ФИЛОСОФСКИЙ ПОЕДИНОК

ЖАН-ФРАНСУА

ЛИОТАР

ТРИУМФ ПОСТ-МОДЕРНА,



ИЛИ ПОМИНКИ ПО ПРОСВЕЩЕНИЮ

ДЖОН

ГРЕЙ

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЕДИНОК

Джон Грей
Жан-Франсуа Лиотар

Триумф постмодерна, или Поминки по Просвещению

Серия «Философский поединок»

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=74612876
Триумф постмодерна, или Поминки по Просвещению: Родина; Москва; 2026
ISBN 978-5-00269-385-6

Аннотация

«Преобладание в политической жизни этнических, националистских и фундаменталистских сил наводят на мысль об ошибочности философской антропологии, на которой зиждился проект Просвещения», – пишет современный английский философ и политолог Джон Грей.

«Если в эпоху постмодерна не будет найдена достойная альтернатива просвещенческому проекту, то западные культуры ждет дальнейший опустошающий нигилизм и возможный окончательный распад», – утверждает Грей.

Французский философ Жан-Франсуа Лиотар подробно исследовал явление постмодерна в общественной жизни, при

котором обесцениваются все ранее существовавшие понятия о гуманизме, справедливости и несправедливости, социальном прогрессе. Утрату веры в эти понятия, как доказывает Лиотар, начинает восполнять идеология «системы» при помощи своей «тотализирующей претензии» и, одновременно, она начинает воплощать веру через цинизм посредством самого факта своего существования.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

Содержание

Джон Грей. Поминки по Просвещению 8
Провал проекта Просвещения 8
Конец ознакомительного фрагмента. 38

Жан-Франсуа Лиотар, Джон Грей Триумф постмодерна, или Поминки по Просвещению

© Лиотар Ж.-Ф., правообладатели, 2026
© Грей Дж., правообладатели, 2026
© Переяславцева Л. Е., Е. Рудницкая М. С, Фетисова и др., пер. с английского, 2026
© Шматко Н. А., пер. с французского, 2026
© ООО «Издательство Родина», 2026.



Джон Николас Грей родился 17 апреля 1948 года в рабочей семье, в Англии.

Учился философии, политике и экономике в оксфордском Экзетер-колледже, который окончил в 1968 году, получив степени бакалавра искусств, магистра и докторскую.

Преподавал в Эссекском университете, затем в Оксфор-

де, одно время – в Гарварде. Приобрел популярность как писатель, особую известность ему принесла книга «Straw Dogs». Всего опубликовал около 30 книг по философии и политологии.

Джон Грей. Поминки по Просвещению (из одноименного произведения)

Провал проекта Просвещения

Традиционный либерализм во всех своих разновидностях является универсалистской политической теорией. Эта теория содержит набор принципов, предписывающих наилучший строй и наилучшие – с точки зрения идеала – институты для всего человечества. Можно допустить, вслед за предтечами либералов, такими как Спиноза, что установить наилучший строй удается редко, что такой строй недолговечен и что формы его основных институтов в различных исторических и культурных контекстах будут существенно отличаться друг от друга. К тому же роль традиционного либерализма в политической мысли подобна регулирующему идеалу, к которому политическая практика, обусловленная всевозможными переменами и потребностями конкретных обстоятельств, способна лишь приблизиться.

Тем не менее, традиционный либерализм – это система принципов, функционирующих в качестве универсальных критериев оценки общественных институтов. В этом отно-

шении традиционный либерализм – к примеру, либерализм Локка и Канта – есть продолжение классического политического рационализма Аристотеля и Фомы Аквинского, в котором также выдвигались принципы, обладающие свойством универсальности, то есть применимые в идеале ко всем людям.

Эти притязания классической политической философии на универсализм, свойственные главной западной традиции, были унаследованы современной политической мыслью, все разновидности которой, включая либеральные, выросли из проекта Просвещения – проекта, чьей целью было обоснование общественных институтов при помощи разума, обладающего универсальной значимостью. Этот проект был разработан первым политическим мыслителем Просвещения, Томасом Гоббсом – не либералом, но, подобно Спинозе, мыслителем, предвосхитившим многие основные положения доктрины либерализма, – который искал основы политической власти не столько в традиции или частных распоряжениях, сколько в рациональном выборе ее субъектов.

