МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Трусов Юрий Александрович

Проблема плюрализма ценностей в западной политической философии второй половины XX – начала XXI вв.

23.00.01 – Теория и философия политики,
история и методология политической науки

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата политических наук

Научный руководитель:
кандидат политических наук
К. Ю. Аласания

Москва – 2021

Содержание

Введение 4

Глава 1. Философско-политические и методологические аспекты концепции плюрализма ценностей 17

§ 1. Ценностный плюрализм как методологический принцип политической философии 17

§ 2 Специфика ценностной теории Исайи Берлина 32

Выводы 45

Глава 2 Моральные и социальные аспекты концепции плюрализма ценностей 47

§ 1. Трансформации концепции плюрализма ценностей во второй половине XX – начала XXI вв.: моральный аспект 47

§ 2. Плюрализм ценностей и общественные нарративы в политической философии коммунитаризма 61

§ 3. Связь концепции общего блага М. Сэндела с идеей плюрализма ценностей 75

Выводы 88

Глава 3 Проблема совместимости плюрализма ценностей и либеральной идеологии 90

§ 1. «Свобода от» и «свобода для» в философских трактовках либерализма 90

§ 2. «Консервативный плюрализм ценностей» Джона Кекеса 103

§ 3. Идея совместимости либерализма и плюрализма ценностей в политической философии Уильяма Галстона 116

Выводы 142

Заключение 142

Список использованной литературы 150

Введение[1]

Актуальность темы исследования. Со времен Античности философы, занимающиеся осмыслением политики, обращают внимание на проблему сущности ценностей и пытаются обозначить их роль в общественных отношениях и государстве. Стоит добавить, что для античных мыслителей единство этики и политики было естественным, но эта традиция прервалась в силу обособления этики в отдельную область знания.

В XX в. наблюдается возвращение к тенденции осмысления политических вопросов во взаимосвязи с этическими. Драматический опыт человечества в XX в. – две мировые войны, кровавые революции, атомные бомбардировки городов – заставил по-новому взглянуть на проблему ценностей в политической философии. Насилие и нетерпимость достигли огромных масштабов. Создалось ложное впечатление о том, что быть поистине свободным можно лишь доминируя над Другим, разделяя мир на «своих» и «чужих». Государства осуществляли и оправдывали решения, которые вызывают ужас по сей день.

Одной из философских реакций на трагические вызовы XX в. является идея плюрализма ценностей, которая мыслится как ответ на события мировой истории. Сторонники концепции плюрализма ценностей полагают, что существует множество высших человеческих целей и ценностей и, что некоторые из них могут конфликтовать друг с другом. Признание этого положения, с одной стороны, преобразовывает представление о «правильной» (или «успешной») государственной

[1] При написании данного раздела диссертации использованы результаты научных работ, выполненных автором лично и опубликованных ранее: *Трусов Ю. А.* Плюрализм ценностей как основание для политического плюрализма // Социально-гуманитарные знания. – 2019. – №5. – С. 341-346.; *Трусов Ю.А.* Критика «исходного положения» теории справедливости Джона Ролза // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2019. – № 2. – С. 146-150.

политике, а с другой – накладывает определенные ограничения на способы и границы осуществления власти.

Продолжая разговор о концепции плюрализма ценностей в контексте внутриполитических отношений, следует сказать, что гражданское общество, рынок и государство – ключевые игроки, каждый из которых выражает определенные ценности, – вынуждены искать баланс между взаимными требованиями. Рыночная система может не работать максимально эффективно из-за политики социального государства, эффективное государственное планирование потенциально может угрожать правам человека, а совместные действия государства и рынка – вредить гражданскому обществу. Соответственно, проблема плюрализма ценностей актуальна как для политической философии, так и для политической теории.

При этом употребление слова «ценности» не означает его использования в единственном значении, что порождает трудности не только в определении того, что имеется в виду, но и в обозначении тех принципов, которые используются для обоснования политической деятельности. В этом видят проблему ведущие политические мыслители современности. Так, известный английский философ Дж. Грей, характеризуя состояние данной проблемы в англо-американском политико-философском дискурсе, говорит, что политическая философия, построенная на идеях эпохи Просвещения в виде кантианского либерализма, не может объяснить происходящее в современной политике[2]. По его мнению, современные англо-американские академические философы не могут подойти к решению важнейших политических проблем современности, осмысливая их через призму идей Просвещения с верой в единую цивилизацию с общечеловеческими универсальными

[2] См. *Грей Дж.* Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. – М.: Праксис, 2003. – С. 15.

ценностями. Распространение радикальных экстремистских и террористических идей, этнической конфронтации и партикуляризма показывает, что проект универсальных ценностей отторгается. Развитие концепции плюрализма ценностей может не только способствовать развитию политической философии, но и оказать влияние на осмысление современных социально-политических проблем. Если конфликт ценностей является неотъемлемой частью человеческого бытия, то этот факт нельзя не принимать во внимание при взаимодействиях социальных групп, народов и государств. Однако здесь возникает ряд вопросов, которые актуализируют необходимость обращения к идее плюрализма ценностей. К числу таких вопросов можно отнести следующие: обязательно ли конфликт ценностей связан с ценностным релятивизмом? Что в концепции плюрализма ценностей позволяет избежать релятивизма и потери «способности суждения»[3], приводящей к «банальному злу»[4], то есть к неспособности отличить зло от добра?

Наличие разнообразных приемлемых ценностей и вариантов образа жизни, с которыми связана концепция плюрализма ценностей, делают насущным вопрос соотношения этой концепции с основаниями различных идеологий. В том числе возникает проблема соотношения концепции ценностного плюрализма и либерализма. Суть данного вопроса состоит в том, может ли либеральная идеология быть плюралистичной или же либеральные универсальные положения несовместимы с данной концепцией.

Таким образом, сформировавшаяся под воздействием событий XX в. концепция плюрализма ценностей оставляет ряд дискуссионных вопросов,

---

[3] См. *Арендт Х.* Ответственность и суждение. – М.: Издательство Института Гайдара, 2013. – 352 с.

[4] См. *Арендт. Х.* Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. – М.: Издательство «Европа», 2008. – 424 с.

не теряя своей актуальности как в политологическом, так и в политико-философском дискурсе.

Степень разработанности проблемы. Большой вклад в разработку проблематики, связанной с плюрализмом ценностей, внёс Исайя Берлин (1909–1997)[5]. Идею плюрализма ценностей можно встретить в его самых ранних работах, например, в лекции «Демократия, коммунизм и индивид»[6] (1949) и в эссе «Историческая неизбежность»[7] (1954). Полноценное использование термина «плюрализм» можно наблюдать в сочинениях Берлина с конца 1950-х гг., начиная с эссе «Два понимания свободы»[8] (1958). Наиболее полно Берлин изложил основные положения концепции плюрализма ценностей в лекции 1988 г. «Стремление к идеалу»[9]. Несмотря на то, что многие эссе Берлина содержат идею плюрализма ценностей, она не получила детального концептуального развития в его трудах. Неясность многих положений вызывала и до сих пор вызывает споры в научной литературе, что требует дальнейших исследований.

Постепенно плюрализм ценностей стал наиболее обсуждаемой идеей И. Берлина. Некоторые авторы писали работы о неотличимости ценностного плюрализма от релятивизма (Лео Штраус[10], Роберт Кокис[11]).

