деле аборигенам просто чужда идея о выборе тех или иных вариантов (за исключением выбора в самом тривиальном смысле слова). Конформизм в этом обществе стал второй натурой, поскольку религиозные традиции, проявляющиеся и сохраняющиеся в отдельных мужских и женских культах, внедрили в сознание аборигенов представление о структурном и историческом единстве общества и природы, тем самым формируя индивидуальный характер путем подавления своенравности и несговорчивости¹. Выдвигаемая же Сеном концепция способностей предполагает высокую оценку индивидуальности, которая совершенно отсутствует в обществе аборигенов.

Во-вторых, даже если бы понятие способностей можно было без серьезных натяжек использовать в данном контексте, то это не относилось бы к *равенству* способностей, поскольку хотя рассматриваемое нами традиционное общество аборигенов эгалитарно по отношению к материальным благам, оно глубоко неэгалитарно в вопросах, относящих-

¹ См.: Maddock (1972: 156–157).

ся к религии, которым в этом обществе придается намного большее значение. В то время как и мужчины и женщины исполняют ритуалы, к которым закрыт доступ представителям противоположного пола, культовая жизнь женщин в ритуальном плане уважается намного меньше. Мужские культы, несмотря на их секретный характер, требуют активного участия всей общины. Как объясняет Мэддок, в этой культуре «женщины принадлежат к обществу, но вопросы, жизненно важные для общества, их не касаются; возникающий из-за этого парадокс требует объяснения, которое весьма выразительно дается в ритуалах и особенно в мифах о принудительном неведении»¹. Но это неравенство еще больше усугубляется социальной структурой, в которой девочки в раннем возрасте выходят замуж (за мужчин старше их возрастом) и оказываются привязаны к воспитанию детей и домашнему труду, в то время как мальчики того же возраста привлекаются к религиозной жизни, знакомство с которой крайне важно для мужчины, но зато исключаются из домашней и сексуальной жизни.

Любое стремление к равенству способностей потребовало бы полной трансформации соответствующего сообщества. Однако любая попытка перестроить его создавала бы две взаимосвязанные проблемы. Во-первых, при попытке выровнять способности члены этого общества подвергнутся деформации. Во-вторых, это приведет к неравенству между индивидами, входящими в состав данной общины, и членами большого общества, в силу того, что перестанет существовать тот контекст, в котором они обладают способностями. Дело не только в том, что равенство нельзя навязывать тем, кто этого не желает; это признают многие эгалитаристы. Дело еще и в том, что равенство, даже в самых утонченных вариантах (подобно тому, который предлагает Сен), терпит крушение на скалах разнообразия. При этом мы даже не учитываем затруднения, создаваемые тем фактом, что для некоторых людей благоденствие их группы значит больше, чем благоденствие индивидумов. Теория Сена игнорирует возможность того, что люди могут отдавать предпочтение

¹ Maddock (1972: 156).

равенству групповых возможностей, а не равенству индивидуальных способностей.

По сути дела, эгалитарист, готовый считать хорошим обществом такое общество, которое отражает в себе равенство людей, рассеянных по всевозможным общинам и сообществам, сталкивается с той проблемой, что некоторые виды различий между людьми делают равенство неосуществимым. Что еще важнее, они по-разному — и в количественном, и в качественном планах — оценивают *индивидуальное* благополучие. Некоторые общества, общины и культуры ценят его очень мало или не ценят совсем. В этом смысле всегда будет ошибкой говорить о равенстве *индивидуальных* ресурсов или *индивидуальных* способностей. Из этого не следует, что ценность следует искать где-либо еще, помимо жизни индивидуума, или что нечто имеет большее значение, чем жизнь индивидуума. Мы просто хотим предостеречь против того, что Эрнест Геллнер применительно к этнометодологии называл «калифорнийским типом субъективизма»: речь идет о разновидности *неподобающе* индивидуалистического мышления¹. Ошибочно полагать, что, поскольку в конечном счете значение имеет то, как протекает индивидуальная жизнь, у нас должен иметься стандарт, в соответствии с которым мы сможем оценивать, в какой мере всем индивидуальным жизням свойственно благополучие².

Этот момент следует упомянуть еще и потому, что в истории не было недостатка попыток перестроить общество путем выработки критериев для того, чтобы уравнивать по ним всех людей или стандартизировать их жизнь. История «модернизации» «третьего мира» в значительной степени состоит из попыток властей привнести порядок в хаотический мир разнообразия, навязав ему стандарты, посредством которых можно измерять различия и отслеживать отклонения. Как отмечает Джеймс Скотт, «функционер любой крупной организации в действительности „видит“ интересующие его виды человеческой деятельности сквозь упрощающую призму документов и статистики: налоговые поступления, спи-

¹ Gellner (1979: 41).

² Хотя я вовсе не утверждаю невозможности выносить какие-либо суждения о том, живут ли другие люди лучше или хуже — хорошо или плохо.

ски налогоплательщиков, реестр землевладельцев, средний доход, число безработных, уровень смертности, цифры отраслевой производительности, число случаев холеры в данном районе». Без такой типизации невозможно управление государством¹. Однако если мы надеемся сохранить восприимчивость ко всему многообразию способов, какими люди — принадлежащие ко всевозможным общинам, объединениям и традициям — представляют себе мир и прилагают усилия к достижению хорошей жизни, то должны осторожно относиться к попыткам внедрения единообразных стандартов².

Таким образом, похоже, что разнообразие представляет собой серьезную проблему на пути к равенству. Существование разнообразия не только неизбежно; в нем еще и отражается тот факт, что люди стремятся к хорошей жизни коллективно, но разными способами, не все из которых придают одинаковое значение равенству, если придают ему какое-либо значение вообще. Если мы хотим разнообразия, то необходимо отказаться от равенства. От него следует отказаться в качестве практической цели, потому что его осуществление требует серьезного вмешательства в жизнь людей, иначе относящихся к равенству или по-иному ценящих его. Кроме того, от него нужно отказаться и в качестве философской идеи в силу того, что задача политической филосо-

¹ Scott (1995: 228).

² Эта аргументация направлена отнюдь не против воображаемой позиции. Даже если не указывать на суровые коммунистические схемы эгалитаризма, внедрявшиеся как Лениным и Сталиным, так и Мао и Пол Потом, в качестве примера можно привести множество эгалитаристов, готовых бороться с разнообразием. См., например, аргументы Гуннара Мюрдаля в пользу того, чтобы «разрушить барьеры на пути развития» южно-азиатских стран. По его мнению, важно, чтобы правительство «было реально готово менять преобладающие настроения и институты» и имело «смелость предпринять необходимые шаги и смириться с их последствиями». Подобные шаги включали бы не только отмену кастовой системы, но и принятие «мер... которые повысили бы мобильность и равенство, таких как эффективная земельная реформа и законы об аренде или национальная сельскохозяйственная политика, даже если она означает уничтожение множества полудохлах коров... в целом необходимо принятие и выполнение не только фискальных, но и всех прочих требований, без которых невозможно развитие». См.: Myrdal (1968: 1909–1910); всеобъемлющую критику взглядов Мюрдаля см.: Bauer (1976).

фии состоит в описании природы хорошего общества. Ведь если, как мы предполагаем в нашей работе, хорошему обществу свойственно разнообразие, то равенство играет очень ограниченную роль в его описании.

Эгалитаристы, несомненно, будут с этим не согласны. Даже признавая, что полное равенство недостижимо, они все равно могут утверждать, что мы неправильно понимаем равенство и что существуют другие, более корректные или последовательные разновидности эгалитарной идеи, совместимые с разнообразием. Рассмотрим некоторые из этих аргументов.

Межгрупповое равенство

В предыдущих разделах мы говорили о невозможности полного равенства, указав, во-первых, что личное равенство несовместимо с групповым равенством и, во-вторых, что разнообразие групп делает маловероятным создание общества с различными эгалитарными группами. Эти аргументы фактически вычеркивают ячейки 1 и 3 на рис. 6.1 из списка возможных кандидатов на состоятельную теорию равенства. Поэтому остается рассмотреть вариант, представленный в ячейке 2: равенство неэгалитарных групп.

Эта позиция в гораздо большей степени учитывает факт человеческого разнообразия, не забывая и о факте привязанности индивидуумов к группам. Она выступает не за простое равенство между индивидуумами из разных групп, а за равенство между группами. В наиболее утонченных вариантах такая точка зрения предполагает, что сколько-нибудь серьезного равенства между индивидуумами можно достичь, лишь по достоинству оценив разнообразие и моральное значение групп. Тем не менее этот идеал недостижим; ведь, опять же, факт разнообразия оказывается препятствием на пути к равенству.

Рассмотрев этот вопрос на самых простых примерах, мы увидим ряд очевидных проблем, препятствующих достижению равенства между группами. Возможно, самая очевидная из этих проблем создается различиями в размере. В любом политическом обществе небольшие группы, как правило, бу-

дут более слабыми и политически, и экономически. Это не является неизбежным, так как очень часто мы сталкиваемся с тем, что большинство подчиняется меньшинству — так было в ЮАР времен апартеида, в Бурунди и Руанде после обретения ими независимости, а также в первые годы независимости Малайи (когда малайцы еще составляли меньшинство населения и были самым бедным из этнических сообществ). Тем не менее в большинстве стран те группы, которые значительно меньше других, обычно являются намного более слабыми политически и нередко более бедными в качестве групп. Зачастую это происходит просто из-за того, что маленькие группы, даже состоящие из богатых индивидуумов, не могут конкурировать с крупными группами бедных индивидуумов, поскольку крупной группе требуются лишь небольшие жертвы от каждого индивидуума, чтобы получить в свое распоряжение существенные политические ресурсы. В демократических обществах, в которых голоса являются политическим ресурсом, размер группы имеет еще большее значение.

Но природе групп свойственны и другие аспекты, которые также не позволяют надеяться на достижение равенства с другими группами в обществе. Некоторые группы в силу своих традиций избегают участия в политике и поэтому не имеют никакой надежды на политическое равенство. Амиши не требуют субсидирования своего образа жизни; но у них почти нет политических ресурсов для того, чтобы добиться желательных налоговых льгот. Как правило, они не голосуют и никогда не выставляют свои кандидатуры на официальные должности: поэтому они не обладают серьезным политическим капиталом. Однако другие группы могут быть политически слабыми по иным причинам. Например, индейцы пуэбло настолько слабы, что в политическом плане никогда не знали единства, и каждая их деревня, или пуэбло*, является независимой единицей. В то время как Совет всех пуэбло (по уверениям самих пуэбло) является старейшей межплеменной организацией в США (созданной во время восстания пуэбло против испанцев в 1680 г.), он собирает-

* Селение (*исп.*). — *Прим. ред.*

ся лишь от случая к случаю. Так происходит из-за того, что при отсутствии общих проблем «пуэбло лелеют автономный характер своих местных общин и уважают независимость других пуэбло»¹. Соответственно Совет всех пуэбло так и не стал для них важнейшей или жизнеспособной организацией, и пуэбло не кооперируются друг с другом политически, хотя охотно кооперируются в церемониальной жизни.

Порой группы могут быть политически слабыми вследствие внутренних различий. Среди тех же пуэбло, например, наблюдается серьезное лингвистическое разнообразие (причем носители некоторых из языков пуэбло не понимают друг друга), а также разнообразие в отношении политической, социальной и церемониальной организации². Эти внутренние различия в значительной мере объясняют, почему на протяжении своей долгой истории пуэбло объединялись только два раза: сначала в 1680 г., а в следующий раз — в 1920-х годах (с целью борьбы с законопроектом, угрожающим допустить бесконтрольное проникновение поселенцев на земли пуэбло).

Кроме того, разнообразие, ослабляющее группы в политическом плане, порой усугубляется фактом географической разрозненности и малочисленности данной группы. Именно так, по-видимому, обстоит дело с австралийскими аборигенами, которые составляют менее 2% численности австралийского населения, разделены на многочисленные группы, говорящие на разных языках, и рассеяны по просторам материка, почти равного по площади США. Одним из самых важных препятствий к политическому единству аборигенов служит внутренняя разнородность этой группы. А важной причиной этой разнородности является геогра-

¹ Dozier (1970: 210).

² Дозьер отмечает: «На западе, особенно у пуэбло хопи и лагуна, где основное значение придается однолинейным [т.е. по материнской или по отцовской линии. — *Ред.*] родственным организациям, домохозяйствам, родословным и кланам, деревни пуэбло представляют собой рыхлые объединения. На востоке членство в союзах и значение этих организаций с точки зрения управления и религии приводит к большей централизации среди пуэбло. Пуэбло Рио-Гранде фактически живут в маленьких городках-государствах, обладающих сильным и даже деспотическим контролем над своими обитателями» (Dozier (1970: 211)).

фическое разделение группы, из-за которого ее члены придерживаются самых различных обычаев и традиций, а также имеют разный исторический опыт, немаловажной стороной которого был разный опыт контактов с европейцами.

Очаговая природа многих групп (как и подгрупп) порождает еще одно затруднение при попытках добиться большего межгруппового равенства. Групповое членство, создающее такую очаговость, нередко влечет за собой безразличие членов группы к людям из других групп. В этом отношении даже когда традициям и практикам группы присущ заметный эгалитарный характер, в нем обычно отражается заинтересованность во внутригрупповом, но отнюдь не в межгрупповом равенстве. Это очень четко демонстрируется в работе Роберта Фрэнка о значении статуса в человеческом поведении. Людей, полагает Фрэнк, гораздо меньше заботит их относительная позиция в рамках всего мира или даже общества, чем по отношению к равным себе или в рамках группы, членами которой они являются¹. Они не возражают против неравенства по отношению к чужакам в широкой среде, при условии что получают если не более высокий статус, то хотя бы равенство в своей собственной среде. Если это действительно так, то опасность стремления к межгрупповому равенству заключается в том, что оно может вести к внутригрупповому неравенству и соответственно к дестабилизации группы. Это скорее всего произойдет в том случае, если межгрупповое равенство проводится в жизнь посредством сотрудничества элит соответствующих групп. Обычно выгоды, приобретаемые группой, оказываются наиболее легкодоступными для элит, у которых при этом находится больше общего с другими элитами, чем с членами своего собственного сообщества. Это порождает возмущение внутри группы, члены которой начинают осознавать неравенство, возникающее в их рядах. Однако при попытках достичь межгруппового равенства такой ход событий практически неизбежен.

Учитывая непреодолимость препятствий на пути к простым формам равенства, не следует удивляться постоянному появлению более сложных теорий равенства, призванных

¹ Frank (1985).

обеспечить межгрупповое равенство. Эти альтернативные теории предлагают достичь равенства путем признания групповых прав. Согласно такому подходу, большего равенства групп можно добиться не принятием мер, делающих их равными во всех отношениях, а посредством мер, призванных устранить некоторые особенно вопиющие проявления неравенства. Так, для достижения равенства может быть необходимо наделение конкретных групп рядом особых прав, начиная от языковых и земельных до права на политическое представительство и даже на самоопределение. Наиболее всесторонне разработанной теорией такого рода опять же является теория Уилла Кимлики.

Согласно теории Кимлики, отдельным группам должны дароваться специальные права с целью устранения неравенства, от которого они страдают вследствие особых обстоятельств. Аргументация Кимлики представляет собой видоизмененную теорию равенства ресурсов Дворкина. Как и Дворкин, Кимлика полагает, что равенство невозможно без равного распределения ресурсов между индивидами; но, в отличие от Дворкина, Кимлика считает, что принцип равенства ресурсов требует особого подхода к тем, чьи ресурсы окажутся неадекватными, если они существуют в качестве членов меньшинства, причем, возможно, даже такого меньшинства, которое рассеяно по всему большому обществу¹. Например, в подобных обстоятельствах могут оказаться аборигенные народы или этнические и лингвистические меньшинства. Их неравное положение станет отражением неравенства ресурсов с учетом реальной природы условий, в которых они живут, — так как им может понадобиться дополнительная помощь или какие-либо привилегии для того, чтобы сохранить социальную структуру, необходимую для осуществления выбора, для преследования своих целей — короче говоря, для того, чтобы жить. Равенство означает устранение неравенства, которое не было ими выбрано (MC109)².

¹ См.: Kymlicka (1989: 187–189).

² Кимлика пишет: «Любая убедительная теория справедливости должна признавать справедливость такой внешней защиты национальных меньшинств. Как я полагаю, эта защита полностью оправдана в рамках

По этой причине равенству будет способствовать, например, наделение конкретных групп языковыми правами. Для этого может, допустим, потребоваться, чтобы правительство обеспечивало бесплатное обучение на языке меньшинства — с целью избежать маргинализации этого языка. В более широком плане может оказаться необходимым не только признавать языки меньшинств, но и проводить границы и наделять эти группы политическими полномочиями. Мы должны, утверждает Кимлика, «поставить перед собой цель гарантировать, чтобы каждая национальная группа имела возможность сохраняться в качестве отдельной культуры, если она этого пожелает» (МС113). В конечном счете, «распределенное между группами право на самоуправление компенсирует неравные условия, которые систематически ставят представителей культуры меньшинства в невыгодное положение на культурном рынке, вне зависимости от личного выбора, совершаемого ими в жизни» (МС113). И вообще, указывает Кимлика, в той мере, в какой проводимая в обществе политика поддерживает язык, культуру и идентичность доминирующих наций и этнических групп, «принцип равенства требует предпринимать усилия по предоставлению аналогичной поддержки меньшинствам посредством самоуправления и полиэтнических прав» (МС115).

В отношении этого подхода к вопросу о равенстве в первую очередь следует отметить, что он достаточно скромнен в том смысле, что предлагает не более чем основу для борьбы со случаями несправедливости или неравноправия в обществе. Однако если рассматривать эту теорию как теорию равенства, то с эгалитарной точки зрения ее проблемой будет ее чрезмерная скромность, поскольку она способна обеспечить лишь весьма умеренное равенство. Первое возражение, для которого она уязвима, это стандартное возражение, выдвигаемое против идеи о равенстве возможностей, гласящее, что такое равенство в конечном счете означает равенство возможностей стать неравными. В данном случае аналогичное возражение можно выдвинуть против идеи об

либеральной эгалитарной теории — такой как теории Ролза или Дворкина, — подчеркивающей значение устранения неравенства, которое не было актом выбора».

оказании помощи некоторым меньшинствам, необходимой для сохранения социальной структуры, без которой их члены не смогут делать выбор. Но это все равно в конечном счете означает то, что одни группы выживут, а другие вымрут, поскольку никакая из мер, дающих индивидуумам право на выход из группы, не может гарантировать выживание этой группы. Равенство шансов на выживание обеспечить невозможно, так как некоторые группы все равно не выживут. При этом более серьезные попытки обеспечить равенство возможностей для выживания будут связаны с риском вмешательства в жизнь группы (если мы запретим членам группы делать то, что угрожает ее стабильности).

Но даже если мы еще сильнее снизим планку своих ожиданий, особые права все равно не принесут с собой серьезного равенства. Рассмотрим, например, вопрос о языковых правах. Даже если правительство примет меры, гарантирующие меньшинствам возможность сохранения их языков, это даст нам лишь очень ограниченные выгоды. Небольшие группы просто окажутся в невыгодном положении в силу того, что их численности будет недостаточно для осуществления всех тех видов деятельности, которыми люди могут заниматься, не выходя за пределы языковой группы. В таких группах может оказаться слишком мало людей для того, чтобы давать работу писателям, редакторам газет, тележурналистам, ведущим радиопрограмм и преподавателям родного языка. В современном мире разделение труда отнюдь не отличается благосклонностью ко всем видам разнообразия.

Однако в той степени, в какой языковая политика сумеет обеспечить некоторым группам использование их языков, она достигнет этого в разной степени. Крупные языковые группы получают преимущество перед мелкими группами; а политика, нацеленная на языковое равенство, может облагодетельствовать крупные меньшинства за счет мелких. Например, представим себе общество, в котором говорят на трех языках: первый из них (скажем, английский) преобладает, или на нем говорят почти все, вторым (скажем, французским) пользуется крупное меньшинство, живущее преимущественно в конкретном регионе, а на третьем языке разговаривает небольшое меньшинство. Языковое «равенство»

в реальности может привести к тому, что на самое мелкое меньшинство ляжет самое тяжелое бремя. Англоязычные граждане, так же, как и франкоязычные, вполне могут обходиться только одним языком; но самому маленькому меньшинству, особенно если оно проживает во франкоязычном регионе, придется выучить два или три языка, иначе оно не сможет выжить. Вероятно, было бы лучше, если бы этой группе пришлось учить лишь один преобладающий язык, поскольку при этом у ее членов осталось бы больше ресурсов для сохранения родного языка. (Следует подчеркнуть, что я здесь выступаю не против политики защиты языкового разнообразия; я лишь хочу сказать, что такая политика не обязательно способствует равенству).

Эта проблема указывает на более общее затруднение, связанное с идеей о достижении равенства посредством предоставления группам особых прав. Группы нередко включают в себя подгруппы, которые могут сосуществовать в условиях неуютного единства, сохраняющего стабильность благодаря тому, что различные подгруппы имеют достаточно общих интересов для того, чтобы не вытаскивать на свет свои разногласия. Однако особые права, призванные обеспечить равенство, могут обострить разногласия и породить новое групповое неравенство — на этот раз между бывшими подгруппами. Например, в Австралии наделение мигрантов (страдавших от неравенства, проистекавшего из их статуса новоприбывших) правом доступа к ресурсам почти сразу же привело к конфликтам среди основных этнических общин по поводу распределения ресурсов. В тех случаях, когда это распределение сулило большие выгоды, конфликты порой приобретали острый характер и в целом пагубно сказались на прежней гармонии общинных организаций. Но даже без учета конфликтов эта политика принесла непропорционально большие выгоды более крупным этническим организациям, обладавшим более существенными ресурсами.

То же самое можно сказать и в отношении салишей, получивших особые рыболовные права, которые были призваны обеспечить им большее равенство с остальным обществом. Однако эти права лишь обострили уже существовавшее в сэлишском обществе неравенство между морскими

и прибрежными рыбаками и в конечном счете привели к расколу общины¹.

Тот факт, что группы часто состоят из более мелких подгрупп, подводит к другой важной черте групп, которая представляет собой проблему при достижении равенства: к изменчивости групп. Группы постоянно меняют свой характер — нередко в ответ на экономические и политические обстоятельства. Группы — это не просто культурные единицы; они также являются политическими и экономическими единицами. В той степени, в какой содействие равенству изменяет политическое и экономическое окружение, оно может влиять и на природу групп. Например, политика, направленная на достижение равенства путем резервирования за аборигенами мест в университетах, не только стимулирует аборигенов на получение высшего образования, но и дает стимул называть себя аборигенами тем, кто желает учиться в университете. Для того, чтобы убедиться в возможности такого варианта, вовсе не обязательно представлять себе какие-то надуманные сценарии². Люди смешанного происхождения нередко отказываются от каких-то из возможных идентичностей, отождествляясь лишь с одной ветвью своих предков³; но они могут сменить одну идентичность на другую, подчеркивающую иную ветвь их наследия, если это сулит им какие-либо выгоды. В результате мы можем получить более высокую степень равенства между группами, но за счет растворения идентичности той группы, статус которой повысился⁴. Такая проблема встала перед группами коренных американцев, которые процветали благодаря доходам от ка-

¹ См. об этом: Anderson (1987: 125–142). Этот пример уже обсуждался в главе 3.

² Такие, как в фильме «Soul Man» («Свой в доску»), где белый выдает себя за чернокожего, чтобы получить единственную стипендию, предназначенную для афроамериканца, поскольку его отец отказался платить за обучение.

³ См. об этом: Waters (1990).

⁴ В Австралии недавно разгорелись серьезные споры по поводу идентичности писателя-аборигена Мудруру (урожденный Колин Джонсон), семья которого настаивала на наличии у него африканских, а не аборигенных корней. Однако этот вопрос был поднят лишь потому, что книги Джонсона, в которых описывается жизнь аборигенов, получили несколько премий, зарезервированных за аборигенами.

зино в тех штатах, где монополия на игорные дома принадлежала индейским резервациям. Эти доходы позволили данной группе получить ресурсы, необходимые для сохранения ее культуры; но сама эта культура подверглась размыванию не только под влиянием такого источника доходов, но и из-за увеличения числа людей, готовых объявить себя потомками соответствующего племени.

С другой стороны, стремление к групповому равенству может повлечь за собой совсем иное, хотя и не менее тревожное следствие, на этот раз связанное с тем фактом, что некоторые люди *не желают* сохранять имеющуюся у них идентичность. Например, иммигранты иногда хотят не сохранять свою прежнюю идентичность, а ассимилироваться в приютившее их общество. Политика группового равенства, предоставляющая особые права группам, позволяя сохранить им своеобразие, в то же время способствует отторжению и маргинализации новоприбывших. Рамеш Такур, которого мы цитировали выше, критиковал канадский идеал «мозаики» (в противоположность американской модели общества как «плавильного котла») за то, что тот создает проблемы тем иммигрантам, которые стремятся ассимилироваться, а не жить до конца своих дней на положении «экспатриатов»¹.