В политических теориях Просвещения универсалистская направленность классического политического рационализма возрождается в облике философии истории, устремленной к рационалистической цивилизации как своей цели. Идею прогресса, воплощенную в проекте Просвещения, можно рассматривать как диахроническое повторение классической концепции естественного закона. Это современная кон-

цепция общественного развития, совершающегося через последовательно сменяющие друг друга дискретные стадии, не везде одинаковые, но схожие в том, что все они воплощают одну-единственную форму жизни – единую цивилизацию, рациональную и космополитическую. Современный либерализм во всех его известных формах – от Локка до Канта и от Джона Стюарта Милля до позднего Ролза – неразрывно связан с философией истории и с идеей прогресса, выраженных в проекте Просвещения.

В качестве отправной точки для своего анализа я беру крах проекта Просвещения в нашу эпоху и последствия этого краха для либеральной мысли. Всемирно-исторический провал проекта Просвещения, выразившийся в политическом отношении в крахе и разрушении в конце XX века порожденных этим проектом светских, рационалистических и универсалистских политических движений – и либеральных, и марксистских – и преобладание в политической жизни этнических, националистских и фундаменталистских сил наводят на мысль об ошибочности философской антропологии, на которой зиждился проект Просвещения. В этой философской антропологии различие культур рассматривалось как эфемерная, и даже эпифеноменальная случайность в человеческой жизни и истории. Опровержение данной точки зрения историческим опытом представляет собой явление, исследование которого традиционное либеральное мышление, считающее различие культур фор-

мой атавизма или субъективного предпочтения, предназначенного принадлежать сфере частной жизни, сочло слишком опасным.

С альтернативной точки зрения, которую я хочу развить, предрасположенность к различиям между культурами – изначальное свойство рода человеческого; человеческая идентичность плюралистична и разнообразна по своей природе – как многочисленны и разнообразны естественные языки – и она всегда является разновидностью конкретных форм общественной жизни, но не воплощением единой «человечности». Эта альтернативная философская антропология, многим обязанная романтизму и другим течениям волны контрпросвещения конца XVIII и начала XIX века, считает человечество родом, природа которого только частично детерминирована и который поэтому неизбежно является самоопределяющимся и способным к самопреобразованию, и проявляет особую, ему одному свойственную, творческую способность к созиданию не только разнообразных, но и обычно неповторимых идентичностей.

Задачей же либеральной теории, на мой взгляд, является не тщетное сопротивление данному историческим процессом опровержению универсалистской антропологии, лежавшей в основе просветительской философии истории, но попытка примирить требования либерального образа жизни с тем обстоятельством, что идентичность человека и его включенность в систему социальных связей принадлежит сфере

особенного, а не всеобщего – иначе говоря, следует переосмыслить либерализм, увидев в нем самом особую форму общественной жизни.

Провалы проекта Просвещения, служащие мне отправной точкой анализа, являются и интеллектуальными, и историческими, хотя интеллектуальные просчеты традиционное либеральное мышление вытесняет из поля зрения: я имею в виду неспособность либеральных теоретиков выполнить важнейшее обещание проекта Просвещения и обосновать принципы либерального общества универсальными требованиями разума.

Против этого приговора будут, несомненно, возражать «догматики» проекта Просвещения и разного рода либералы-фундаменталисты, полагающие, что политические и интеллектуальные просчеты Просвещения, о которых я говорил выше, сильно преувеличены или, по крайней мере, недостаточно очевидны, чтобы оправдать радикальный отказ от самого проекта Просвещения.



Лондонская школа экономики. В 1998–2008 годах Джон Грей был профессором европейской мысли Лондонской школы экономики. В это время он перешел с изначально занимаемых им социалистических позиций на более правые и стал одним из основателей «Нового лейборизма». Грей – приверженец мнения о правоте Маркса насчет капитализма, но считает ошибкой марксистские положения о коммунизме.

В мои намерения не входит вступать в диалог со сторонниками такой точки зрения, представляющей для меня своего рода рационалистский фидеизм, примененную к истории разновидность пари Паскаля, ни на йоту не подтверждающу-

юся реальным историческим опытом. Вместо этого я собираюсь рассмотреть перспективы либеральной теории, предположив, что проект Просвещения – в его предельно самоуверенном выражении, как у французских энциклопедистов и в марксизме, или в более умеренных, а иногда и пессимистических, но, несмотря на это, неявно сохраняющих универсалистский характер, в которых он выступал у мыслителей шотландской школы, – действительно потерпел неудачу.

Я намерен доказать, что все традиционные разновидности либерализма принадлежат к категории концепций рационального выбора. Также все их можно отнести к универсалистской антропологии, для которой разница культур – не существенный, а всего лишь случайный и временный атрибут человеческого существования.