---

[5] Исайя Берлин родился в Риге (Российская империя) 6 июня 1909 г. В 1921 г. эмигрировал вместе с семьей в Великобританию. В 1935 г. окончил колледж Corpus Christi Оксфордского университета (специальность «Политическая экономия и философия»).

[6] См. *Berlin I.* Democracy, Communism and the Individual // The Isaiah Berlin Virtual Library [электронный ресурс]. URL: http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf (дата обращения: 15.05.2019).

[7] См. *Berlin I.* Historical Inevitability. – London, New York: Oxford University Press, 1955. – 79 p.

[8] См. *Берлин И.* Два понимания свободы // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014.

[9] См. *Берлин И.* Стремление к идеалу // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014.

[10] *Strauss L.* Relativism // Relativism and the Study of Man. – Princeton: Van Nostrand, 1961. – P. 135

Наиболее радикальные выводы из концепции Исайи Берлина сделал Джон Грей в своей работе «Поминки по просвещению: Политика и культура на закате современности»[12] (1995), что еще больше привлекло внимание мыслителей к проблеме плюрализма, а также к вопросу соотношения плюрализма и либерализма. По мнению Дж. Грея, радикальный плюрализм плохо совместим с классическими либеральными идеями. Благодаря работам Грея[13] возник целый пласт литературы, касающейся отношений и взаимосвязей между плюрализмом и либерализмом. Например, Джон Кекес критикует либерализм и пишет о его несовместимости с плюрализмом[14], а также доказывает возможность совместимости плюрализма с консерватизмом[15]. Другие исследователи обосновывают идею совместимости плюрализма и либерализма при условии пересмотра идейных оснований как либерализма, так и плюрализма ценностей. Наиболее полные рассуждения на этот счет можно найти у Джорджа Краудера[16] и Уильяма Галстона[17]. С появлением этих

---

[11] *Kocis R.* A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy. – Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1989. – 278 p.

[12] *Грей Дж.* Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. – М.: Праксис, 2003. – 368 с.

[13] *Gray J.* Post-Liberalism: Studies in Political Thought. – New York, London: Routledge, 1993. – 358 p; *Gray J.* Where Liberals and Pluralists Part Company // International Journal of Moral and Political Studies. – 1998. – №6. – P. 17–36; *Gray J.* Two Faces of Liberalism. – Cambridge: Polity Press, 2002. – 161 p.

[14] *Kekes J.* Against liberalism. – Ithaca: Cornell University Press, 1997. – 244 p; *Kekes J.* The Morality of Pluralism. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. – 227 p.

[15] *Kekes J.* A case for conservatism. – Ithaca, London: Cornell University Press, 2001. – 239 p.

[16] *Crowder G.* Liberalism and Value Pluralism. – London, New York: A&C Black, 2002. – 276 p; *Crowder G.* After Berlin: The Literature since 2002 // The Isaiah Berlin Virtual Library [электронный ресурс]. URL: http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/after-berlin.pdf (дата обращения: 24.01.2020); *Crowder G.* Berlin, Liberalism in the Face of Diversity. [электронный ресурс]. URL: https://www.resetdoc.org/story/berlin-liberalism-in-the-face-of-diversity/ (дата обращения: 17.05.2020); *Crowder G.* Hedgehog and Fox // Australian Journal of Political Science. – 2003. – №2. – P. 333–377; *Crowder G.* Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin // The Isaiah Berlin Virtual Library [электронный

работ проблема соотношения концепции плюрализма ценностей с различными идеологиями не только не была разрешена, но еще более усугубилась, высветив противоречия между различными несогласованными теоретическими подходами. Следует отметить, что на русский язык большая часть работ до сих пор не переведена.

Идеи И. Берлина оказали влияние на концепции многих западных философов – Р. Нозика, Дж. Ролза, Р. Дворкина, Дж. Грея, Дж. Краудера, У. Галстона, Дж. Кекеса, Ю. Хабермаса, А. Макинтайра. Хотя работы многих из этих авторов достаточно проанализированы в современных западных исследованиях, тексты Дж. Краудера, У. Галстона, Дж. Кекеса не переведены на русский язык и их анализ не осуществлен в достаточной степени в отечественной исследовательской литературе.

С 2000-х гг. стали появляться переводы статей Берлина на русский язык, а также различные работы российских исследователей по теме плюрализма ценностей. Эссе «Два понимания свободы» и «Стремление к идеалу» переведены на русский язык и выпущены в сборнике «Философия свободы. Европа»[18]. Значимыми являются и другие издания работ Берлина на русском языке[19]. Диссертации и статьи, посвященные различным аспектам рассматриваемой здесь проблематики, написали

ресурс]. URL: http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/crowder/IBVPREL2003.pdf (дата обращения: 24.01.2020).

[17] *Galston W.* Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 152 p; *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – 207 p.; *Galston W.* Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1991. – 343 p.

[18] *Берлин И.* Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 448 с.

[19] *Берлин И.* История свободы. Россия. 2-е изд.– М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 544 с; *Берлин И.* Подлинная цель познания. Избранные эссе. – М.: Канон+, 2002. – 800 с; *Берлин И.* Русские мыслители. – М.: Энциклопедия-ру, 2017. – 496 с.; *Берлин И.* Северный волхв. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 176 с.

А. Паньковский[20], О. Л. Грановская[21], О. Л. Мартыненко[22] (Грановская), А. Т. Акрамова[23].

Взаимосвязь идеи плюрализма ценностей с различными аспектами политической философии и политики анализировали О. Ю. Бойцова, Б. Г. Капустин, Т. А. Алексеева, К. В. Карпов, М. В. Гринь и ряд других исследователей[24].

---

[20] *Паньковский А.* Проблема свободы в философии Исайи Берлина: плюрализм ценностей и приемлемое общество [Текст]: дисс. … докт. полит. наук. – Каунас, 2010. – 167 с.; *Паньковский А.* Агональный либерализм Исайи Берлина // Логос. – 2003. – №4-5. – С. 166-177.

[21] *Грановская О. Л.* Интеллектуальное наследие И. Берлина и антиномии либеральной философии второй половины XX века: историко-философский анализ [Текст]: дисс. … докт. полит. наук: 09.00.03 – М., 2002. – 234 с.; *Грановская О. Л.* Идеи И. Берлина и дилеммы либерализма пост-просвещения. – Владивосток: Дальневосточный федеральный ун-т, 2015. – 342 с.; *Грановская О. Л.* «Разговор» на «перекрестке культур» (Исайя Берлин о встрече с Александром Кожевом) // Вопросы философии. –2018. – №12. – С. 152–161.; *Грановская О. Л.* Исайя Берлин: британский либерализм и русская философия (диалог мировоззрений) // Вопросы философии. – 2014. – № 9. – С. 51–59.; *Грановская О. Л.* Ценностный плюрализм Исайи Берлина // Ценности и смыслы. – 2015. – № 4. – С. 90–100.; *Грановская О. Л.* Берлин и Бахтин: плюрализм, полифония и критика релятивизма // Вопросы философии. – 2019. – № 12. – С. 41– 51.; *Грановская О. Л.* Лев Шестов и Исайя Берлин: Философия трагедии и конфликта на перекрестке культур // гуманитарные исследования в восточной сибири и на дальнем востоке. – 2018. – № 3. – С. 138 – 146.; *Грановская О. Л.* Исайя Берлин и концепция постпросвещенческого либерализма Дж. Грея//Вопросы философии. – 2015. – №9. – С. 79 – 87.