В конечном счете, проблема, встающая на пути к групповому равенству, создается фактом разнообразия. При наличии сложного разнообразия группового равенства невозможно добиться, не изменив серьезным образом структуру этого разнообразия. Собственно, большую часть времени оно настолько сложно, что мы даже не осознаем существования различий или не понимаем, какие из них важны. Для того чтобы добиваться равенства, необходимо знать, какие аспекты или их сочетания подлежат выравниванию. Но проблема в том, что не существует очевидного способа демаркации границ или выявления этих сочетаний. Люди видят разнообразие по-разному. Дизайнер интерьеров, покупающий книги на вес, может усматривать разнообразие в цветах сотен своих томов; однако ученый или библиофил понимают это разнообразие совершенно иначе (или просто

¹ Thakur (1993: 105–141, на с. 131).

находят все эти книги равно никчемными). Разумеется, можно учредить комиссию, которая определяла бы, какие различия важны (и соответственно к какому равенству мы должны стремиться). Но отнюдь не очевидно, что такой шаг, возможно политически необходимый, был бы сколько-нибудь значимым с моральной точки зрения.

В мире людей проблема возникает тогда, когда люди начинают проводить границы, отделяющие одну группу от другой. Как только это сделано, равенство становится невозможным. Стремление к равенству может изменить эти границы, но оно не уничтожит их, как не уничтожит и, может быть, даже не уменьшит неравенство. В лучшем случае оно просто породит иное неравенство.

Благожелательное бездействие

Однако на все это можно возразить, что если достижение равенства действительно требует пожертвовать разнообразием, то это далеко не такая серьезная проблема, как можно было бы подумать. Разумеется, верно то, что политика, мотивируемая желанием решить проблему неравенства, изменит структуру разнородного общества; но это свойственно любой социальной политике, мотивируется ли она эгалитаризмом или нет. А если это так, то нет причин для особого беспокойства из-за проблем, создаваемых стремлением к равенству. В конце концов, какие альтернативы можно предложить?

Одной из таких альтернатив может быть позиция, которую Уилл Кимлика называет «благожелательным бездействием»¹. Кроме того, он энергично критикует эту позицию, называя ее «не только ошибочной, но и нелогичной» (МС108)². По его словам, идея отвечать на культурные

¹ Кимлика прибегает к этому термину для описания взглядов, враждебных идее групповых прав, а не просто взглядов, не признающих эгалитаризма. Однако я обозначаю этим выражением более общую оппозицию к уравниванию индивидуумов, входящих в разные группы, и к эгалитарной защите групповых прав. См.: Kymlicka (1995b: 108–115).

² Kymlicka (1995b: 108). Кимлика зачисляет в приверженцы принципа «благожелательного безразличия» ряд авторов, включая Натана Глейзера, Барри Хиндесса, Ричарда Рорти и автора этих строк.

различия «благожелательным бездействием» бессмысленна: «Решения правительства в отношении языков, внутренних границ, общенациональных праздников и государственной символики неизбежно сопряжены с выявлением, признанием и поддержкой потребностей и идентичностей конкретных этнических и национальных групп. Государство неизбежно содействует определенным культурным идентичностям, тем самым ставя другие идентичности в неравноправное положение. Если мы признаем это, то вынуждены будем усомниться в справедливости притязаний меньшинств на особые права» (МС108).

Свою критику «благожелательного бездействия» Кимлика в первую очередь выстраивает на наблюдении, гласящем, что правительства не могут не оказывать влияния, и это не учитывают те, кто выступает за «благожелательное бездействие». Правительство «не может избежать решений о том, какие социумные культуры следует поддерживать» (и соответственно «если оно поддерживает культуру большинства, используя язык большинства в школах и государственных учреждениях, оно не может отказать языкам меньшинств в официальном признании на том основании, что это нарушает принцип „отделения этничности от государства“») (МС111). Вообще «государство не может не оказывать хотя бы частичную поддержку той или иной культуре, когда оно решает, какой язык следует использовать в государственных школах или при предоставлении государственных услуг» (МС111).

В конечном счете, вся идея «благожелательного бездействия», по оценке Кимлики, отражает в себе недостаточное понимание отношений между государствами и нациями. «В сфере государственных языков, политических границ и разделения властей невозможно избежать поддержки той или иной социумной культуры или принятия решений о том, какие группы будут обладать большинством в политических единицах, контролирующих решения, связанные с языком, образованием и иммиграцией» (МС113). «Благожелательное бездействие» не может быть нейтральным по отношению к этническим и национальным группам; а игнорирование того факта, что члены национального меньшин-

ства сталкиваются с проблемами, едва ли встающими перед представителями большинства, вряд ли может быть названо благожелательным (МС110–111).

Но вся эта критика основана на недопонимании. Тот факт, что мы получим *тот или иной* набор последствий вне зависимости от того, будет ли использоваться политика вмешательства или бездействия, не означает нелогичности бездействия. Точно так же и то обстоятельство, что при отсутствии каких-либо сознательных решений в поддержку той или иной культуры доминирует какая-либо культура или используется какой-либо язык, ни в коем случае не «выбивает почву из-под ног» у сторонников «благожелательного бездействия». Разумеется, какая-то группа, какая-то культура или какой-то язык будут доминировать; этого невозможно предотвратить *никакими* мыслимыми мерами. Для позиции «благожелательного бездействия» характерно не нежелание понять, что это бездействие будет иметь те или иные последствия, а скорее готовность смириться с последствиями бездействия. Пусть эта позиция противоречива, но ее едва ли можно считать нелогичной.

Поэтому вопрос сводится к тому, можно ли обосновать позицию «благожелательного бездействия». Чтобы ответить на него, необходимо чуть больше сказать о том, к чему может сводиться благожелательное бездействие. Очевидно, что оно не может представлять собой просто невмешательство в смысле отсутствия всяких действий со стороны каких-либо властей — хотя бы по той причине, что в любом конкретном случае политические и юридические институты и власти уже могут быть вовлечены в ситуацию. (В подобных случаях всегда как минимум встает вопрос о том, каким образом данные власти могут отказаться от вмешательства. Например, государству могут принадлежать земли, которые, по мнению аборигенов, несправедливо у них отобраны.) Благожелательное бездействие, по сути дела, сводится к отказу руководствоваться стремлением к равенству в социальной политике или при строительстве институтов. Этой позиции вообще свойственно желание держаться подальше от культурного строительства, даже если она отнюдь не предпола-

ет, что правительство и политические власти могут вообще не делать буквально ничего.

Такое настороженное отношение к равенству вытекает не из стремления сохранять нейтралитет, а из идеи о недостижимости этой цели, которой, вообще говоря, невозможно даже дать логичное описание. Равенство в каком-то одном смысле может существовать только за счет неравенства в другом смысле. Что более важно, стремление к равенству в какой-то определенной сфере может быть осуществлено только путем серьезного принуждения, поскольку различные группы понимают равенство по-разному¹. Благожелательное бездействие более предпочтительно, в частности, потому, что из истории нам неизвестны примеры благожелательного вмешательства. В частности, современному государству в лице его должностных лиц свойственна тенденция к попыткам выращивать население именно с такими стандартизированными характеристиками, которые было бы проще отслеживать, учитывать, оценивать и контролировать. «Оно неизменно стремится низводить хаотическую, беспорядочную, постоянно меняющуюся социальную реальность к чему-то, более похожему на административную решетку его наблюдений»². Рассматривая общество через тот или иной эгалитарный объектив, мы просто обнаружим в разнообразии человеческих структур бесчисленные виды неравенства, которое невозможно устранить без серьезного вмешательства в жизнь и дела многочисленных групп и индивидуумов.

Однако даже с учетом сказанного выше, что конкретно следует делать государству (или любой политической власти), когда оно в своей работе сталкивается с практически призывами к действиям в сферах публичной политики, связанных с культурными проблемами? Что, например, де-

¹ «Необходим также крайне строгий надзор, дабы усматривать всякое неравенство при его первом же появлении, и крайне суровая юрисдикция, чтобы наказывать и исправлять его. Но, не говоря уже о том, что такая власть неминуемо должна выродиться вскоре в тиранию и что ее должны осуществлять с величайшей пристрастностью, кто же может обладать ею при таком положении, которое здесь предполагается?» (Hume (1975a: 194) [Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм Д. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 200]).

² Scott (1995: 230).

вать властям, когда встает вопрос о языке государства и его учреждений, или когда от них требуют использования конкретных символов в общественной жизни (или, наоборот, объявляют использование этих символов оскорбительным), или когда государственные праздники соответствуют лишь какой-то конкретной традиции, игнорируя прочие традиции? Что может означать благожелательное бездействие в этих случаях и может ли оно быть оправданным?

Что касается вопроса о государственных языках, здесь можно выделить две проблемы. Первая связана с требованиями конкретных групп о том, чтобы им позволили использовать тот или иной язык в качестве языка образования, коммерции и взаимодействия в рамках данной группы (и среди носителей этого языка вообще). Вторая сводится к вопросу о том, какой язык или языки должны использоваться или признаваться в качестве государственных языков — в государственных учреждениях, в судах, в политике и в государственных учебных заведениях.

В первом случае, согласно выдвигаемой нами теории, нет никаких причин для того, чтобы чинить препятствия группам, желающим пользоваться тем или иным языком. И если у них нет особых оснований для того, чтобы использовать язык, отличный от доминирующего или официального языка общества, то у нас нет причин и для того, чтобы отказывать им в этом праве. Свобода жить в соответствии со своими собственными предпочтениями и придерживаться иных традиций включает и свободу пользоваться своим языком и принимать меры для его поддержки. Такая точка зрения подвергается критике по меньшей мере с двух позиций. Первую занимают те, кто считает, что позволить группе пользоваться ее собственным языком означает ставить в неравноправное положение ее детей, которые могут в недостаточной мере владеть языком, наиболее широко используемым в данном обществе. Это ухудшает перспективы их карьерного роста, так как делает их менее конкурентоспособными по сравнению с их коллегами из основного общества. В таких странах с преобладанием английского языка, как Австралия или США, обучение детей на греческом или испанском языке приведет к ущемлению их возможностей, если самым

важным считается создание им условий для приобретения навыков, которые могут им понадобиться для успешной жизни в большом мире.

Это утверждение, однако, основано на оценке того, что наиболее важно для человека, желающего прожить хорошую жизнь, — собственно, на мнении о том, что приобретение практических навыков (включая языковые) более важно, чем, скажем, сохранение своего культурного наследия. (Забудем на время о том, что зачастую одно вполне сочетается с другим; такая проблема встает лишь в крайних случаях, и именно применительно к ним она и должна рассматриваться.) И в конечном счете это мнение в лучшем случае не бесспорно. С точки зрения некоторых групп оно совершенно неприемлемо. Например, для многих новозеландских маори сохранение языка имеет жизненно важное значение. Однако в глазах других людей оно отступает перед иными соображениями. Вспомним, например, Такура, который с позиций индийского иммигранта в Новой Зеландии отмечает, что он «с такой радостью говорил бы со своими детьми на языке своей матери [на хинди]», но «куда большее удовлетворение» получил бы, «увидев, что они удачно устроились в жизни и имеют отличные перспективы карьерного роста благодаря тому, что образование прекрасно подготовило их для трудового рынка с его высочайшей конкуренцией. Мы живем не в идеальном мире. В реальном мире выбор образования влечет за собой те или иные альтернативные издержки»¹. Он совершенно однозначно оценивает интересы маори: возможность говорить на родном языке имеет второстепенное значение — куда важнее приспособиться к доминирующей системе образования. Маори гораздо больше выиграли бы, если бы учили английский, французский, немецкий и японский языки. Расплатой за существование вне рамок доминирующей системы образования становится «нахождение в порочном кругу низкой индивидуальной и групповой самооценки, безработицы, бедности, семейного насилия и тесного знакомства с полицией, судами и тюрьмами»².

¹ Thakur (1993: 136).

² Thakur (1993: 136).

Но, хотя все эти рассуждения нельзя назвать бессмысленными, беда в том, что они просто обозначают дилемму, но не предлагают никакого решения. Привязанность к своему языку и традициям может причинять человеку неудобства, но это не значит, что отказ от них принесет удовлетворение — или хотя бы окажется достаточно безболезненным. Людям приходится оценивать риски, связанные с выбором того или иного варианта, или решать, насколько глубоко они хотят интегрироваться в большое общество. Требовать от людей, чтобы они учили ненавистный им язык или пользовались им, или отказывать им в праве обучать детей на их родном языке означает лишать их выбора. Однако такой шаг не только не учитывает представлений людей (о том, что важнее всего для хорошей жизни), но и вреден в политическом плане, так как будет порождать возмущение и недовольство.

Второе возражение, выдвигаемое против мнения о том, что люди должны быть вправе говорить на том языке, на каком захотят, состоит в том, что эта идея сама по себе мало чего стоит, поскольку свобода пользоваться своим языком бесполезна, не будучи подкреплена достаточными ресурсами. Необходимы положительные усилия, дающие группам возможность сохранять свои языки — либо путем выделения им соответствующих ресурсов, либо посредством преподавания этих языков в государственных школах. Иначе эти языки растворятся на культурном рынке. Проблема, связанная с осуществлением такого шага, в первую очередь связана с тем, что она требует принятия политических решений о том, какие языки следует поддерживать, а какие бросить на произвол судьбы, поскольку оказывать поддержку всем языкам будет невозможно. По всей вероятности, политическую поддержку получают политически наиболее влиятельные языки, т.е. те, на которых говорит больше всего людей. Но в моральном плане это неубедительная причина для того, чтобы оказывать поддержку каким-то конкретным языкам. Вероятно, наиболее многочисленные языковые группы в любом случае будут обладать наибольшими ресурсами для сохранения своих традиций. Впрочем, точно так же непонятно, с какой стати политическое сообщество может захотеть — или обязано — оказывать поддержку небольшому языковому со-

обществу, которое вполне может вымереть из-за того, что его численность постоянно сокращается. Сообщество будет вправе уважать желания тех групп, которые стараются сохранить свои традиции. Но из этого не следует, что оно должно считать данную языковую традицию полезной или ценной для членов этой группы. Группа может считать свои традиции достойными сохранения, но не сумеет убедить в этом большое сообщество.

Это подводит нас к вопросу о национальных, или государственных, языках. Многие меньшинства жалуются на систематическое ущемление, причиной которого служит не их малочисленность, а существование государственных языков, не являющихся их языками. Нет сомнений в том, что этот вопрос очень важен, поскольку хорошее знание языка судов и бюрократии может предоставлять важные преимущества носителям преобладающего языка, в то время как иммигранты и коренные меньшинства оказываются в неравноправном положении. Как определять, каким языком должно пользоваться правительство и его должностные лица? Кимлика полагает, что некоторым людям, например иммигрантам, должны быть предоставлены «полиэтнические права», которые позволили бы меньшинствам сохранить часть своего наследия, обеспечивая их ресурсами или льготами, которые сделали бы их окружение более гостеприимным. Им следует оказывать помощь в овладении доминирующим языком, но не требовать при этом, чтобы они отказались от своего родного языка. Их нужно сделать адресатами мер, призванных приспособить институты большого общества к существованию этнических различий, но не создавать отдельные социумные культуры, основанные на коренных языках иммигрантов (МС96–97). Однако иммигранты не вправе требовать ничего большего, поскольку от них следует ожидать интеграции в большое общество. Переселившись из одной культуры в другую, они по определению теряют — добровольно отказываясь от них — часть тех прав, которые им давала принадлежность к родной нации.

Однако, по мнению Кимлики, к национальным меньшинствам нужен иной подход, поскольку им следует дать возможность сохраняться в качестве отдельной культуры. Такую

же поддержку языка и социумной культуры, которую получает основная нация, должны получать и национальные меньшинства — будь то общины австралийских аборигенов, канадские инуиты или новозеландские маори. Это не означает, что они получают право сделать свои языки национальными или использовать их в судах и в государственных учреждениях; но это означает, что им следует оказывать поддержку с целью сохранения их языков в их самоуправляющихся общинах (МС113)¹.

Но хотя этот подход может в некоторых ситуациях оказаться вполне разумным, его невозможно использовать в качестве убедительного общего принципа. Как мы видели в главе 3, проблема в значительной степени заключается в проблематичности отделения национальных меньшинств от иммигрантских этнических групп. Шри-ланкийские тамилы в Австралии, согласно определению Кимлики, принадлежат к этническому меньшинству, а австралийские аборигены — к национальному меньшинству². Но в случае, например, индийцев Фиджи или китайцев и прочих немалайцев в Малайзии ситуация будет совершенно иная³. Индийцы Фиджи являются преимущественно потомками иммигрантов, которые прибыли на эти острова в конце XIX в., и в течение какого-то времени (вплоть до недавних пор) их количество превышало численность коренного фиджийского населения. Малайские китайцы — это потомки иммигрантов, столетиями переселявшихся в эту страну. Во всех этих случаях трудно понять, почему самопровозглашенные коренные народы в этих обществах должны иметь иной статус или пользоваться правами, недоступными для других. Они не мо-

¹ Я не совсем уверен в том, что последнее предложение точно передает идеи Кимлики, хотя полагаю, что понял его вполне правильно, с учетом тех аргументов, которые он приводит в этой части своей книги.

² Хотя даже здесь скрываются трудности, связанные с наличием множества разнообразных общин аборигенов, не все из которых удовлетворяют критериям национального меньшинства в трактовке Кимлики, поскольку не обладают «социумными культурами», соответствующими его определению. См. главу 3.

³ А, возможно, также в случае пакеха или европейцев в Новой Зеландии, указывает Ричард Малган, поскольку они, по его терминологии, также являются «коренным» народом. См.: Mulgan (1989a).

гут ссылаться на то, что иммигрантские сообщества состоят из людей, добровольно переселившихся в это общество (даже если их предки действительно приехали сюда по своей воле). Однако если заявить, что потомков иммигрантов нельзя считать людьми, добровольно отказавшимися от части своих прав при переселении в новое общество, то следствием этого станет такое же право многих иммигрантских общин на самоуправление, какое имеется у национальных меньшинств.

В случае Фиджи языковой вопрос не стоит, но проблема языка существует у малайзийских китайцев — не потому, что они добиваются «признания» конкретных китайских языков, а потому, что являются крупным меньшинством, желающим обучать своих детей в китайскоязычных школах. Соответствующие политические дискуссии затрагивают широкий круг вопросов малайзийской политики, но для нас важно то, что в соответствии с идеями Кимлики китайцы не могут рассчитывать на признание своих требований в той же мере, что и коренные малайцы, поскольку китайцы являются иммигрантами. Однако такая позиция по ряду причин выглядит совершенно неубедительной. Во-первых, история иммиграции делает различие между китайской общиной как этнической группой и малайской общиной как национальным меньшинством несколько натянутым: в каком-то смысле и те и другие являются иммигрантской группой. Тот факт, что малайцы будут решительно отрешиваться от этой идеи, заставляет еще больше усомниться в этом различии в силу того, что мы сталкиваемся здесь с разнообразностью дифференциации, во многих странах являющейся источником серьезных трений. Во многих частях мира статус коренных жителей служит предметом споров и даже вооруженной борьбы. (Признание того, что некоторые группы обладают особыми правами по причине их более раннего прибытия на данные земли, может означать, что белые англичане — с правильной родословной — вправе претендовать на то, что никогда не станет доступным другим, более поздним иммигрантам.) Во-вторых, встает вопрос о том, как долго общинам иммигрантов придется сохранять свой иммигрантский статус. Одно дело — считать иммигрантами им-

мигрантов в первом поколении и совсем другое — зачислять в иммигранты и их потомков¹. Китайцы в Малайзии должны обладать не меньшим правом на использование и распространение своего языка, чем какая-либо иная группа, так как, отталкиваясь от их иммигрантского статуса, между их притязаниями и притязаниями иных групп нельзя провести никакого обоснованного различия. (Тем более что в отношении китайцев невозможно говорить об отсутствии у них «социумной культуры».)

В таком случае как же урегулировать эти споры? А их придется урегулировать, так как мы будем сталкиваться со все новыми и новыми притязаниями. Позиция благожелательного бездействия предполагает не то, что нам ничего не нужно делать, а то, что в большинстве случаев мы не найдем определенного решения, соответствующего идеалу равенства. Те решения, к которым мы можем прийти, неизбежно будут компромиссными. Все, что мы в состоянии гарантировать всем группам — это свободу преследовать свои цели, связанные с охраной или поддержкой их языков.

Здесь можно высказать две жалобы, из ответов на которые следует необходимость некоторых оговорок. Первая жалоба исходит от таких народов, как австралийские аборигены или новозеландские маори, а также других народов, пострадавших от переселенческих сообществ. Они могут заявить, что для них благожелательного бездействия будет недостаточно, потому что оно не принимает в расчет причиненное этим народам зло. Нежелание признавать их отличия от иммигрантов означает отказ от компенсации исторической несправедливости. Это важный вызов — не только в теоретическом, но и в моральном плане — и потому требующий ответа. Ответ здесь состоит в том, что благожелательное бездействие не может означать непризнание обоснованных исторических притязаний на компенсацию прежних несправедливостей. Проблема, однако, состоит

¹ Вообще говоря, некоторые страны стремятся к тому, чтобы «чужеземцы» навсегда остались иностранцами. Например, в Японии до сих пор требуется, чтобы потомки корейцев, включая и тех, что родились в Японии, пользовались корейскими паспортами. Полное японское гражданство для них недоступно.

в создании механизма по оценке этих претензий и поиску ответственных. Эту проблему следует решать отдельно, но от нее нельзя отмахиваться¹.

Вторая жалоба связана с тем, что благожелательное бездействие не решает проблемы урегулирования споров по поводу определения государственного, или национального, языка: языка официальных документов, бюрократических организаций и образования. Опять же идея о том, что иммигрантам полагаются меньшие права или притязания на то, чтобы связанные с ними вопросы решались на их родном языке, не кажется особенно убедительной. Собственно, если они являются членами политического общества и на них возложено такое же бремя обязательств, как и на остальных граждан, то их пожелания, несомненно, должны учитываться при решении языковых вопросов точно так же, как и все остальные голоса. Однако идея благожелательного бездействия предполагает не то, что в данном случае не следует стремиться к равенству, а то, что равенство в принципе недостижимо. Любой исход по определению кому-то принесет больше пользы, чем остальным, поскольку нельзя сделать так, чтобы все языки использовались или хотя бы получили официальное признание. Поэтому любое решение этого вопроса неизбежно будет компромиссным — хотя нет никаких причин полагать, что существующие государственные языки должны находиться в привилегированном положении. Вполне возможно представить себе обстоятельства, при которых то или иное общество объявит государственным языком какой-то новый язык. В некоторых обществах при наличии нескольких конкурирующих языков компромиссное решение может состоять в объявлении основным языком языка одного из меньшинств или даже иностранного языка. (В Сингапуре с его преимущественно китайским населением в качестве государственного языка используется английский; во многих частях Индии считается, что английский представляет меньшую угрозу для языков меньшинств, чем хинди.)

¹ Эта проблема рассматривается в неопубликованном эссе «Ответственность за былые несправедливости».

Разумеется, принципы компромисса не поддаются точной — или хотя бы обобщенной — теоретической формулировке. Компромисс является продуктом обстоятельств; в частности, он отражает в себе возможности различных частей данного общества для торга. Идея благожелательного бездействия предполагает, что в процессе поиска этого компромисса *не следует* придавать особое значение достижению такого результата, который строился бы на идеале группового равенства. Этот идеал недостижим. Однако при этом вполне заслуживает рассмотрения вопрос о снижении потенциала конфликтов по поводу языковых и подобных вопросов, с тем чтобы свести к минимуму возможный ущерб. В этом плане важным решением может стать позволение тем, кто пользуется языком меньшинства и привязан к нему, по своему желанию выходить из доминирующих структур: заводить свои собственные газеты и СМИ, создавать свои школы и вообще самим выбирать, на каких языках вести свои дела¹. По всей вероятности, в большинстве обществ такое будет происходить в незначительных масштабах вследствие наличия более сильных стимулов (и тенденций). Но если большое число людей выражает решительное желание не пользоваться доминирующим языком, это желание следует уважать. (В конечном счете, самым серьезным препятствием к этому может стать заинтересованность государства в предотвращении отказов от государственного языка, которые ослабляют возможности государства по сохранению своей власти. Собственно, государства, занятые национальным строительством, часто прилагают значительные усилия к тому, чтобы содействовать национальному языку и даже навязывать его сопротивляющемуся населению с целью объединить разрозненные регионы и народы в сплоченное общество².)

¹ Разумеется, это будет менее затруднительно в том случае, когда государство не занимается вопросами образования и СМИ не контролирует их.

² В качестве очевидного примера можно назвать Индонезию, которая пытается сколотить прочную нацию из архипелага всевозможных языков, культур, народностей и религиозных традиций, простирающегося от Суматры до Восточного Тимора. Однако другой вариант мы имеем в случае Квебека, власти которого не только требуют от жителей провинции пользоваться французским как государственным языком и языком коммерции, но и добились того, чтобы он стал вторым национальным языком. Впро-

Проблема, связанная с отказом от доминирующего языка, заключается в том, что такое решение зачастую может быть осуществлено лишь путем исключений, которые делаются для отдельных групп и народов. Например, в некоторых странах сикхамм разрешается не надевать шлем при езде на мотоцикле; в других странах мясники и работники боев, забивающие скот для потребителей, принадлежащих к конкретным религиозным традициям, освобождены от соблюдения законов о (гуманном) умерщвлении животных. Однако в подобных обстоятельствах следует задаться вопросом: не заставляет ли допустимость исключения усомниться в мудрости — или хотя бы в необходимости — данного правила? В конце концов, почему нерелигиозный сикх вправе пользоваться исключением, недоступным для тех, кто сознательно выступает против ношения шлемов — по соображениям здоровья, безопасности или по эстетическим причинам?