* * *

Предшественником современной либеральной интеллектуальной традиции является Томас Гоббс, который хотя и не разделял склонности последовавших за ним либералов к ограничению политической власти и поощрению индивидуальной свободы, но все же в основу своей концепции политических обязательств положил идею индивидуального рационального выбора, одушевлявшую весь последующий либерализм, будь он по своей теории морали правовым, утилитаристским или же основанным на концепции обществен-

ного договора.

Кроме того, Гоббс стал основоположником современной традиции, – ведущей свое происхождение еще от софистов, – в которой формируемая местными условиями историческая идентичность индивидов считается искусственной и поверхностной, и только досоциальная природа человека – подлинной. Эта рационалистическая и универсалистская традиция либеральной политической философии, как и остальная часть проекта Просвещения, села на мель, столкнувшись с рифами плюрализма ценностей, утверждающего, что ценности, воплощенные в различных способах жизни и человеческой идентичности, и даже в пределах одного и того же способа жизни и идентичности, могут быть рационально несоизмеримыми.

Принятый как истина, плюрализм ценностей предполагает другую форму либерального теоретизирования, где главным оказывается не рациональный выбор, но радикальный выбор между несоизмеримыми величинами, и где определяемый местными условиями характер человеческой идентичности и типа мышления является основополагающим.

Альтернативный либерализм самым решительным образом отличается от традиционного либерализма всех типов. Не обращаясь к требованиям разума как к высшему авторитету, он считает, что приверженность к либеральным началам обусловлена исторической случайностью и традицией, а не рациональным выбором самого индивида. Осознавая,

что несоизмеримость может появиться даже в самом средоточии либеральных идеалов свободы и равенства, он отвергает преобладающую в американской либеральной мысли легалистскую модель, в соответствии с которой структура равенства и основных свобод может быть предписана правом или конституцией в пользу политической модели, в которой равенство и свободы невозможно твердо установить или предопределить с помощью какой-либо теории или законодательства, ибо они являются преходящими моментами политической борьбы и результатом временных политических соглашений.

Раз этот либерализм отрицает, что либеральные способы жизни основаны на требованиях разума, он отрицает также, что приверженность либеральному политическому порядку как таковому можно считать исключительно или хотя бы в первую очередь приверженностью к абстрактным или предназначенным стать всеобщими принципам; вместо этого она всегда должна быть верностью культуре определенного общества, где она выступает как особый, исторически сложившийся образ жизни, а не абстрактный идеал.

В этих, и, вероятно, в некоторых других отношениях агональный либерализм серьезно отличается от вдохновленных главным образом кантианством видов либерализма, господствующих в англо-американской политической философии, и от ранних форм либерализма, ведущих начало от Локка и Милля.

От этих классических видов либерализма он отличается утверждением ограниченности рационального выбора, то есть критикой рационализма в политике, столь же далек агональный либерализм и от консервативной критики политического рационализма, цель которой – возвращение к подлинной жизни общества как целостного организма, к жизни, чье течение еще не нарушено философами-рационалистами. Он расходится с обычной консервативной критикой политического рационализма в том, что в отличие от де Местра, ожидавшего найти в русских народ, не одурманенный энциклопедистами, пока посещение франкоязычных салонов Санкт-Петербурга не развеяло его надежды, не воображает, что где-то можно встретить сообщество, еще не знающее рефлексии, не имеющее опыта глубокого политического конфликта, и поэтому не столкнувшееся с ситуациями, требующими сделать принципиальный выбор, когда традиция, как и разум, не может служить ориентиром.

* * *

Я использую термин «агональный либерализм» для обозначения одного из направлений либеральной теории, возводимого мною к трудам Исайи Берлина. Моя цель здесь не состоит в интерпретации работ Берлина или в подтверждении моей приверженности его взглядам, но в разъяснении и развитии малоизвестного и, по моему мнению, многообеща-

ющего направления либеральной теории – я уже упоминал его как «альтернативный либерализм», о чем у Берлина речь идет вскользь. Термин «агональный» (agonistic) происходит от греческого слова agon, что означает столкновение, соревнование или схватка соперников, или же конфликт героев в трагедии. Агональный либерализм – это вид либерализма, основанный не на рациональном выборе, а на пределах рационального выбора, накладываемых на него радикальным выбором, который нам часто приходится делать между благами, по сути своей соперничающими, зачастую в принципе несовместимыми друг с другом, а иногда несоизмеримыми или не поддающимися рациональному сопоставлению.

