

Г.И.Мусихин

**ПЛЮРАЛИЗМ  
ПОЛИТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ  
ИЛИ ВСЕОБЩИЙ ИМПЕРАТИВ  
СВОБОДЫ ЛИЧНОСТИ:  
ВЫБОР НЕ ПРЕДОПРЕДЕЛЕН?**



Если посмотреть на официальные документы, определяющие контуры современных государств и мирового сообщества в целом, то станет очевидно, что в своем подавляющем большинстве соответствующие акты несут на себе отпечаток либерального конституционализма, базирующегося на примате гуманистических и универсальных норм права. Насколько буква этих документов соответствует реальному духу Современности — тема отдельного разговора, который уже давно ведется. Не менее принципиальной представляется проблема, возникающая внутри самого гуманистического ценностного континуума. Имеет ли право государство (или сообщество), основанное на гуманистических (читай — либеральных) принципах, во имя защиты индивидуальной автономии вмешиваться в дела тех, кто не следует этому мейнстриму, а значит, так или иначе принадлежит к нелиберальному («негуманистическому») меньшинству (которое в количественном отношении часто бывает в большинстве). Или необходимо, исходя из принципов толерантности, признать существование негуманистических (с универсально-правовой точки зрения) государственных и общественных казусов в качестве проявления легитимного плюрализма? Иначе говоря, *возможен ли плюрализм ценностей в политике и как такой плюрализм согласуется с правовым универсализмом?* Защищает ли подобный плюрализм истинную автономию личности и гражданина или, наоборот, выступает прикрытием авторитарного подавления прав человека?

**Разнообразие,  
автономия  
и ценностный  
плюрализм**

В современном мире очень остро стоит вопрос, как вести себя конституционному правовому государству по отношению к тому или иному субъекту общества, который не во всем соответствует общепринятым нормам социального общежития и автономии гражданина. Должно ли оно защищать права человека вплоть до подавления «антисовременного сектантства и мракобесия», либо ему следует проявлять максимальную терпимость к различным формам социальной и индивидуальной активности, которые не вписываются в слишком жесткие

рамки проекта Модерна, постулирующего права человека и гражданина как обязательный для исполнения категорический императив? В первом случае дело может кончиться «диктатурой гуманизма», принуждающей индивида быть свободным и автономным (как бы парадоксально это ни звучало), во втором правовое государство превращается в безучастного свидетеля попрания прав личности. Оба этих варианта, разумеется, крайности, и в действительности преобладают оттенки, но *крайности важны для обозначения тенденций*.

Выход за пределы данной дилеммы открывает принцип ценностного плюрализма<sup>1</sup>. Впрочем, у него тоже есть немало критиков, которые, справедливо отмечая, что без единой системы координат нельзя выстроить никакую иерархию ценностей (как моральных, так и политических), делают из этого вывод о неэффективности принципа ценностного плюрализма, ибо при его использовании нам остается только констатировать наличие у двух обозначенных выше тенденций рациональных ценностных оснований. Но если в условиях ценностного плюрализма универсальная система действительно невозможна, то ситуативная оценка сложившегося положения вполне достижима. Иными словами, невозможность ранжирования несопоставимых политических ценностей не исключает обмена мнениями между их носителями и понимания их позиций<sup>2</sup>.

Если ценностный плюрализм не просто констатация разнообразия, а определенная «технология» рационального соотнесения различных принципов, то чем с точки зрения данной «технологии» являются сами ценности либеральной демократии? Не становятся ли они лишь одним из возможных взглядов на политику, который ничем не лучше любых (повторяю, *любых*) других подходов к миру политического, в том числе и принципиально несовместимых с либеральной демократией? И даже если признать либеральную демократию высшим достижением политического развития, не следует ли «обязать» ее умерить свои ценностные притязания на универсальность в пользу толерантности?<sup>3</sup> Однако в последнем случае *либеральная демократия теряет весь свой гуманистический пафос* защиты автономии человеческой личности при осуществлении демократической воли большинства, превращаясь не более чем в *формальную процедуру — сложную, затратную, неповоротливую, то есть малоэффективную*.

Не будем торопиться ставить либеральную демократию как ценность «в один ряд» со всеми остальными. Уже хотя бы потому, что *сам ценностный плюрализм «чувствует» себя наиболее комфортно именно в условиях либеральной демократии*. Ни одна другая система политических ценностей и процедур не может записать в свой актив такой степени толерантности, как либеральная демократия. Любители покритиковать навязывание «западных ценностей» очень часто (а точнее, чаще всего) отличаются гораздо большей нетерпимостью в отстаивании своих позиций. И остается только гадать, как повели бы себя противники «западных стандартов», располагай они западной мощью.

<sup>1</sup> См. Berlin 2002a, 2002b.

<sup>2</sup> См. Berlin, Williams 1994; Richardson 1994; Chang 1997.

<sup>3</sup> См. Galston 2002, 2005.

Рискну утверждать: именно либеральный пафос защиты автономии личности позволил найти компромисс между властью большинства и защитой прав меньшинства, который и составляет суть развитой либеральной демократии. Большинство свободных индивидов имеет моральное право и рациональное основание определять политический курс, но стремление меньшинства свободных граждан отстаивать свою позицию столь же морально оправданно и политически целесообразно. Без либерального принципа личной свободы тирания большинства была бы неизбежна, что лишило бы либеральную демократию всякой возможности существования.