Разумеется, некоторые проблемы принцип добровольного отказа не позволяет решить или хотя бы смягчить. Когда речь идет о национальной символике, здесь не может быть никаких компромиссов. Объявление тех или иных дней государственными праздниками (или их отмена) затрагивает всех — особенно в тех случаях, когда государственные учреждения закрыты или открыты в те дни, которые имеют особое культурное значение для некоторых меньшинств (например, для мусульман, которые по пятни-

чем, в данном случае это предпринималось ради того, чтобы сохранить особый статус Квебека в канадской федерации. Согласно теории, выдвинутой в нашей книге, обоснованными являются следующие предположения. Во-первых, власти Квебека поступают нелиберально, запрещая своим гражданам выбирать в качестве официального языка иной язык, помимо французского: те, кто хочет учить своих детей или вести дела на другом языке, должны иметь право это делать, даже если государственным языком провинции является французский. Во-вторых, федеральное правительство Канады не вправе (вследствие нелиберальности такого шага) запрещать властям Квебека нелиберальное насаждение французского языка в этой провинции. В-третьих, канадское решение проблемы с выбором государственного языка — наличие двух официальных языков — может быть наилучшим из возможных компромиссов, особенно если оно позволяет мирным путем сохранить работоспособную федерацию (по крайней мере до тех пор, пока канадцы, включая квебекцев, желают жить в едином национальном государстве).

цам должны ходить в мечеть). Однако в подобных случаях было бы ошибочно полагать, что проблему можно решить обращением к принципам справедливости или равенства. Мы не хотим сказать, что в ходе дискуссий о публичной политике никогда не возникнет потребности решать эти вопросы: из наших слов следует лишь то, что идеи справедливости и равенства не приведут нас ни к какому определенному решению и даже не помогут сузить диапазон возможностей. В подобных случаях без практических компромиссов не обойтись, но любое решение кому-то покажется неудовлетворительным.

Например, в случае государственных праздников выбор нерабочих дней может быть обусловлен историей данного общества. Некоторые праздники будут «священными» в глазах основателей общества или тех групп, которые доминируют в нем в настоящее время. Другие праздники могли быть объявлены таковыми в прошлом в честь торжественных дат или событий, считающихся исторически значимыми. Так, Рождеству и дню рождения Линкольна может придаваться большое значение в США¹, но не в Пакистане, для жителей которого более важны Рамадан и день рождения Мухаммада Али Джинны*. Возможно, настанет такой момент, когда мусульманские священные дни будут признаны (на отдельных территориях) в США и в Великобритании вследствие наличия там достаточно большого числа мусульман; а если ислам превратится в преобладающую религию, то, возможно, его приверженцы добьются новой конфигурации рабочей недели. Но при наличии в обществе различных меньшинств некоторые из них будут вынуждены смириться со сложившимися обстоятельствами или приспособливаться к ним. Не каждый день из тех, что имеет для кого-то религиозное, культурное или историческое значение, может быть объявлен государственным праздником. В Малайзии мусульманские, индуистские и христианские

¹ Хотя, разумеется, не все штаты в США выражают желание отмечать день рождения шестнадцатого президента.

* Мухаммад Али Джинна (1876–1948) — мусульманский политик, первый генерал-губернатор Пакистана. Один из инициаторов и наиболее активных участников раздела Британской Индии. Почитается в Пакистане в качестве отца-основателя национальной государственности. — *Прим. ред.*

религиозные дни объявлены государственными праздниками или праздниками для представителей данной веры. Но не все религиозные праздники, соблюдаемые в Индии, признаются также и в Малайзии.

Это не означает, что для людей, находящихся в конкретных обстоятельствах, никогда не следует делать исключений. Но эти исключения должны иметь свои пределы. Работающему мусульманину в Австралии не так-то просто молиться пять раз в день, поскольку там, в отличие от некоторых исламских стран, не существует практики устраивать для работников перерывы на молитву. Однако сделать для мусульман соответствующее исключение было бы крайне затруднительно без серьезной реорганизации трудовой практики по всей стране. Мусульмане в целом признают, что должны платить такую цену, так же как христиане, переселяющиеся в нехристианскую страну, порой вынуждены обходиться меньшим числом церквей для богослужений.

Кимлика признает, что некоторые проблемы можно решить, проведя ревизию национальных праздников, официальной униформы и государственной символики (МС115). И это совершенно верно. Собственно, подобные вещи необходимо время от времени пересматривать, поскольку символы должны отражать не только историю данного общества, но и мышление составляющих его людей, иначе они станут источником враждебности и неприязни. Однако было бы ошибкой надеяться на возможность такого решения, которое обеспечивало бы равенство или «справедливость» в отношении всех групп. Например, в Австралии давно идут дебаты о том, следует ли оставить в верхнем левом углу национального флага «Юнион Джек», или заменить его изображением флага аборигенов. Как бы этот вопрос ни был в конце концов решен, уместны два наблюдения. Во-первых, заметное меньшинство населения не будет довольно ни одним решением, так как это будут либо те, кто считает важным признавать британское наследие Австралии, либо те, кто выступает за отказ от этих символов. (К счастью, сомнительно также, чтобы принятие какого-либо решения вызвало волнения в австралийском обществе, но такого нельзя сказать о многих других стра-

нах мира, сталкивающихся с проблемой символики.) Во-вторых, речь идет о символах, устраивающих лишь одну из двух групп, без учета мнений многих других народов, проживающих сейчас в Австралии. Если какая-либо другая крупная группа выразит свое недовольство таким положением дел, мы не сможем прийти ни к одному решению, разве что к такому, которое лишило бы национальный флаг его истории и символического содержания.

Из этого не следует, что пересмотр символов невозможен: новые символы создаются непрерывно. Так, флаг ЮАР символизирует ее усилия покончить с наследием апартеида и начать свою новую историю с чистого листа. Однако в выборе и пересмотре символов всегда отражаются определенные политические реалии — реалии политической власти. Они не могут отражать стремление к равенству и справедливости постольку, поскольку символами не просто поступаться и их не просто делить с другими. Проблема не в том, как создать символы, которые были бы для всех одинаково репрезентативны или имели одно и то же значение, а в том, что сделать для того, чтобы они не стали источниками серьезных конфликтов. Частично решение состоит в том, чтобы не допустить превращения этих вопросов в проблему справедливости.

Социальное строительство — сложное дело, порождающее всевозможные трения. Когда выбор политических символов и устройство общественных институтов становится политическим вопросом, он зачастую приводит не к порядку, а к конфликтам. Люди, считающие себя несправедливо обделенными, моментально проникаются ревностным отношением к своим правам. Принцип благожелательного бездействия предполагает, что, когда требуется принятие решений по подобным вопросам, такие вещи лучше объявлять результатом случайностей и истории, а не политики и справедливости. Такой подход может быть более предпочтительным, потому что он не называет существующий статус-кво справедливым и к тому же сохраняет возможность для изменений. Как правило, люди менее склонны к сожалениям при проигрыше в лотерею, чем при поражении на конкурсе талантов.

Идентичность и политика признания

В конечном счете отстаиваемая здесь точка зрения крайне скептически относится к любым попыткам социального строительства и к идее о культурном строительстве общества в частности. Так, когда дело доходит до вопроса о мультикультурализме, она объявляет более предпочтительным замалчивание вопроса о разнообразии и различиях, чем его выдвигание в центр внимания, и отдает предпочтение решению многих проблем меньшинств в качестве практического компромисса, если он достижим, нежели их превращению в дело фундаментального принципа. Различия не следует подавлять, но превозносить их тоже не стоит.

Такие авторы, как Кимлика, с этим, разумеется, не соглашались. Но есть и другие, отвергающие эту точку зрения еще решительнее, чем он, и утверждающие, что либеральные теории в целом придают слишком мало значения культурному характеру общества и потребности входящих в общество групп получить в нем свое признанное место. Наиболее заметным защитником такой позиции в настоящее время является Чарльз Тейлор.

В эссе «Политика признания» Тейлор утверждает, что причина, по которой стремление различных групп добиться того или иного типа общественного признания занимает важное место в современных дискуссиях о мультикультурализме, состоит в том, что в данном случае поднимается вопрос не только о материальном благополучии, но и об идентичности участников общественной жизни. В современном обществе «понимание того, что идентичности формируются в ходе открытого диалога, не следующего предустановленному социальному сценарию, придает политике равного признания более важный и акцентированный характер»¹. Равное признание не только уместно, но и необходимо, так как согласно современным представлениям отказывать в равном признании означает причинять вред тем, кому в нем отказано: «Проекция неполноценного или унижительного образа

¹ Taylor (1994: 25–73, на с. 36).

на другого человека может привести к реальным искажениям и угнетению, вплоть до интернализации этого образа»¹.

Первоначально политика признания выражалась в требовании равных прав (rights and entitlements). Тенденция, которую Тейлор окрестил «политикой универсализма», подчеркивала равное достоинство всех граждан и критиковала какое-либо разделение на граждан первого и второго сорта. Кроме того, требование равных прав нередко влекло за собой критику социального неравенства вообще, поскольку обладание равными правами или статусом все равно не позволяло бедным вырваться из второсортных условий существования. Равное достоинство требует материального равенства. Однако из политики всеобщего достоинства выросла политика учета различий. Последняя также включает в себя требование всеобщего признания. Но в данном случае, утверждает Тейлор, признание означает нечто иное. «Политика равного достоинства добивается для всех одного и того же: одинаковой корзины прав и льгот (immunities); что же касается политики учета различий, то она требует признания уникального достоинства того или иного индивидуума или группы и их отличия от всех остальных»². При этом современная политика обвиняется в игнорировании своеобразия или его поглощении доминирующим большинством.

Конфликт между двумя этими формами признания возникает, по крайней мере отчасти, из-за того, что «там, где политика всеобщего признания ведет борьбу за разновидности недискриминации, совершенно „слепые“ к отличиям граждан друг от друга, политика учета различий нередко переопределяет недискриминацию так, что та в итоге требует, чтобы мы положили эти отличия в основу различного отношения [к соответствующим категориям граждан]»³. И поэтому когда политика учета различий защищает особые права аборигенных народов (скажем, право на самоуправление) или определенных меньшинств (скажем, с целью сохранить их культурную целостность путем исключения прочих), то с точки зрения сторонников первоначальной политики до-

¹ Taylor (1994: 36).

² Taylor (1994: 38).

³ Taylor (1994: 40).

стоинства «это выглядит разворотом, предательством, простым отрицанием лелеемого ими принципа»¹. Однако те, кто выступает за политику учета различий, отвечают на это тем, что одних лишь призывов к недискриминации недостаточно, потому что такая позиция «устраняет идентичность, перекраивая людей по чуждой им одинаковой мерке»². И если защитники первоначальной политики всеобщего достоинства заявляют о своем нейтралитете по этому вопросу, то им предъявляется обвинение в том, что их так называемые нейтральные принципы, слепые к различиям, на самом деле едва ли могут быть названы нейтральными, так как они явно отражают в себе стандарты доминирующей культуры. Короче говоря, политика учета различий обвиняет «либерализм» в том, что тот является не чем иным, как еще одним примером выдачи частного за общее.

Согласно анализу Тейлора, сторонники политики учета различий правы, а либерализм виновен в предъявленных ему обвинениях — из-за того, что в конечном счете либерализм не одобряет различий и не сочувствует им. Особенно четко это проявляется, утверждает Тейлор, в отношении либерализма к таким коллективным целям, как цели квебекцев, чьи интересы в рамках канадской федерации фактически заключаются в *выживании* в качестве самостоятельного франкоязычного общества. По этой причине Тейлор крайне скептически относится к решению, предлагаемому Уиллом Кимликой, когда тот по-своему пытается показать, как либерализм может примириться с различиями. Решение Кимлики заключается в том, чтобы оставаться на позициях либерального нейтралитета, но в то же время признавать, что, поскольку индивидуумы нуждаются в неких базовых культурных благах, без которых невозможна хорошая жизнь, нейтралитет требует предоставления некоторым группам специальных прав (позволяющих им сохранить свою культурную целостность) с тем, чтобы их члены обладали равными возможностями к ведению хорошей жизни. Проблема, присущая этому решению, по словам Тейлора, состоит в том,

¹ Taylor (1994: 40).

² Taylor (1994: 43).

что оно работает лишь в отношении «*существующих* людей, способных процветать лишь в рамках своей культуры, которая, однако, подвергается давлению. Но оно не оправдывает мер, призванных обеспечить выживание бесконечного числа будущих поколений»¹.

В более широком плане мысль Тейлора состоит в том, что сама идея либерализма как процедурной доктрины несостоятельна. Те, кто выдвигает такое представление о либерализме, полагают, что оно защищает нейтральный режим толерантности к разным образам жизни. Либерализм, который «слеп к различиям», претендует на создание нейтральной площадки, на которой могут встречаться и сосуществовать люди любых культур. Согласно этой точке зрения, «необходимо ввести некоторое число различий — например, между общественным и частным или между политикой и религией — и только после этого различения, служащие предметом конфликтов, можно передать в сферу, не посягающую на политику»². Но такое представление, утверждает он, неверно: либерализм не может (и не должен) претендовать на культурный нейтралитет. Насколько оно неверно, видно из скандала вокруг «Сатанинских стихов» Салмана Рушди, когда ортодоксальный ислам отказался признавать различие между религией и политикой. «Либерализм — это не возможное место встречи любых культур, а политическое выражение некоего спектра культур, совершенно несовместимое с другими спектрами»³.

Если либерализм представляет собой не более чем конкретную культурную форму — исторический эпизод в ходе развития цивилизации (причем конкретно европейской цивилизации), то признание этого обстоятельства повредит делу либерализма, по крайней мере в его собственных глазах, поскольку он претендует на универсальность. Но либерализм — или по крайней мере тот его элемент, который имеет философскую значимость, — это не просто конкретная культурная форма. Чарльз Тейлор придерживается ошибочных представлений о либерализме, и поэтому его критика либе-

¹ Taylor (1994).

² Taylor (1994: 62).

³ Taylor (1994: 62).

рализма является необоснованной — по крайней мере когда речь идет о той версии либерализма, которая защищается в нашей работе.

Либерализм является наиболее убедительным современным ответом на факт морального, религиозного и культурного разнообразия. Этот ответ гласит, что с разнообразием необходимо примириться, а различия — терпеть; что более полное социальное единство, отличающееся единообразной и общей культурой, которая признает и гармонизирует интересы индивидуума и общества, недостижимо и нежелательно; что расколы, конфликты и конкуренция всегда будут присутствовать в человеческом обществе и что задача политических институтов состоит в том, чтобы смягчать те обстоятельства, которые они не в силах устранить. Политические институты проявят разумность, если дадут людям свободу преследовать свои цели, как в одиночку, так и совместно с другими, в условиях верховенства права. Вследствие этого институты должны позволять людям верить в то, во что они хотят, а также позволять им жить в соответствии с различными культурными стандартами — при условии, что такая жизнь не угрожает правовому и политическому строю, обеспечивающему мирное сосуществование.

При том что либерализм в самом деле представляет собой термин, правомерно используемый для обозначения конкретного направления европейской мысли, он также относится к философскому мировоззрению, основная задача которого — сформулировать условия сосуществования разных образов жизни. Это исторический либерализм; но существует еще и философский либерализм. Тот факт, что философский либерализм является порождением конкретных исторических обстоятельств (или создан конкретными фигурами, оставившими след в культуре), не имеет отношения к последовательности или состоятельности либерализма как философской идеи.

В таком случае, что этот либерализм может сказать по поводу того, как государству следует поступать с культурным разнообразием? В конечном счете либерализм предлагает не аргументацию, основанную на тезисе о личном достоинстве или о том, как это достоинство должно признаваться. Разу-

меется, такие мыслители, как Кант (вдохновлявшийся идеями Руссо), считали этот момент важным; такого же мнения придерживались, в частности, Гумбольдт и Милль. И хотя для этих мыслителей человеческое достоинство служило важным соображением, оно не занимает ключевого места в том либерализме, как он понимается в нашей работе. Этот либерализм не задается вопросом о том, требует ли уважение человеческого достоинства признания индивидуальной или групповой идентичности. Либерализм не интересуется тем, как обеспечить признание первого или второго. Он вообще не обещает такого признания.

В этом смысле либерализм безразличен к группам, членами которых могут быть индивидуумы. В либеральном обществе индивидуумы вправе создавать группы или объединения или поддерживать связи с группами, в которые они вступили или в которых они, возможно, появились на свет. Соответственно либеральное государство не должно обращать внимание на те интересы или привязанности — культурные, религиозные, этнические, языковые или иные, — которыми могут обладать люди. Оно не должно интересоваться характером и идентичностью индивидуумов, не должно непосредственно заниматься вопросом о процветании людей, не должно предпринимать коллективных проектов, не должно выражать групповых предпочтений и не должно оказывать поддержку конкретным индивидуумам или индивидуальным интересам. Оно должно заниматься лишь тем, чтобы охранять правовые рамки, в пределах которых индивидуумы и группы могут мирно функционировать. Вообще говоря, охрана верховенства права может потребовать вмешательства в дела индивидуумов и групп (и вследствие этого неизбежно сказаться на индивидуальной и групповой идентичности); но либеральную политику не интересует подобное вмешательство как самоцель. Собственно, ей безразлична участь конкретных людей, равно как и конкретные интересы индивидуумов и групп. Либерализм вполне можно называть политикой безразличия.

Однако, утверждая это, мы не только выдвигаем конкретную точку зрения на то, к чему сводится либерализм; наряду с этим мы встаем на такую позицию, которую стремятся

оспорить такие мыслители, как Чарльз Тейлор. Им политика безразличия не представляется ни осуществимой, ни желательной перед лицом настойчивых требований различных групп, добивающихся признания. В таком случае встает вопрос: можно ли противодействовать этим требованиям — если им вообще следует оказывать противодействие?

В каком-то смысле такие авторы, как Тейлор, безусловно, правы, утверждая, что либеральному — как, собственно говоря, и любому другому — государству трудно сопротивляться конкретным индивидуумам и группам, требующим признания. Тамильских и баскских сепаратистов на Шри-Ланке и в Испании не так-то легко игнорировать. А когда против таких писателей, как Салман Рушди, издаются фетвы, конфликт между различными религиозными традициями явно вызывает к чему-то большему, нежели безразличие. Тем не менее, называя либерализм политикой безразличия, мы не хотим сказать, что в либеральном государстве не существует таких вопросов публичной политики, которые нельзя было бы игнорировать. Скорее, таким заявлением мы указываем на цель публичной политики в либеральном государстве. Эта цель состоит не в том, чтобы формировать культуру общества, охранять достоинство индивидуума или не допустить маргинализованного статуса меньшинств в обществе. Либеральное государство безразлично к этим вопросам. Его единственная забота — сохранять общественное устройство, в рамках которого существуют такие группы и индивидуумы. С либеральной точки зрения неважно, что случится с идентичностями конкретных групп или с идентичностями индивидуумов. Либеральную точку зрения не волнует, если некоторые культурные группы распадутся на множество более мелких объединений, будут ассимилированы доминирующей культурой большого общества или вовсе исчезнут. Разумеется, все это может иметь громадное значение для соответствующих групп и индивидуумов, но если либерализм не рекомендует препятствовать тем, кто желает сохранить или укрепить свою идентичность, то он не заинтересован и в поддержке подобных начинаний.

Действительно ли такая точка зрения несостоятельна, как утверждают Тейлор и другие авторы? В принципе нет;

хотя отстаивать ее зачастую бывает затруднительно — по той причине, что в политике запросы могущественных интересов, как правило, невозможно игнорировать. А чем выше ставки, тем более энергично будут выдвигаться требования о признании. Но здесь следует обратить внимание на два момента. Во-первых, сопротивляться требованиям о признании трудно, но не невозможно. Во-вторых, возможность занимать позицию безразличия следует оценивать, сравнивая ее с возможностью альтернативы, т.е. уступки таким требованиям. Однако попытки даровать признание тем, кто его требует, почти всегда опасны, потому что требования о признании нередко конфликтуют с другими аналогичными требованиями, исходящими от других заинтересованных групп. Например, когда в 1993 г. иммигранты из некоторых частей бывшей Югославии потребовали своего признания в качестве македонцев, живущих в Австралии обособленным этническим сообществом, это немедленно вызвало реакцию со стороны других людей, заявлявших о своих македонских корнях, — реакцию, которая привела к актам насилия между этническими сообществами, когда австралийское правительство сочло себя вправе выносить решение о том, идентификация каких групп достойна официального признания.

Проблема заключается в том, что мультикультурная политика, трансформируясь в политику признания, быстро превращается в политику конфликтов между заинтересованными группами¹. Следует еще раз отметить, что группы сами по себе ни в коем случае не являются сколько-нибудь естественными или стабильными образованиями, постоянно изменяя свою форму, размер и характер в соответствии с изменениями общества и условий существования. В некоторой степени они изменяются вместе с экономическими, а также политическими обстоятельствами. Группы не всегда требуют признания в силу своего существования; иногда они существуют (по крайней мере находя конкретное воплощение, обладающее конкретным размером и характером) благодаря тому, что получили признание. Так, в США политика поло-

¹ Этот момент обсуждался мной в работе «The Fraternal Conceit»: Kukathas (1991).

жительной дискриминации в отношении отдельных меньшинств дает людям стимул к идентификации в качестве членов этих конкретных групп. В других странах аналогичную роль играла политика преференций, когда преимущества членства в конкретной группе приводили к увеличению ее размера (а соответственно и влияния)¹.

Но даже в том случае, когда группы отличаются относительной стабильностью, их признание все равно может быть сопряжено с неприятностями, потому что оно сигнализирует о перерастании конфликта между группами по поводу доступа к материальным благам в конфликт по поводу характера или идентичности общества. В худшем случае опасность такого шага скрывается в том, что он влечет за собой конфликт, не допускающий компромиссов или сильно затрудняющий их достижение. Если на карту поставлена идентичность общества — вопрос, который не может рассматриваться как тривиальный и соответственно непринципиальный, — то конфликт по ее поводу может лишь ожесточиться, тем более что одни будут ощущать себя победителями, а другие — проигравшими².

В этом отношении идея о либеральном государстве, понимаемом как государство, которое, насколько это возможно, безразлично к таким вопросам, как идентичность (включая национальную идентичность) и групповое признание, представляется весьма привлекательной. Она не является философской попыткой примирить несовместимые требования различных групп и идентичностей, требующих признания. Напротив, она предполагает, что в философском смысле решить эту проблему нельзя и делать это лучше даже не пытаться. Соответственно она рекомендует, чтобы политические институты по мере возможности сопротивлялись попыткам поставить вопрос о признании в центр политических дискуссий. (Но в то же время следует признать, что порой, когда групповой конфликт уже разгорелся, справиться с этой проблемой бывает невозможно, не признавая групповой идентичности в той или иной форме.)

¹ Этот момент обсуждается в: Horowitz (1985).

² См. трактовку массовых убийств 1994 г. в Руанде как результат политики идентичности: Hintjens (2001: 25–55).

Однако такой либеральный подход вызывает и другие возражения, требующие рассмотрения. Самый серьезный аргумент, который мог бы выдвинуть Тейлор, состоит в том, что мы все равно не избавимся от проблем по той простой причине, что попытка избежать политики признания влечет за собой свои собственные нежелательные последствия, ведь такая попытка, без всякого сомнения, создает преимущества одним людям за счет других. Точнее говоря, она просто допускает доминирование стандартов культуры большинства. В подобных обстоятельствах заявление либерального государства о том, что оно всего лишь обеспечивает правовые рамки, внутри которых возможно сосуществование разных образов жизни, может оказаться пустым звуком.

В известном смысле это возражение вполне законно, поскольку не бывает политических систем, абсолютно нейтральных в смысле своих последствий. Культура большинства будет стремиться к ассимиляции культуры меньшинства, хотя вклад меньшинства также (в некоторой степени) видоизменяет доминирующую культуру. И если либерализм утверждает, что меньшинство не обязано не сопротивляться ассимиляции (пытаясь сохранять свой собственный образ жизни), он в то же время не налагает на большинство никаких обязательств в отношении помощи мелким культурным сообществам: если люди ассимилируются, значит, так устроен мир.

Тейлор мог бы возразить на это соображение, сказав, что оно не удовлетворяет запросы и чаяния таких групп, как квебекцы, которые заинтересованы не только в свободе вести свой собственный образ жизни, но и, что более важно, в том, чтобы обеспечить *выживание* своей конкретной культуры, как сейчас, так и в самой отдаленной перспективе. Однако здесь либерализм может занять лишь такую позицию, которую, несомненно, не назовешь неразумной: позицию, гласящую, что выживание культуры невозможно гарантировать и нельзя требовать в качестве права. И хотя отсюда не следует, что члены различных культурных сообществ не вправе принимать те или иные меры, повышающие шансы на выживание данной группы, государство не должно брать на себя обязанность определять, какие культуры должны до-

минировать, каким суждено вымереть, а какие подвергнутся трансформациям.