Агональный либерализм – это приложение к политической философии моральной теории плюрализма ценностей – теории, согласно которой существует несводимое к единому знаменателю множество высших ценностей (благ, преимуществ, возможностей выбора, мотивов поведения и т. п.), и когда эти ценности оказываются в конфликте или соперничестве друг с другом, нет ни общего критерия или принципа, ни общей «валюты» или системы измерения, позволяющих такой конфликт разрешить или рассудить.

Может показаться, что эта антимонистическая и антиредукционистская позиция в этической теории безобидна или даже тривиальна, что она своим острием направлена только против классических форм утилитаризма, принимаемых в наши дни всерьез лишь немногими философами морали,

кроме того, может показаться, будто плюрализм ценностей не имеет особого значения для либеральной политической философии. Но и то и другое полностью неверно. Плюрализм ценностей налагает на рациональный выбор ограничения, подрывающие большинство общепринятых теорий морали, а не только утилитаризм, он также в корне подрывает все традиционные разновидности либеральной теории. В частности, одно из его следствий состоит в том, что нам часто приходится сталкиваться с практическими и моральными дилеммами, и разум в таких ситуациях оставляет нас на произвол судьбы: все, что бы мы ни делали, ошибочно или сопряжено с невосполнимой утратой ценностей.

Кроме того, следствием плюрализма ценностей является невозможность выделить основополагающие права или основные свободы либеральной мысли из контекста конфликтов между несоизмеримыми ценностями, как это представляли себе либеральные мыслители локковской и кантианской традиций, и, наконец, он избавляет утвержденную Просвещением концепцию исторического прогресса от лишенных смысла и бессвязных моментов. Это далеко не тривиальные результаты, хотя, конечно же, для многих они коренным образом противоречат интуитивным представлениям. Попытаемся получше уразуметь трудную для понимания идею несоизмеримости ценностей и разобраться в том, как получается, что она имеет такие важные последствия.

Джозеф Рац (Raz) выразил центральную идею несоизме-

римости очень четко: «Плюрализм ценностей – это доктрина, которая полагает, что факт существования множества видов деятельности и образов жизни, имеющих ценность, первичен и неустраним. Благодаря этому радикально изменяется наше понимание плюрализма. С редукционистско-монистической точки зрения, если вы меняете удовольствия (и треволнения) семейной жизни на карьеру моряка, вы получаете или надеетесь получить то же, отчего отказались, будь то счастье, удовольствие, удовлетворение желаний или что-то еще. Вы отказываетесь от меньших удовольствий, какие вы получили бы от семейной жизни, в пользу большего удовольствия от жизни в море.

Если концепция плюрализма ценностей верна, эта точка зрения полностью ошибочна. Мы утрачиваем ценности совершенно иного рода, нежели те, что обретаем. Даже в успехе есть утрата, и весьма часто утверждение, будто человек приобретает больше, чем теряет, не имеет ни малейшего смысла. Если вы столкнулись с проблемой выбора ценностей и успешно справились с ней, вы попросту предпочли один образ жизни другому, выбрали одно благо из двух, не подлежащих количественному сравнению».

* * *

В своем наиболее систематизированном изложении идеи несоизмеримости ценностей Рац подчеркивает, что она не

тождественна ни неопределенности или неполноте возможностей выбора, ни приблизительному равенству ценностей. Несоизмеримость предметов выбора означает, что мы не можем подвергнуть их рациональному сопоставлению. Больше всего мы бываем уверены в том, что несопоставимость предметов выбора налицо после устранения или снижения их неопределенности и неполноты.

Когда несоизмеримость существует, она проявляется как нарушение транзитивности в практических умозаключениях. Согласно Рацу, «тестом на несоизмеримость является отсутствие транзитивности. Два предмета выбора, имеющие ценность, несоизмеримы, если 1) ни один из них не лучше другого и 2) имеется (или возможен) третий предмет выбора, который лучше, чем первый, но не лучше, чем второй».

Вопреки мнению таких представителей этической мысли, как Аристотель и Кант, это определение несоизмеримости свидетельствует не о несовершенстве нашего понимания мира, а отражает свойство самого мира. Согласно определению Раца, «где есть несоизмеримость, там и истина в последней инстанции. За ней ничего нет, и это вовсе не признак несовершенства». Несоизмеримость не свидетельствует о несовершенстве ни нашего миропонимания, ни мира, скорее она указывает на непоследовательность идеи совершенства. Значит, несоизмеримость нельзя приравнять к августинианской идее несовершенства всего человеческого, этому привычному клише консервативного мышления, она – радикальное

опровержение самого смысла совершенства.