В идеином развитии либерализма прослеживаются два четко обозначенных исторических тренда. Первый из них представлен реформационным либерализмом, который восходит к Локку, ответившему на разрушительные религиозные войны призывом к веротерпимости и рациональным обоснованием общественной толерантности, второй — просветительским либерализмом, идущим от Канта и Милля как обоснование специфического видения человеческого блага, базирующегося на рациональной автономии индивида<sup>4</sup>. В конце XX в. в либерально-демократической мысли возобладала первая тенденция. Идея культурного плюрализма в рамках либеральной демократии стала доминирующей темой теории демократии, отодвинув на второй план идею универсальности гражданского состояния, диктующего определенные ценностные стандарты всему гражданскому обществу. В результате *проблематизация была подвергнута сама концепция автономии индивида как идеала гражданского общества* и правовой системы демократического государства. Именно этот идеал составлял основу Просвещения, сделавшего человеческую рациональность не только универсальным инструментом самопроверки человека и общества, но и критерием всего сущего, что в наиболее заостренной форме было выражено в знаменитом утверждении Декарта: «Мыслю — следовательно, существую». Этот просвещенческий импульс сформировал довольно последовательное, рационально обоснованное понимание индивидуального человеческого блага, которое сложно было совместить (и чем дальше, тем сложнее) с растущим культурным многообразием модернизирующегося и глобализирующегося человечества. И хотя *в мире достаточно сторонников гуманистического пафоса Просвещения и либерально-демократических принципов, «рационалистический догматизм» последних очень часто превращает потенциальных союзников либеральной демократии в противников «западных ценностей»*.

Эта «гуманистическая ортодоксальность» и позволила подняться вполне критики, апеллировавшей к той части гуманистического наследия, которая делала упор на терпимость и плюрализм. Либерально-демократический плюрализм выдвинул идею «экспрессивной свободы», трактовавшейся как «отсутствие препятствий для индивидов и групп вести тот образ жизни, который представляется им целесообразным в пределах широкого диапазона легитимного понимания того, что есть

<sup>4</sup> См. Galston 1995.

<sup>5</sup> Galston 2002: 3.

жизнь и ценность»<sup>5</sup>. Конечно, экспрессивная свобода тоже предполагает подчинение определенным требованиям, призванным обеспечить гражданское единство, однако эти требования ограничиваются «критическим минимумом», необходимым для поддержания общественного порядка. С этой точки зрения желание мусульманских женщин фотографироваться на паспорт в хиджабе выглядит абсолютно нормальным, и государство не должно препятствовать его реализации. *Парадокс «экспрессивной свободы» в том, что она допускает существование образа жизни, который с позиций правового государства может быть расценен как несвободный.*

Одним из наиболее авторитетных политических философов данного направления является И.Берлин с его концепцией ценностного плюрализма, постулирующей наличие неунифицируемого множества человеческих ценностей и представлений о благе. Это положение блокирует механизм морального монизма, утверждающего возможность упорядочения всех моральных ценностей единой системой норм. В основе такого монизма, как правило, лежат несколько базовых ценностей, определенным образом ранжирующих (или отвергающих) все остальные. Классический пример морального монизма — утилитаризм, склонный к абсолютизации принципа полезности во всех сферах человеческой жизни. *«Очарование» морального монизма заключается в том, что он превращает принятие решения из человеческой драмы в политическую процедуру*, сводя нравственно оптимальное действие к максимальному следованию базовым ценностям и политическим принципам.

В противоположность монистам сторонники плюрализма трактуют моральные ценности как несоизмеримые и качественно гетерогенные и потому не поддающиеся всестороннему рационально-лексическому упорядочению. По сути дела утверждается, что каждая ценность есть мера самой себя и ни одна из них не может быть универсальным эквивалентом, позволяющим соотносить различные принципы в любое время, в любом месте и при любых обстоятельствах. Некоторые ценности или политические блага могут рассматриваться как базовые по сравнению с остальными на том основании, что они образуют фундамент любой цивилизованной политической концепции. Тем самым плюрализм допускает определенную градацию политических ценностей, выделяя в качестве наиболее значимых такие, как *свобода, равенство, справедливость, смелость и уважение* (последние две категории выглядят несколько «экзотично», но именно их Х.Арендт, особенно почитаемая сторонниками ценностного плюрализма, считала собственно политическими добродетелями). И если какие-то ценности вступают в противоречие с базовыми, то защите подлежат именно ценности «первого порядка». Но как быть в случае конфликта между базовыми ценностями, например между свободой и равенством? В этой ситуации мы не сможем сделать однозначный выбор в пользу одной из противоборствующих сторон. Соответственно, *плюрализм, в отличие*

от монизма, допускает существование ситуаций, когда моральный выбор в политике проблематичен (если вообще возможен) не потому, что «политика — грязное дело», а в силу несоизмеримости базовых ценностей. И притязания универсальных концепций типа утилитаризма в данном вопросе необоснованы, ибо полезность есть не более чем одна из базовых политических ценностей (если вообще относится к их числу). Отсюда следует, что реальностью политики являются сложные моральные дилеммы, которые не предполагают никаких единственно верных решений, продиктованных рациональными соображениями.

Это не означает, что политические конфликты, возникшие на основе базовых политических ценностей, не могут решаться рационально. С точки зрения плюрализма разрешение ценностного политического конфликта рациональными способами часто невозможно, но эта невозможность не носит универсального и обязательного характера. Плюрализм не исключает обращения к принудительным аргументам, соответствующим праву, в ситуациях, применительно к которым нет устоявшегося алгоритма действий<sup>6</sup>. Свобода в общем и целом не отрицает равенства, более того, она не отрицает его в каждом конкретном случае, однако бывают ситуации, когда необходимо отдать предпочтение принципу свободы (или, наоборот, равенства), и здесь на первый план выходит не столько политическая ценность как таковая, сколько контекст, в котором эти ценности проявляются.

*Возрастание роли контекста усиливает риск подмены ценностного плюрализма внеценостным релятивизмом.* Либеральная демократия как комплекс политических ценностей, безусловно, отстаивает возможность рационального различия добра и зла в мире политического. Конфликт политических ценностей не лишает эти ценности субстанциональных признаков политических добродетелей. Иными словами, даже сталкиваясь, базовые ценности политики не перестают быть ценностями (хотя и не поддаются однозначной оценке по шкале приоритетности).