Государство не должно заботиться ни о чем, кроме поддержания мира или порядка. Оно не способно добиться ничего большего и, разумеется, не может определять, какие культуры достойны сохранения. Опасность попыток сделать что-либо помимо основной задачи заключается, в частности, в том, что оно может не справиться со своей основной ролью. Именно это в некоторой степени происходит в таких обществах, как США, а также в других расколотых обществах. Как правило, попытки государства придать обществу желаемую форму приводят к обострению конфликтов. Ради поддержания порядка может быть предпочтительнее, если бы государство ограничивалось своей первоочередной функцией сохранения мира.

Отсюда не следует, что политические институты не должны реагировать на борьбу различных групп за власть. Если целью является поддержание мира, то политическим институтам придется, например, организовать конкретное распределение власти между этническими или религиозными группами. Например, в Малайзии многие политические партии строятся на расовой основе, но правительство представляет собой правящую коалицию таких партий («Barisan Nasional» — Национальный фронт). Во многих демократических странах избирательные системы устроены так, что гарантируют меньшинствам место в политической структуре¹. Задача сохранения мира может требовать, среди всего прочего, различных способов делегирования политической власти. Но при либерализме государство все равно в принципе не должно поддерживать ни один конкретный коллектив. Либерализму безразлично, кто стоит у власти, как безразлично и то, каким путем эта власть получена. Все что ему важно — это чтобы члены общества обладали свободой преследовать свои разнообразные цели и чтобы эти цели были приемлемы для государства. Но для этого требуется наличие легитимной власти — власти, признанной теми, кто ей подчиняется.

¹ См. об этом: Horowitz (1994: 35–55).

На это Тейлор возражает, что подобная идея заключает в себе обещание, которое оказывается иллюзорным: обещание того, что либерализм станет местом встречи всех культур. Оно иллюзорно, потому что сам либерализм представляет собой лишь политическое выражение некоего спектра культур; так, он не может примириться с исламом, который отказывается отделять религию от государства. В позиции Тейлора есть некое рациональное зерно, поскольку действительно существуют точки зрения, несовместимые с либерализмом. И мы должны четко обозначить их: это такие точки зрения, которые требуют, чтобы государство посвятило свои усилия достижению какой-либо содержательной цели, которая должна получить воплощение в структуре этого политического общества. Это, однако, не значит, что либерализм не может быть достаточно вместительным для того, чтобы включать в себя самый широкий диапазон культур — в том числе и некоторые исламские традиции. Это со всей очевидностью проявляется в странах с исламским меньшинством, таких как Великобритания и США. Но даже в странах с явным (или даже подавляющим) исламским большинством, например в Малайзии и Индонезии, вполне возможно преобладание либеральных институтов. Например, конституция фактически светского малайзийского государства гарантирует свободу вероисповедания индуистам, буддистам и христианам — по сути всем религиозным меньшинствам, — при том что король этой конституционной монархии обязательно должен быть мусульманином (как и большинство членов парламента). В Индонезии преобладание мусульман ощущается еще сильнее, чем в Малайзии, однако там тоже провозглашена свобода вероисповедания. Вообще в этой стране осуществлено эффективное (формальное и принципиальное) отделение церкви (или мечети) от государства. (С другой стороны, в Великобритании религия фактически отделена от политики, но до сих пор существует государственная церковь.)

В той степени, в какой государство допускает различные образы жизни и не преследует своих собственных коллективных целей, оно может быть названо либеральным. И это определяется не тем, что большинство его жителей обладает

европейским культурным наследием, а тем, что его можно описать как общество, состоящее не из культур меньшинства и большинства, а из многообразия культур, сосуществующих в условиях взаимной толерантности. В этом смысле заслуживает внимания точка зрения Джозефа Раза: «Мы должны приучиться воспринимать наше общество как состоящее не из большинства и меньшинств, а из многообразия культурных групп»¹. Однако наилучший способ прийти к этому — в первую очередь отказаться признавать, что такие различия между культурными группами имеют какое-либо отношение к фундаментальным задачам государства.

При этом, разумеется, нам не уйти от проблем, так как сказать всегда легче, чем сделать. Группы не перестанут требовать признания, а правителей всегда будет одолевать искушение удовлетворить их требования — ради материальной выгоды, в попытке удержаться у власти либо из-за убеждения в справедливости таких требований. Всегда будет существовать возможность того, что либеральное государство будет отвлечено от его задачи и направлено к осуществлению тех или иных коллективных целей. В частности, правители всегда будут склонны к попыткам перестроить общество ради насаждения какой-либо (пусть и не одной) конкретной религии, культуры или (что случается довольно часто) какой-либо предпочтительной концепции нации. Тем не менее, хотя мы должны признать неизбежность подобных тенденций, не следует капитулировать перед необязательным. А то, что это необязательно, следует из выдвигаемой нами либеральной точки зрения, которая советует государству пребывать в бездействии. При этом государство не должно вообще сидеть сложа руки — никто не снимал с него обязанности обеспечивать мир в политическом обществе. Оно бездействует в том смысле, что отказывается от участия в деятельности, не имеющей отношения к этой задаче.

¹ Raz (1994: 155–176).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Я верю в такую картографию, выполненную самой природой, а не в гроздь имен на карте, словно названия универмагов, данные в честь их богатых владельцев — женщин и мужчин. Мы — истории общины, книги общины. Нами не владеют, и мы не моногамны в наших вкусах и опыте. Все что я хотел — это пройти по такой земле, где нет карт.

Майкл Ондатже¹

К настоящему моменту читателю должно стать ясно — если это не было ясно с самого начала, — что теория, выдвигаемая в данной работе, во многих отношениях расходится с современным либерализмом. Она начинается с иных постулатов о природе человека, по-иному трактует принципы, описывающие хорошее общество, оспаривает убеждение в том, что центральный вопрос, который должна рассматривать политическая философия, — это вопрос справедливости, не придает значения всеобщей озабоченности проблемой социального единства, отвергает равенство в качестве основополагающего идеала и выражает сомнение в том, что наиболее насущные проблемы социальной политики можно решить, обращаясь к принципам равенства или социальной справедливости. Однако при этом она предлагает собственные аргументы в защиту либеральных идей, хотя и связанных со своеобразной концепцией либерализма. Встает очевидный вопрос — в самом ли деле эта теория является либеральной теорией? Более того, на заднем (хотя и не слишком отдаленном) плане маячат другие вопросы: можно ли считать эту теорию последовательной? Состоятельна ли она? (И любой ощущающий искушение ответить «нет» на эти вопросы может быть уверен, что он будет не одинок.)

¹ Ondaatje (1996, с. 261). [*Ондатже М. Английский пациент. Минск: Попурри, 1999.*]

Теория, предлагаемая здесь, — действительно либеральная теория, и нужно сказать пару слов о том, почему это так. Хотя ярлыки, навешиваемые на теории и идеи, зачастую не имеют большого значения, важно понять, почему выдвигаемая нами точка зрения подается как защита либерализма. Но для этого в первую очередь необходимо выяснить, чего мы пытались добиться этой конкретной теорией и этой работой в целом.

Политическая философия и современное общество

Карл Маркс однажды посетовал на предъявляемые ему требования более подробно описать жизнь после капитализма, заявив, что он не занимается сочинением «рецептов для кухни будущего»*. Цель настоящей работы состоит не в том, чтобы помочь государствам и правительствам придумать более удачную политику и рецепты для решения проблем разнообразия. Ее задача скорее сводится к попытке дать ответ на более общий вопрос политической философии: как будет выглядеть хорошее общество в мире морального разнообразия? Она не задается вопросом о том, какие цели и стратегии должно выбирать государство, столкнувшееся с требованиями различных культурных групп или с жалобами одних культурных групп на другие. Вместо этого мы ставим вопрос: при каком политическом строе люди, при всех различиях между ними, получают возможность мирного и свободного сосуществования? Иными словами, нас интересует не вопрос о том, что следует сделать в рамках существующего политического устройства для решения одной частной (и особенно неприятной) проблемы, а о том, какое нам нужно политическое устройство с учетом одной частной (и особенно неприятной) черты современного мира.

Данный аспект современного мира — его разнообразие — чреват большими неприятностями, потому что в конечном счете оно отличается чрезвычайной нестабильностью. Разнообразие издавна присуще людям. Но его присут-

* Маркс К. Капитал. Т. I // Маркс К., Энгельс К. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 19.

ствие сейчас ощущается более остро, чем когда-либо прежде. Иммиграция и вообще перемещения населения ведут к тому, что люди, обладающие иной культурой и иными моральными убеждениями, селятся в обществах, не знакомых с их образом жизни или никогда не сталкивавшихся с проблемой присутствия большого числа людей с иными традициями. Во многих частях света колониальная экспансия принесла незнакомые ценности и стандарты людям, неспособным сопротивляться идеям и пушкам своих новых повелителей. И если, с одной стороны, мир разрывают большие и малые войны между силами, оспаривающими притязания на привязанность к конкретной родине (будь то в Чечне, Мьянме или на Минданао), не менее часто мы сталкиваемся с тем, что люди покидают свои дома ради новых возможностей в очень далеких странах.

I am thinking of a child's vow sworn in vain
Never to leave that valley his fathers called their¹

Так многие люди попадают в общества, в которых вследствие своих обычаев и верований они оказываются в составе меньшинств — иной раз отнюдь не по своей воле, порой из-за поиска возможностей в новых обществах, но слишком часто из-за того, что обстоятельства превратили их в «перемещенных лиц», вынужденных искать убежище вдали от своей родины².

Какая политическая организация пригодна для мира, которому свойственны подобные перемещения людей, и для обществ, регулярно сталкивающихся с разнообразием? Один ответ, как представляется, утративший свою убедительность, заключается в том, чтобы рассматривать каждое государство как независимую систему единомышленников, чьи институ-

¹ W. B. Yeats, 'Under Saturn'. «И я думаю о наивных детских клятвах / Никогда не покидать этой долины, которую их предки называли родной».

² В течение последних двадцати лет прошлого столетия число беженцев и лиц, перемещенных внутри страны, постоянно росло. В 1970 г. насчитывалось около 5 млн внутренне перемещенных лиц в 5 странах и 9 млн беженцев из 25 стран. В пиковом 1990 г. в мире было уже 17 млн беженцев из 50 стран, а в 1994 г. беженцев дали 63 страны. В том году число внутренне перемещенных лиц достигло 27 млн в 32 странах. См. об этом: Schmeidl (1998: 24–33, на с. 27–28).

ты призваны охранять строй, основанный на общих ценностях более-менее стабильного населения. По крайней мере в этом убежден автор данной книги. Сами государства являются историческими образованиями: большинство из них возникло совсем недавно, лишь немногие существовали до Второй мировой войны, и едва ли найдется хоть одна страна, границы которой оставались неизменными в течение последней сотни лет. Более того, большинство государств сами представляют собой сочетание политических властей, в различной степени конкурирующих друг с другом. Такие федеративные государства, как Австралия, Малайзия, США и Германия, обладают политическими системами с разделением власти, являющейся объектом борьбы, — не только со стороны претендентов на должности, но и со стороны власть имущих, ревниво относящихся к политическим поползновениям соседних провинций или федерального правительства. В то же время другие источники власти нередко обладают влиянием, ставящим под сомнение существующие конституционные принципы. Так, в Таиланде король занимает позицию, которая практически ставит его выше всякой критики и позволяет оказывать такое неформальное влияние на политическую жизнь, которое заметно ограничивает возможности исполнительной власти. А малайзийская система, при которой во главе каждого штата стоит султан, приводит к тому, что федеральному правительству приходится состязаться не только с многочисленными главными министрами [штатов], но и с царственными источниками власти.

Подобное запутанное устройство, как правило, не нравится центральной власти, и та всегда выражает склонность к упорядочению, или стандартизации, юридической и политической систем, пытаясь заниматься национальным строительством. Кроме того, центральная власть старается (по большей части успешно) убедить население своей страны в важности идеи нации. Политическая философия, по крайней мере в последние годы, как правило, отталкивается от идеи о том, что национальное государство является подходящей отправной точкой для рассуждений о политическом строе. А эти рассуждения в значительной степени сводятся к рассмотрению проблемы о том, как справиться с разно-

образом в закрытом обществе, с тем чтобы первое не подрывало единство общества как целого. Ни один современный мыслитель не выразил этого мнения с большей убежденностью, чем Джон Ролз, который в своей «Теории справедливости» формулирует такое понимание человеческого блага, из которого четко следует, что величайшее благо достигается при обеспечении этого единства.

Развивая свою идею социального союза, Ролз пишет: «...справедливый конституционный порядок, будучи применимым к малым социальным объединениям повседневной жизни, устанавливает рамки для этих многочисленных ассоциаций и кладет начало наиболее сложным и разнообразным видам деятельности. Во вполне упорядоченном обществе каждый человек понимает первые принципы, которые управляют всей схемой, осуществляемой многими поколениями; и все имеют сознательное намерение подчиняться этим принципам в их жизненных планах. Таким образом, план каждого человека получает более пространную и богатую структуру, чем он имел бы в противном случае; он согласован с планами других на основе взаимно приемлемых принципов. Частная жизнь каждого человека представляет собой своего рода план внутри плана, причем более высокий план реализуется в публичных институтах общества. Однако этот более широкий план не устанавливает доминирующей цели вроде тех, которые фигурируют в достижении религиозного единства (unity) или наибольших свершений в культуре, а тем более национального могущества и престижа, которым подчиняются цели индивидов и ассоциаций. Регулятивной публичной целью является скорее реализация конституционным порядком принципов справедливости. И эта коллективная деятельность, если верен аристотелевский принцип, должна восприниматься как благо»¹.

Хотя Ролз отвергает идею о том, что национальный престиж или религиозное единство могут служить целями, которым должны подчиняться цели или задачи индивидуумов, суть в том, что его концепция политического устрой-

¹ Rawls (1999a: 462) (с. 528 в издании 1971 г.). [Ролз Дж. Теория справедливости. М.: УРСС, 2010. С. 457–458.]

ства предусматривает наличие «внешнего» плана, который подчиняет себе и наделяет ценностью планы индивидуумов и объединений, входящих в состав более широкого объединения. Рамки справедливого конституционного устройства должны придавать жизненному плану каждого человека «более пространную и развитую структуру», а коллективная реализация принципов справедливости подается как нечто, что может «восприниматься как благо» само по себе. В конечном счете, эта теория дает нам такое толкование человеческого процветания, согласно которому последнее достигается благодаря тому, что индивидуум находит свое место в коллективной жизни общества. Так, Ролз говорит, что «коллективная деятельность по поддержанию справедливости является исключительной формой человеческого процветания. При данных благоприятных условиях люди наилучшим образом выражают свою природу и достигают самых широких регулятивных совершенств, на какие только способен каждый, поддержкой этих публичных устройств»¹.

Именно эта идея и этот образ мысли отвергаются в нашей книге. Эта концепция политического устройства как социального союза, позволяющего индивидуумам познать общее благо, недоступное им поодиночке, заключает в себе стремление к такому социальному единству, которое просто несовместимо с разнообразием, мобильностью и разногласиями современного мира. В конечном счете его можно достигнуть, лишь подавляя разнообразие, ограничивая свободу перемещения или затыкая рот несогласным.

Причина для того, чтобы отвергать эту сильную концепцию социального единства, отчасти состоит в том, что она переоценивает значение единства для человеческого процветания. Тот факт, что мы не имеем такого устройства, предполагает, что нам вполне доступны ценные и осмысленные планы или жизнь при отсутствии единой концепции справедливости, которой мы все подчинялись бы, — если только Ролз не сумеет доказать, что богатая и осмысленная жизнь еще только предстоит людям. Но это лишь одна из причин.

¹ Rawls (1999a: 463) (с. 529 в издании 1971 г.). [Ролз Дж. Теория справедливости. М.: УРСС, 2010. С. 458.]

Более важный момент состоит в том, что люди в реальности придерживаются столь же разных представлений в отношении справедливости и морали, как и в отношении прочих вопросов. Невозможно представить, чтобы те убеждения, которых могут придерживаться люди одной и той же веры или одного и того же региона, разделялись бы представителями иных вер и иных регионов, с которыми первым приходится взаимодействовать в качестве членов одного и того же общества. Вообще, среди людей наблюдаются серьезные разногласия — и не в последнюю очередь по вопросам справедливости. Этот факт находит отражение в разнообразии моральных традиций и политических систем (хотя, вообще говоря, в нем отражается и существование социальной и политической власти), и мы должны сопротивляться попыткам или искушению взять это разнообразие под свой контроль или упорядочить его под вывеской какой-либо конкретной концепции о том, что правильно, а что — нет.

Политическая философия должна отталкиваться не от стремления осуществить или описать какое-либо социальное единство, а от понимания того, что это разнообразие и текучесть являются устоявшейся чертой человеческого существования. Не должна она, вопреки идеям Ролза, стремиться к «достижению консенсуса»¹ путем «выдвижения политической концепции справедливости, которая может не только создать общую публичную основу для оправдания социальных и политических институтов, но и способствует обеспечению стабильности при смене одного поколения другим»². Собственно, утверждать, что политическая философия имеет одну конкретную цель или задачу, было бы несколько самонадеянно, ведь совсем не очевидно, что она может служить решению лишь одной задачи или, если на то пошло, какой-либо задачи вообще. Эта задача определяется философом, а не методом дискурса. Но в любом случае мы должны отвергать такую цель, как стремление достичь социального единства посредством поиска идей, которые были

¹ Rawls (1999a: 421–448, на с. 429). [*Ролз Дж.* Теория справедливости. М.: УРСС, 2010. С. 243–260.]

² Rawls (1999a: 421). [*Ролз Дж.* Теория справедливости. М.: УРСС, 2010.]

бы приемлемы для каждого и которые могли бы привнести гармонию в наш раздробленный образ мысли.

Цель данного упражнения в политической философии — описать такое общественное устройство, которое было бы пригодно для мира этического и культурного разнообразия, и которое не подавляло бы разнообразие, а признавало бы и уважало свободу людей жить в соответствии с их собственными идеалами. В этом случае встает вопрос: что нового может сказать эта книга по сравнению с прочими авторами, которые заняты изучением тех же самых проблем? В первую очередь мы пытались донести до читателя две вещи. Во-первых, в том общественном устройстве, где разнообразие должно процветать, а не подавляться, самая важная задача, стоящая перед правилами и институтами, заключается в том, чтобы позволить людям идти своим собственным путем. Институты должны не объединять людей друг с другом, а дать им возможность отделяться, если они того пожелают, или вовсе никогда не вступать в объединения с другими людьми. Самая важная свобода — это свобода несогласия, которая требует свободы выхода из объединения в том случае, когда несогласная сторона не в состоянии убедить тех, кто неспособен ужиться с иными идеями или практиками, в том, что последние безвредны и не оскорбительны. В конце концов, различия — это именно различия. И если порой их можно примирить друг с другом, остается вопрос: что делать в том случае, когда это невозможно? Ответ заключается в том, что несогласная сторона должна иметь возможность уйти. Другой ответ — гласящий, что слабый должен подчиниться воле сильного, — для нас неприемлем. Иногда предлагается ответ, утверждающий, что возобладать должна та сторона, которая права; но и этот ответ следует отвергнуть: во-первых, потому что он ведет к порочному кругу, так как предметом спора как раз служит вопрос о том, кто прав, а кто — нет; и, во-вторых, потому что полномочия навязывать правильную точку зрения всегда будут принадлежать самому сильному, а в этом случае сила и истина станут синонимами (нельзя ожидать того, чтобы сильный защищал то, что он не считает правильным, — на что наиболее четко указывал Руссо).

Во-вторых, было бы ошибкой считать, что центральная проблема, подлежащая рассмотрению в политической философии, — это проблема справедливости. Это может быть верно в отношении более-менее однородных обществ, которым не свойственно этническое разнообразие. Однако в обществе разнообразия, где люди идут своими путями и подчиняются различным властям, фундаментальным вопросом становится вопрос легитимности. В той степени, в какой мир всегда отличался разнообразием и придерживался различных концепций справедливости, легитимность становится вопросом, который необходимо решить в самую первую очередь. Такие современные философы, как Ролз, отвергают идею о том, что справедливость и легитимность — разные вещи, утверждая, что законной является только *справедливая* власть. Это противоречит взгляду, который выдвигался Гоббсом при зарождении современной традиции общественного договора, — о том, что законная власть справедлива по определению, поскольку роль суверенной власти состоит именно в том, чтобы устанавливать, что можно и чего нельзя делать, а властные установления не могут быть несправедливыми. Тем не менее отстаиваемая нами точка зрения состоит не в том, что законная власть по определению справедлива: она может быть крайне несправедливой. Равным образом власть вполне может поступать справедливо, но незаконно — если она заставляет подчиняться себе тех людей, которые отрицают ее легитимность. Легитимная власть просто легитимна: она совсем не обязательно справедлива.

Все это означает, что выдвигаемая нами точка зрения не основывается на моральном скептицизме. И защищает отнюдь не релятивистскую позицию. Она утверждает, что справедливость не является достаточным оправданием для проявления законной власти. Справедливость даже не является необходимой.

Встает очевидный вопрос: почему справедливости недостаточно для того, чтобы сделать власть легитимной? В конце концов, если мы можем установить, чего требует справедливость, то какие у нас могут быть причины для того, чтобы не добиваться справедливости? Или, иными словами, какие могут быть причины для того, чтобы не вручать властям

полномочий на воплощение справедливости? Причина состоит в том, что хотя мы не должны скептически относиться к возможности выяснить требования справедливости, у нас нет никаких оснований для того, чтобы предполагать, что власть будет действовать справедливо — даже если она успешно определит, что является справедливым. В природе власти нет ничего, что делало бы ее особенно склонной к справедливости; также и в природе власти, обладающей более широкими полномочиями, нет ничего, что делало бы ее более склонной к справедливости¹.

Именно на основе двух этих идей строится концепция хорошего общества, выдвигаемая в нашей книге. В этой концепции общество предстает не социальным союзом, который скрепляется справедливостью, а рыхлой сетью объединений, скрепляемых определенной цивилизованностью. Согласно такому пониманию хорошего общества, государство не рассматривается как разновидность объединения, занимающего уникальную моральную позицию или обладающего этической значимостью. Более того, государству не приписывается исключительная способность к обеспечению справедливости. Государства являются просто порождением исторических урегулирований между группами, претендующими на политическую власть, и победа одной или нескольких из этих групп способствует обеспечению (в некоторой степени) только легитимности общепризнанных властей. Поскольку легитимность не имеет никакого отношения к справедливости, нет никаких причин признавать за госу-

¹ Можно возразить, что по-иному обстоит дело с властями, назначенными демократически и действующими на совещательной основе. Однако демократически подотчетные власти не являются более справедливыми, они просто более отзывчивы к требованиям электората. Демократический совещательный процесс дает властям больше обдуманных альтернатив, из которых можно выбирать, хотя в той степени, в какой избранная альтернатива непопулярна, этот выбор компрометирует демократию. Впрочем, в конечном счете не вполне понятно, почему итоги политического процесса, каким бы совещательным он ни был, обязаны быть справедливыми. (Это отнюдь не аргумент против совещательной или иных разновидностей демократии, которые вполне могут иметь другие положительные стороны. Мы просто хотим сказать, что связь со справедливостью в данном случае носит совершенно случайный характер.)

дарством какую-либо существенную моральную ценность или значение¹.

Именно такую концепцию общества мы пытались выразить метафорой архипелага. Общество понимается нами не только как нечто изменчивое, но и свободное в той степени, в какой его члены вольны передвигаться по нему, чтобы найти свое место где-то на его просторах. Или по крайней мере общество свободно в том отношении, в каком его члены вправе покинуть те его части, где не могут жить, даже если их не примут ни в одном из тех мест, в которые они предпочли бы направиться. Пейзаж такого мира, разумеется, постоянно изменяется, поскольку люди перестраивают его в ходе своих перемещений. Однако в то же время ему присущи определенные стабильные точки, поскольку не все готовы к переездам ради поиска идеального места или хотя бы наилучшего из всех возможных мест. Эти стабильные точки являются компромиссами, так как населяющие их люди согласны смириться с обстоятельствами, не желая нести издержки, связанные с выбором иных вариантов.

Архипелаг — или общество, или государство — это ни в коем случае не корабль, в чем пытался убедить нас Платон. Не будучи единым предприятием, архипелаг не нуждается в капитане или в (великом) кормчем, и не дает нам никакой метафоры справедливости.

Либеральный архипелаг

Но какое отношение, спросят нас, все это имеет к защите либерализма? В конце концов, как мы отмечали с самого начала, нарисованная здесь картина хорошего общества явно очень сильно расходится с убеждениями — и предписаниями — современных либеральных мыслителей, от Ролза до Кимлики. Ролз, по сути дела, начинает свою «Теорию справедливости» с громкого заявления о том, что справедливость

¹ Из этого не следует, что люди не испытывают привязанности к своим государствам или странам. Спиноза говорит, что природа страстей позволяет что угодно сделать объектом любви или желания. Однако Монтень находит более затруднительным понять эту любовь, поскольку она в отличие от любви к живым существам или к вещам является любовью к абстракции.

является главной добродетелью общественных институтов, и с этим не спорил ни один из его либеральных последователей, равно как и критиков и недоброжелателей.

Однако если ставить справедливость в центр политической философии признается ошибкой, то это будет ошибкой и в либеральной политической философии. Что нуждается в объяснении, так это то, почему политическая философия, которая не придает такого значения вопросу справедливости, может быть либеральной политической философией. По сути дела, наша книга в этом отношении занимает еще более решительную позицию, так как в ней утверждается, что такая политическая философия дает нам более удачную, правильную версию либерализма. В таком случае что такое либерализм?