Этот вывод важен для тех религиозных и метафизических систем, в центре которых находятся идея совершенства божества или мира, концепция теодицеи и постулат о том, что существует единственный правильный или наилучший для всех людей образ жизни.

Несоизмеримыми могут стать блага, которые в принципе сочетаются друг с другом; такая ситуация означает, что эти блага не поддаются сочетанию каким-то наилучшим образом. Несоизмеримость может относиться к благам, которые в принципе не сочетаются друг с другом, или же к тем, что по своей природе не могут быть реализованы одновременно, в таком случае следует сделать вывод, что не существует их «правильной» иерархии. Как бы то ни было, она означает ограничение рационального выбора и возможность радикального выбора – выбора, который не основан и не может быть основанным на разуме, но состоит в принятии решения или обязательства, не имеющего обоснования. В наибольшей мере понятие несоизмеримости применимо к благам, в принципе несовместимым друг с другом.

Такая несоизмеримость может иметь место, если – в противоположность учению Аристотеля о гармонии добродетелей – одно благо или достоинство вытесняет другое, так бывает, например, когда углубляющееся самопознание художника истощает энергию художественного творчества, питаемую нерешенными или вытесненными в подсознание эмо-

циональными конфликтами, аналогичным образом, добродетель сострадания редко присуща людям с обостренным чувством справедливости. В этом случае несоизмеримость истинна как предмет психологии морали или философской антропологии.

Несоизмеримость может возникнуть и тогда, когда блага, добродетели или преимущества являются элементами целостного образа жизни, основанного на матрицах несочетаемых социальных структур, тогда несоизмеримость бывает истиной культурной антропологии или социальной психологии.

Здесь важно отметить, что если идея плюрализма ценностей верна, то существуют истины, правильные моральные убеждения относительно мира. Следовательно, тезис о несоизмеримости ценностей – не вариант релятивизма, субъективизма или морального скептицизма, хотя его, безусловно, можно спутать с той или другой из этих доктрин, это разновидность нравственного реализма, который мы назовем объективным плюрализмом. Его отличительная черта состоит в том, что он ограничивает диапазон рационального выбора между благами, утверждая, что они зачастую в принципе не поддаются сочетанию друг с другом, а порою просто оказываются рационально несоизмеримыми.

С точки зрения логики очевидно, что любое утверждение о несоизмеримости ценностей апеллирует к моральному знанию. Как заметил Бернард Уильямс: «По мере того, как пред-

ставление, возникающее у нас в результате морального опыта, приближает нас к объективности этики, вместе с опытом конфликта высших нравственных ценностей неизбежно приходит следующее объективное представление: то, что в определенной ситуации не существует пристойного, честного и адекватного решения, представляется видом истины, столь же решительно не зависящим от воли или наклонностей, как и любая истина морали».

* * *

Как плюрализм ценностей, понятый таким образом, отражается на требованиях либерализма? Общепринятый аргумент теоретиков, приверженных классическому либерализму – в особенности находящихся под влиянием Канта – гласит, что либерализм и плюрализм ценностей никак не соприкасаются. Данный аргумент зиждется на утверждении, что плюрализм ценностей – позиция аксиологии, теории ценностей или блага, а принципы либерализма – это деонтические принципы, принципы права, не зависящие ни от какой-либо конкретной теории ценностей, ни от определенной концепции блага. Нас убеждают, что либеральные принципы не дают предписаний относительно реальных благ или ценностей, способных вступать в конфликт друг с другом или с другими благами и ценностями, они лишь устанавливают регулирующие нормы, которые определяют условия и пределы получе-

ния и сохранения реальных благ.

С данной точки зрения предположить, что плюрализм ценностей, тезис о несоизмеримости высших ценностей, если он правилен, каким-либо образом угрожает либерализму, означает совершить категориальную ошибку, это может также означать смешение разных интеллектуальных дисциплин путем уподобления политической философии теории морали. В действительности же можно доказывать даже, что плюрализм ценностей отнюдь не угрожает классическому либерализму и не подрывает его позиции, но фактически близок ему по духу. Ведь то следствие плюрализма ценностей, что во многих случаях программа максимизации ценности невозможна даже логически, устраняет все препятствия для принятия сугубо деонтических принципов права и справедливости, которые можно постулировать как совокупные утилитаристские принципы. Следовательно, согласно этому аргументу истинность плюрализма ценностей не подрывает, а, возможно, даже и усиливает классический либерализм, будь то либерализм Канта или же его современных последователей.