[22] *Мартыненко О. Л.* Политическая философия Исайи Берлина: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03. – М., 2002. – 197 с.

[23] *Акрамова А. Т.* Учение И. Берлина о политической свободе, либерализме и плюрализме: дисс. ... канд. полит. наук: 23.00.01. – Уфа, 2009. – 145 с.

[24] *Бойцова О. Ю.* Ценностный плюрализм в современном дискурсе гражданского общества: путь к самоотрицанию? // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. – 2014. – Т. 6. – №1. – С. 1-18; *Капустин Б. Г.* Критика политической философии: избранные эссе. – М: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 424 с.; *Алексеева Т. А.* Справедливость. Морально-политическая философия Джона Роулса. – М.: Наука, 1992. – 112 с; *Алексеева Т. А.* Методологические вопросы политической философии // Полития. – 2004. – № 3. – С. 130-169; *Алексеева Т. А.* Полезна ли философия политике? // Общественные науки и современность. – 1992. – № 2. – С. 103-112; *Карпов К. В.* Эпистемология разногласия и толерантность: к проблеме религиозного разнообразия // Философия религии: аналитические исследования. – 2019. – №2. – С. 5-17; *Гринь М. В.* Динамика либеральных идеологий в эпоху постмодерна // Научный журнал КубГАУ. – 2017. – №133. – С.1-14; *Цибизова И. М.* Бобок А. Плюрализм ценностей и современная

Хотя идеи Исайи Берлина давно стали обыденным предметом философских исследований по самым разным направлениям, концепция плюрализма ценностей практически не получает развития в России, а идеи плюрализма ценностей не пользуются популярностью. В детальной проработке нуждаются как ключевые понятия, составляющие концепцию плюрализма ценностей («ценность», «объективность», «несоизмеримость», «потребность», «свобода»), так и аргументы о взаимосвязи концепции плюрализма ценностей и идеологии, что и определяет выбор темы данного диссертационного исследования.

Объект исследования. Плюрализм ценностей как концепция западной политической философии второй половины XX – начала XXI века.

Предмет исследования. Трактовки концепции плюрализма ценностей в теориях западноевропейских и американских мыслителей второй половины XX – начала XXI века.

Цель исследования состоит в раскрытии основных характеристик концепции плюрализма ценностей как одной из наиболее дискуссионных концепций западной политической философии второй половины XX – начала XXI вв.

Задачи исследования.

Достижение данной цели предполагает решение следующих задач:

культурная коммуникация. Boboc A. Pluralism of values and cultural communication today // Dialogue and universalism. – Warsaw, 2015. – №2. – P. 49-56. // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Философия: Реферативный журнал. – 2016. – №4. – С. 61-66; *Каландия И. Д., Кецбаиа К. Н.* Глобализация и общечеловеческие ценности // Наука и образование сегодня. – 2019. – №4. – С.44-48; *Балаянц М. С.* Плюрализм форм права и правовых ценностей // Современный ученый. – 2017. – №4. – С.189-192; *Сабирзянова И. В.* Ю.Хабермас: Мировоззренческий плюрализм и вопросы толерантности (аксиологический аспект) // Человек – культура – социум в начале XXI века. Сборник научных статей по материалам Всероссийской научной конференции с международным участием. – 2020. – С. 180-186.

1. Рассмотреть ценностный плюрализм как методологический принцип политической философии;

2. Раскрыть специфику концепции плюрализма ценностей в политической философии И. Берлина;

3. Показать значимость моральных аспектов в трансформациях концепции плюрализма ценностей во второй половине XX – начале XXI вв.;

4. Проанализировать интерпретации идеи плюрализма ценностей в философии коммунитаризма;

5. Проследить связь концепции плюрализма ценностей с концепцией общего блага в философии М. Сэндэла;

6. Проанализировать проблему совместимости идеи плюрализма ценностей с либеральной идеологией;

7. Раскрыть специфику концепции «консервативного плюрализма» Дж. Кекеса;

8. Выявить особенности интерпретации проблемы совместимости либерализма и плюрализма в философии У. Галстона.

Теоретико-методологические основы исследования.

Теоретическую основу диссертации составляют опубликованные работы И. Берлина, связанные с разработкой идеи ценностного плюрализма и рассмотрением принципа ценностного плюрализма в качестве методологического основания определения проблем как собственно философских. В ходе исследования автор обращается к фундаментальным теоретико-методологическим и философско-политическим концепциям, основанных на традиции, заложенной в работах Берлина. Эти концепции представлены в работах таких зарубежных исследователей второй половины XX в. – начала XXI в., как Дж. Грей, Дж. Ролз, А. Макинтайр, У. Галстон, Дж. Кекес, Р. Чанг, Дж.

Краудер, Р. Дворкин, Р. Кокис, Ф. Петтит, Дж. Рац, М. Сэндел, И. Шапиро и др. В сочинениях этих авторов можно увидеть как дальнейшее развитие идей Берлина, так и их критический анализ.

Также теоретической основой диссертации являются разработки отечественных исследователей, посвященные анализу проблематики, связанной с плюрализмом ценностей в современной западной политической философии (в частности, работы О. Л. Грановской, Т. А. Алексеевой, А. Т. Акрамовой, О. Ю. Бойцовой, Б. Г. Капустина, Е. Н. Мощелкова, А. В. Селезневой, Л. Б. Макеевой, К. Х. Момджяна, К. В. Карпова и др.).

В исследовании использованы общенаучные методы анализа, синтеза, дедукции, индукции, классификации, аналогии, а также методы историко-философской реконструкции, ретроспективного и текстологического анализа.

Научная новизна исследования

1. Выявлена недостаточная обоснованность идеи общего морального ядра человечества (минимальный набор ценностей), являющейся неотъемлемой частью концепции плюрализма ценностей Исайи Берлина. Предложена возможная альтернативная модель «ценностей – связок», объединяющих различные сообщества, совместимая с концепцией плюрализма ценностей и дополняющая теорию плюрализма ценностей;

2. Показана возможность осмысления политических ценностей в области негативной свободы на конкурентной, а не принудительной основе, не нарушающей принцип плюрализма ценностей;

3. Показаны слабые и сильные стороны концепции «хорошей жизни» Дж. Кекеса, её значимость для развития концепции плюрализма ценностей в политической философии;

4. Показаны теоретические следствия концепции «либеральной демократии» У. Галстона, основанной на трёх компонентах: политическом

плюрализме, плюрализме ценностей и свободе самовыражения (expressive liberty);

5. Впервые в отечественной политической науке проведен политико-философский анализ ряда текстов У. Галстона, Дж. Краудера, Дж. Кекеса, посвященных осмыслению проблематики, связанной с ценностным плюрализмом.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Плюрализм ценностей может рассматриваться как методологический критерий определения философии вообще и политической философии в частности. Позиция, основанная на взгляде И. Берлина на политическую философию, позволяет утверждать, что классическая политическая философия, работающая с такими понятиями, как «власть», «равенство», «справедливость», то есть с вопросами о сущности господства и подчинения, всегда находится в ценностном теоретическом поле;

2. Идея Берлина о существовании минимального ценностного ядра, присущего всем обществам и определяющего возможность коммуникации между ними, является не единственной возможной теоретической конструкцией, объясняющей коммуникацию между культурами и обществами в условиях плюрализма ценностей. Предложенная в исследовании модель «ценностей-связок» является возможной альтернативой, выведенной из тех же посылок, которые использовал Исайя Берлин. Данная модель помогает объяснить связь между обществами без ссылки на единообразное общечеловеческое ценностное ядро с четкими границами, что не просто расширяет теоретическое поле концепции плюрализма ценностей, но при отсутствии ссылки на универсальность гораздо в большей степени соответствует концепции плюрализма ценностей;

3. Определение государства с доминирующей либеральной идеологией как нейтрального (процедурного), то есть государства, не навязывающего определенной ценностной картины мира, а осуществляющего процедурные функции, является необоснованным.