Сторонники ценностного плюрализма убеждены, что сложную картину современного политического мира наиболее адекватно отражает либеральная политическая традиция, берущая свое начало в локковских идеях толерантности. По их мнению, такая трактовка либерализма способствует максимальному раскрытию смысла «экспрессивной свободы» как способности к самовыражению. Подобный моральный плюрализм исходит из того, что диапазон достойного выбора человеческой жизни в настоящее время чрезвычайно широк. Какие-то наиболее вопиющие проявления политического насилия должны быть исключены из этого выбора как попрание человечности, но большинство форм политической активности имеют право на существование. И хотя базовые политические ценности несоизмеримы, их ситуативное сочетание позволяет отслеживать порог политической благопристойности, выход за который подвергается осуждению даже в условиях ценностного плюра-

<sup>6</sup> Ibid.: 35.

лизма. Тем не менее внутри последнего сохраняется огромное пространство для маневра. А это значит, что *политический стиль терпимости более к лицу современной либеральной демократии, нежели просвещенческий рационалистический пафос автономии индивида*<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Ibid., p. 37.

### Автономия как минимальное условие свободы

Теоретическая конструкция ценностного плюрализма с его упором на толерантность выглядит достаточно убедительной и привлекательной (особенно в условиях современного глобализирующегося мира). Однако «и на солнце есть пятна». Оппоненты либерально-демократического плюрализма указывают на то, что *ценностная толерантность ведет не столько к появлению «либерального архипелага», сколько к «мозаичной тирании»*<sup>8</sup>. Помимо феномена «модернистского авторитаризма», в пользу данного заключения свидетельствует опыт традиционных обществ, не вписавшихся в рамки либеральной демократии, чей патриархальный уклад с неизбежностью влечет за собой ущемление прав женщин и детей, ограничивая их свободное развитие не потому, что они не стремятся к такому развитию, а потому, что в условиях патриархальной культуры у них нет институциональных возможностей для обозначения своего группового интереса.

Стандартное возражение на подобное обвинение — ссылка на наличие права выхода как разновидности права выбора: индивиды считаются достаточно защищенными от внутригруппового притеснения, если вправе свободно выйти из состава группы. Следовательно, до тех пор пока это право существует, либеральная демократия может «спать спокойно». Но возникает вопрос: что такое право выхода? Какой характер приобретает здесь свобода выбора?

Классическая либеральная позиция заключается в том, что люди, которым не мешают покинуть то или иное сообщество силой, свободны это сделать<sup>9</sup>. Такая сугубо отрицательная трактовка свободы традиционно присуща либерализму: все, что отвечает стандарту отсутствия принуждения, находится в рамках свободы и права на пользование ею.

Очевидно, что подобное толкование свободы выхода из сообщества игнорирует внутренние мотивы политического действия. Почему, обладая формальной свободой покинуть то или иное сообщество (включая государство), люди этого не делают? При «отрицательной» трактовке свободы данный вопрос вообще не встает: если вы чего-то не делаете, даже если у вас есть на это право, вы поступаете так по своей воле, а значит — свободны.

Чтобы понять уязвимость такой трактовки, достаточно обратиться к контексту, в котором предстоит совершиться соответствующему действию. Помимо права покинуть ту или иную страну у человека должна быть реальная возможность устроить свою жизнь вне общества, в котором он вырос. И здесь принципиальное значение имеет величина институциональных издержек, с которыми сопряжен выход из того или иного сообщества<sup>10</sup>. К этим издержкам относятся материальные и пси-

<sup>9</sup> См. Kukathas 2003.

<sup>10</sup> См. Barry 2001: 150—151.

хологические затраты, риск потерпеть неудачу в новом обществе и, наконец, сложившиеся стереотипы сознания, которые превращают разрыв с существующим сообществом в нечто немыслимое. Огромную роль тут играет система образования как механизм политической социализации, способный навязать не только те или иные представления о мире, но и сам способ познания этого мира, а также устойчивые жизненные практики, задающие поведенческие рамки членов данного сообщества. В этих условиях *свобода покинуть некое сообщество может оказаться не более чем свободой мечтать о лучшей жизни.*

Все вышесказанное свидетельствует о том, что *либеральной демократии недостаточно чисто негативной свободы выбора для определения приемлемых рамок ценностного плюрализма*. Формальное наличие прав в том или ином сообществе либо государстве еще не означает, что там нет эффективных механизмов, блокирующих возможность воспользоваться этими правами и удерживающих членов сообщества или граждан государства в «особого рода умственной и моральной тюрьме»<sup>11</sup>. Чтобы преодолеть информационные, экономические, психологические и иные препятствия, стоящие на пути осуществления их прав (в том числе и права покинуть сообщество), индивиды должны обладать не только приемлемым объемом ресурсов, но и способностью поступать наперекор сложившимся общественным стереотипам, если сочтут это нужным. Что даст гражданину такую способность? Ведь *не может же сообщество создавать публичный механизм разрушения самого себя*, и индивиды не вправе от него этого требовать. Однако у них остается право на защиту своей индивидуальной автономии. Той самой автономии, которую ценностный плюрализм не отрицает, но пытается убрать с первых ролей, поскольку в противном случае рушится вся концепция ценностного плюрализма современной либеральной демократии. Последовательное отстаивание автономии индивида рождает жесткие требования классического просвещенческого либерализма по защите индивидуальных прав человека и гражданина, а данным требованиям сегодня отвечает очевидное меньшинство стран мирового сообщества. И если сторонников личной автономии это не останавливает, то следующим шагом становится оправдание «экспорта демократии», который мы время от времени можем наблюдать.

Осознавая опасность такого «диктата свободы», современный либеральный плюрализм пытается различать конкретные виды индивидуальной автономии, например автономию как свободу выбора и автономию как субстанциональный идеал, предполагающий тотальное рациональное отражение мира саморазвивающейся личностью<sup>12</sup>. Подобное различие видов индивидуальной автономии может обозначаться в терминах «моральной» и «личной» автономии<sup>13</sup>. Под моральной автономией понимается способность к индивидуальному действию на основе определенных ценностей и чувства справедливости и с учетом интересов других. Личная автономия есть самоопределение в более строгом смысле слова, подразумевающее способность подвергать критической

<sup>11</sup> Galston 2002: 105.

