

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

Гроций «Свободное море»

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

Дж. С. Милль «О свободе»

CHANDRAN KUKATAS

THE LIBERAL
ARCHIPELAGO

A THEORY
OF DIVERSITY
AND FREEDOM

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

ЧАНДРАН КУКАТАС

ЛИБЕРАЛЬНЫЙ АРХИПЕЛАГ

ТЕОРИЯ
РАЗНООБРАЗИЯ
И СВОБОДЫ



·МЫСЛЬ·

Москва
2010

УДК 32.001
ББК 66.052
К89



ФОНД ЛИБЕРАЛЬНАЯ МИССИЯ

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

Кукатас Ч.

К89 Либеральный архипелаг: Теория разнообразия и свободы /
Чандран Кукатас ; пер. с англ. Н. Эдельмана под науч. ред.
А. В. Куряева. – Москва: Мысль, 2011. 482 с.
ISBN 978-5-244-01131-9

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

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

УДК 32.001
ББК 66.052

ISBN 978-0-19-921920-9
ISBN 978-5-244-01131-9

© Chandran Kukathas, 2003
© Мысль, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|-----|
| <i>В. Новиков.</i> Предисловие | 8 |
| Предисловие автора | 13 |
| Введение | 19 |
| Наши тезисы. | 23 |
| Теория Кимлики. | 31 |
| Структура аргументации | 41 |
| Глава 1. Либеральный архипелаг | 47 |
| Концепция либерализма в общих чертах. | 53 |
| Возражения против этой концепции либерализма. | 67 |
| Либеральна ли наша теория? | 78 |
| Глава 2. Природа человека и его интересы | 83 |
| Природа человека | 85 |
| Рациональный пересмотр представлений | 107 |
| Некоторые возражения | 120 |
| К вопросу о «совести» | 129 |
| Заключительные замечания | 132 |
| Глава 3. Свобода объединений и свобода совести. | 137 |
| Общество и культура | 142 |
| Отправная точка для теории хорошего общества. | 155 |
| Хорошее общество как свободное общество | 167 |
| Возражения на принцип выхода из объединений | 184 |

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

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

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Вадим Новиков

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ВВЕДЕНИЕ

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

Блаженный Августин¹

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

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

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

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

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

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

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

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

² См., например: Elshstain (1995).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

этническим и религиозным сообществам) и националистических настроений¹.

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

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

Наши тезисы

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Теория Кимлики

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Структура аргументации

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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