Общим местом современных дискуссий стала идея о том, что корни либерализма восходят к религиозным войнам между западноевропейскими державами в XVI—XVII вв. Это был период вооруженной борьбы за политическое господство, но одновременно и период борьбы за религиозную свободу. В Англии апогеем этого процесса стала Славная революция, когда был низложен Яков II и возникла современная теория толерантности и конституционного государства, в первую очередь нашедшая выражение в «Двух трактатах о правлении» Локка, а также в его же «Письме о веротерпимости». Во Франции та же эпоха породила Пьера Бейля, чье учение о веротерпимости превзошло теорию Локка в своей готовности отстаивать религиозную свободу для всех, включая и тех, кто вовсе отвергает религию. Перед этими мыслителями, а также теми, кто шел по их стопам, стояла проблема, как быть перед лицом конфликтов и разногласий — по религиозным вопросам в частности. Они пытались ответить на два отдельных, но взаимосвязанных вопроса: кто имеет право на политическую власть? (или что является основой власти?) и какова роль такой власти? (или что эту власть ограничивает?). Хотя предлагаемые ответы разнились в деталях, а в некоторой степени и в отношении принципиальных моментов, все они признавали тот факт, что глубокие конфликты и разногласия, характерные для социальной жизни, должны быть разрешены. Но в отличие от некоторых позднейших

мыслителей, в первую очередь Руссо и Маркса, «либеральные» мыслители не считали, что подобные конфликты можно ликвидировать. Конфликт — это неискоренимая черта человеческого существования. Какое-либо глубокое единство или гармония маловероятны, и эту черту можно лишь ослабить, но не устранить полностью.

С тех самых пор либерализм пытался дать ответ на проблеме разнообразия и различий. Поскольку невозможно сделать так, чтобы все люди придерживались одинакового мировоззрения, разделяли одни и те же убеждения или жили в соответствии с одинаковыми идеалами, нам требуются политические институты — но лишь для того, чтобы обеспечить сосуществование всех этих разных людей. Однако разногласия в человеческом обществе настолько глубоки, что оспаривается даже идея о том, что решение заключается в позволении сосуществовать разным образам жизни под эгидой институтов толерантности. Некоторые усматривают в этом утверждении насаждение буржуазной идеологии, которая просто маскирует самую коварную власть сильных над слабыми. И это мнение влечет за собой требование более глубоких социальных преобразований, нежели те, к которым могут привести институциональные игры. Подобные призывы нередко сопровождаются обещаниями дать людям свободу. Однако либерализм — это учение, которое остается глухо к подобным сетованиям, воспринимая их только в качестве показателя всей глубины разногласий и неподатливости данной проблемы. Люди расходятся во мнениях по любым вопросам, включая вопросы о том, кто прав и кто не прав, что хорошо и что плохо, что справедливо и что несправедливо. Поэтому любое решение проблемы разногласий должно быть как-то навязано людям, многие из которых, возможно, будут не готовы принять условия урегулирования. Либерализм выступает за либеральные условия.

Но в чем они состоят? Этот вопрос расколол либералов на два лагеря. Грубо говоря, представители первого утверждают, что либеральные условия — это справедливые условия, а по мнению представителей второго лагеря, либеральные условия — это политические условия. Толерантный либерализм, защищаемый на этих страницах, пренебрегая справед-

ливостью, понимает под либеральными условиями политические условия.

Те, кто выступает за справедливые условия, утверждают, что мы можем найти ответ на вопрос об условиях либерального урегулирования, лишь спросив себя, каковы те глубокие ценности, которые стремится сохранить либерализм, ведя поиск таких политических институтов, которые делают возможным сосуществование разных образов жизни. На основе этих ценностей мы создаем (или легитимизируем) политические институты, способствующие поддержанию общественного устройства, при котором могут сосуществовать люди, отличающиеся друг от друга.

Но каковы же эти ценности? В либеральном мышлении господствует ответ, пришедший из эпохи Просвещения — в частности от Канта — и от ее наследников, принадлежавших к XIX в., Вильгельма фон Гумбольдта и Джона Стюарта Милля. Хорошее общество защищает свободу индивидуума, и в первую очередь его свободу развивать и раскрывать весь свой человеческий потенциал. Исходя из этого понимания блага автономии и индивидуальности, Джон Ролз построил теорию справедливости, которая систематически формулирует права, свободы и обязанности членов вполне упорядоченного, либерального общества. «Теория справедливости» предлагает всеобъемлющее обоснование либерального общественного устройства, объясняя, что те, кто согласен признавать фундаментальное значение некоторых ценностей в соответствующем образом ограниченном окружении, одобряют набор руководящих моральных принципов (справедливость) и соответствующих институциональных установлений (конституционная демократия). Проблема разногласий решается путем демонстрации того, что даже те, кто придерживается иного образа жизни, могут дать рациональное согласие на набор институтов, при которых могут жить все. Это институты, которые обеспечивают и защищают право всех людей свободно преследовать различные цели и задачи.

Согласно этой версии либерализма, те люди, которые отличаются или не согласны, могут идти своим путем и жить по-иному, при условии что они уважают принципы либе-

ральной справедливости (или соблюдают ее законы). А это не просто достижимо, это возможно, утверждают сторонники подобного взгляда, до такой степени, что ее можно положить в основу «социального единства». В этой версии либеральная справедливость служит основой для политической власти.

Однако сомнительность либеральной справедливости как решения проблемы разнообразия и разногласий заключается в том, что люди могут расходиться во мнениях не только по религиозным вопросам, но и по вопросам справедливости. Собственно, они могут иметь разные взгляды на справедливость именно вследствие их разногласий по таким вещам, как религия. Если дело обстоит так, то решение, рекомендуемое согласием придерживаться конкретных — т.е. истинных — принципов справедливости, оборачивается порочным кругом. Чтобы обойти проблему различных суждений по вопросу о справедливости, нам требуется совершенно иное решение.

Весьма влиятельное решение этого вопроса мы находим в принципе авторитарной политики Томаса Гоббса. Наблюдая политику своего времени, Гоббс указывал на неразрешимость отдельных религиозных споров, которые нельзя было урегулировать путем рационального соглашения между спорящими сторонами. Поскольку вопросы, по которым они расходились во мнениях, были, как полагал Гоббс, связаны с толкованием Священного писания и не поддавались однозначному решению путем рациональной аргументации, требовалось какое-то иное решение для того, чтобы избежать гражданской войны. Однако если разум не может привести людей к согласию по разделяющим их существенным вопросам, он должен привести их к согласию отказаться от прежде ничем не ограниченного права настаивать на своих притязаниях и вынести дело на суд третьей стороны — арбитра. При этом все решения арбитра должны быть признаны обязательными к исполнению, в противном случае выносить предмет спора на его суд было бы бессмысленно. Любые решения арбитра будут по определению справедливыми, так как арбитр обладает легитимной властью.

Однако очевидная проблема, присущая этому подходу, состоит в том, что хотя данное решение носит несомненно политический характер, оно не выглядит особенно либеральным, а только авторитарным. Строго говоря, никто не требует, чтобы политическая власть придерживалась конкретных представлений о справедливости; нет у нее никаких оснований и для того, чтобы преследовать или даже ставить в неравноправное положение какую-либо конкретную группу, систематически оказывая покровительство той или иной моральной позиции или тем или иным лицам. Но если мы вспомним, что философские корни либерализма восходят к определенному недоверию к политической власти и к неприязни в отношении посягательств этой власти на социальную жизнь, то для того, чтобы дать либеральное решение проблемы разнообразия и разногласий, гоббсовского авторитаризма будет недостаточно.

Мы не найдем решения у Гоббса. Не получим мы его и путем возвращения к дискурсу либеральной справедливости, потому что он просто приводит нас обратно к проблеме, с которой мы начали. Когда справедливость служит предметом разногласий, власть не может основываться на справедливости. Однако нет никакой нужды предполагать, что для решения проблемы разногласий или разнообразия необходимо создание *единой* власти. Либеральное решение проблемы авторитаризма состоит не в том, чтобы требовать от власти справедливости, а в том, чтобы отрицать невозможность ее разделения.

Предлагаемое Гоббсом решение проблемы разнообразия и разногласий предполагает создание единой суверенной власти: власти, которой одновременно принадлежат законодательные, судебные и исполнительные полномочия. В частности, в этом отражалась его собственная оценка природы проблем, вытекающих из межфракционных конфликтов. Но это решение имеет ряд серьезных недостатков. Самый очевидный из них — проблема смены беспорядка тиранией в том случае, если решение состоит во вручении правителю неограниченной власти. Если Гоббс полагал, что это все равно предпочтительнее гражданской войны, то опыт XX в. говорит нам о том, что общество могут постигнуть иные,

не менее суровые испытания, особенно при режимах, которые преследуют своих собственных граждан. Но даже без учета этого обстоятельства, требуя единой, неразделенной власти, мы просто затрудняем установление и поддержание политического режима, поскольку это означает требовать от всех признания одной и той же власти.

Либеральное решение, напротив, состоит в разделении власти и полномочий. Либеральное решение заключается в том, чтобы создать не одну, а несколько властей, или, точнее говоря, позволить им возобладать там, где они уже существуют. То, что нам известно как либеральный конституционализм, включает в себя и хорошо известную доктрину о разделении властей. При либеральном режиме политическая власть, как правило, делится одним из двух способов или обоими. В *функциональной* форме разделение властей наблюдается в том случае, когда исполнительная, законодательная и судебная власть существуют по отдельности: различные функции сознательно переданы в разные руки. Могут быть созданы и другие институциональные механизмы для дальнейшей фрагментации политической власти, например разделение законодательного собрания на две палаты. Другая форма, которую часто принимает разделение властей, это *федерация*. Федерализм во многих отношениях представляет собой составную часть современного конституционализма, обеспечивая пространственное, или территориальное, а не функциональное разделение властей¹. В федеративном государстве не только разделены полномочия конкретных властей, но и умножается само число властей, обеспечивая возможность не только проявления власти различными лицами, но и принятия разных законов различными юрисдикциями, придерживающимися различных стандартов справедливости.

Впрочем, в либеральном государстве существуют и другие способы разделения властей, так как власть может принадлежать множеству различных институтов, объединений и сообществ, ни одно из которых не находится в полном под-

¹ Этот момент подробно обсуждается мной в: Kukathas et al. (1990a).

чинении у какой-либо иной единой власти или вынуждено придерживаться единого, общего стандарта справедливости.

Политическая теория, которая отвечает на проблему разнообразия и разногласий подобным институциональным устройством, может быть описана термином «политический либерализм». Она реагирует на разногласия не путем поиска общей основы или общих принципов, а путем назначения арбитров. Не одного арбитра, как предлагал Гоббс, а множества арбитров, каждому из которых принадлежит решающий голос в его сфере, хотя никто из них не может отменять решений других арбитров.

Можно задаться вопросом: почему выгоднее иметь множество арбитров вместо одного, ведь многочисленность арбитров влечет за собой риск новых конфликтов? Разве не лучше, если таких арбитров будет меньше? Собственно, такой точки зрения придерживался Гоббс, опасавшийся того, что многочисленность сект грозит гражданской войной. Однако следует понимать, что этот вопрос не зависит напрямую от чисел. Главное не в том, что у нас будет больше арбитров, предоставленных самим себе, а в уменьшении вероятности того, что какой-либо арбитр настолько возобладает над другими или окажется настолько никому не подвластен, что превратится в тирана. Решение состоит не в том, чтобы назначать «старших» арбитров — или одного «верховного» арбитра — а в том, чтобы ограничить власть арбитров, уменьшив размеры подчиняющихся им сфер.

Государство, построенное на понимании этого обстоятельства, является либеральным государством особого рода. Оно не руководствуется какой-либо великой целью или единым мировоззрением и не сформировано на основе конкретного представления о справедливости. Это государство состоит из разнородных частей, причем некоторые из них могут представлять собой образ целого — будучи либеральными и толерантными, — а другие, сектантские и замкнутые на себя, являются буквально их антитезой. Однако этому государству не свойственно сплоченное социальное единство, скрепляемое общим предназначением. Либерализм, которым характеризуется такое государство, это либерализм архипелага отдельных, хотя порой перекрывающихся и взаи-

модействующих сообществ, юрисдикций и объединений. И государство в этой картине является лишь одним сообществом, объединением или юрисдикцией среди многих. Оно может включать в себя более мелкие органы, но не подчиняет их своей воле. Оно не составляет политического тела. Оно выходит из моря, но не как Левиафан, не будучи ни ужасным, ни всемогущим, ни вечным. Пройдет несколько поколений, и оно исчезнет, рухнув и возродившись в какой-либо иной конфигурации, которую мы не можем себе представить.

Либеральный архипелаг — это царство взаимной толерантности, в которой сосуществует множество властей. В той степени, в какой власть не разделена исключительно между мелкими единицами, а принадлежит также органам, обладающим межюрисдикционными полномочиями и подчиняющим себе ряд объединений, эта власть ограничена в своих масштабах и проявлениях. На этот идеал ориентировались создатели американской Конституции, когда разрабатывали новую систему правления¹.

Однако нам, несомненно, зададут вопрос: является ли такая концепция либерализма сколько-нибудь состоятельной формой либерализма? Как выразился Уильям Галстон, «Либеральное государство не может пониматься в соответствии с идеями Майкла Оукшотта как не имеющий никакой цели гражданский союз, структурируемый адвербиальными правилами. Подобно любой другой форме политического сообщества, либеральное государство представляет собой деловую ассоциацию. Его своеобразие заключается не в отсутствии, а, скорее, в сущности его публичных целей»². В мире не существует таких государств, которые соответствовали бы гражданскому объединению Оукшотта. Все государства исходят из какой-то концепции справедливости и какой-то концепции человеческого блага. Поэтому задача всякой ли-

¹ Хотя не это у них получилось, поскольку плодом их усилий стало могущественное национальное государство. Из всех изъяснов первоначального плана самым серьезным, возможно, была попытка совместить в рамках единой моральной конструкции две взаимно противоречивые приверженности: одну — к самоуправлению и личной свободе и вторую — к рабству.

² Galston (1991: 3).

беральной теории состоит в выявлении того, к какому именно благу должно стремиться государство.

Более того, при несомненной истинности представления о том, что либеральное государство состоит из не похожих друг на друга общин, независимость которых следует уважать, это не означает, что к ним просто следует проявлять толерантность, полностью предоставив самим себе. «Либеральному государству свойственна законная и неоспоримая заинтересованность в широком распространении убеждений, компетенций и ценностей, требуемых для либерального гражданства»¹.

В некоторой степени эти утверждения вполне справедливы: в мире нет и никогда не было чистых, гражданских объединений по Оукшотту. Не существует либерального архипелага, который являлся бы либеральным государством. Но в целом это возражение малоубедительно. Чтобы понять, почему это так, мы должны задаться вопросом: каким образом мы можем теоретически описать либеральное государство? Согласно одной точке зрения, мы описываем его, пытаясь вскрыть рациональность этой сущности, выявляя глубинные (или фундаментальные) философские приверженности или предпосылки, которые управляют его институтами и практиками. Мы могли бы, например, указать, что для понимания того или иного либерального государства мы должны понять, каким образом оно воплощает в себе (или может воплощать) некое примирение фундаментальных ценностей свободы и равенства. Мы могли бы попытаться показать, каким образом глубинные принципы, лежащие в основе такого общества, получают выражение на различных уровнях в последовательности из четырех этапов, начинающейся от абстрактных рассуждений о природе блага и справедливости, а затем через этап конституционного строительства переходящей на законодательный уровень и на уровень политики. Либо мы могли бы показать, что либеральное государство является институциональным выражением полной теории блага, скрыто присутствующей в либеральной практике: теории, включающей в себя, например, такие ценно-

¹ Galston (1995: 529).

сти, как мир, верховенство права, признание разнообразия, включенность, достоинство, богатство, справедливость и открытость к истине¹.

Тем не менее имеется и возможность того, что не существует единой фундаментальной формы рациональности, которая объясняла бы наличие сложного спектра институтов, практик и отношений, наблюдающихся в современном либеральном государстве. Это не релятивистская позиция: мы не говорим, что все формы рациональности одинаково хороши или истинны или что их нельзя сравнивать и критиковать, мы лишь утверждаем, что их невозможно примирить друг с другом. В лице государства мы находим не единую, стабильную сущность, а арену конкурирующих тенденций. Это в чем-то напоминает вывод, к которому Оукшотт приходит при описании современного европейского государства: «Ошибочная вера в то, что все человеческие взаимоотношения должны осуществляться в смысле преследуемых целей и выполняемых действий, убедила многих в том, что все человеческие объединения должны состоять либо из лиц, транзакционно связанных друг с другом стремлением к личному удовлетворению, либо из лиц, кооперативно связанных стремлением к общему удовлетворению, и соответственно в том, что характер государства *должен* определяться как некое существенное условие человеческого существования»². Однако государство может представлять собой совершенно иную, более амбивалентную разновидность опыта — ту, в которой различные тенденции не находят окончательного разрешения.

Если это так, тогда смысл теоретического описания либерального государства как архипелага слабо связанных друг с другом властей состоит не в том, что оно полностью объясняет реальное либеральное государство или, допустим, возможное либеральное государство, а в том, что оно выявляет важное измерение этого государства — измерение, связанное с конкретными ценностями или проблемами, даже если это описание не охватывает всех аспектов либерального государ-

¹ Эти примеры взяты мной из: Galston (1994: 301–304).

² Oakeshott (1975: 318).

ства или существующих в нем чаяний. Более того, это также означает невозможность допущения того, что государство является однозначно деловой ассоциацией, обладающей вы-
являемыми целями, или должным образом заинтересовано в стремлении к идентифицируемому спектру благ. Самое большее, что мы можем сказать, это то, что либеральные государства ставят перед собой конкретные цели (от случая к случаю) и что для них характерно наличие определенных приверженностей, или представлений, разделяемых его членами. Тенденция к преследованию коллективных целей или к стремлению обеспечить некий уровень социального единства является не более чем тенденцией, причем проявляющейся вопреки другой тенденции либерального государства — не преследовать никаких коллективных целей, не за-
тевать никаких общих начинаний, а лишь создавать рамки, в пределах которых его члены могут преследовать свои цели по отдельности.

Однако здесь можно указать на то, что если либеральное государство — это ни то и ни другое, а нечто, включающее в себя элементы обоих видов либерализма, то почему мы не можем теоретически описать ту сущность, которая порождена компромиссом между двумя крайностями? Ответ состоит в том, что это просто невозможно, если в этом компромиссе выражается не какое-то принципиальное сглаживание философских различий, а различные варианты взаимного приспособления друг к другу людей и групп, чьи принципиальные чаяния, а также представления о том, в чем мог бы заключаться «принципиальный компромисс», тянут их в разные стороны. Реальная политическая структура отражает не философские решения, а реалии распределения власти в обществе — о чем особенно четко говорил Руссо, а также Маркс (хотя оба полагали, что эта проблема преодолима: путем политического преобразования, по мнению первого, и путем антиполитического преобразования, по мнению второго).

В этом отношении Уильям Галстон совершенно прав, указывая на то, что либеральное государство заинтересовано «в широком распространении убеждений, компетенций и ценностей, требуемых для либерального гражданства». Подобно всем прочим государствам, либеральное государство

также будет преследовать свои интересы. Однако результат неизбежно будет отражать в себе распределение власти внутри государства. В либеральном государстве ко многому относятся нетерпимо — несмотря на то что это государство обладает непревзойденными способностями к терпимости. Но это не означает, что нетерпимое будет отвергнуто, потому что это устройство опирается на позицию принципиального компромисса и потому что требуется проведение четких демаркационных линий. Нежелание проявлять терпимость, скорее всего, отражает баланс сил и степень доминирования конкретных существенных или всеобъемлющих представлений о должной форме либерального общества. Могущество всегда является под личиной философии правды.

Либерализм — это политическая философия, отвечающая на проблему, созданную человеческим разнообразием, а также теми различиями и разногласиями, которые всплывают всякий раз, когда люди пытаются жить вместе. Либерализм, утверждающий, что либеральное государство отражает или должно отражать в себе либеральную теорию блага, страдает от одного важного ограничения. Он не способен устраивать тех, кто отвергает либеральную теорию блага, хотя может принудить их к подчинению себе, когда те находятся в меньшинстве. Либерализм, утверждающий, что либеральному государству следует быть не более чем арбитром, страдает от иного ограничения: он устраивает и тех, кто придерживается нелиберальных взглядов, поскольку допускает широкое разнообразие.

Однако в реальности ни одна из версий либерализма сама по себе не способна одержать верх. Либеральное государство, в котором доминирует либеральная теория блага — выражающаяся в конкретной концепции справедливости, — будет подвергаться давлению со стороны тех, кто не разделяет ортодоксальных взглядов. В той степени, в какой несогласие не будет подавляться, это будет происходить из-за пренебрежения принципами либеральной теории справедливости или их игнорирования. Либеральное государство, в котором доминирует более минимальный либеральный принцип независимого арбитра, столкнется с требованиями наполнить его намерения более существенным содержани-

ем. Как отмечал Токвиль в отношении такого либерального государства, как американская демократия XIX в., под влиянием голоса большинства — а также, можно добавить, под влиянием голоса сильных — всегда наблюдается тенденция к централизации и стандартизации.

Найдется ли у нас в этих условиях причина для того, чтобы высказываться в пользу той или иной конкретной тенденции? Несомненно, в некоторых отношениях попытка создать целую работу, посвященную описанию мира, который невозможен, покажется несколько наивной, если не откровенно донкихотской. XX век уверенно шел по дороге рационализации, придерживаясь направления, которое Макс Вебер считал неизбежным, — в сторону создания современного суверенного государства. Такое государство не только территориально, но и внутренне суверенно, не признавая никакой высшей власти внутри своих границ и утверждая свое право сохранять монополию на насилие. Какая у нас может быть причина для того, чтобы представлять себе иное состояние вещей?

Одна из причин состоит в том, что важно не забывать: то, что кажется естественным и неизбежным, слишком часто представляет собой лишь случайность. Это относится и к современному государству. В этой разновидности социальной организации нет ничего неизбежного, а в соответствующей форме разделения властей нет ничего естественного. Стоит подчеркнуть: то, что подается как важное и существенное, это всего лишь тенденция, причем тревожная тенденция.

Вторая причина состоит в том, что стремление к социальному единству, почти никем не оспариваемое в качестве идеала, в худшем случае может привести к самым ужасающим последствиям, в полной мере давшим о себе знать в XX в. Особенно вопиющим примером таких последствий был коммунистический мир, в котором стремление ко всеобщему братству переросло в нетерпимость к разногласиям, достигшую своего пика в сталинском СССР, где различия не допускались, но вместе с тем несогласным не позволялось идти своим собственным путем. Закрытые границы и исправительные лагеря привели к тому, что созданное в результате общество стало напоминать входившие в него мелкие

общества — «особые лагеря». «После стольких воспитательных и наказательных исканий наконец родилось это зрелое совершенство: эта однообразная, пронумерованная, сухочлененная организация, психологически уже изъятая из тела матери-Родины, имеющая вход, но не выход, поглощающая только врагов, выдающая только производственные ценности и трупы»¹. Суть не в том, что либеральные государства находятся в неуютной близости к сталинизму, отнюдь нет. Смысл в том, что стремление к единству всегда порождает несогласие, а это, в свою очередь, лишь сильнее вызывает к подавлению тех, чье мышление не соответствует норме. В либеральных государствах эта тенденция сдерживается не приверженностью к справедливости, а тенденцией к позволению несогласным жить по-своему. Именно эта тенденция, свойственная либеральному наследию, больше всего нуждается в сохранении.

Наконец, причиной для попытки представить себе иной политический мир служит то, что в современном мире слишком много трагического и ужасающего происходит из-за наших дрызг по поводу политических границ — воображаемых линий. Они дают нам предлоги для отторжения, предлоги для принуждения, предлоги для поиска значения в абстракциях. Философия не может этого изменить; но она по крайней мере может указать на этот момент. Политическая философия не может создать мир без карт, так как карты важны для нас. Но ей следует начать с признания того, что в конечном итоге (как и изначально) карты далеко не так важны, как это нам кажется.

¹ Solzhenitsyn (1978: 484). [*Солженицын А. Архипелаг ГУЛАГ // Малое собрание сочинений. Т. 7. М.: ИНКОМ НВ, 1991. С. 332.*]

БИБЛИОГРАФИЯ

- Addis, Adeno (1997). 'On Human Diversity and the Limits of Toleration', in Ian Shapiro and Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*, NOMOS XXXIX (New York: New York University Press), pp. 112-53.
- Anderson, Michael R. (1987). 'Law and the Protection of Cultural Communities: the Case of Native American Fishing Rights', *Law and Policy*, 9(2): 125-42.
- Aristotle (1976). *The Ethics of Aristotle. The Nichomachean Ethics*, trans. J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin).
- Aristotle (1988). *Politics*, trans. Benjamin Jowett (Cambridge: Cambridge University Press).
- Augustine, Saint (1993). *The City of God*, trans. Marcus Dods (New York: The Modern Library).
- Axelrod, Robert (1986). *The Evolution of Cooperation* (Harmondsworth: Penguin). Baker, John (1987). *Arguing for Equality* (London: Verso).
- Barber, Benjamin (1984). *Strong Democracy* (Berkeley: University of California Press).
- Barry, Brian (1995). *Justice as Impartiality* (Oxford: Oxford University Press).
- Barry, Brian (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge: Polity).
- Bauer P. T. (1976). *Dissent on Development* (London: Weidenfeld & Nicolson).
- Bayle, Pierre (1708). *A Philosophical Commentary on The Words of the Gospel, Luke XIV. 23. Compel them to Come in, that my House may be full*, translator unknown (London: J. Morphew).
- Bell, Daniel (1993). *Communitarianism and Its Critics* (Oxford: Oxford University Press).
- Bennett, Scott (1989). *Aborigines and Political Power* (Sydney: Allen and Unwin).
- Benson, Brace L. (1990). *The Enterprise of Law: Justice Without the State* (San Francisco: Pacific Research Institute for Public Policy).