<sup>12</sup> Ibid.: 182.

<sup>13</sup> См. Johnston 1994: 71—77.

рефлексии свои собственные действия, ценностные установки и представления о справедливости. Естественно, что современная либеральная демократия питает большую склонность к моральной автономии. Хотя личная автономия и желательна как гуманистический идеал, она предъявляет к индивиду слишком высокие требования и потому не может стать необходимой целью публичной политики. Будучи сопряжена с очевидным ценностным пристрастием к западным формам гражданской культуры, ориентация на такой идеал порождает своеобразный «ценностно-политический империализм», выступающий в роли тех самых благих намерений, которыми вымощена дорога в известное всем место.

Итак, можно выделить два подхода к автономии личности в условиях ценностного плюрализма. Один трактует *автономию как субстанциональное свойство, формирующее особый образ жизни* свободных людей в рамках добровольного политического сообщества. Другой рассматривает ее *как своеобразную процедуру входа в определенный образ жизни*, то есть изначальную ценность представляет сам этот образ жизни, а не его критическая рефлексия со стороны индивида<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Об этом см.  
Dworkin 1988: 18,  
104—108.

Самым ярким приверженцем первого подхода был Дж.С.Милль с его пафосом свободного индивида как источника развития общественной жизни. Примером второго может служить получившая в последнее время широкое распространение среди образованных мусульманских женщин практика ношения хиджаба как сознательная (а не традиционистская) демонстрация принадлежности к соответствующей культуре. На первый взгляд, современная либеральная демократия должна удовлетворяться процедурной автономией, которая одновременно и предоставляет свободу выбора, и учитывает ценностное многообразие мира. Но это только на первый взгляд. Не будем спешить с итоговыми обобщениями...

Следуя духу процедурной автономии, кто-то действительно может избрать для себя ценностно гетерономный образ жизни (например, службу в силовых структурах или религиозное подвижничество). Однако для того чтобы такое решение было принято самостоятельно, как минимум нужна социальная среда, допускающая возможность автономного решения гражданина. То есть, *процедурная автономия не обладает реальной значимостью вне социального контекста, поддерживая субстанциональную автономию личности*.

Кроме того, *а с чего мы взяли, что идеал личной автономии есть сугубо западная политическая ценность?* Конечно, существует точка зрения, что для всесторонней оценки норм и ценностей автономный индивид должен обладать способностями политического теоретика, а не простого гражданина<sup>15</sup>. На это можно возразить, что критическая рефлексия по поводу политического выбора (и даже по поводу образа жизни) не требует от человека систематических и исчерпывающих знаний о политике и пересмотр стратегии политического развития еще не означает реализацию ницшеанского проекта кардинального пере-

<sup>15</sup> См. Appiah 1998:  
40.

смотра ценностей политического мира. Другими словами, внедрение ценностей правового государства вполне возможно вне рамок западной цивилизации. А безуспешность попыток такого внедрения свидетельствует скорее об ошибках конкретных исполнителей, чем об ошибочности самого ценностного политического принципа.

В конце концов, личная автономия — не утилитарное средство достижения собственного благополучия; она есть непременное условие свободы выбора сообщества, к которому желает или не желает принадлежать индивид. Без нее давление культурных стереотипов превращается в неодолимую величину, блокирующую всякую возможность коррекции или пересмотра данных стереотипов. Иначе говоря, свобода выбора напрямую зависит от личной, а не от процедурной автономии. Сосредоточиваясь на процедурном подходе к автономии индивида в политическом мире, мы фактически лишаем гражданина способности к свободному выбору, подменяя ее возможностью выбора как *формальной процедурой, для которой не важно, свободен этот выбор или нет*.

Простая констатация свободы выбора является необходимым, но недостаточным условием свободы как положительной ценности политики. *Право выбора как таковое ничему не способствует и никого не защищает*. Помимо свободы выбора нужны еще реальные варианты выбора, по степени своей осуществимости как минимум соизмеримые с устоявшимися политico-культурными нормами. Для этого в рамках любого политического сообщества должно быть место реальному инакомыслию. *Место для инакомыслия, а не формальная процедура, допускающая возможность такого инакомыслия. Свобода выбора должна быть подкреплена не только процедурным правом свободы слова, но и свободой «голоса»<sup>16</sup>*. Именно в этих условиях формируется подлинный ценностный плюрализм современности, а не мозаика из осколков политической архаики.

<sup>16</sup> О свободе «голоса» см. Hirschman 1970.

#### От плюрализма как сосуществования к разнообразию

Если вернуться к вопросу о том, как толерантная либеральная демократия может воплощаться в ценностном плюрализме, то придется признать проблематичность такого воплощения, ибо ценностный плюрализм есть реальность политики, тогда как разнообразие значимо само по себе, вне зависимости от совместности ценностей. Вместе с тем нужно заметить, что либеральная демократия — наиболее приемлемый на сегодняшний день путь к сохранению разнообразия и поддержанию толерантности, поскольку в качестве реальной политической тенденции сочленение плюрализма ценностей, разнообразия и толерантности присутствует только в либерально-демократическом мире. Во всех других случаях подобное сочленение является *не более чем гипотезой или пропагандистским трюком для прикрытия авторитарной нетерпимости, претендующей на уважение своей «的独特性»*.

Проблему сосуществования ценностей при либеральной демократии можно разделить на две части: соотношение между сосуществова-

нием ценностей и их разнообразием и пределы разнообразия в рамках либеральной демократии.

Вначале поговорим о сосуществовании ценностей в ситуации культурно-политического разнообразия. Имеется довольно давняя исследовательская традиция, которая отрицает саму возможность соотнесения ценностей и фактов политики. Еще Д.Юмом был сформулирован закон, согласно которому *императивы ценностей не могут быть логически выведены из эмпирических фактов*. Однако в нашем случае «факт» сосуществования ценностей может быть понят как условие человеческого блага, поэтому ценностный плюрализм следует трактовать как комплекс нормативных требований. Иными словами, это *вопрос не движения от сущего к должному в политике* (здесь мы точно заблудимся в лабиринте макиавелизма), а *трансформации одного должностного в другое*.