Эта общепринятая цепь рассуждений приводит к возможности чистой философии права, отрицаемой как Берлином, так и Рацом. Важнейший вклад Раца в философию политики заключается в показе того, что политическая мораль, основанная на праве, невозможна.

Рац также доказал, что как пределы или содержание, так

и основа и весомость основных прав определяются тем, насколько они значимы для защиты и поддержания жизненно важных интересов человека. Споры о правах разрешаются – если они вообще могут быть разрешены – именно благодаря обращению к более общему требованию защиты интересов человека.

По этой и другим причинам дискурс прав – вопреки мнению сторонников чистой философии права – невозможно отделить от полемики по проблеме благосостояния или процветания человека и, соответственно, от обсуждения той роли, которую в этой полемике играет различие интересов людей. В самом деле, различные концепции человеческого благосостояния будут порождать различные точки зрения на интересы человека или, по меньшей мере, различающиеся способы ранжирования интересов человека. Понимать это – значит разуметь, что требования прав никогда не являются изначальными или основополагающими, но всегда выводятся как предположительные результаты длинной цепи умозаключений, неизбежно включающих спорные суждения относительно интересов и благосостояния человека.

Необходимо осознать, – в философии политики до Канта это было общим местом, – что права в принципе не могут быть основой какой-либо политической морали. В той мере, в какой традиционный либерализм старается отгородиться от влияния идеи плюрализма ценностей, пытаясь отделить обсуждение прав от спора о благе человека, ему удается это

только через обращение к иллюзии – легалистской и формалистской иллюзии, согласно которой в политической философии возможен приоритет права над благом. Ведь если аргумент Раца обоснован, у прав человека нет и не будет ни существенного содержания, ни моральной весомости до тех пор, пока не будут точно определены их воздействие на интересы человека и их вклад в благосостояние человека.

Берлин дал другое, еще более глубокое обоснование причины, по которой либерализм нельзя отгородить от влияния идеи плюрализма ценностей. Свободы, выделяемые традиционной либеральной теорией, невозможно, не прибегая к какой-либо уловке, представить как гармонические, взаимно совместимые, способные сосуществовать друг с другом. Свободы – в том числе негативные свободы, которые, согласно Берлину, играют в либерализме главную роль, – не являются элементами структуры гармонично сосуществующих прав, на практике они часто конкурируют и вступают в конфликт друг с другом.

Конечно, можно вслед за Хофельдом или Ролзом считать, что требуемые права или основные свободы не способны в силу логических причин противоречить друг другу: как полагает Ролз, их следует «очертить» так, чтобы конфликты между ними были исключены, и они составляли гармоничный ряд. Это утверждение попросту переводит в легалистские термины то, что на обычном языке более понятно определяется как конфликт свобод. Такой «перевод» с одного

языка на другой может быть оправдан для современного законодательства США – где конфликты между свободами, временно сглаживаемые политическими средствами, находят иллюзорное легалистское решение – но он невозможен для других правовых систем.

Если свободы могут вступать и вступают в конфликт друг с другом, как разрешить эти конфликты? Здесь Берлин сделал наиболее радикальный шаг, утверждая, что свободы – в данном случае негативные свободы – являются не только конкурирующими, но и иногда – несоизмеримыми ценностями. В ответ на критику Л. А. Харта (L. A. Hart) Ролз признал, что когда свободы вступают в конфликт, их соперничество невозможно разрешить путем нейтральной оценки того, какая структура или сочетание свобод «максимизирует» свободу или «наилучшим образом» ей способствует; такие выражения крайне неопределенны и даже бессодержательны до тех пор, пока на чашу весов не положены важность или значение, весомость или ценность различных свобод.

Берлин в своей аргументации идет еще дальше: у нас нет и весов, на которых можно было бы взвесить свободы. Когда свободы вступают в конфликт, у нас есть единственная возможность попытаться разрешить его, оценив их влияние на интересы человека и, соответственно, на его благосостояние. Однако стоит нам это сделать, как оказывается, что мы сталкиваемся с разными концепциями благосостояния человека, порождающими различные суждения о его инте-

ресах и, следовательно, о весомости или ценности конкурирующих свобод. Даже если по соглашению принята единая концепция благосостояния, она, будучи применена разными людьми, позволит по-разному ранжировать одни и те же интересы.

Как измерить потребность человека в приватности, в защищенности частной жизни в сравнении с правом на свободу информации, когда они вступают в конфликт? Ясно, что в этом, как и в других подобных конфликтах различных видов свободы, мы, с точки зрения Берлина, сталкиваемся с проблемой выбора одной из двух несоизмеримых ценностей. Такие конфликты не имеют сугубо рациональных решений, поскольку сами свободы оцениваются по-разному в зависимости от принятых нами различных концепций блага.