4. Концепция плюрализма ценностей и «негативная свобода» совместимы с концепцией политики общего блага М. Сэндела. В рамках концепции М. Сэндела утверждается, что какое-либо право человека может быть признано, даже если это противоречит традиции (при условии, что в основе данного права лежат важные человеческие ценности). Такое положение дел предполагает наличие области свободы («негативной свободы»), в которой можно было бы реализовывать права подобного рода независимо от традиции и мнения большинства, способного выступать против.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретические положения и результаты данной работы могут использоваться в преподавании общих и специальных учебных курсов по политической философии, истории политических учений, а также в разработке ряда направлений современной политической науки. Отдельные выводы настоящего исследования могут быть полезны для дальнейшего изучения специфики влияния установок ценностного плюрализма на взаимодействия государства и общества.

Степень достоверности и апробация результатов исследования.

Достоверность полученных результатов определяется грамотной постановкой исследовательской проблемы, строгим следованием методологии исследования, последовательным решением исследовательских задач. Все положения, выносимые на защиту, основательно доказаны и подтверждены соответствующими источниками. Итоги работы, изложенные в заключении, соответствуют заявленным во

введении целям и задачам исследования. Основные положения и выводы диссертационного исследования были изложены в девяти научных публикациях, в том числе четырех статьях, опубликованных в научных журналах, входящих в перечень Аттестационной комиссии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Материалы и положения диссертации были апробированы в выступлениях на шести научных конференциях и форумах: «Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов»» (2015, 2016, 2019, 2020)[25], «Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы» (2016, 2017)[26].

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и списка использованной литературы.

[25] *Трусов Ю. А.* Свобода самовыражения (expressive liberty) в философской мысли Уильяма Галстона // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2020». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2020; *Трусов Ю. А.* Влияние рынка на гражданскую жизнь // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2019». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2019; *Трусов Ю. А.* Критика «Проекта Просвещения» в работах Исайи Берлина и Джона Грея. Плюрализм ценностей как идея для установления нового либерализма или его низвержения // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2016». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2016; *Трусов Ю. А.* Концепция плюрализма ценностей в философско-политических воззрениях Исайи Берлина // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2015». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2015.

[26] *Трусов Ю. А.* Этика в философии политики: Почему Теория справедливости Джона Ролза не является универсальной? // IX международная конференция «Теоретическая и прикладная этика: Традиции и перспективы – 2017. Этика революций». – 2017. – С. 90-92; *Трусов Ю. А.* Этика и политика: как решить вопрос с ценностями? // VIII международная конференция «Теоретическая и прикладная этика: Традиции и перспективы – 2016. Наследие Аристотеля и современная этика». – 2016. – С. 220-223.

Глава 1. Философско-политические и методологические аспекты концепции плюрализма ценностей[27]

§ 1. Ценностный плюрализм как методологический принцип политической философии

Понятие «ценность» становится специальным предметом рефлексии лишь после кантианского поворота в философии, вместе с появлением аксиологии как области знания. «Если бы мир состоял из одних только безжизненных или из живых, но лишенных разума существ, то существование такого мира не имело бы никакой ценности, так как в нем не было бы существа, имевшего хотя бы малейшее понятие о ценности»[28], – в этом отрывке Кант дает отправную точку рассуждений о ценностях, демонстрирует, что называя нечто ценным, то есть вынося суждение о ценности, мы говорим не о свойствах объекта как такового, но об объекте по отношению к субъекту.

Размышляя над идеей Канта, можно говорить о существовании двух сфер: о мире сущего, того, что существует независимо от субъекта, существовало до его жизни и будет продолжать существовать после, и мире ценностей, существующих особым способом. Можно сказать, что мир ценностей зависит от субъекта, поскольку не существует без него. Кант мыслит мир через классические субъект-объектные отношения, и, если ценность не принадлежит объекту познания, то значит, что ее источник нужно искать в субъекте.

---

[27] При написании данного раздела диссертации использованы результаты научных работ, выполненных автором лично и опубликованных ранее: *Трусов Ю. А.* Плюрализм ценностей как основание для политического плюрализма // Социально-гуманитарные знания. – 2019. – №5. – С. 341-346.; *Трусов Ю.А.* Ценностное измерение политической философии: теоретические и практические аспекты // Социально – гуманитарные знания. – 2020. – №1. – С. 243-248.; *Трусов Ю.А.* Проблема плюрализма ценностей в либерализме: философско-политические аспекты // Ценности и смыслы. – 2020. – №2. – С. 52-62.

[28] *Кант И.* Критика способности суждения. – М.: Искусство, 1994. – С. 324.

Ценности являются объектом людских устремлений. Однако тогда возникает вопрос о том, чем ценности отличаются от целей. В структуре человеческого действия ценности можно назвать финальными целями. Ценность не инструментальна в том смысле, что она не может быть средством для другой цели. Собственно, по этой причине, концентрируясь на разрыве между ценностью и инструментальностью, Кант признавал только моральные ценности истинными ценностями. Ценности достойны[29] того, чтобы быть объектами воли сами по себе.

Размышления Канта о моральных ценностях дало философам стимул к дальнейшей теоретизации понятия «ценность». В этой связи в качестве ключевых вопросов были вопросы о необходимости обоснования связи между ценностью и долженствованием, о том, почему субъект должен предпочесть ценность, в силу чего ценности обладают этим самым статусом ценности, на каком основании отдается предпочтение одной ценности, а не другой, если мы исходим из идеи о том, что ценности не являются объектом эмпирического опыта. Со стремлением обосновать объективность ценности связаны вопросы о ее онтологическом статусе, о существовании некой иерархии ценностей, потенциале ее изменения.

Разделение на две сферы, о которых говорилось выше, порожденное кантовской философией, привело к методологическому отделению области исследования собственно ценностей от области размышлений над феноменом носителей ценностей. Это отделение способствовало образованию двух доминирующих направлений аксиологии – феноменологии и неокантианства. Так, например, Макс Шелер пишет о

[29] Слово «достойны» употреблено здесь в кантовском смысле: «В царстве целей все имеет или цену, или достоинство. То, что имеет цену, может быть заменено также в чем-то другим как эквивалентом <…> а то, что составляет условие, при котором только и возможно, чтобы нечто было целью самой по себе, имеет не только относительную ценность, т. е. цену, но и внутреннюю ценность, т. е. достоинство» – *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Сочинения в шести томах. – М.: Мысль, 1965. – С.276.

том, что иерархия ценностей неизменна, а вот правила предпочтения их носителей, данных в опыте, исторически изменчивы[30]. Благодаря Максу Шелеру в поле философской рефлексии появляются размышления о рангах ценностей и их критериях[31]. Шелер описал, что может быть определено в качестве носителей ценности. Помимо материальных благ, ими являются акты (акт познания, акт воли), ответные реакции, человеческая личность. Шелер выводит вопрос о ценностях за пределы этической сферы, признавая ценностью также чувство жизни – здоровье, благополучие, благосостояние (в иерархии ценностей они находятся ниже этических и эстетических).