- Beran, Harry (1984). 'A Liberal Theory of Secession', *Political Studies*, 32: 21-31.
- Berman, Harold J. (1983). *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge: Harvard University Press).
- Bilgrami, Akeel (1997). 'Secular Liberalism and the Moral Psychology of Identity', *Economic and Political Weekly*, 4: 2527-40.
- Bitterli, Urs (1989). *Cultures in Conflict* (Stanford: Stanford University Press).
- Bredvold, Louis and Ralph G. Ross (1970). *The Philosophy of Edmund Burke: A Selection of his Speeches and Writings* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Buchanan, Allen (1991). *Secession: The Morality of Political Divorce, from Fort Sumter to Lithuania and Quebec* (Boulder: Westview Press).
- Bull, Hedley (1997). *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics* (London: Macmillan).
- Carens, Joseph H. (2000). *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness* (Oxford: Oxford University Press).
- Carpenter, Jesse (1990). *The South as a Conscious Minority, 1789-1861. A Study in Political Thought*, with a new introduction by John McCardell (Columbia: University of South Carolina Press).
- Carrithers, Michael (1992). *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity* (Oxford: Oxford University Press).
- Chatterjee, Partha (1993). *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press).
- Davies, Norman (1996). *Europe: A History* (Oxford: Oxford University Press).
- Dennett, Daniel (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life* (New York: Simon and Schuster).
- Dow, Gregory K. (1993). 'The Appropriability Critique of Transaction Cost Economics', in Christos Pitelis (ed.), *Transaction Costs, Markets and Hierarchies* (Oxford: Blackwell), pp. 166-87.
- Dozier, Edward P. (1970). *The Pueblo Indians of North America* (New York: Holt, Rhinehart and Winston).

- Dreze, Jean and Amartya Sen (1989). *Hunger and Public Action* (Oxford: Clarendon Press).
- Dworkin, Ronald (1981). 'What is Equality? Part 2: Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs*, 10(4): 283-345.
- Dworkin, Ronald (1986). *Law's Empire* (London: Fontana Press).
- Dworkin, Ronald (1989). 'Liberal Community', *California Law Review*, 77(3): 479-504.
- Edmunds, David R. (1984). *Tecumseh and the Quest for Indian Leadership* (Glenview, Illinois: Scot, Foresman and Company).
- Ellickson, Robert C (1991). *Order Without Law: How Neighbors Settle Disputes* (Cambridge: Harvard University Press).
- Elshtain, Jean Bethke (1995). *Democracy on Trial* (New York: Basic Books).
- Entelis, John P. (1988). '“How Could Something So Right Go So Wrong?” The Collapse of Lebanon's Ethnoconfessional Democracy', in Farhad Kazemi and R. D. McChesney (eds), *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder* (New York and London: New York University Press), pp. 216-40.
- Fitzmaurice, Deborah (1993). 'Autonomy as a Good: Liberalism, Autonomy and Toleration', *Journal of Political Philosophy*, 1(1): 1-16.
- Foucault, Michel (1980). *Truth and Power. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon (ed.) (New York: Pantheon Books).
- Frank, Robert H. (1985). *Choosing the Right Pond: Human Behaviour and the Quest for Status* (Oxford: Oxford University Press).
- Frazer, Elizabeth and Nicola Lacey (1993). *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal Communitarian Debate* (Toronto: University of Toronto Press).
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man* (New York: The Free Press).
- Galston, William (1980). *Justice and the Human Good* (Chicago: University of Chicago Press).
- Galston, William (1991). *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Duties in the Liberal State* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Galston, William (1995). 'Two Concepts of Liberalism', *Ethics*, 105(3): 516-34.

- Gatens, Moira (1996). *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* (London: Routledge).
- Gellner, Ernest (1979). *Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Gilligan, Carol (1993). *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge: Harvard University Press).
- Goodin, Robert E. (1990). 'Irreducibly social goods: Comment I', in Geoffrey Brennan and Cliff Walsh (eds), *Rationality, Individualism and Public Policy* (Canberra: Australian National University), pp. 64-79.
- Goodin, Robert E. (1992). 'Commentary: The Political Realism of Free Movement', in Brian Barry and Robert E. Goodin (eds), *Free Movement: Ethical Issues in the International Migration of People and of Money* (University Park: Pennsylvania State University Press), pp. 248-64.
- Gordon, Milton (1964). *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins* (New York: Oxford University Press).
- Gray, John (1994). 'After the New Liberalism', *Social Research*, 61(3): 719-35.
- Gray, John (1995a). 'Agonistic Liberalism', *Social Philosophy and Policy*, 12(1): 111-35.
- Gray, John (1995b). *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London and New York: Routledge).
- Green, Leslie (1994). 'Internal Minorities and their Rights', in Judith Baker (ed.), *Group Rights* (Toronto: University of Toronto Press), pp. 101-17.
- Grotius, Hugo (1949). *The Law of War and Peace*, trans. Louise R. Loomis (New York: Walter J. Black).
- Gurr, Ted Robert (1993). *Minorities at Risk: A Global View of Ethno-political Conflicts* (Washington, DC: United States Institute of Peace Press).
- Gutmann, Amy (1985). 'Communitarian Critics of Liberalism', *Philosophy and Public Affairs*, 14: 308-22.
- Gutmann, Amy (1987). *Democratic Education* (Princeton: Princeton University Press).
- Gutmann, Amy (1993). 'The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics', *Philosophy and Public Affairs*, 171-206.

- Gutmann, Amy (1995). 'Civic Education and Social Diversity', *Ethics*, 105(3): 557-79.
- Hardin, Russell (1995). *One for All. The Logic of Group Conflict* (Princeton: Princeton University Press).
- Hayek, F. A. (1989). *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, edited by W. W. Bartley III (London: Routledge).
- Hill, Thomas E. (1998). 'Four Conceptions of Conscience', in Ian Shapiro and Robert Adams (eds), *Integrity and Conscience*, NOMOS XL (New York: New York University Press), pp. 13-52.
- Hindess, Barry (1987). *Politics and Class Analysis* (Oxford: Blackwell). *Hindu Scriptures, The* (n.d.) (London: Everyman).
- Hintjens, Helen M. (2001). 'When Identity Becomes a Knife: Reflecting on the Genocide in Rwanda', *Ethnicities*, 1(1): 25-55.
- Hobbes, Thomas (1991). *Leviathan*, Richard Tuck (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press).
- Holmes, Stephen (1994). 'Liberalism for a World of Ethnic Passions and Decaying States', *Social Research*, 61(3): 599-610.
- Horowitz, Donald L. (1985). *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley: University of California Press), p. 589.
- Horowitz, Donald L. (1994). 'Democracy in Divided Societies', in Larry Diamond and Marc F. Planner (eds), *Nationalism, Ethnic Conflict and Democracy* (Baltimore: Johns Hopkins Press), pp. 35-55.
- Hume, David (1975a). *Enquiry concerning the Principles of Morals*, L.A. Selby-Bigge (ed.), third edition revised with notes by P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press).
- Hume, David (1975b). *Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), second edition revised with notes by P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press).
- Hume, David (1987). *Essays Moral, Political and Literary* (Indianapolis: Liberty Fund).
- Hume, David (1994). *Political Essays*, Knud Haakonssen (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press).
- Inaugural Addresses of the Presidents of the United States from George Washington 1789 to George Bush 1989*, 101st Congress, 1st Session, Senate Document 101-10 (Washington, DC: US Government Printing Service, 1989).

- Jones, Peter (1994). 'Bearing the Consequences of Belief', *Journal of Political Philosophy*, 2(1): 24-43.
- Kant, Immanuel, *The Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith (London: St Martin's, 1970).
- Kenny, Chris (1996). *Women s Business* (Potts Point: Duffy and Snellgrove).
- Kirby, Vicki (1987). 'On the Cutting Edge: Feminism and Clitoridectomy', *Australian Feminist Studies* (5): 35-55.
- Kraybill, Donald B. (1990). *The Puzzles of Amish Life* (Intercourse, PA: Good Books).
- Kreps, David M. (1990). 'Corporate Culture and Economic Theory', in James E. Alt and Kenneth A. Shepsle (eds), *Perspectives on Positive Political Economy* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 90-143.
- Kua Kia Soong (1990). *A Protean Saga: The Chinese Schools of Malaysia* (Kuala Lumpur: Resource and Research Centre).
- Kukathas, Chandran (1991). *The Fraternal Conceit. Individualist versus Collectivist Ideas of Community* (Sydney: Centre for Independent Studies).
- Kukathas, Chandran (1993a). 'Multiculturalism and the Idea of an Australian Identity', in Chandran Kukathas (ed.), *Multicultural Citizens: The Philosophy and Politics of Identity* (St. Leonards: Centre for Independent Studies), pp. 145-57.
- Kukathas, Chandran (1993b). 'The Idea of a Multicultural Society', in Chandran Kukathas (ed.), *Multicultural Citizens: The Philosophy and Politics of Identity* (St. Leonards: Centre for Independent Studies), pp. 19-30.
- Kukathas, Chandran (1994). 'Explaining Moral Variety', *Social Philosophy and Policy*, 11(1): 1-21.
- Kukathas, Chandran (1999). 'Tolerating the Intolerable', *Papers on Parliament* (33): 67-81.
- Kukathas, Chandran (2000). 'Two Concepts of Liberalism', in J. Espada, M. Plattner, and A. Wolfson (eds), *The Liberal Tradition in Focus: Problems and New Perspectives* (Lanham: Lexington Books), pp. 97-110.
- Kukathas, Chandran (2001a). 'Education and Citizenship in Diverse Societies', *International Journal of Education* (35): 319-30.
- Kukathas, Chandran (2001b). 'Is Feminism Bad for Multiculturalism?', *Public Affairs Quarterly*, 15(2): 83-98.

- Kukathas, Chandran (2001c). 'Passing the Unexamined Life', *Quadrant*, XLV(7-8): 22-4.
- Kukathas, Chandran (2002a). 'Classical Liberalism and Ethical Pluralism', in Richard Madsen and Tracy Strong (eds), *Attitudes Towards Ethical Pluralism* (Princeton: Princeton University Press).
- Kukathas, Chandran (2002b). 'Immigration', in Hugh LaFollette (ed.), *The Oxford Handbook of Practical Ethics* (Oxford: Oxford University Press), pp. 567-90.
- Kukathas, Chandran (2002c). 'The Life of Brian, or Now for Something Completely Difference-Blind', in David Held and Paul Kelly (eds), *Multiculturalism Re-Considered* (Cambridge: Polity), pp. 184-203.
- Kukathas, Chandran (2002d) 'The Nation State: A Modest Attack', in Daniel A. Bell and Avner de-Shalit (eds), *Forms of Justice* (Boulder: Rowman and Littlefield), pp. 107-22. —
- Kukathas, Chandran, David Lovell, and William Maley (1990a). *The Theory of Politics: An Australian Perspective* (Melbourne: Longman).
- Kukathas, Chandran and Philip Pettit (1990b). *Rawls. A Theory of Justice and Its Critics* (Oxford: Polity Press).
- Kymlicka, Will (1988). 'Liberalism and Communitarianism', *Canadian Journal of Philosophy*, 18: 181-204.
- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press).
- Kymlicka, Will (1992a). 'The Rights of Minority Cultures. Reply to Kukathas', *Political Theory*, 20(1): 140-6.
- Kymlicka, Will (1992b). 'Two Models of Pluralism and Tolerance', *Analyse und Kritik*, 13: 33-56.
- Kymlicka, Will (1993). 'Community', in Robert Goodin and Philip Pettit (eds), *Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell), pp. 366-78.
- Kymlicka, Will (1995a). 'Misunderstanding nationalism', *Dissent*, Winter: 130-7.
- Kymlicka, Will (1995b). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press).
- Kymlicka, Will (1996). 'Interpreting Group Rights', *The Good Society*, 6(2): 8-11.

- Larmore, Charles (1987). *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Larmore, Charles (1996). *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Lecler, Joseph (1960). *Toleration and the Reformation*, trans. T. L. Westow, 2 vols. (New York: Association Press).
- Levy, Jacob (2000). *The Multiculturalism of Fear* (Oxford: Oxford University Press). Lewis, Bernard (1990). *The Political Language of Islam* (Princeton: Princeton University Press).
- Lomasky, Loren (1987). *Persons, Rights, and the Moral Community* (Oxford: Oxford University Press).
- Macedo, Stephen (1995). 'Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls', *Ethics*, 105(3): 468-96.
- MacIntyre, Alasdair (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth).
- Mackintosh, Maureen (1989). *Gender, Class and Rural Transition: Agribusiness and the Food Crisis in Senegal* (London and New Jersey: Zed Books).
- Maddock, Kenneth (1972). *The Australian Aborigines: A Portrait of Their Society* (Ringwood: Penguin).
- Madison, James (1990). The Federalist No. 51, in James Madison, Alexander Hamilton, and John Jay. *The Federalist Papers*, edited by George Carey and James McClellan (Iowa: Kendall Hunt).
- Mahathir bin Mohammad (1981). *The Malay Dilemma* (Kuala Lumpur: Federal Publications).
- Maley, William (1985). 'Peace, Needs and Utopia', *Political Studies*, XXXIII: 578-91. Manne, Robert (2001). 'In Denial: The Stolen Generations and the Right', *The Australian Quarterly Essay* (1): 1-113.
- Martin, Judith and Gunther S. Stent (1990). 'I Think; Therefore I Thank: A Philosophy of Etiquette', *American Scholar*, Spring: 237-54.
- McClellan, David (ed.) (1977). *Karl Marx: Selected Writings* (Oxford: Oxford University Press).
- Migdal, Joel (1988). *Strong Societies and Weak States. State-Society Relations and State Capabilities in the Third World* (Princeton: Princeton University Press).

- Milgrom, Paul and John Roberts (1990). 'Bargaining, Influence Costs, and the Organization of Economic Activity', in James E. Alt and Kenneth A. Shepsle (eds), *Perspectives on Positive Political Economy* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 57-8.
- Mill J. S. (1957). *Autobiography* (New York: Liberal Arts Press [orig. 1873]).
- Mill J. S. (1985). *Utilitarianism. On Liberty. Essay on Bentham*, edited by Mary Warnock (London: Fontana Press).
- Mill J. S. (1989). *On Liberty and Other Writings*, Stefan Collini (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press).
- Miller, David (1989). *Market, State and Community* (Oxford: Oxford University Press).
- Miller, David (1995). *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press).
- Montaigne, Michel de (1965). *The Complete Essays of Montaigne*, trans. Donald M. Frame (Stanford: Stanford University Press).
- Moon, Donald (1993). *Constructing Community. Moral Pluralism and Tragic Conflicts* (Princeton: Princeton University Press).
- Moses, Michael Valdez (1995). *The Novel and the Globalization of Culture* (New York: Oxford University Press).
- Mulgan, Richard (1989a). 'Should Indigenous Peoples Have Special Rights', *Orbis*, 33(3): 375-88.
- Mulgan, Richard (1989b). *Maori, Pakeha and Democracy* (Auckland: Oxford University Press).
- Mulhall, Stephen and Adam Swift (1992). *Liberals and Communitarians* (Oxford: Blackwell).
- Myrdal, Gunnar (1968). *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations* (London: Pantheon Books).
- Nagel, Thomas (1987). 'Moral Conflict and Political Legitimacy', *Philosophy and Public Affairs*, 16(3): 215-40.
- Narveson, Jan (1988). *The Libertarian Idea* (Philadelphia: Temple University Press).
- North, Douglass C. (1992). *Transaction Costs, Institutions, and Economic Performance* (San Francisco: International Center for Economic Growth), Occasional Papers No. 30.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell).

- O'Neill, Onora (1989). *Constructions of Reason. Explorations in Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Oakeshott, Michael (1975). *On Human Conduct* (Oxford: Oxford University Press).
- Oakeshott, Michael (1991). *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianapolis: Liberty Fund).
- Oakeshott, Michael (1993). *Religion, Politics and the Moral Life*, Timothy Fuller (ed.) (New Haven: Yale University Press).
- Ondaatje, Michael (1996). *The English Patient* (Toronto: Random House).
- Ostrom, Elinor (1990). *Governing the Commons. The Evolution of Institutions of Collective Action* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Pateman, Carole (1984). *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory* (Berkeley: University of California Press).
- Plant, Raymond (1990). 'Community', *Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* (Oxford: Blackwell), pp. 88-90.
- Plato (1974). *The Republic*, trans. Desmond Lee (Harmondsworth: Penguin). Popkin, Richard (1977). *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam* (Berkeley: University of California Press).
- Popper, Karl (1977). *The Open Society and Its Enemies. Volume I: The Spell of Plato* (London: Routledge and Kegan Paul).
- Poulter, Sebastian (1987). 'Ethnic Minority Customs, English Law and Human Rights', in *International and Comparative Law Quarterly*, 36(3): 589-615.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press).
- Rawls, John (1980). 'Kantian Constructivism in Moral Theory', *Journal of Philosophy*, 77: 515-72.
- Rawls, John (1987). 'The Idea of an Overlapping Consensus', *Oxford Journal of Legal Studies*, 7(1): 1-25.
- Rawls, John (1988). 'The Priority of Right and Ideas of the Good', *Philosophy and Public Affairs*, 17(4): 251-76.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).
- Rawls, John (1999a). *A Theory of Justice*, revised edition (Cambridge, MA: Harvard University Press).

- Rawls, John (1996). 'The Idea of an Overlapping Consensus', in Rawls, *Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.) (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 421-48.
- Raz, Joseph (1988). *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press).
- Raz, Joseph (1990). 'Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence', *Philosophy and Public Affairs*, 19(1): 3-46.
- Raz, Joseph (1994). 'Multiculturalism: A Liberal Perspective', in his *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics* (Oxford: Clarendon Press), pp. 155-76.
- Raz, Joseph and Avishai Margalit (1990). 'National Self Determination', *Journal of Philosophy*, LXXXVII(9): 439-61.
- Reynolds, Susan (1986). *Kingdoms and Communities in Western Europe 900-1300* (Oxford: Clarendon Press).
- Rigby T. H. (1991). 'Mono-organizational Socialism and Civil Society', in Chandran Kukathas, David Lovell, and William Maley (eds), *The Transition from Socialism. State and Civil Society in Gorbachev's USSR* (London: Longman), pp. 107-22.
- Rothschild, Joseph (1989). *Return to Diversity. A Political History of East Central Europe since World War II* (New York: Oxford University Press).
- Rousseau, Jean-Jacques (1993). *The Social Contract and Discourses*, translated G. D. H. Cole, revised J. H. Brumfitt and J. C Hall, updated by P. D. Jimack (London: Everyman).
- Rubin, Alfred P. (1974). *The International Personality of the Malay Peninsula. A Study of the International Law of Imperialism* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya).
- Ryan, Alan (1983). 'Hobbes, Toleration, and the Inner Life', in David Miller and Larry Siedentop (eds), *The Nature of Political Theory* (Oxford: Oxford University Press), pp. 197-218.
- Ryan, Alan (1990). 'Hobbes and Individualism', in G. A. J. Rogers and Alan Ryan (eds). *Perspectives on Hobbes* (Oxford: Clarendon Press), pp. 81-106.
- Sahlins, Peter (1989). *Bdundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees* (Berkeley: University of California Press).
- Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Schmeidl, Susan (1998). 'Comparative Trends in Forced Displacement: IDPs and Refugees, 1964-96', in Janie Hampton

- (ed.), *Internally Displaced People: A Global Survey* (London: Earthscan Publications), pp. 24-33.
- Schneewind J. B. (1998). *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Scott, James (1977). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (Yale: Yale University Press).
- Scott, James (1990). *Domination and the Arts of Resistance* (New Haven: Yale University Press).
- Scott, James (1995). 'State Simplifications: Nature, Space and People', *Journal of Political Philosophy*, 3(3): 191-233.
- Scott, James (1998). *Seeing Like a State* (New Haven: Yale University Press).
- Sen A. K. (1987). *The Standard of Living* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sen A. K. (1990). 'Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory', in Jane Mansbridge (ed.), *Beyond Self-interest* (Chicago: University of Chicago Press), pp. 25-43.
- Sen A. K. (1992). *Inequality Re-examined* (Oxford: Clarendon Press).
- Singer, Peter (1997). *How Are We to Live: Ethics in an Age of Self-Interest* (Oxford: Oxford University Press).
- Smith, Anthony (1981). *The Ethnic Revival* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Smith, George H. (1992). *Atheism, Ayn Rand and Other Heresies* (New York: Prometheus Books).
- Solzhenitsyn, Alexander (1978). *The Gulag Archipelago 3 1918-1956. An Experiment in Literary Investigation*, trans. H. T. Willets (London: Collins/Fontana).
- Sommerville, Johann (1992). *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context* (New York: St Martin's Press).
- Sowell, Thomas (1990). *Preferential Policies. An International Perspective* (New York: William Morrow).
- Spinner-Halev, Jeff (1994). *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Spinoza, Benedict de (1951). *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, translated from the Latin with an introduction by R. H. M. Elwes (New York: Dover).

- Spruyt, Hendrik (1994). *The Sovereign State and Its Competitors: An Analysis of Systems Change* (Princeton: Princeton University Press).
- Stolzenberg, Nomi Maya (1998). 'Jiminy Cricket: A Commentary on Professor Hill's Four Conceptions of Conscience', in Ian Shapiro and Robert Adams (eds), *Integrity and Conscience*, NOMOS XL (New York: New York University Press), pp. 53-68.
- Storing, Herbert J. (1985). *The Anti-Federalist. Writings by the Opponents of the Constitution*, selected by Murray Dry from *The Complete Anti-Federalist* (Chicago: University of Chicago Press).
- Sunstein, Cass (1991). 'Preferences and Politics', *Philosophy and Public Affairs*, 20(1): 3-34.
- Svensson, Frances (1979). 'Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and Its Impact on American Indian Tribes', *Political Studies*, 27: 421-39.
- Tamir, Yael (1993). *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press).
- Taylor, Charles (1989). 'Cross Purposes: the Liberal-Communitarian Debate', in Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 59-82.
- Taylor, Charles (1990). 'Irreducibly Social Goods', in Geoffrey Brennan and Cliff Walsh (eds), *Rationality, Individualism and Public Policy* (Canberra: Australian National University), pp. 45-63.
- Taylor, Charles (1994). 'The Politics of Recognition', in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press).
- Taylor, Charles (1995). *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press).
- Thakur, Ramesh (1993). 'From the Mosaic to the Melting Pot: Cross-National Reflections on Multiculturalism', in Chandran Kukathas (ed.), *Multicultural Citizens. The Philosophy and Politics of Identity* (St. Leonards: Centre for Independent Studies), pp. 105-41.
- Tonnies F. (1963). *Community and Association*, trans. C. P. Loomis (New York: Harper and Row).
- Tussman J. (1974). *Obligation and the Body Politic* (New York: Oxford University Press).
- Uchendu, Victor C. (1982). 'The Dilemma of Ethnicity and Polity Primacy in Black Africa', in George De Vos and

- Lola Romanucci-Ross (eds), *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change* (Chicago: University of Chicago Press), pp. 266-75.
- Ullman-Margalit, Edna (1979). *The Emergence of Norms* (Oxford: Clarendon Press).
- Van Dyke, Vernon (1977). «The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory», *World Politics* 29: 343-69.
- Ullman-Margalit, Edna (1982). 'Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal Thought', *Journal of Politics*, 44: 21-40.
- Ullman-Margalit, Edna (1985). *Human Rights, Ethnicity and Discrimination* (Westport and London: Greenwood Press).
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality* (Oxford: Blackwell).
- Walzer, Michael (1997b). 'Response to Kukathas', in Ian Shapiro and Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*, NOMOS XXXIX (New York: New York University Press), pp. 105-11.
- Walzer, Michael (1997a). *On Toleration* (New Haven and London: Yale University Press).
- Ward, David (1989). *Poverty, ethnicity, and the American city 1840-1925. Changing conceptions of the slum and the ghetto* (New York: Cambridge University Press).
- Waters, Mary (1990). *Ethnic Options: Choosing Identities in America* (Berkeley: University of California Press).
- Wilson, James Q. (1993). *The Moral Sense* (New York: Free Press).
- Wilson, Roland and Mick Dodson (1997). *Bringing them Home* (Canberra: Australian Government Publishing Service).
- Wisconsin v. Yoder (1972). 406 U.S. 205.
- Wisdom of Lao-tse, The* (1948). Translated, edited, and with an introduction and notes by Lin Yutang (New York: Modern Library).
- Wright, Judith (1985). *We Call for a Treaty* (Sydney: Collins/Fontana).
- Yack, Bernard (1993). *The Problems of a Political Animal. Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought* (Berkeley: University of California Press).
- Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press).