Берлин заключает, что либерализм нельзя оградить от проблемы неотвратимости выбора, которая встает, если мы принимаем концепцию плюрализма ценностей. Наоборот, конфликт между несоизмеримыми ценностями возникает в самом сердце либерализма, поскольку, по мнению Берлина, конфликт содержится, так сказать, внутри самой идеи свободы. Если это так, истинность концепции плюрализма ценностей разрушает классический либерализм, и сам либерализм претерпевает изменения.

* * *

Идея плюрализма ценностей наносит сокрушительный удар классическому либерализму, вопреки мнению тех, кто считает, что обе концепции никак не соприкасаются. Нам остается рассмотреть следствия краха классического либерализма для либеральной теории и ответить на вопрос, какие изменения следует внести в концепцию либерализма, чтобы примирить его с идеей плюрализма ценностей.

Прежде всего, очевидно, что философии политики следует отказаться от концепции приоритета права над благом, от понимания справедливости как главного достоинства социальных институтов и от идеи нейтралитета правосудия (и либерального государства) по отношению к разнообразным концепциям жизненного блага. Факт существования конфликтов между основными правами и свободами и вытекающая отсюда невозможность какой-либо чистой философии права, а также восприимчивость принципов правосудия и свободы к различиям в суждениях относительно интересов и благосостояния человека исключают все подобные легалистские доктрины.

Результатом принятия идеи плюрализма ценностей для философии политики оказывается не только то, что структура основных свобод или сущность важнейших прав далеко не полностью определяются какими-либо общими тео-

риями или принципами, но также и то, что невозможность уклониться от выбора, обусловленного конфликтами между правами или свободами, выражающими несоизмеримые ценности, порождает множество сложностей. Действительно, если концепция плюрализма ценностей истинна, сложные ситуации, не разрешимые путем обращения к всеобъемлющей теории, становятся в политической жизни правилом, а не исключением. Здесь надо отметить, что признание идеи плюрализма ценностей не влечет с необходимостью каких-либо прямо выраженных или полученных с помощью логических умозаключений требований относительно структуры либеральных институтов. Антиуниверсалистская направленность идеи плюрализма ценностей должна сама по себе предостеречь нас от любых общих выводов о характере этих институтов.

В то же время я полагаю, что разрушение традиционного либерализма концепцией плюрализма ценностей разрушает и модель либерального государства, неявно принимаемую современной либеральной политической философией, например, в работах Ролза, Дворкина, Аккермана и их последователей. В этой модели, основанной преимущественно на идеализированной правовой системе США, важнейшие вопросы относительно свободы и ее ограничения решаются путем правовых, а не политических умозаключений, путем беспристрастного рассмотрения, но не с помощью законодательства.

Если же, как предполагает идея плюрализма ценностей, сложные ситуации, не разрешимые с помощью общих принципов, попадают в круг вопросов, связанных со свободой, то представляется, что в решении этих проблем естественно предпочесть политические умозаключения, – которые по своей природе и по общему признанию не окончательны и которые допускают компромиссы и временные соглашения, изменяющиеся с течением времени и не сводимые к общему знаменателю, – а не умозаключения на основании правовых посылок, особенно такие виды этих умозаключений, которые обращаются к предельно общим теориям права или морали, отрицаемым плюрализмом ценностей.

Если принимается идея плюрализма ценностей, например, что нет правильных ответов в сложных случаях, относящихся к ограничению свободы, то кажется естественным рассматривать вопросы ограничения свободы как политические, а не теоретические или правовые. Такое решение соответствует точке зрения на политические доводы как по существу зависящие от обстоятельств, а не основанные на изначальных принципах, которые в идеале могли бы быть доказательными. Политические рассуждения являются формой практического умозаключения, и ни один шаг в них логически не следует из другого; намеки на это можно найти еще у Аристотеля. Политическое мышление обращается к концепции политической жизни как к сфере практических рассуждений, чья цель (telos) – это образ жизни (modus vivendi), а

также к освященной авторитетом Гоббса концепции политики, понимаемой как сфера стремления к гражданскому миру, а не к истине.