На существующем разрыве между миром ценностей и действительностью акцентировали внимание неокантианцы, сделав это ключевой и истинно философской проблемой. Ценности – единственное, что остается вне действительности, поделенной науками на различные исследовательские поля. Поэтому, по мнению неокантианцев, философия должна стать теорией ценностей[32]. Объективность, внеисторичность и неизменность ценностей обеспечивается самим долженствованием как формой, из которой, однако, никак не следует конкретно-историческое содержание.

Для того, чтобы обосновать объективность ценностей, и феноменологи и неокантианцы подчеркивали их трансцендентальную природу, отмечая, с одной стороны, что ценности не являются частью действительности, а с другой, – что они не являются продуктом личного

---

[30] См. *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.

[31] Это не единственная классификация ценностей, мировую известность приобрела также классификация, предложенная Николаем Гартманом (1882 – 1950)

[32] См. *Виндельбанд В.* Что такое философия // Философия культуры. Избранное. – М.: ИНИОН, 1994. – 349 с.; См. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413 с.

бытия, личного предпочтения и оценки: «Ценность может обладать значимостью даже и при отсутствии акта оценки»[33].

В постклассической философии от обезличенного трансцендентального субъекта отказались, а вместе с ним и от поиска единственной способности, которая бы давала доступ к иерархии абсолютных ценностей. С началом дискуссий о возможности многообразия, противостоящего строгости единообразия, пришлось отказаться от жестких рамок ценностного догматизма. Таким образом, открылся путь к обсуждению темы плюрализма ценностей.

Понятие «плюрализм ценностей» отсылает к двум областям философии – этике и политической философии. Слово «плюрализм» говорит о том, что существует много различных концепций, теорий, дискурсов, целей и т.д. Проблемы, связанные с плюрализмом, в том числе и плюрализмом ценностей, будут отличаться в разных предметных областях, поэтому стоит различать проблему плюрализма ценностей в философии морали и философии политики.

Вопрос, связанный с плюрализмом ценностей в философии морали, заключается в следующем: сводятся ли различные этические ценности, такие как счастье, дружба, свобода, справедливость и т.д., к какой-либо одной ценности или нет. Традиционно в этике выделяют три способа мышления о нравственности: 1) деонтологизм, 2) консеквенциализм, 3) этика добродетели. В деонтологии нравственность характеризуется в зависимости от соответствия или несоответствия фундаментальным этическим принципам. Поэтому вопрос, является ли деонтологическая теория плюралистической или нет, зависит от того, сколько фундаментальных этических принципов мы выделяем. Сторонник консеквенциализма будет придерживаться мнения, что ценность

[33] См. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – С.23.

реализуется через блага такие, как знание, красота, дружба и др. В рамках этой телеологической этики вопрос о плюрализме будет заключаться в том, сколько таких фундаментальных благ существует в мире. Этика добродетели сосредоточена на вопросе, какими качествами должны обладать моральные агенты, поэтому в равной степени рассматривает как принципы действий (мотивация), так и стремления к благам (таким как дружба). У каждого из этих подходов свои критерии нравственной оценки поступка. В деонтологии нравственным поступком будет соответствие определенным принципам, в консеквенциализме – результат (последствия) поступка, а этика добродетели будет фокусироваться на моральных качествах субъекта. Это деление так же важно и для политической философии, так как политические аргументы часто включают в себя какой-либо из этих видов суждения о нравственности[34].

Исследователи плюрализма ценностей в политической философии чаще всего не углубляются в проблему на таком уровне, а если и делают это, то не ради самой проблемы ценностей, а только для решения конкретных философско-политических задач. Для политической философии принцип плюрализма ценностей – это принцип признания реально существующей множественности ценностей в качестве естественного, нормального и законного положения вещей. В этом смысле принцип плюрализма тесно связан с определенной политикой, политикой признания различий. Плюрализм ценностей в политической философии оказывается связан с вопросом о том, какие ограничения государство

[34] Деонтологический либерализм развивает Дж. Ролз в работе «Теория справедливости» (см. *Ролз Дж.* Теория справедливости. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – 536 с.), консеквенциалистские либертарианские идеи можно найти во многих работах Ф. Хайека (дополнительно см. *Gray J.* F. A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism. [электронный ресурс]. URL: https://www.econlib.org/library/Essays/LtrLbrty/gryHRC.html (дата обращения: 15.03.2020).), этику добродетели в философии коммунитаризма развивает А. Макинтайр (см. *Макинтайр А.* После добродетели. – М.: Академический проект, 2000. – 384 с.).

может налагать на свободу людей в процессе действия в соответствии с их собственными целями. Зачастую политические философы даже сразу оговаривают, что не являются профессиональными философами-этиками. Так это делает, например, американский политический философ Уильям Галстон (William A. Galston, род. 1946), который пишет: «покуда внутренняя логика вопросов, которые меня больше всего волнуют в политической философии, время от времени выводит меня за границы в область философии морали, то в ней я, в лучшем случае, всегда всего лишь турист»[35]. Но для того, чтобы ответить на эти важные вопросы политической философии, мыслителям приходится выносить онтологические суждения о сущности ценностей, находясь в области философии морали. Для того, чтобы понять, какие основания приводят мыслителей к такого рода философско-политическим постулатам, необходимо обратить внимание на исходные посылки их учений.

Для начала требуется обозначить ключевые для понимания концепции плюрализма ценностей проблемные поля и находящиеся в них вопросы такие, как «политическая философия в условиях плюрализма ценностей»; «сущность ценностей: объективность-субъективность, несоизмеримость, конфликтность», прояснить понятие «плюрализм», а также выявить связь между плюрализмом ценностей и политической философией. В этих же проблемных полях находятся необходимые для рассмотрения понятия «ценности», «несоизмеримость», «несовместимость», «ценностный конфликт» («конфликтность»), «объективность».

Начать следует с рассмотрения понятия «политическая философия» и обратиться к вопросу, как возможна «политическая философия» в

[35] *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 7. Перевод Ю. Т.

современном мире при совмещении её с концепцией плюрализма ценностей. Так, российский ученый Т. А. Алексеева считает, что политическая философия существует в трех основных формах: 1) конструктивизм, 2) артикулирование, 3) интерпретация. То есть 1) создание образа идеального устройства; 2) прояснение какой-либо концепции; 3) интерпретация текстов[36]. В данной работе предпринимается попытка прояснить ключевые понятия плюрализма ценностей на основании интерпретации текстов ключевых западных политических философов, внесших значительный вклад в разработку проблемы плюрализма ценностей. Первой и во многом главной фигурой в этом отношении является английский философ Исайя Берлин. Берлин – один из известнейших представителей британской политической философии, воспитанный на русской литературе и философской классике. Его судьба сложилась так, что он родился в Российской империи в 1909 г. в семье успешного торговца. В 1916 г. его семья переезжает в Петроград, где Берлин становится свидетелем двух революций – Февральской и Октябрьской, которые оставили в его душе сильные впечатления. В 1920 г. его семья возвращается в Ригу, а оттуда в 1921 г. эмигрирует в Великобританию. После Второй мировой войны его интеллектуальный интерес смещается в сторону истории идей, политических и идеологических тенденций. Он открывает для Запада русских классических авторов – Герцена, Бакунина, Плеханова, Толстого, Тургенева, Белинского, Чернышевского, и др., посещает СССР, встречается с Анной Ахматовой и Борисом Пастернаком.