Множественность ценностей порождает проблему их легитимного совмещения внутри одного политического сообщества, ибо из признания справедливости ценностного плюрализма неизбежно следует стремление к легитимации как можно большего числа (по сути — максимально возможного) политico-культурных способов существования. Очевидно, однако, что в слишком большой плюралистической «компании» некоторые ценности поблекнут, то есть *утверждение одних образцов политической культуры может привести к ущемлению других*. И это, похоже, *неустранимый недостаток ценностного плюрализма*, так как одни сообщества обязательно будут успешнее и релевантнее других. Тем не менее такое положение все же *лучше, чем узость ценностно-политического горизонта*, рано или поздно приводящая к архаике и застою, которые, как правило, апеллируют к традиционно сложившимся (или авторитарно утвердившимся) механизмам селекции политических ценностей, отсеивая (подавляя) все «ненужное». Парадокс в том, что подобные политические образования обосновывают свое право на ценностный авторитаризм ссылкой на плюрализм и «многополярность» современного мира.

В связи с этим особого внимания требует уважение к плюрализму как способу сосуществования в политическом разнообразии. В данном случае под уважением к плюрализму понимается *не безразличная толерантность к праву сильного* в рамках подотчетного ему политического сообщества, а *признание самоценности разнообразных проявлений политического блага*. Каждое уникальное проявление политической добродетели достойно уважения само по себе. Мы можем по-разному относить собственный жизненный мир с тем или иным проявлением политического блага, но все они заслуживают равного уважения. Поэтому необходимо содействовать развитию всех проявлений политического блага, насколько это возможно в реальной политической ситуации.

При соблюдении этого принципа плюрализм будет способствовать максимальному политическому разнообразию как таковому, а не

защите всевозможных форм политического властолюбия, ибо то с неизбежностью убивает ценностно-политическое разнообразие на расстоянии «вытянутой руки» властующего субъекта (вопрос о «длине рук» — тема отдельного разговора). Ведь чем сильнее общество, где реально существуют многие конкурирующие между собой ценности, тяготеет к ценностной единичности, тем сильнее оно подавляет подлинные ценности. В этом смысле, «чем больше, тем лучше».

Вместе с тем необходимо учитывать, что цель ценностно-политического разнообразия не сводится к простому увеличению числа политических ценностей. Нет единой «метрической системы мер», на основании которой можно было бы количественно оценить различные проявления политического блага. *В равной мере уважать политические принципы не всегда означает в столь же равной мере поддерживать их*<sup>17</sup> — хотя бы потому, что здесь встает непреодолимое препятствие в виде ограниченности человеческого мировоззрения, «тесноты» политического пространства, недостатка времени и прочих ресурсов. С каким бы уважением ни относился человек, скажем, к христианским и мусульманским ценностям, он не может быть одновременно христианином и мусульманином.

Как представляется, цель разнообразия политических ценностей следует трактовать в терминах их *комплексной совместимости*, обозначающей *диапазон проявлений политического блага, а не варианты осуществления политических альтернатив*. Это вопрос не столько допустимого количества политических ценностей и степени расхождения между ними, сколько *оценочного суждения*. Последнее не подлежит количественной оценке, являясь по большому счету казусом, а не единицей измерения. Было бы бессмысленно заявлять, что либеральная демократия предоставляет больше политических ценностей, чем авторитаризм, имея в виду какие-либо количественные характеристики политического блага.

<sup>17</sup> См. Rawls 1993: 57.

### Разнообразие в чем? Режимы, культуры, блага

Существует императивная связь между ценностным плюрализмом и стремлением к максимальному разнообразию в рамках политических сообществ. Однако как сочетаются разнообразие и либеральная демократия? Ведь если рассуждать в категориях количества, то ценностное разнообразие есть множество, а либеральная демократия — единичность как определенный стандарт с заданными свойствами. Не следует ли во имя разнообразия политических культур отказаться от единого базового стандарта либеральной демократии как минимума обязательных ценностных и процедурных требований к политическому сообществу? В западной политической теории (про российскую политическую конъюнктуру вообще можно не говорить) достаточно распространено мнение, что либеральное государство — не лучший способ поддержания культурного многообразия<sup>18</sup>. Либеральная демократия благоприятствует развитию близких ей политических ценностей и форм политической жизни, что неизбежно оборачивается маргинализацией или даже вытеснением других. Но если так, не правильнее ли признать не-

<sup>18</sup> См. Gray 2000.

обходимость разнообразных политических сообществ, одни из которых являются либерально-демократическими, а другие нет? При такой картине политического мира ценности западного политического гуманизма предстают не более чем одной из форм политической жизни, соответствующей определенным политическим культурам, но совершенно чуждой иным.

В связи с этим можно заметить, что, хотя либеральная демократия действительно «не ангел» по отношению к тем образцам политической культуры, которые не приемлет, она остается самой толерантной к разнообразию формой политического режима, когда-либо существовавшей в истории человеческой цивилизации. Ни один другой политический режим не может похвастаться таким политическим разнообразием, как либеральная демократия, и что немаловажно — разнообразием не только фактическим, но и законно признанным. Ибо *разнообразие политического подполья, боровшегося с самодержавием, вряд ли можно записать в актив царского режима, действовавшего в России на рубеже XIX—XX вв.*

Из сказанного следует, что *политическое многообразие имеет смысл только в публичной сфере, а не просто как факт жизни*. Поэтому обвинения в «экспорте демократии» «стреляют» не по либеральной демократии (хотя обвинителям явно этого хочется), а по конкретным политикам, злоупотребляющим мощью, созданной благодаря успешному функционированию либеральной демократии.

Но если либеральная демократия — самый удачный из всех известных способов поддержания политического плюрализма, то на чем в ней должен делаться акцент? Многие сторонники либерального плюрализма утверждают, что в его основе должна лежать толерантность. И поскольку «имеется множество ценностно окрашенных образов жизни, как индивидуальной, так и коллективной, не являющихся личноственно автономными в том смысле, что они есть результат не сознательного выбора, а скорее привычки, традиции, авторитета или непоколебимой веры»<sup>19</sup>, политическая терпимость требует уважения и к тем политическим ценностям, которые отрицают автономию человеческой личности.