Тем не менее, концепция политической жизни, лучше всего сочетающаяся с агональным либерализмом, берет начало в работах не Аристотеля или Гоббса, а другого мыслителя, чье влияние на классический либерализм в лучшем случае можно назвать косвенным, – к нему я вернусь в последнем разделе этой главы. И Аристотель, и Гоббс придерживались позиции рационализма, классического и современного, отвергнутого концепцией плюрализма ценностей. В то же время оба мыслителя принимали теорию политики как автономной сферы практической жизни, близкую по духу агональному либерализму, о котором я веду речь. Ведь в противоположность традиционному либерализму агональный либерализм – это поистине «политический либерализм», в котором решительно утверждается главенство политического подхода над, скажем, правовым или теоретическим.

* * *

С точки зрения концепции плюрализма ценностей, принятой агональным либерализмом, либерально-легалистская программа упразднения политики утопична и нереализуема. Это результат не только – и не преимущественно – несовер-

шенства конституционных и правовых установлений, сколько отсутствия в легалистских умозаключениях детерминированности и несоизмеримости, ярко проявляющихся в политическом строе мысли. Идея конституционной или юридической теории, в которой суждения политического дискурса, выносимые ad hoc, вытеснены строгими легалистскими решениями основных вопросов в области ограничения свободы, является не более чем иллюзией. Попытки отменить или маргинализовать политическую жизнь привели в исторической практике – особенно в США, где легализм наиболее силен, – к политизации закона и к превращению судебных учреждений в арену политической борьбы.

Конечным результатом этого процесса, однако, является не столько перевод политической жизни в практику правовых дискуссий, сколько разрушение самой политической жизни. Трактовка всех важных вопросов ограничения свободы как вопросов конституционных прав влечет за собой то, что они перестают быть вопросами, которые можно обсуждать на политической арене и находить временные решения посредством политического соглашения, предполагающего компромисс между противоборствующими интересами и идеалами. В конфликтах, касающихся основных конституционных прав, не может быть компромиссных решений, а могут быть только приговоры суда, приносящие безусловную победу одной из сторон и полное поражение другой. Ясно, что это прокладывает верный путь не к граждан-

скому миру, а скорее к утрате взаимопонимания и готовности к уступкам.

Утопия либерального легализма представляет опасность для реально достижимого политического согласия, с помощью которого не поддающиеся разрешению моральные и другие конфликты смягчаются и сдерживаются политическими методами. Стюарт Хампшир ссылается именно на это достижимое и желательное условие, задавая в комментарии к «Политическому либерализму» Ролза следующий вопрос: «Если моральные и религиозные чувства людей по сути несовместимы и вызывают разногласия, как избежать войны всех против всех и как достигнуть степени консенсуса, необходимой для общественного порядка? Наиболее вероятный и исторически оправданный ответ – с помощью политического компромисса, посредством переговоров, основанных на правилах, путем арбитража, а иногда – судебных решений, опираясь на созданные для подобных целей институты, зачастую долго, медленно, поэтапно. Это сфера общественного разума, политических ценностей и добродетелей, где действуют моральные обязательства политического согласия. Справедливость и правосудие в либеральном обществе требуют существования признаваемых всеми институтов, позволяющих участникам конфликта изложить свои аргументы, требуют одинаковой для всех доступности этих институтов, установленных способов переговоров и закрепленных правил и обычаев юридической практики, полной риту-

ализации общественных конфликтов».

В либеральном легализме Ролза отрицается или подрывается именно политический характер гражданских добродетелей, укрепляющих либеральные институты, подобные тем, на которые ссылается Хампшир.

Либеральная легалистская программа устранения или выхолащивания политики и замены ее правом имеет и иное следствие, высвечивающее контраст между традиционным либерализмом и агональным либерализмом и касающееся природы политической лояльности в либеральном государстве. Если для традиционного либерализма, особенно в его англо-американском варианте, преданность либеральному государству есть лояльность по отношению к воплощенным в нем и способным быть рационально обоснованными принципам, то для агонального либерализма это представляется иллюзией.

С его точки зрения, такая преданность отчасти является приверженностью определенным институтам, цель которых – смягчать конфликты и, по возможности, обеспечивать их урегулирование, что вообще характерно для либеральных государств. Кроме того, она всегда будет привязанностью к конкретному политическому сообществу и к питающей его культуре, с их реальной историей и отличительными чертами, доставшимися этому сообществу «по воле случая». Преданность либеральному государству, с данной точки зрения, никогда не может сводиться к приверженности тем принци-

пам, которые государство в глазах его граждан воплощает и которые, якобы, обязательны для всего человечества; это всегда приверженность конкретным институтам, имеющим конкретную историю, и питающей их культуре, которая сама по себе создана исторически случайным сочетанием условий.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на Литрес.

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