В 1958 г. Берлин пишет эссе «Два понимания свободы» («Two Concepts of Liberty»), появление которого способствовало возрождению интереса к политической философии в англоязычном мире и остается

[36] *Алексеева Т. А.* Политическая философия как «практичное» знание // Полис. Политические исследования. – 2010. – № 1. – С. 59.

одним из самых влиятельных и обсуждаемых текстов в этой области. Богатая творческая биография И. Берлина позволяет в то же время утверждать, что центральным положением его философии является концепция плюрализма ценностей. Более того, в работах Берлина собственно политическая философия тесно связана с понятием плюрализма ценностей.

В 1961 г. на французском языке публикуется статья И. Берлина «La théorie politique existe-t-elle?»[37] («Существует ли еще политическая теория?»[38]). В данном эссе Берлин говорит о том, что вопрос, вынесенный в заглавие статьи, все чаще звучит в английском научном дискурсе. «Вопрос этот наводит на мысль, что политическая философия, – какой бы она ни была в прошлом, – сегодня уже мертва или находится при смерти»[39]. По мнению Берлина, возможная причина распространения этого мнения заключается в том, что за последнее время не было создано ни одного значимого произведения по политической философии, которое «в какой-то обширной области превращает парадоксы в банальности или же наоборот»[40]. Понятия «политическая теория» и «политическая философия» в контексте данной статьи используются в одинаковом значении, И. Берлин употребляет их как синонимы. Для того, чтобы прояснить ситуацию с синонимией различающихся в русскоязычной традиции понятий, можно обратиться к статье Т. А. Алексеевой «Что такое политическая философия?», в которой она пишет, что «в англо-американских академических кругах политическую философию часто называют политической теорией, поскольку границы между двумя

[37] *Berlin I.* La théorie politique existe-t-elle? // Revue français de science politique. – 1961. – № 11. – P. 309-337.

[38] *Берлин И.* Существует ли еще политическая теория? // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе. – М.: Канон+, 2002. – С. 81-124.

[39] Там же. С. 81.

[40] Там же.

дисциплинами во многих случаях размыты, проблемы схожи и методы исследования часто дополняют друг друга»[41]. Некоторые авторы отмечают, что подобное соотнесение характерно более для английской традиции. В русской традиции часто отделяют не только политическую теорию от политической философии, но и политическую философию от философии политики. Так, российский ученый Е. Н. Мощелков считает такое разделение более продуктивным: «Философия политики» может трактоваться как приложение философии к области политической жизни, тогда как «политическая философия» является саморефлексией политики, ее «внутренним» знанием о самой себе. Первая решает вопросы, которые ставит перед философией политика, тогда как вторая решает вопросы, которые ставит перед политикой философия»[42]. При этом обе дисциплины могут получать одинаковые ответы на свои вопросы, поэтому это сильно пересекающиеся области знания, а их взаимодействие создает область для диалога философии и политики.

О необходимости такого разделения также пишет ученый Б. Г. Капустин. Он считает, что политическую философию надо отделять от смежных дисциплин, таких как философия политики, философия морали и политическая наука. Политическая философия изначально существовала в неразрывной связи с моральной философией, но уже с Нового времени, как было показано выше в вопросе ценностей, мораль отодвигается в отдельную область. Политическая философия, по мнению Б. Г. Капустина должна говорить о том, каким образом что-то работает или не работает в политике, а не как это должно быть в соответствии с нормами морали. Процесс отказа от онтологической морали активизирует поиск иных подходов, которые определяли бы политику. Он перечисляет

[41] *Алексеева Т. А.* Что такое политическая философия? // Полития. –2003. – №3. – С. 136.

[42] *Мощелков Е. Н.* Философия политики и права: прошлое, настоящее и будущее университетской дисциплины // Ценности и смыслы. – 2011. – №7. – С.127.

некоторые варианты, такие как «неизменная природа человека», «план истории», идеи Шпенглера о «морфологическом строении» и неотвратимой судьбе культурных форм. Все это он называет философией политики. Ей он противопоставляет политическую философию, которая не редуцирует политику к до- и внеполитическим «сущностям»[43]. Говоря о разнице политической философии и политической науки, Капустин отмечает, что наука работает в рамках объективирующего подхода, в котором нет места свободе. «Политическая наука не знает субъектов – она знает только агентов процессов, которые принято в ее рамках считать политическими, даже не задаваясь вопросами о том, в чем именно состоит их политическое качество или при каких условиях оно может быть утрачено или обретено»[44].

Анализируя труды И. Берлина, вполне корректно называть политическую теорию политической философией вслед за автором, понимая, что речь здесь идет не об эмпирической объективной науке политологии, а о философии. Несмотря на то, что разделение политической философии и философии политики некоторые авторы считают полезным и необходимым, в рамках данной работы это внесло бы излишнее усложнение при анализе иностранных источников. Соответственно, для решения задач настоящего исследования более подходит иная традиция, которая рассматривает политическую философию и философию политики как синонимы.

Берлин пишет, что для того, чтобы признать, что какая-то дисциплина перестала существовать, должны быть выполнены два требования: 1) ее главные предпосылки неприемлемы и дискредитированы и 2) задачи данной дисциплины решаются в рамках новых/других

[43] *Капустин Б. Г.* Критика политической философии: избранные эссе. – М: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – С.13.

[44] Там же. С.14.

дисциплин. Примером может служить ситуация с философией и естественными науками. Те области философии, в которых разрабатывались новые методы и происходил прорыв, отделялись от нее, трансформируясь в новые дисциплины: физика, химия, биология и т.д. Современному ученому-физику, если он не занимается историей науки, нет нужды изучать физику Аристотеля или Платона. Для того, чтобы понять, как обстоят дела с политической философией, вновь следует обратиться к классификации проблем, предлагаемой Исайей Берлином.

В своем эссе он пишет, что существуют два вида проблем, которые люди могут решить и получить ясные ответы. Первый вид проблем – это вопросы, которые сформулированы так, чтобы на них можно было ответить, используя метод наблюдения (эмпирические). Даже если это не всегда возможно сделать на практике. Примером могут служить простые вопросы типа «существует ли партия X в стране Y?». Или это могут быть более сложные вопросы, но они предполагают следующее: «я знаю, что ответ – чтобы претендовать на истинность – должен опираться на чье-нибудь наблюдение того, что существует и случается в пространственно-временном мире»[45]. Отсюда следует, что научные модели могут быть дискредитированы, признаны ложными, на основе данных наблюдений.

Второй вид вопросов, на которые можно получить четкие ответы, он называет «формальными». Если имеются аксиомы и правила вывода, то ответы будут достоверными при строгом применении правил, принимаемых в данной дисциплине. Так как такие дисциплины не содержат фактов наблюдения, то они не обязаны предоставлять какие-то данные о мире. При этом они могут использоваться для получения данных (например, математика, логика).

[45] *Берлин И.* Существует ли еще политическая теория? // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе. – М.: Канон+, 2002. – С. 82.