Подобных политических ценностей и базирующихся на них сообществ в современном мире действительно в избытке. Но, во-первых, у таких политических сообществ было слишком мало времени, чтобы воспринять и почувствовать все преимущества свободы выбора, а во-вторых, сама логика толерантности к иным политическим ценностям содержит в своей сердцевине императив индивидуальной автономии. Как признают сами сторонники либерального плюрализма, *разнообразие должно присутствовать не только среди политических сообществ, но и в них самих*. А это значит, что в либерально-плюралистическом мире есть место не для всех политических режимов, а только для тех, которые в состоянии приспособиться к разнообразию форм политической жизни. Ценностный плюрализм не может распространяться на политический шовинизм — он требует наличия какой-то формы либерально-демократического мультикультурализма<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Galston 2002: 49.

<sup>20</sup> См. Crowder 2006.

Если плюрализм есть защита разнообразия политических культур внутри того или иного политического сообщества, то он предполагает и уважение к разнообразию в рамках отдельной политической культуры. Но раз так, чтобы *вписаться в толерантный плюральный мир современной политики, любая политическая культура должна как минимум уважать право личной автономии и индивидуального выбора.* Без этого *толерантность* к разнообразию политических сообществ и политических культур окажется в лучшем случае *равнодушием*, в которое *не заложено никаких ценностных императивов, препятствующих превращению безразличия в заинтересованную «охоту на ведьм».*

Утверждение о равной значимости разнообразных политических ценностей в силу их несоизмеримости, а потому равнозначности для толерантного мира не учитывает один принципиальный момент: *самоценность разнообразия подразумевает несоизмеримость разных проявлений политической добродетели, но не способов политической жизни*<sup>21</sup>. В противном случае мы не сможем отличить ценностный плюрализм от культурного релятивизма.

Отсюда следует, что политические культуры (в отличие от политических ценностей) не могут быть совершенно несоизмеримыми, поскольку все они существуют в пределах широкого, но все же ограниченного «человеческого горизонта», заданного «пределами человечности»<sup>22</sup>. Не ставя под сомнение ценность разнообразия политических культур, подобная констатация означает, что политические культуры должны демонстрировать недвусмысленное уважение к разнообразным проявлениям политической добродетели.

*Разнообразие политических культур ценно тем, что позволяет людям проявлять общие добродетели разными способами*, в разных контекстах, производя разные образцы политических ценностей, требующих уважения. Естественный предел признания ценности той или иной политической культуры — ее неспособность допускать внутреннее ценностное разнообразие.

Другими словами, политическое сообщество является культурно многообразным, когда члены этого сообщества могут свободно придерживаться разного образа жизни. Точно так же политическая культура может считаться внутренне разнообразной, когда у ее носителей есть возможность свободно проявлять различные политические добродетели, осуществляя личные планы. *Многообразие индивидуальных способностей и талантов не должно быть потрачено впустую из-за ценностной однородности политического сообщества.*

**Конфликт  
добротелей:  
трудный выбор  
автономной  
личности**

Тот факт, что ценностный плюрализм предполагает наличие несоизмеримых политических ценностей как добродетелей, ставит нас в ситуацию *не просто сложного, но драматического выбора*. Ведь из этих несоизмеримых ценностей мы должны выбрать для себя некие определенные, ибо, как уже говорилось, ни один человек не в состоянии сле-

<sup>23</sup> О связи рациональности и ценностного выбора см.  
Raz 1986: 398.

довать им всем. Как осуществить этот трудный выбор? И здесь на первый план выступает наша индивидуальная способность к критической рефлексии<sup>23</sup>.

Впрочем, иногда высказывается мнение, что мы как автономные индивиды отнюдь не обязаны оставаться один на один с подобной дилеммой. Согласно этой точке зрения, наш выбор далеко не всегда определяется нашим собственным автономным суждением: он вполне может быть произвольным либо продиктованным нормами и традициями, которые принимаются как факт жизни, не подлежащий критической рефлексии.

Чтобы ответить на это возражение, необходимо остановиться на *проблеме выбора как вовлеченности в процесс формирования политических ценностей*. Если ценностный плюрализм есть реальность политики, то все политические ценности заслуживают равно серьезного отношения, так как вносят *подлинный* вклад в человеческое благосостояние. Но различные политические добродетели очень часто вступают в конфликт между собой, вынуждая нас делать выбор, хотя, становясь на сторону одной политической добродетели, мы тем самым отказываемся от другой, которая не перестает быть ценностью. Мы *реально теряем эту ценность, даже если сделали наилучший выбор в сложившихся обстоятельствах*.

Трагедия ценностного политического выбора именно в том, что он практически всегда сопряжен с отказом от чего-то действительно ценного. И если такой выбор неизбежен, то он, по крайней мере, не должен быть случайным или произвольным.

Выбирая из подлинных политических добродетелей, мы не можем просто отбросить ценности, которые не разделяем. Однако чтобы мы сохранили к ним уважение, требуются чрезвычайно веские основания. Поэтому наш ответ на ценностный политический конфликт в условиях плюрализма должен быть в высшей степени аргументированным с точки зрения практического разума в кантовском смысле этого слова<sup>24</sup>.

Но почему первостепенное значение в таком выборе отводится индивидуальной способности к автономной критической рефлексии? Не лучше ли перепоручить столь трудное решение конвенциональным правилам или традициям? Дело в том, что конфликты несопоставимых политических добродетелей нельзя преодолеть «механическим» соотнесением с существующими «правилами игры», так как последние чаще всего являются монистическими конструкциями и не вписываются в плюралистическую реальность политических ценностей.