УКАЗАТЕЛЬ

- Абеляр**, Пьер 203
Аборигенов притязания. *См.*
Притязания аборигенов
Аборигенов флаг. *См.* Флаг аборигенов
Аборигены 393–395, 414
– австралийские 66, 70, 98–99, 148–151, 153, 159–160, 182–183, 236, 252–253, 269, 271, 367, 369, 375, 377–379, 382, 388, 394 *сн.*, 404, 406
– их права на территорию 34, 59–60, 105–106, 188–189
– малайзийские 127
Аборты 251, 306
Августин Блаженный 13, 83, 133, 202
Австралийская Столичная Территория 297
Австралийский флаг 411
Австралия 59, 65 *сн.*, 73, 147, 153, 169, 236, 252, 269–270, 279, 366 *сн.*, 367, 377, 388, 393, 400, 411–412, 420, 430
Авторитаризм 441–442
Авторитет группы. *См.* Власть группы
Авторитет политический 305–306, 341–344, 348
Аддис, Адено 57, 69, 70, 71, 227 *сн.*
Азиатско-Тихоокеанская экономическая ассоциация 62
Азия 19
Акт о гражданских правах (1968) 239
Актон, лорд 79
Актеры: индивидуумы и их объединения 164–165
Аляска 296
Американская революция 279 *сн.*
Амиши 61, 70, 170, 174, 190–191, 224, 231 *сн.*, 234, 275, 276–277, 309, 367, 369, 387
Анархизм 30 *сн.*
Анархия 375
Английский язык 392–393, 400–401, 407
Англия, английское общество 169–170, 249–250, 263, 438
Ангола 158
Андерсон, Майкл 187 *сн.*
Аномия 159
Антигона 96
Антифедералисты 328 *сн.*
Апартеид 364 *сн.*, 387
Арбитр: государство в качестве 359–362, 441, 449
Арбитры, множество 444
Аристократия 53
Аристотель 99–100, 105, 134 *сн.*, 298 *сн.*
Аристотеля принцип 431
Архипелаг 31, 52, 62–63, 78, 139, 296, 437, 444, 447
– ГУЛАГ 31
– либеральный 31, 47–81, 436–451
Ассам 146
Ассимиляция 37–38, 70, 158, 163, 255–258, 261–267, 270–271, 273, 331 *сн.*, 339, 294–395, 419, 421
Ассоциации. *См.* Объединения
Ассоциация государств Юго-Восточной Азии (АСЕАН) 61, 74
Ассоциация. *См.* Объединение
Ассоциация деловая 268
Атеисты 201
Атомизм 132–133, 161, 167, 326

- Афганистан, афганцы 331–332, 369
Африка 19, 145, 367
Африканеры 148
Африканцы 148
Афроамериканцы 367, 394 сн.
Ахав 103 сн.
Ахмад, учитель из центрального Лондона 268

Баконго 158
Барбер, Бенджамин 161
Барри, Брайан 124 сн., 194–199, 243–255, 310, 312
Баски 419
Батлер, епископ 130
Бауэр, Питер 385 сн.
Бахаисты, бахаизм 236, 293
Бедди, Брайан 15
Беженцы 61, 148, 191, 279, 435 сн.
Безопасность 358, 350
Бейкер, Джон 364, 367–368
Бейль, Пьер 79, 137, 140 сн., 206 сн., 228 сн., 438
Белл, Дэниел 300, 303 сн., 319 сн.
Бенгалыцы 146
Беран, Гарри 347 сн.
Берджесс, Энтони 193 сн.
Бёрк, Эдмунд 210, 283
Беспристрастие, справедливость 257, 261, 268
Билграми, Акил 43 сн.
Билль о правах индейцев 239
Благо 107, 126, 301, 432
– общество и политика 161
Благожелательное бездействие 39, 42, 359, 362, 396–412
Благотворное пренебрежение (игнорирование). См. Благожелательное бездействие
Благочестие 204
Ближний Восток 340
Борнео 146
Бразавиль 158
Бразилия 330
Бразильские индейцы 368

Брак 250, 263, 382
Браки, по сговору родителей либо насильственные 234, 250
Брамин 368
Братство 301, 323, 325, 354
Брачное законодательство 1973 г. (Великобритания) 250
Британское правление 341
Буддисты 170, 424
Булл, Хедли 61
Буми Путра 13
Бурунди 387
Бушмены 367
Бхагавад Гита 83
Бьюкенен, Аллен 347 сн.
Бэкон, Фрэнсис 52 сн.
Ван Дайк, Вернон 184–185, 262

Вебер, Макс 450
Великобритания 65, 279 сн., 410, 424
Вера 98 сн.
Вест-Индии население 150
Вестфальский мир 177, 297
«Висконсин против Йодера», судебное дело 309
Власти (государственные институты) 48, 56–59, 65–66, 79, 236, 242, 316 сн., 327, 395, 398, 430, 436 сн., 443, 445–447
Власть (политическая) 29–30, 56–59, 65–67, 79, 126, 138, 166, 168, 172, 174, 228, 235, 238, 242, 247, 254, 275–276, 279, 294–296, 311, 315, 316 сн., 324, 356, 357–358, 373, 397, 399 сн., 424, 430, 435–436, 441–444, 449–450
– и автономия 22, 41, 43 сн., 75–77, 80, 133, 141, 152–153, 181, 200, 214–218, 220, 305, 308–309, 315, 317–318, 320, 348, 440
– политическая 207, 269, 286–287, 294, 297, 305–306, 349, 357–358, 399, 438, 441
Власть (полномочия) 29, 79, 188,

- 238, 246, 254–255, 327, 332, 365, 390, 399, 425, 430, 433, 435–439, 449
- государственная 298, 304, 309, 311–312, 329
 - группы 189, 204, 243–245
 - делегирование полномочий 186, 244, 247, 286, 306, 331–332, 424, 443
 - доминирующие силы 325, 327
 - законодательная 443
 - исполнительная 443
 - разделение властей 238, 332, 424, 443
 - распределение власти 423
 - судебная 443
- Вмешательство**
- в дела меньшинств 313–316
 - государства 76
 - гуманитарное 58, 312
 - иностранное 314–316, 344, 398, 419
- Вне закона, объявление** 242
- Внешняя защита (группы)** 36, 39, 312–313, 390 сн.
- Внутренние ограничения** 36, 312–313, 315–317
- Восточный Тимор** 312 сн., 408 сн.
- Всемирная организация здравоохранения** 62
- Вулф, Том** 273
- Выбор** 20, 37, 48, 108–109, 115, 118, 120, 128, 141, 168, 199, 217, 300, 392
- Выживание культурное** 415–416
- Выход из объединения** 56, 61, 76, 173–374, 180 сн., 218, 234, 277–278, 293, 326, 346–347, 408–410, 450
- Барри об издержках выхода 194–200
 - возможность выхода 196–197
 - свобода выхода 190–194, 248, 434
 - защита принципа выхода из объединений 184–201
 - издержки 90–91, 190–192, 194–200, 203, 243
 - определение права выхода из объединения 173
 - риски 191, 203
- Вьетнам, вьетнамцы** 369
- Гавайи** 296, 331
- Гавайцы** 34
- Галстон, Уильям** 43 сн., 48, 63, 68 сн., 77–78, 246, 317, 445, 447 сн., 447
- Гамп, Форрест** 116
- Ганзейская лига** 297
- Гарр, Тед Роберт** 152
- Гатенс, Мойра** 15, 50 сн.
- Гатмани, Эми** 48, 235, 236 сн., 288 сн., 179 сн., 309 сн.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих** 362 сн.
- Гейтенс, доктор** 178
- Гек Финн** 106 сн.
- Геллер, Эрнест** 384
- Геноцид** 258, 316
- Германия** 62, 143, 330, 430
- Героизм** 126
- Гитлер, Адольф** 107
- «Глазго Рейнджерс», футбольный клуб 55 сн.
- «Глазго Селтик», футбольный клуб 55 сн.
- Глейзер, Натан** 396
- Гоббс, Томас** 26, 29, 49 сн., 100–101, 103, 105, 130, 435, 441–442
- Гомосексуалисты, законы о** 66, 67 сн.
- Гомосексуальность** 256
- Гонения под знаменем праведности** 140 сн., 209
- Господство** 259–260, 273–274, 324, 326
- Государственная символика** 397, 400, 409, 411–412
- Государство** 28, 30 сн., 34, 39–41, 45, 52–53, 61–62, 65, 77–78, 79,

- 207, 216, 232–235, 244–245,
252–254, 274, 276, 278 сн.,
279–280, 285–287, 295–297, 299,
326–327, 329–332, 340 сн., 348,
348 сн., 349 сн., 350, 354–356,
357–362, 398–400, 408, 408 сн.–
409 сн., 417, 419, 423–424, 430,
436–437, 445 сн., 450
– благосостояния 20
– и церковь 294
– как «ночной сторож» 349
– как объединение 166
– как этический агент 361–362
– либеральная публичная по-
литика и 419
– либеральное 241–242, 251,
274–278, 280, 312, 320–321,
419, 423, 425, 444–447, 451
– мультикультурное 34–35
- Граждане, гражданство 40, 77, 90,
256, 260, 279, 305–306, 348–349,
352–353, 358, 443, 446, 448
- Гражданская война 166, 188, 328,
442
- Гражданские объединения 255,
445
- Гражданские права 20, 239, 313,
315, 318
- Гражданское общество 233
- Границы (пределы) 28, 30, 34,
40, 51, 59, 74, 80, 142–144, 153,
339–340, 369, 364, 395–397, 430,
451
- Греки 98
- Греческий язык 400
- Гроций, Гуго 105 сн.
- Группа, группы 55, 139, 157,
163–167, 171, 174, 189–190, 249,
251, 256 сл., 312, 315, 325–326,
334 сл., 345, 349, 356, 358, 363,
364–365, 369–396, 401, 418,
420–421, 442
– культурные 143–153, 157,
274–275, 285, 335 сл., 425, 428
– национальные 359 сн.
– нелиберальные 249, 275–277,
282, 285
– охватывающие 335–336,
339–341
– этнические 144–147, 152–
153, 272, 404, 423
- Групповая лояльность 22–23,
91–92
- Групповая солидарность 255
- Гуманность 115 сн.
- Гумбольдт, Вильгельм фон 418,
440
- Движение за права женщин 20
- Дворкин**, Роналд 39, 108, 109–
110, 115, 128, 206, 306–308,
322–323, 325, 327, 358, 377, 390,
391 сн.
- Демократия 48 сн., 65–66, 205,
259–261, 269–270, 274, 305, 331,
349, 355, 387, 436 сн., 440, 450
- Демократия совещательная 349,
436 сн.
- Демократы 294
- Денни**, Реджинальд 89 сн.
- День империи 73
- Деньги, выраженная в деньгах
ценность 376–379
- Дети 97–98, 110, 148, 149, 215,
217–218, 234, 244–246, 249,
251–254, 263–264, 267, 277–278,
309, 351–352, 364, 400, 409 сн.
- Джафна** 13
- Джервис-Бей 297
- Джиллиган**, Кэрол 124
- Джинна**, Мухаммад Али 410
- Джонсон**, Колин 394 сн.
- Диалог 69–71, 225, 239
- Дилемма заключенного 374 сн.
- Дифференциация 370–371
- Добровольное членство, обяза-
тельство 279–280, 300–301
- Добродетель 92
- Договорная модель 34
- Договорной принцип 334, 435

- Додсон**, Мик 253
- Донатисты 137
- Дуглас**, Джастис Уильям 309–312
- Дуэль 123
- Дхарма 104
- Дэвис**, Джефферсон 329 сн.
- Евреи 40, 143, 148, 236, 268, 293
– советские 152–153
- Европа Восточная 340
- Европейская цивилизация 416,
- Европейское государство 447
- Европейское культурное наследие 425
- Европейское Сообщество, Европейский Союз 74, 143, 350
- Европейцы 121, 122 сн., 389, 404 сн.
- Единство, государства или социальное 30, 41, 47, 49, 51–52, 67–78, 80, 138, 229, 231, 260, 274, 281, 285, 298, 303–306, 308–310, 321, 323, 347, 349–350, 355, 417, 427, 429–433, 441, 444, 448, 450–451
- Единые моральные убеждения 155
- Женщины 50, 124–125, 124 сн., 364, 383
- Животные, гуманное умерщвление 409
- Жизнь**
– противоречащая этическим убеждениям 110, 115
– нерефлексирующего индивида 112, 131
– образ жизни 110, 122, 137, 181, 237, 239
- Жюли** 111
- Зависимость от пути развития 374
- Заир 158
- Закон, право 47, 142–143, 235, 254, 306–307, 327, 331, 363, 417–418, 422
– верховенство права 331, 417, 418, 447
- Закон о расовой дискриминации (Австралия, 1975) 59
- Законность, см. Легитимность
- Закрытое общество 24–25, 27–28, 31, 50, 304, 320, 431
- Замбия 158
- Запад, западный мир 20, 121, 123, 294
- Зимбабве 331
- Знание 51
- Идентичность 98, 163, 186, 262–263, 271, 287–288, 290, 293, 303, 318–319, 322, 350, 392, 394, 397, 413–425
– групповая 146, 150–151, 158, 237, 258, 335, 336–337, 418–419, 420–421
– национальная 23, 37, 299, 303, 320, 352, 421
– этническая 34, 144–153, 265
- Иерархия 372–372
- Иерархия ценностей 65–66, 305 сн., 306
- Избирательная система 188, 423
- Извинение 316
- Изддержки**
– измерения 372
– информирования 371, торгова 372
– транзакционные 371–372, 374
– упущенных возможностей (альтернативные) 268, 401
- Иммигранты 22, 34, 37, 37, 146–147, 249, 264–265, 267, 272, 369, 393, 395, 401, 403, 404–408, 420. См. *тж* Мигранты
- Иммиграция 13, 39, 41, 123, 153, 359, 397, 429
- Империи 55, 73
- Инакомыслящие 209, 238–239, 279–277, 317, 326, 357–358, 451

- Индейцы североамериканские 34, 394–395
- Индиана 296
- Индивидуализация 133
- Индивидуализм 85, 121, 125–129, 156 сн., 161–166, 173–174, 182, 256, 311, 324, 333, 384
- Индивидуальность 108, 127–128, 131, 215, 309, 317, 382, 440
- Индивидуум, индивиды 24, 40, 43, 129, 132–134, 138, 156–157, 162–166, 173–174, 183, 305, 327, 384, 418–419, 432
- как исполнители проектов 181–183
 - либеральные 253, 353
- Индия, индийцы 65, 150, 250, 263, 341, 350, 367, 407
- Индуизм 84 сн., 410, 424
- Иннокентий X 177
- Иностранцы 364
- Интерес, интересы 86–87, 102, 107, 119, 122–123, 129, 156, 159, 184–185, 246, 252, 281, 286, 289, 337, 339, 354, 362, 408, 418, 448
- высокого порядка 109
 - человека 44, 85–87, 97–107, 111, 120–121, 132, 161
- Инuitы (эскимосы) 98, 404
- Иокаста** 96
- Ирак 144, 326 сн., 344
- Иран 236, 293
- Ирландия 236
- Ислам 291, 294, 299, 411, 416, 424
- Исламская традиция 84 сн., 410, 424
- Испания 143, 387, 419
- Исправительные лагеря 450
- Истина 179, 223
- Исходное положение 50, 212, 237 сн., 248 сн.
- Италия 62
- Йоруба 158
- Калипсо 106
- Калифорнийский тип субъективизма 384
- Калифорнийцы 367
- Калифорния 166, 296
- Камбоджа 330
- Канада, канадский 34, 265, 395, 415
- Канадцы 34, 404, 409 сн.
- франкоязычные 34, 148. *См. тж* Квебекцы
- «Канберра Таймс» 14
- Кант**, Иммануил 42, 215, 222–223, 305 сн., 317, 418, 440
- Капитализм глобальный 349
- Каренс**, Джо 106 сн.
- Карты 427, 451
- Католики 71
- Католическая церковь 62
- Квакеры 33, 250
- Квебек 409
- Квебекцы 34, 148, 415. *См. тж* Канадцы франкоязычные
- Кимлика, Уилл 15, 22 сн., 24, 31–42, 49 сн., 75, 108, 110–111, 113–118, 128, 141, 146–150, 152, 181, 204 сн., 211, 217–218, 227 сн., 236 сн., 240 сн., 273, 274 сн., 274 сн., 276–277, 282, 285, 288 сн., 300 сн., 309–321, 331 сн., 339 сн., 355, 358–359, 390–391, 396–397, 403, 404 сн., 411, 413, 415, 437
- Кирби, Викки 237 сн.
- Кирена 376, 377
- Китай 60, 123, 124 сн., 331
- Китайцы 146
- Коллективные действия 89 сн.
- Колониализм 315, 340 сн., 429
- Коммунизм 330–3,1, 450–451
- Коммунисты 295
- Коммунитаряны, коммунитаризм 38, 78–79, 118, 162 сн., 288, 300–303, 318–321
- Компромисс 407, 437, 448
- Конвенция (соглашение, условность) 87, 354

- Конго 158
 Конкуренция 167
 Конрад, Джозеф 103
 Консенсус 140
 Консерватизм 290, 295
 Конституционализм 443
 Конституция американская 445
 Конфедерация штатов 166, 166 сн., 175 сн., 328 сн.
 Конфликт 167, 331, 438–439
 Конформизм 119, 140, 253–254, 266, 274–275, 285, 382
 Корабль-государство 31, 51, 437
 Коран 119
 Корейцы 406 сн.
 Коренные народы 20, 34, 122 сн., 147–149, 186, 251, 278, 403–405
 Крикет 169
 Кришнаиты 227
 Ку-Клукс-Клан 202
 Культура 36–38, 50, 83–84, 125–128, 130, 137, 142–155, 167, 183, 185, 262–263, 273, 335–337, 338–341, 356, 359, 391, 397, 402–404, 425, 431
 – конфликты культур 122
 – меньшинств 391, 424–425
 – нелиберальная 37–38, 281–282
 Культурное построение общества 357–425
 Культурный империализм 257, 259, 325,
 Культурный рынок 391–392, 403–404
 Курды 144, 329 сн., 344

 Лао-Цзы 115
 Лармор, Чарльз 44 сн., 317
 Левиафан 445
 Легитимность 26, 30, 41, 45, 56, 232–233, 279, 286, 287, 323, 340, 341–347, 424, 435–436
 Лейбниц, Готфрид Вильгельм 107 сн.
 Ленин, Владимир Ильич 385 сн.
 Либерализм 21, 23, 31, 33, 36, 40–42, 43 сн., 45, 47–81, 108, 162, 177, 194, 223–224, 242, 253, 255–256, 259, 261–263, 265–266, 268, 277, 282–283, 287, 299–302, 304–321, 324, 353, 415–425, 427, 438–450
 – всеобъемлющий 42–43, 214–216, 310, 317
 – политический 42–43, 49, 214, 304 сн., 317–318, 444
 – реформаторский 246
 – философский 417
 Либеральная демократия 19–20, 36, 177
 Либеральная теория 25, 27, 31–32, 38–41, 45, 47–81, 141, 167, 188, 210, 217–220, 282–283, 287, 308 сн., 355, 357–358, 361, 413
 Либеральная толерантность 209–283, 353
 Либеральное общество 30, 110, 113, 242
 Либеральные нормы 239, 241, 274–275, 276, 312
 Либеральный гуманизм 255
 Либеральный индивидуализм 258
 Либертарианство 244, 295
 Либертарианцы-реформаторы 123
 Ливан 187–188
 Линкольн, Авраам 328 сн., 410
 Личные интересы, заинтересованность 86, 88 сн., 89, 91–93, 94–96, 120, 124, 161
 Лози 158
 Локк, Джон 26, 29, 79, 438
 Ломаски, Лорен 181–182
 Лоскутный принцип 206, 306, 327
 Лоуренс, штат Индиана (поселок) 296
 Лохнесское чудовище 112
 Луизиана 331
 Лука, Евангелие от 137

Любовь 250 сн., 437 сн.

Люди 161, 162 сн.

Магомед 98, 112

Мадрас 145

Майтопия 176, 180

Макайвер, Роберт 289

«Мақдональдс» 373

Македония 420

Макинтайр. Аласдэр 38 сн., 319

Малазийские китайцы 150, 152,

341, 367, 404–406

Малайзия 13, 62, 127, 145, 150,

153, 297, 330, 350, 367, 368,

404–406, 410–411, 423–424, 430

Малайская коммунистическая

партия 342

Малайцы 145, 341–342, 367, 387,

404–405

Малайя 341–342, 387

Малакка 150

Малган, Ричард 160, 185, 186 сн.,
404 сн.

Мао Цзедун 385 сн.

Маори 34, 98, 159 сн., 186, 401,
404, 406

Маргалит, Авишай 333–346

Марк, Евангелие от 103

Маркс, Граучо 196

Маркс, Карл 362 сн., 428, 439,
448

Марониты 188

Маседо, Стивен 48

Массы 158–160, 342

Матфей, Евангелие от 103

Мафия 91, 170

Межгрупповые конфликты 139,
271–273, 331, 393, 420–421

Международная система 61 сн.

Международное сообщество, *см.*

Сообщество международное

Международные режимы 61

Межрасовый брак 111

Межэтнические браки 123, 186,
265

Мексика 143, 279 сн.

Мексиканцы 34

Мелвилл, Герман 103 сн.

Меннониты 309

Меньшинства 22, 69–70, 159–161,
162, 185–186, 188–189, 210–211,
215, 218–220, 236, 257, 266–267,
271, 273, 275, 308–321, 330, 351,
391–393, 407, 414, 421

Метафоры, политические 30–31,
49–50

Мигдал, Джоэл 330

Мигранты, добровольные и вы-
нужденные 147–148, 276–279,
309, 404–405

Миллер, Дэвид 16, 288 сн., 319
сн., 347–354

Миллетов система 318

Милль, Джон Стюарт 43, 68,
108–109, 111, 113, 117, 215, 246,
255, 266, 305 сн., 317, 353, 418,
440

Минданао 429

Мир 254, 423, 443, 447

Мичиган 297

Мобилизация (группы или лю-
дей) 342, 3652 сн.

Модернизация 330, 368 сн., 384

Мозаика 265, 395

«Мозерт против Хоукинса», судеб-
ное дело 276–277

Монархия 65, 88

Монтень, Мишель де 96, 131, 437
сн.

Монтескье, барон де 188

Мор, Томас 52 сн.

Мораль 96, 155, 238, 433

Моральное развитие 124

Мормоны 114 сн., 352, 368

Моро (племя) 145

Мотивы человека 85–97, 371–372

Мошенник, каждый человек 87

Мудруру 394 сн.

Мультикультурализм 33–35, 41,
413, 420

Мун, Дональд 317

Мун, преподобный 168

Мусульмане 40, 71, 93, 98, 112,
119, 143, 146, 187, 217 сн., 283,
291, 299, 367, 409–410, 424. См.
тж Ислам

Мэдисон, Джеймс 68, 79, 328

Мэйли, громила 179

Мэли, Уильям 15, 380 сн.

Мюрдаль, Гуннар 385

Мьянма 429

Нагель, Томас 233

Налогообложение 278 сн., 297,
303, 378, 384

Народно-освободительная армия
168

Народы-нации 152

Наука 241

Национализм 31, 80, 145, 299,
331–354
– либеральный 31, 32, 41, 319,
353
– этнический 20

Национальная бейсбольная лига
169

Национальная культура 146

Национальное государство 31, 80,
147, 296–297, 321, 340 сн., 430

Национальные меньшинства
151–152

Национальные меньшинства
33–34, 146, 149–152

Национальный консультативный
комитет по делам аборигенов
159

Нацисты, нацизм 202, 227, 268,
293, 330

Нация 285–286, 319, 327, 328 сн.,
339, 350, 397, 425, 430

Нгарринджери, племя 70,
149, 152

Нейтральность, нейтралитет 26,
42, 210, 217 сн., 361–362, 415

Нелиберальные практики 199,
211

– обвинение в 194

Немецкий язык 401

Неравенство 374–376, 383, 389–
390, 396–397, 399–400

– групповое 258, 393–394

– которое не было выбрано
390

– религиозное 375, 382–383

– сексуальное 375

– социальное 414

Несогласие. См. Разногласия

Несправедливость 258, 439

– прошлая 13, 177

Нетолерантные практики 234

Нигерия 145, 158

Новая Гвинея 143

Новая Зеландия 34, 65, 160, 401,
404, 406

Нозик, Роберт 26

Нозикия 366 сн.

Нормы, возникновение 91–92

Нравственное чутье 95

Ньонья, народность 152

Нью-Йорк 331, 351, 369

О'Нейл, Онора 222, 223 сн.

Образование 39, 77, 110, 215–216,
238–239, 246, 252, 267, 278 сн.,
306, 313, 326, 352, 359, 397, 400,
408–409 сн.