Эмпирические и формальные вопросы объединяет то, что даже если ответ на вопрос не известен, то известны методы, которые необходимо применять для получения ответа. Ясно, в какой области необходимо искать соответствующие факты, какие доказательства считать уместными, а какие неподходящими, поскольку для этого существуют определенные критерии. И. Берлин делает вывод: «там, где есть четкие, твердо установленные и общепринятые понятия, способы мышления и правила логического вывода, признаваемые всеми (или, по крайней мере, большинством тех, кто имеет хоть какое-то отношение к делу), можно построить науку, формальную или эмпирическую»[46].

Но существует третий вид проблем, который выходит за рамки первой (эмпирические) и второй (формальные) групп. Как было сказано, в случае с первыми двумя группами мы можем не знать ответ, но знать, как и где его искать, а также, что может являться ответом, а что нет. Но существуют вопросы, на которые мы не знаем не только ответы, но к тому же не знаем, как и где их искать. Так обстоят дела с классическими философскими вопросами, например: «почему существует нечто, а не ничто?», «что такое справедливость?», «на что я могу надеяться?» и т.д. Один из самых главных признаков, превращающих эти вопросы в философские, заключается в том, что «они сразу же ставят нас в тупик, поскольку нет никакой самостоятельной методики, никакой общепризнанной экспертизы, позволяющей к ним подступиться»[47]. Если такая ясность появляется, то тогда они перестают быть философскими. До тех пор, пока эти вопросы остаются философскими, классические методы (индукция, дедукция, эмпирические исследования) не могут помочь четко и однозначно ответить на них. Если же такое случается (а в истории такое

[46] *Берлин И.* Существует ли еще политическая теория? // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе. – М.: Канон+, 2002. – С. 84.

[47] Там же. С. 85.

случалось часто), философские вопросы разрешались и переходили в разряд «эмпирических» или «формальных», происходила дисциплинарная дифференциация, а философия превращалась в науку.

Среди всех вопросов, которыми задается человечество, есть и неподвластные точным наукам. Они до сих пор остаются философскими, так как связаны с ценностями и оценочными суждениями. Попытки построить этику на объективных началах, как и науку, на общезначимых ценностях, не привели к желаемому результату. Как пишет Исайя Берлин, «по отношению к ценностям по-прежнему сохраняют свою силу релятивизм, субъективизм, романтизм и скептицизм»[48]. Более того, наука пытается уйти от ценностных суждений.

Классическая политическая философия работает с такими понятиями, как справедливость, равенство, власть. Как объясняет И. Берлин, когда мы работаем с вопросом о сущности подчинения, мы работаем в поле ценностей. Спрашивая, «почему кто-то должен подчиняться какой-то власти?», мы не спрашиваем о механизме подчинения (на это можно ответить с помощью эмпирических методов политической науки). Используя эмпирические факты, можно ответить на вопрос, кто конкретно и кому конкретно подчиняется, по каким причинам. Но нас интересует ценностный аспект, который содержится в категориях власть, свобода и т.д., а также их оправдание в политических спорах. То, что делает эти вопросы по-настоящему философскими, так это их неразрешенность, так как среди людей нет общего согласия по поводу этих категорий, не существует единственно верного способа разрешить споры (даже большинством мнений «экспертов»). «Пока разные школы и мыслители по-прежнему дают на эти вопросы взаимоисключающие ответы, перспектива создания науки в этой сфере, будь она эмпирической

[48] *Берлин И.* Существует ли еще политическая теория? // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе. – М.: Канон+, 2002. – С. 88.

или формальной, по-видимому невелика»[49]. Действительно, существует несогласие между представителями различных школ (например, утилитаристы и кантианцы) по поводу различных ценностных категорий и суждений, например, о справедливости. И это не споры об эмпирических или формальных противоречиях, а философское несогласие. Именно это и отличает политическую философию от науки, а также говорит о ее жизнеспособности. Таким образом, ни один из критериев исчезновения дисциплины не выполняется: 1) главные предпосылки не могут быть дискредитированы и отвергнуты, так как затрагивают философские вопросы, связанные с ценностями, которые не имеют единственно верного решения и 2) задачи данной дисциплины не могут быть решены научными дисциплинами, так как исследователи пытаются уйти от нормативных (ценностных) вопросов.

Историю можно представить как смену философских и социально-политических моделей и идей, господствующих в определенную эпоху. Тогда для понимания мира необходимо проделать следующие операции:

1) выявить господствующие идеи, направляющие деятельность человека, провести самоанализ;

2) охарактеризовать саму модель, то есть проанализировать, что заставляет человека принимать (отвергать) ее.

Такого рода мыслительные операции позволяют прояснить соотношение между мышлением отдельного человека, социальным опытом, полученными знаниями, то есть с эмпирическими данными. «В этом смысле, политическая теория[50], как и любая другая разновидность мышления, имеющая дело с реальным миром, опирается на эмпирический

[49] *Берлин И.* Существует ли еще политическая теория? // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе. – М.: Канон+, 2002. – С. 89.

[50] Речь идёт о политической философии – прим. Ю.Т.

опыт, хотя в каком смысле этот опыт называется «эмпирическим», до сих пор остается вопросом спорным»[51].

Политическая философия возможна только в том случае, если цели и ценности множественны, а там, где существует единственная цель, все споры идут о технической составляющей ее достижения, а не о конечных целях и ценностях. Только при плюрализме, где нет единственно верной установленной конечной цели (ценности), может существовать политическая философия. Таким образом, понятие «политическая философия» в философско-политических воззрениях Исайи Берлина напрямую связано с понятием «плюрализм ценностей», которое получает концептуальное развитие. «Наличие политических вопросов предполагает плюрализм ценностей – идет ли речь о высших ценностях или более низких уровнях иерархии ценностей»[52].

Для того, чтобы превратить политическую теорию (политическую философию) в науку, сняв тем самым проблему выбора ценностей, следует задать эталон, который будет признан всем обществом или большей его частью и превратит его в монистическое. Этот эталон Исайя Берлин называет «идеологическим основанием». В этом заключена разница между плюралистами и монистами. По мнению монистов, «человеческие цели объективны: люди являются тем, что они есть, и изменяются в соответствии с законами, которые могут быть открыты; а их потребности, интересы и обязанности можно выяснить с помощью правильного (естественно-научного, трансцедентального или теологического) метода»[53]. Например, для Платона благо было высшей ценностью, а

[51] *Берлин И.* Существует ли еще политическая теория? // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе. – М.: Канон+, 2002. – С. 106.

[52] Там же. С. 93.

[53] *Берлин И.* Существует ли еще политическая теория? // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе. – М.: Канон+, 2002. – С. 95.

философы могли его открыть, подобно закону природы, чтобы изменить в соответствии с ним общество.

§ 2 Специфика ценностной теории Исайи Берлина

Ценностный плюрализм как концепция политической философии специфическим образом связана с интерпретацией проблемы человека. В философских трактовках этого типа данная проблема увязана с пониманием человека как носителя определенного набора ценностей, сформированного под воздействием разнообразных исторических, социально-политических, культурных условий. Вследствие этого возникает множество политико-философских концепций, которые невозможно вывести, руководствуясь единым основанием. Когда философия обращается к сфере ценностей, то по определению оказывается несвободной от оценочных суждений. В последнем пределе политическая философия трансформируется в спор о ценностях.

Именно об этом пишет Исайя Берлин, когда рассуждает об ответе на один из основных вопросов политической философии, а именно: почему человек должен подчиняться другому. Берлин говорит о том, что на этот вопрос в истории политической философии есть множество ответов. Дело в том, что, задавая данный вопрос, философ ориентируется не на факты в отличие от представителей естественных наук, например. Понимание человека, его отличия от других видов, человеческого и бесчеловечного требуют выработки критериев, при помощи которых мы интерпретируем факты.