Классическим примером подобных монистических конструкций служит утилитаризм, провозглашающий единственной определяющей ценностью полезность. Но с точки зрения ценностного плюрализма полезность есть не более чем одна из множества субстанционально значимых политических добродетелей. Сторонник политического плюрализма, пытающийся разрешить драматический морально-политический конфликт, не может положиться на утилитаризм (как и на любую дру-

<sup>24</sup> См. Kekes 1993:  
97—98.

гую монистическую систему политического знания). Выбор системы политических ценностей всегда должен осуществляться «как в первый раз».

<sup>25</sup> См. Kekes 1998.

Столь же проблематично и применение консервативного подхода, апеллирующего к ценностной определенности, опирающейся на авторитет сформировавшейся традиции<sup>25</sup>. Возьму на себя смелость утверждать, что *традиционализм* в чистом виде, как форма жизни согласно устоявшимся стереотипам есть лишь *другое имя культурного релятивизма*, несовместимого с ценностным плюрализмом. Ссылки на авторитет традиции выглядят сомнительно при столкновении разнообразных представлений о добродетельной жизни<sup>26</sup>, ибо эти представления могут быть проявлениями рациональной рефлексии, чуждой традиционализму. Разногласия относительно добродетельной жизни политических сообществ — неизбежное следствие конфликта несоизмеримых политических ценностей. Традиционализм же предполагает нерефлексивное ранжирование таковых.

Хотя абсолютный «моральный паритет» между различными политическими ценностями на практике (и даже в теории) маловероятен, на «политическом поле» должно сохраняться достаточно широкое пространство для маневра ценностных политических установок. Поэтому даже в ситуации выстраивания иерархии политических ценностей (а в реальности так оно чаще всего и бывает) должно оставаться место рационально обоснованному несогласию с этой иерархией.

Приверженность реальному политическому плюрализму не позволяет преодолеть глубокие ценностные конфликты простой апелляцией к существующим правилам или традиционалистским стереотипам. Соответственно, политическая целесообразность не может быть исключительным основанием для выбора в пользу той или иной политической добродетели. Подобный выбор есть состояние *перманентной непредопределенности*, что снова возвращает нас к субстанциональной значимости автономии человеческой личности, ибо именно последней предстоит его совершить.

С позиций ценностного плюрализма основой для сознательного выбора из несоизмеримых политических ценностей должны быть морально-политический опыт и навык как способность к рациональному суждению. Это поистине драматический выбор (каким бы цинизмом ни был пропитан мир реальной политики), и если мы хотим, чтобы он был достойным, нам следует в первую очередь опираться на автономное суждение индивида как результат критической рефлексии практического разума. Коль скоро человеческим сообществам приходится сталкиваться с такими сложными ценностно-политическими дилеммами, лучше «доверить» их решение автономному индивиду, нежели «коллективному разуму» как особой субстанции, механизмы формирования которой неоднозначны. Индивидуальный разум тоже ошибается, но последствия этих ошибок менее трагичны, чем заблуждения «коллективного бессознательного».

<sup>26</sup> Подробнее см. Larmore 1996, ch. 7.

Конечно, мне могут возразить, что в ситуации множественности ценностей политического мира критическое рациональное суждение порой недостижимо. И это действительно так. Драматический выбор не всегда рационален. Но *рациональность необходима хотя бы для того, чтобы констатировать саму невозможность ценностно-рационального выбора.*

Едва ли противоречит приведенным выше доводам и ссылка на то, что требование индивидуальной автономии подразумевает гетерономность разнообразных форм политической добродетели. Ведь даже если это так, *полное отсутствие личностной автономии — скорее художественный вымысел (в жанре антиутопии), чем политическая реальность.* И самые тоталитарные сообщества не исключают наличия если не индивидуальных мнений, то хотя бы индивидуальной рефлексии.

В каких-то сообществах люди искренне отказываются от своей автономии (например, армия или религиозная секта), и императив индивидуальной рациональности не требует безоговорочного признания таких сообществ недействительными. Кроме того, даже у толерантного плюрализма имеется порог терпимости, предполагающий уважение к ключевым человеческим ценностям. Последние могут проявляться в разных формах и сочетаниях и с разными акцентами, но они обязательно должны проявляться.

*Личная автономия делает людей более приспособленными к трудному выбору, который им неизбежно и неоднократно приходится делать в мире политических ценностей.* Однако из этого отнюдь не вытекает, что общества, построенные на иных основаниях, находятся за пределами ценностно-политической реальности. Все общества, стоящие выше порога терпимости, несут в себе безусловные политические ценности<sup>27</sup> и могут быть богаты иными политическими добродетелями, нежели либерально-конституционные государства Запада. Правда, такие общества, на мой взгляд, более уязвимы к ценностным конфликтам и потому менее успешны в современном разнообразном мире.

Не следует также забывать, что, *будучи нормативным, принцип примата автономного индивида не всегда отвечает многообразной политической реальности.* Настаивать на обратном означало бы встать на позиции ценностного монизма, что лишило бы смысла всякую плюралистическую перспективу. В политической реальности бывают ситуации, когда на первый план выходят другие ценностные категории, например безопасность, и в каком-то контексте это может оказаться благом.

Плюралистическая точка зрения исключает существование каких-либо моральных абсолютов, хотя определенные принципы признаются общими. Один из наиболее авторитетных теоретиков либерального плюрализма И.Берлин полагает, что для плюрализма критически важна категория негативной свободы, без которой невозможна истинная толе-

<sup>27</sup> См. Taylor 1999:

66.

рантность. В то же время он «не утверждает, что индивидуальная свобода — единственный или хотя бы доминирующий критерий социального действия даже в самых либеральных обществах»<sup>28</sup>. Иногда возникают серьезные основания для подчинения свободы другим ценностям, таким как «равенство, или справедливость, или безопасность, или общественный порядок»<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Berlin 2002b: 214.

<sup>29</sup> Ibid.: 215.

Иными словами, в некоторых специфических (единичных) случаях принципы ценностного плюрализма, релевантные применительно к очень широкому спектру политических ситуаций, могут быть отвергнуты. Даже политические права, обладающие огромнейшим, почти исключительным моральным весом, «являются козырем не при каждой раздаче карт»<sup>30</sup>. То же самое относится и к примату индивидуальной автономии.