Обращение в новую веру 237–241

Обрезание женское 235, 237

Общее благо 38, 260

Общественный договор 29, 177

Общество 19, 55, 126–127, 133–
134, 142–155, 159, 166–168, 175
сн., 176, 357–362, 436–437

– вполне упорядоченное 31,
154, 431, 440

– глобальное 61

– как добровольная система 64

– культурное строительство и
45, 357–425

– либеральное 60–63

– международное сообщество
60–63, 73, 74, 185, 280

– нелиберальное 60

– политическое 24, 45, 51, 72–

- 74, 138, 166, 235, 243, 274–281, 297, 304–305, 308
- политическое как воплощение согласия 179
 - хорошее 28, 138–139, 155 сл., 168–183, 190, 211, 385, 427, 424
- Община.** См. Сообщество
- Объединение**
- добровольное или недобровольное 169–171, 173, 194–199, 247–249, 253
 - объединений 23, 138, 153, 166, 264
 - политическое 265–296, 361–362
 - теория 55–57, 164–166
 - этическое 361
- Объединения (людей)** 28, 55, 138, 153–154, 160, 164, 169–173, 175 сл., 249, 288, 296, 304, 354, 389, 383–394, 431, 434
- либеральные или нелиберальные 56–57
 - частичные 289–291, 354
- Обычай** 83, 96, 108–109, 123, 129, 131, 132 сл., 237, 249–250, 336, 359 сл., 389, 429
- Одиночество** 133–134
- Одиссей** 106, 113
- Онтадже,** Майкл 427
- Оппозиция** 78
- Оранг-асли,** народность 150, 368, 369 сл.
- Организация Объединенных Наций,** ООН 62, 185
- Оруэлл,** Джордж 103 сл.
- Освобождение от требований закона** 35
- Османская империя** 318
- Осмысленная жизнь** 106
- Остракизм** 250 сл.
- Остром,** Элинор 230 сл.
- Отклонение** 50
- Открытое общество** 23, 80, 138, 185 сл.
- Оукшотт,** Майкл 15, 51, 133 сл., 134 сл., 445–447
- Ошибки координации** 372
- Павел,** апостол 202 сл.
- Пакеха,** народность 404
- Пакистан** 123, 410
- Паноптика** 176, 180
- Партия, политическая** 88–90, 92, 169
- Патернализм** 115
- Перекрывающийся консенсус** 24, 214
- Переливание крови** 236, 251
- Перемещенные лица** 429
- Пересмотр убеждений/ценностей** 324
- «Пицца Хат»** 373
- Плавильный котел** 265, 395
- Плант,** Реймонд 288, 288 сл., 289 сл.
- Платон** 31, 51, 51 сл., 105 сл., 437
- Плюрализм** 22, 69, 262, 297, 304, 380 сл.
- Подчинение** 29, 48, 57–58, 173, 180, 200, 340–341, 346–347, 355, 424–425
- Позитивная дискриминация** 25, 55, 273, 408–409
- Пол** 50
- Пол Пот** 107, 330, 385 сл.
- Полезности максимизация** 86
- Политика безразличия** 15, 418–419
- Политика конфликтов между заинтересованными группами** 420–421
- Политика предпочтений** 367, 321
- Политика признания** 413–415, 417, 420
- Политика учета различий** 255, 260–262, 271–272, 414
- Политика, политическая деятельность** 270–272, 418–419
- Политическое обязательство** 346, 402
- Политическое сообщество.**
См. Сообщество, политическое

- Полномочия политические 310, 340
 Польша 331
Поппер, Карл 185 сн., 222 сн.
 Португалцы 150
 Порядок 360, 423
 Потребление, коллективное и индивидуальное 127–128
 Потребности 184, 260
 Права 29, 36, 41, 142, 162, 172–173, 184, 188, 273, 286, 304, 311, 315, 317–318, 331, 339, 357, 404, 414, 422, 441
 – групповые 35–36, 39, 312–313, 396
 – группы 14, 25, 157, 174, 186–188, 218–219, 333, 346, 390, 393
 – либеральные 181
 – меньшинств 22, 36, 218, 312–318, 397
 – мультинациональные 36
 – на самоуправление 35, 391–392
 – на специальное представительство 35–36, 390
 – народов 185
 – основные 203, 333
 – полиэтнические 35–36, 153, 391–392, 403
 – право выхода из объединения 172–175, 183–184; см. также Выход из объединения
 – равные 414
 – специальные 415
 – языковые 35, 39, 391–392
 Правильный поступок, правильное поведение 103–104, 135, 137, 140, 167,
 Правительство 357 сн., 358–359, 391, 403
 Право. См. Закон
 Правота 440, 455
 Праздники общенациональные 397, 400, 409–410
 Преданность 90
 Предпочтения и формирование предпочтений 193, 193 сн., 305–306, 372–373
 Предрассудки автора 13–14
 Представительство, политическое 36, 259
 Представление о хорошем и плохом 130
 Прививки 240 сн.
 Привязанности, пристрастия 86, 87–88, 92, 120, 122, 124–125, 133, 247
 Признание (оценка) 25, 174, 184, 271, 339–340, 343–344, 411, 418–431
 Принуждение 180, 244–246, 257, 309, 398, 451
 Принцип невысылки беженцев 61 сн.
 Принципы 86, 88–89, 92–94, 122, 246, 286
 Природа человека 44, 83–135, 137, 168
 Притеснения, см. Угнетение
 Притязания аборигенов 189
 Причины, внутренние и внешние 43
 Прозелитизм, см. Обращение в новую веру
 Просвещение 21, 440
 Профсоюз 171
 Процветание 105, 107, 181, 418, 434
 Публичная и частная сферы 256, 291–294
 Публичная сфера 224–225, 229–233, 256
 Пуэбло Рио-Гранде 388
 Пуэбло, индейцы 70, 151 сн., 239–241, 275, 277–278, 367, 387–388
 – лагуна 388 сн.
 – хопи 388 сн.
 – Совет всех пуэбло 387
 Пуэрториканцы 34

- Рабы, рабство 166 сн., 205, 279, 315, 328, 363, 445 сн.
- Равенство 21, 32, 36, 39, 212, 314, 358, 362–396, 406–407, 410, 412, 427, 446
- возможностей 391–392
 - всеобщее 365–366, 368
 - глобальное 364 групп 364–367
 - либеральное 358, 391 сн.
 - личное 366–367
 - межгрупповое 389–390
 - внутригрупповое 389–391
 - мерила равенства 376–380
 - неэгалитарных групп 365, 386–386, 408
 - политическое 363–364, 386–388
 - полное 365–366, 376, 386
 - ресурсов 363, 375–381, 390
 - способностей 363
 - шансов на выживание 392
 - эгалитарных групп 364–365
- Равноправие 22, 256, 438
- Раз**, Джозеф 217, 233 сн., 310, 333–346, 425
- Развитие 385 сн.
- Различия 22, 50, 54–55, 84, 260, 262, 267, 413, 415–417, 439, 449
- Различия, *см.* Разнообразие
- Размер (имеет значение) 366, 386–387, 392, 402
- Разногласия 51, 53, 65, 67, 75, 138, 140, 168–169, 172–173, 175, 177–180, 209, 213, 219, 241, 249, 250 сн., 251, 273, 275, 344, 432–434, 4501
- Разнообразие 20–21, 23, 29–30, 34, 44, 48–50, 63–64, 67–68, 70, 75, 77–78, 80, 83–87, 94, 97, 128, 132–133, 137, 177 сн., 204–206, 210, 230 сн., 262, 276, 285, 303, 308, 321–322, 325, 350–351, 355–356, 363, 367–368, 370–377, 382–389, 391–392, 395–396, 400, 413, 417, 428, 432, 439–441, 448–449
- культурное 13, 14, 20, 23, 25, 35, 84, 167, 187 сн., 275, 359, 417, 434
 - этическое, моральное 428, 433
- Разум 94, 120, 223–228, 240, 441
- Рамадан 410
- Раскол, отделение 58, 153, 241–242, 295, 334, 347, 350
- Рациональность 50, 89–91, 94, 97, 111, 123, 222, 446
- Рациональный выбор 86, 92 сн., 123, 124–125
- Рациональный пересмотр представлений 107–120, 219
- Религиозные войны 79, 438
- Религия 83, 133–134, 239, 275, 340, 355, 422, 430–431, 447
- Релятивизм 441, 453
- Рента 271–272
- Репутация 377, 379
- Рис, сорта 128 сн., 129 сн.
- Ритуальное нанесение увечий 245, 251
- Родители 249–252, 254, 263–264, 267, 276, 277–278
- Родительская власть 244–246
- Рождество 410
- Ролз**, Джон 22 сн., 24, 26, 27 сн., 32–33, 39, 50, 64, 95 сн., 108–109, 111, 114, 120–121, 123, 154–155, 161, 177, 206, 211–217, 323, 248 сн., 287, 297–298, 304–305, 308, 309 сн., 310–311, 317–319, 321, 323–325, 358, 391 сн., 431–433, 435, 437, 440
- рамки его теории 26–30
- Ролзиан 366 сн.
- Рорти**, Ричард 396 сн.
- Руссо**, Жан-Жак 26, 29, 64, 213, 362, 363 сн., 374–375, 418, 434, 439, 448
- Рушди**, Салман 416, 419
- Рыночная ценность 376–379
- Рыночный обмен 372

- Сабах 297
 Садомазохизм, Барри о 194 сн.
 Салиши 187, 187 сн., 393
 Самоопределение 153, 159,
 184–187, 287, 305, 333–347, 348,
 390–391
 Самопожертвование 91–92, 101
 Самоуправление 316, 445 сн.
 Самураи 122
Сандел, Майкл 118, 161, 287, 288
 сн., 300, 301 сн., 319
 Саравак 297
Сатпен, Томас 103 сн.
Свенссон, Френсис 239
 Светский гуманист 84
 Свидетели Иеговы 251
 Свобода 32, 36–37, 42, 79–80, 101,
 109, 110, 167 сл., 183, 189–193,
 199–201, 212–214, 218, 222, 244,
 258, 266, 297, 302, 304, 312–313,
 329–330, 332, 357, 360, 382, 400,
 406, 417, 422, 438, 440, 446
 – выбора 36, 41
 – выхода из объединения 24,
 138, 168, 202–203, 238–239
 – объединений 24, 37, 41, 44–
 45, 47–48, 65, 80–81, 138–142,
 168, 170–206, 209, 211, 253,
 272, 418
 – предпочтения и 192–193
 – религии 238–239, 311, 313,
 438–439
 – слова 111, 203, 228
 – совести. *См.* Совесть, свобо-
 да совести
 Свободное общество 23, 27–28,
 29, 45, 47, 138–142, 167–183,
 190–193, 199–201, 246–247
 Северная Корея 176
 Североамериканское соглашение
 о свободной торговле
 (NAFTA) 143
Сен, Амартья 86 сн., 380–385
 Сенегал 376
 «Сенчури Зинк», компания 271,
 369, 377
 Сербия 329
 Сетевые предприятия питания,
 и свобода 373
 Сидней 369
 Сикхи 35, 409
 Сила 180, 198, 303, 315–316
Симпсон, Гомер 116
 Сингапур 153, 407
Сиингер, Питер 106
 Скептицизм 132, 135, 206 сн., 435
Скорсезе, Мартин 91 сн.
 Славная революция 438
 Смерть 99, 100–103, 105
Смит, Адам 93, 96
Смит, Уинстон 103
 Собственность 77, 86, 122 сн.,
 192, 230, 249, 347, 351, 352 сн.,
 362, 368, 374 сн., 375
 Совесть (убеждения) 44, 57,
 92–98, 101–103, 120, 122, 124,
 128, 129–132, 133–135, 171, 180,
 201–205, 212, 228, 369, 371
 – взаимно противоречащие
 убеждения 204
 – ложная 202
 – право отрицать свободу со-
 вести 204
 – свобода совести 21, 41, 44,
 57, 65, 75–76, 79, 80, 81, 139,
 141, 199–206, 209, 211, 215,
 228, 238, 311, 318
 Советский Союз (СССР) 60, 62,
 118, 205, 330, 450
 Согласие 246, 279, 334, 341–345
 – гипотетическое 343–345
 – молчаливое 346
 Соглашение 155, 176–181
 – «на что-либо» и «о том, что»
 177–180
 Соединенное Королевство, *см.*
 Великобритания
Солженицын, Александр Исае-
 вич 451
 Сообщество (община) 25, 43 сн., 47,
 52, 55, 89, 126–128, 135, 156, 161,
 166, 169–174, 183, 185, 189–190,

- 204–205, 219, 230–231, 234, 238, 241, 249–251, 254, 263, 265, 271, 275, 279–280, 286, 341, 345–349, 351, 354, 367–368, 380, 382–383, 389, 393, 404–405, 417, 420, 445
 – культурное 22, 145–161, 172 сн., 187 сн., 210, 249, 338–338, 422
 – национальное 306, 308, 311
 – нелиберальное 22, 55–56, 76
 – определение 287–293
 – политическое 45, 235, 285–356, 357, 364, 402
 – политическое. См. Объединение политическое
 – Ролз о 297–298
 – частичное 289, 298, 30, 310, 322, 325, 326
 – этическое 350–352
- Социализация 192
- Социализм 19
- Социальная солидарность 67–78, 258, 259, 348, 350, 355. *См. тж* Единство, социальное
- Социального обеспечения система 350
- Социальность 133
- Социальные блага 125
- Социумная культура 36–38, 146–152, 320, 359, 397, 404, 406
- Спиннер-Халев**, Джефф 243
- Спиноза**, Бенедикт де 357, 360, 437 сн.
- Способности 380–384
- Справедливость 22, 24, 26, 27, 29–30, 39, 41–42, 48, 50, 64, 78–79, 86, 115 сн., 123–124, 139–140, 161, 212–216, 224, 232, 248 сн., 249, 255, 258, 261, 268, 286, 287, 304, 307, 309, 320–321, 330, 347, 358, 360, 379, 410, 412, 427, 431, 435–438, 439–442, 444, 446, 449, 451
 – социальная 155, 158, 172, 206, 210, 349, 351–352, 378, 427
 – чувство справедливости 95 сн., 154
- Стабильность 231, 305, 392, 433, 437 политическая 78
- Сталин**, Иосиф 118, 387, 450
- Сталинизм 451
- Статус 389
- Стаханов** Алексей Григорьевич 118
- Строительные нормы 225–226
- Суверенитет 58–59, 59 сн., 280, 356
- Суверенная власть 230
- Сулавеси 146
- Суматра 146
- Сунниты 188
- Счастье 99
- США 205–206, 269, 279, 279 сн., 297, 328, 329 сн., 331, 387–388, 400, 410, 420, 423–424
- Табу 123
- Таиланд 430
- «Таймс», газета 14
- Такур**, Рамеш 265, 267, 395, 401
- Талибан 331
- Тамилы 13, 98, 404, 419
- Тасмания 67 сн.
- Твен**, Марк 106
- Тейлор**, Чарльз 22 сн., 125–126, 156 сн., 300, 413–424
- Текумсе 342 сн.
- Тело
 – человеческое 49–50, 133
 – политическое 30, 49–50
- Телугу 145
- Тённый**, Фердинанд 288–289, 289 сн.
- Теория морали 50–51, 86, 97–98
- Теория объединений. *См.* Объединение: теория
- Терпимость, *см.* Толерантность
- Территория 295–297, 347–348
- Техас 279 сн.
- Тирания 238, 230, 399 сн., 442–443

Токвиль, Алексис де 79, 205, 450
 Толерантность 21, 23–24, 31, 44–45, 53–57, 61, 64–65, 67–69, 72, 75–79, 138–139, 168, 177, 179–180, 207, 209–283, 285–287, 310, 333, 416, 426, 438–439, 445, 449
 – взгляды Ролза на 212–215
 – другие либеральные теории толерантности 210–221
 – ее ценность 221–232
 – связь с разумом 222–229

Торговля 123, 185, 249

Тоталитаризм 19–20

Трагедия общин 230, 2271

Традиционализм 160

Традиция 129, 137, 168, 262, 293, 338–339, 350–351, 379, 389, 403.

См. также Обычай

Три поросенка 225

Турецкие гастарбайтеры 148

Турция, турки 144, 294

Убеждение 237–239

Убийство отступников 244

Уважение

– к группам 71

– к людям 40

Угнетение 36, 111, 234–236, 236 сн., 247, 255–274, 298, 304, 308, 311, 325–326, 329, 331, 414

Уичкот, Бенджамин 130

Универсализм, политика 414

Уолцер, Майкл 52, 54, 72–73, 280, 290 сн., 215, 216 сн.

Управление государством 385

Участия политика 261

Уэйнсток, Дэниел 16

Фатима 199–200

Федерализм 306, 328, 409 сн., 430, 443

Федеральная программа по защите свидетелей 170

Феминизм 50 сн.

Фетва 419

Филиппины 145, 296, 330

Философия политическая 19, 21, 140, 305, 322, 385–386, 427–438, 449, 451

Фиджи, население 148, 150, 404

Фирма 55

Фитцморис, Дебора 211, 216–217, 219–220, 310, 312

Флаг аборигенов 412

Флаги 411–412

Фолкнер, Уильям 103

Фома Аквинский 202, 212

Фракция 86, 89

Франклин, Майлс 116 сн.

Фрасимах 141 сн.

Фрэнк, Роберт 389

Фуко, Мишель 285

Хабермас, Юрген 222 сн.

Хазарейцы 332

Хайек, Фридрих Август 185 сн.

Хардин, Рассел 89 сн., 123 сн., 127, 374 сн.

Харрис, Стюарт 14

Харшаньи, Джон 370

Хасиды 367

Хаттериты 70, 150, 170, 191, 224, 367, 368, 380

Хе Баоган 124 сн.

Хикс, Эдвард 33

Хилл, Томас 131

Хинди 267, 401, 407

«Хирани против Хирани», судебное дело 250

Холмс, Стивен 330, 331 сн.

Хорошая жизнь 99, 101, 110, 115–116, 118–120, 401

Христиане 40, 98, 137, 143, 170, 187, 239–241, 277–278, 282–283, 291–292, 411, 424

Христианская наука 240 сн., 251

Христианство 84 сн., 149, 209, 237, 239, 275

Христос 103 сн.

Цейлон 13

- Целостность 131, 307–308, 323, 327
Ценность (человека) 84 сн.
Церковь Объединения 168
Цивилизация, цивилизованность 41, 69, 78, 96, 139, 230, 436
- Честь 91, 101, 122
Чехословакия 62
Чечня 329 сн., 429
Чжуан-цзы 115 сн.
Членство 248, 334, 336, 338–342, 389
Членство в группе 91, 335, 340, 371–372
Чувство приличия 95–96, 131
- Шауни, индейцы 342 сн.
Швейцария 350, 364 сн.
Шииты 188
Шри-Ланка 404, 419
- Эволюционное объяснение 92
Эвтаназия 307
Эдип 96
Экономическая теория 86
Эксплуатация 247
Элиты 73, 152, 158–160, 237, 255, 270–271, 326, 342, 345, 355, 369 сн., 389
Энгхардт, Тристрам 240 сн.
Этика заботы 124–125
Этикет 96 сн.
Этническая принадлежность 145
- Югославия 420
Юдиштира 104
Южная Африка 169, 364 сн., 387, 412
Юм, Давид 48, 72, 79, 85–89, 92–93, 95, 279, 281, 356, 399
ЮНЕСКО 185
Юрисдикции независимые 66, 79, 139, 143, 204, 206, 306, 327, 443, 446
Юта 351
- Ява 146
Язык 83, 146, 151 сн., 252, 264, 267, 299, 339, 359, 388, 391–393, 397–398, 400–405, 407–409
– государственный или национальный 402–409
- Яков II** 438
Янг, Айрис Мэрион 22 сн., 25, 162–167, 236 сн., 255–273, 325, 326 сн.
Яннер, Муранду 271
Япония 65, 406 сн.
Японский язык 401
- Barisan Nasional 423
Bauer, Peter 385 сн.
Bennett, Scott 159 сн.
Benson, Bruce 331 сн.
Berman, Harold 242 сн.
Bitterli Urs 122 сн.
Bredvold, Louis 209 сн.
- Carpenter, Jesse 339 сн.
Carrithers, Michael 375 сн.
Chatterjee, Partha 299 сн.
- Davies, Norman 177 сн.
Dennett, Daniel 103 сн.
Dow, Gregory 372
Dozier, Edward 388 сн.
Drèze, Jean 381 сн.
- Edmunds, David 342 сн.
Ellickson, Robert 331 сн.
Elshtain, Jean Bethke 20
Entelis 189 сн.
Eudaimonia 99
- Frazer, Elisabeth 302 сн.
- Goodin, Robert 156 сн., 316 сн.
Gordon, Milton 264 сн.
Gray, John 21 сн., 84
Green, Leslie 235 сн.

- Hindess, Barry 165 чн., 166 чн., 396 чн.
 Hintjens, Helen 421 чн.
 Horowitz, Donald 158 чн., 159 чн., 339 чн., 342 чн.
 Jones, Peter 268 чн.
 Kenny, Chris 70 чн.
 KFC (Kentucky Fried Chicken) 373
 Kraybill, Donald 231 чн.
 Kreps, David 373 чн.
 Kua Kia Soong 152 чн.
 Lacey, Nicola 302 чн.
 Lecler, Joseph 201 чн., 202 чн.
 Levy, J. 237 чн.
 Lewis, Bernard 294 чн., 299 чн.
 Maddock, Kenneth 182, 183 чн., 375 чн., 382 чн.
 Mahathir bin Mohammad 160 чн., 368 чн.
 Manne, Robert 253 чн.
 Martin, Judith 96 чн.
 McIntosh, Maureen 376 чн.
 McLellan, David 362 чн.
 Milgrom, Paul 372 чн.
 Modus credendi 179
 Modus vivendi 179, 188, 230, 249, 282, 315, 322
 Moses, Michael 106 чн.
 Mulhall, Stephen 302 чн.
 Narveson, Jan 34
 Pateman, Carole 343 чн.
 Pettit, Philip 156 чн.
 Popkin, Richard 123 чн.
 Reynolds, Susan 296 чн.
 Rigby, Harry 205 чн.
 Roberts, John 372 чн.
 Ross, Ralph 209 чн.
 Rotschild, Joseph 340 чн.
 Ryan, Alan 102 чн.
 Sahlins, Peter 144 чн.
 Schneewind, J. B. 130 чн.
 Scott, James 123 чн., 330 чн., 384, 385 чн., 399 чн.
 Smoker, Paul 380 чн.
 Sommerville, Johann 102 чн.
 Sowell, Thomas 160 чн.
 Spruyt, Hendrik 297 чн.
 Stent, Gunther 96 чн.
 Stolzenberg, N. 131 чн.
 Storing, Herbert 328 чн.
 Sunstein, Cass 306 чн.
 Swift, Adam 302 чн.
 Tamir, Yael 23 чн., 32 чн.
 Tussman, Joseph 49 чн.
 Uchendu, Victor 151 чн.
 Ullman-Margalit, Edna 92 чн.
 Ward, David 265 чн.
 Waters, Mary 394 чн.
 Wilson, James Q. 95 чн.
 Wilson, Roland 253 чн.
 Wright, Judith 159 чн.
 Yack, Berdard 298
 Yeats, W. B. 429

Минимальные системные требования определяются соответствующими требованиями программ Adobe Reader версии не ниже 11-й либо Adobe Digital Editions версии не ниже 4.5 для платформ Windows, Mac OS, Android и iOS; экран 10"

Научное электронное издание

Кукарас Ч ндр н

ЛИБЕРАЛЬНЫЙ АРХИПЕЛАГ

Теория р знообр зия и свободы

Корректоры: *И. Голубева*

Диз йнер: *Д. Зотов*

Верстк : *Д. Зотов*

Подпис но к использов нию 09.11.19

Форм т 12,0×19,5 см

Г рнитур NewBaskerville

Изд тельство «Социум»

117321, Москв , ул. Островитянов , 26, корп. 1

Тел.: (495) 330-51-98

С йт: <http://sotsium.ru>

Эл. почт : mail@sotsium.ru

Электронное изд ние д нной книги подготовлено
Агентством электронных изд ний «Интермеди тор»

С йт: <http://www.intermediator.ru>

Телефон: (495) 587-74-81

Эл. почт : info@intermediator.ru



Чандран Кукатас (род. 1957) — профессор политической теории факультета государственного управления Лондонской школы экономики.

Тамил из г. Джафны на севере Шри-Ланки, выросший в Малайзии, получивший высшее образование и начавший паучью карьеру в Австралии, а сейчас преподающий в Великобритании, предлагает свой ответ на один из центральных вопросов современной политологии: *как политическая система должна реагировать на наличие в одном обществе множества культур; как должно быть организовано их сосуществование, чтобы не допускать конфликтов?* Подход автора отличается от взглядов на этот вопрос основных направлений в политологии:

классического либерализма, эгалитаризма, партисипативной демократии, коммунитаризма, национализма, анархо-капитализма (хотя, возможно, автор наиболее близок к точке зрения классического либерализма, отличаясь тем, что отводит более скромную роль государству).

Ключевое понятие теории Ч. Кукатаса — толерантность: наилучший способ обращения с различными культурными и другими группами, как составляющими большинство, так и с меньшинствами, это требовать от них, чтобы они оставили друг друга в покое. Вместо того, чтобы пытаться рассудить по справедливости, в качестве главного регулятивного принципа следует избрать свободу объединения в сочетании со свободой выхода из объединения, причем именно последнее является «единственным фундаментальным правом индивидуума поскольку все остальные права либо вытекают из него, либо даруются индивидууму сообществом».