Какой в этих условиях должна быть роль государства? На первый взгляд идеалом может показаться «минимальное государство», которое защищает индивидуальную автономию и не нарушает ее само. Но это не так. В действительности *ценностно-политический плюрализм подразумевает «больше государства», чем классический либерализм*. Сразу оговорюсь, что под государством я понимаю не бюрократический аппарат, а государственность как таковую, то есть степень «проходимости» государственных решений «сквозь» общество.

Дело в том, что в ситуации ценностного плюрализма защита индивидуальной автономии не может ограничиваться лишь «невмешательством» или констатацией права выбора. Реальная автономия и право выбора требуют не только негативной, но и позитивной свободы. Простая констатация прав и свобод легко «нейтрализуется» социальной средой и механизмами политической социализации, воспроизводящей массовый конформизм.

Способность к автономному критическому суждению не появляется автоматически или априорно. Чтобы она возникла, необходим целый ряд предпосылок, среди которых — доступность образования (и это при условии, что образование построено на стандартах критического подхода, а не является откровенным инструментом пропаганды), а также минимальное материальное благополучие, так как без всего этого автономия гражданина теряет смысл.

Очевидно, что подобные *минимальные предпосылки едва ли сложатся в политических сообществах, чуждых толерантности*. Не менее очевидно, что сопряженные с этими минимальными предпосылками *ресурсы будут крайне неравномерно распределены при «чистом» свободном рынке*. Решить эту проблему способно только либерально-демократическое государство, призванное содействовать политическому развитию гражданина в условиях ценностного плюрализма<sup>31</sup>. И хотя государство далеко не всегда добросовестно исполняет эту свою обязанность, никакого другого инструмента человеческая цивилизация пока не создала.

<sup>31</sup> См. Gutmann 1999; Macedo 2000.

**Назад в будущее:  
возвращение  
индивидуа**

Итак, либеральная демократия, строящаяся на императиве индивидуальной автономии, включает в себя два элемента: (а) недвусмысленную толерантность в отношении автономного права выбора и права отказа от выбора из заранее заданных социальным и политическим контекстом альтернатив и (б) реальное, а не только формально обозначенное уважение ценностно-политического плюрализма. Казалось бы, в такой ситуации неизбежен конфликт между принципом толерантности к плюрализму и принципом личностной автономии. Думается, однако, что это ложная дилемма, так как одно по большому счету подразумевает другое, требуя не столько выбора между этими двумя принципами, сколько стремления к достижению баланса между ними.

Впрочем, *ключевое значение имеет не само по себе достижение баланса, а характер последнего*. Если в основу баланса будет положен императив толерантности, мы оставим гражданина один на один с коллективными ценностями сообщества, которые должны будут уважаться в первую очередь. В этих условиях нет никаких гарантий, что не возобладают ценностные установки некоего коллективного меньшинства, которые будут навязаны большинству граждан, *не обладающих субстанциональной защитой* от подобной ценностной экспансии (не говоря уже о ценностной экспансии, которой подвергнется личность со стороны коллективного большинства).

Подлинный ценностный плюрализм и толерантность либеральной демократии, на мой взгляд, должны исходить из *примата индивидуальной автономии* и при этом оставлять пространство для коллективных ценностей, не всегда соответствующих принципам конституционного либерализма. Именно в этом смысле способность к автономному ценностно-политическому суждению есть гарантия и защита индивидуальной свободы и средство существования политических сообществ, *субъекты которых искренне считают коллективные политические ценности своими собственными, но только в данное время и в данном месте*.

**Библиография**

- Appiah K.A. 1998. *The Ethics of Identity*. — Princeton.  
Barry B. 2001. *Culture and Equality*. — Cambridge.  
Berlin I. 1990. Pursuit of the Ideal // Hardy H. (ed.) *The Crooked Timber of Humanity*. — L.  
Berlin I. 2002a. Introduction // Hardy H. (ed.) *Liberty*. — Oxford.  
Berlin I. 2002b. Two Essays on Liberty // Hardy H. (ed.) *Liberty*. — Oxford.  
Berlin I., Williams B. 1994. Pluralism and Liberalism: A Reply // *Political Studies*. № 42.  
Chang R. (ed.) 1997. *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. — Harvard.  
Crowder G. 2002. *Liberalism and Value Pluralism*. — L., N.Y.

- Crowder** G. 2006. Gray and the Politics of Pluralism // *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. № 9.
- Dworkin** G. 1988. *The Theory and Practice of Autonomy*. — Cambridge.
- Galston** W. 1995. Two Concepts of Liberalism // *Ethics*. № 105.
- Galston** W. 2002. *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. — Cambridge.
- Galston** W. 2005. *The Practice of Liberal Pluralism*. — Cambridge.
- Gray** J. 2000. *Two Faces of Liberalism*. — Cambridge.
- Green** L. 1995. Internal Minorities and Their Rights // Kymlicka W. (ed.) *The Rights of Minority Cultures*. — Oxford.
- Gutmann** A. 1999. *Democratic Education*. — Princeton.
- Hirschman** O. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. — Cambridge, MA.
- Johnston** D. 1994. *The Idea of a Liberal Theory*. — Princeton.
- Kekes** J. 1993. *The Morality of Pluralism*. — Princeton.
- Kekes** J. 1998. *A Case for Conservatism*. — Ithaca.
- Kukathas** C. 2003. *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. — Oxford.
- Larmore** C. 1996. *The Morals of Modernity*. — Cambridge.
- Macedo** S. 2000. *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Society*. — Cambridge, MA.
- Rawls** J. 1993. *Political Liberalism*. — N.Y.
- Raz** J. 1986. *The Morality of Freedom*. — Oxford.
- Richardson** H.S. 1994. *Practical Reasoning about Final Ends*. — Cambridge.
- Taylor** C. 1999. The Politics of Recognition // Gutmann A. (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. — Princeton.