Многие философские вопросы были решены естественными науками или признаны ими устаревшими, но на часть вопросов ответы так и не были получены. Попытки решить нормативные проблемы экспериментальными методами не увенчались успехом. Выводы часто

отвергались не из-за того, что они не соответствовали наблюдению или логике, а «за их неспособность понять, что означает быть человеком, т.е. за неспособность принять в расчет характер структуры – те основные категории, с помощью которых мыслим и действуем мы сами и, полагаем, должны мыслить и действовать другие, чтобы между нами была возможна коммуникация»[54]. То есть эта проблема не является эмпирической в обычном смысле естественных наук, а также это не проблема, требующая формальных выводов.

Стоит отметить, что в современной науке часто различают понятия «факт» и «ценность», а отсюда следует разделение теорий на нейтральные и нормативные. Но как писал В. Галли[55] в статье[56] «Сущностно-конкурирующие концепции»[57], понятия, которые используются в политической философии, такие как «свобода», «справедливость» и др., имеют большое количество интерпретаций и связаны с нормативной составляющей, поэтому никакое нейтральное определение понятий такого рода невозможно. Переходя в область политического, мы получаем конфликт, участие в котором по определению не является беспристрастным. Таким образом, по Галли, всякая оценка «правильности» или «неправильности» концепции неизбежно приобретает ценностный характер, то есть «отражает мировоззренческие предпочтения интерпретатора»[58].

---

[54] *Берлин И.* Существует ли еще политическая теория? // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе. – М.: Канон+, 2002. – С. 110.

[55] W. B. Gallie (1912 – 1998)

[56] *Gallie W. B.* Essentially Contested Concepts // Proceedings of the Aristotelian Society. – 1956. – №56. – P. 167–198.

[57] Термин «essential contestability» переводится по-разному. Например, как «сущностная оспариваемость». В данной диссертации используется вариант, предложенный Т.А. Алексеевой, в котором отражён элемент соревновательности смыслов.

[58] *Алексеева Т. А.* Что такое политическая философия? Статья вторая // Полития. – 2004. – №1. – С. 155.

Для понимания глубинных основ взаимодействий индивидов, групп, общества, приходится прибегать не только к эмпирическим наукам, но к этической, политической, социальной составляющим философского знания. Эмпирические науки не дают ответа на вопрос о том, как, например, религиозные люди, которые верят в божественное происхождение государства, видят и воспринимают действительность. Для того, чтобы осмыслить и, возможно, понять это, исследователю необходимо знание и воображение, чтобы представить ситуацию, для которой естественным оказывается такой способ восприятия действительности. Так как философские проблемы, как было сказано, не связаны напрямую с эмпирическими вопросами, то и решение подобных проблем с использованием эмпирических методов не окажется успешной. Политическая философия работает не с отдельными фактами, а с их интерпретацией, способами их рассмотрения. Категории, с которыми работает политическая философия, хотя и не являются универсальными, но достаточно устойчивые, по крайней мере, настолько, чтобы увидеть очевидную связь между философскими системами различных эпох Примерами таких категорий могут служить «общество», «свобода», «истина», «счастье» т.д.

Осмысление категорий, о которых идет речь, не теряют актуальности потому, что являются универсальным стержнем организации общественной и индивидуальной жизни. Несомненно, актуализация тех или иных категорий и выстраиваемые на их основании мировоззренческие системы во многом соотносятся с опытом индивидуальной и общественной жизни. И если этот опыт оказывается неудачным, система теряет целостность и уступает место иным представлениям.

Исайя Берлин делает вывод о том, что «до тех пор, пока существует рациональное любопытство - желание оправдать и объяснить [мысли и действия людей] с помощью мотивов и соображений, а не просто

причинами, функциональными связями и статистическими вероятностями – политическая теория не исчезнет»[59]. В рассуждениях Берлина эта идея логично сопрягается с тезисом о том, что политическая философия не исчезнет, пока не исчезнет ситуация плюрализма ценностей, а она (по крайней мере потенциально), не исчезнет никогда, потому что такова сама суть ценностей.

Значимость политической философии в той интерпретации, которую предлагает Исайя Берлин, трудно переоценить. Сейчас, в начале XXI века, спектр проблем ценностного характера (проблема абортов, ассистированного суицида, эвтаназии, миграции и т.д.) становится все шире в силу постоянно и стремительно меняющихся условий жизни. И здесь остро ощущается необходимость включения в общественно-политический дискурс политической философии. И если современное общество описывать как общество плюралистическое, то потребность в политической философии ощущается как никогда. Как пишет Татьяна Алексеева, «Политическая философия будет востребована до тех пор, пока будут существовать люди, защищающие разные взгляды на политику и пытаться найти аргументы для защиты своей позиции».[60]

Изложенные выше позиции, кажущиеся констатацией результатов развития политико-философского знания, во многом являются следствием осмысления проблемы ценностного плюрализма в философии Берлина. Некоторые элементы идеи плюрализма ценностей обнаруживаются уже в самых ранних его работах, но использование этого концепта философом не было тогда четко артикулировано. Ближе к концу своей жизни мыслитель все более явно выделял идею плюрализма ценностей в своих эссе. Он посвятил этой теме лекцию на вручении премии Джанни

[59] *Берлин И.* Существует ли еще политическая теория? // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе. – М.: Канон+, 2002. – С. 123.

[60] *Алексеева Т. А.* Что такое политическая философия? // Полития. –2003. – №3. – С. 120.

Аньелли[61] в 1988 году «Стремление к идеалу» (The Pursuit of the Ideal). В ней Исайя Берлин пытается объяснить, что такое плюрализм ценностей, а также рассказывает о своем интеллектуальном пути к этой идее. Данное эссе остается самым полным и красноречивым описанием идеи плюрализма ценностей.

Как пишет Исайя Берлин, он с раннего возраста начал читать произведения русских мыслителей, которые хоть и придерживались разных взглядов, но сходились в том, что «решения главных проблем существуют, что эти решения можно открыть и ценой самоотверженных усилий осуществить на земле»[62], а «общество можно преобразить в свете истинных идеалов»[63]. В Оксфорде Берлин начал читать философские работы и обнаружил, что большинство мыслителей транслировали ту же идею. Берлин называет такое положение вещей платоновским идеалом, «согласно которому, на любой важный вопрос есть, как в науке, один, и только один, верный ответ, а все остальное ошибочно; во-вторых, должен быть надежный путь к его открытию; и в-третьих, верные ответы, если их найти, должны совместиться друг с другом, образуя единое целое, потому что истина не может быть несовместимой с другой истиной»[64]. По мнению Берлина, идеи такого рода следует обозначать как «монизм».

Разрыв с монизмом начинается с работ Никколо Макиавелли (1469 – 1527), из которых Берлин, по его собственным словам, извлек не самое очевидное. Для философа было важно не то, как достигнуть политической власти и ее удержать, а идея о том, что не все высшие ценности человечества могут быть совместимыми друг с другом. «Макиавелли не

---

[61] Итальянский предприниматель, главный акционер и исполнительный директор FIAT.

[62] *Берлин И.* Стремление к идеалу // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 9.

[63] Там же. С. 10.

[64] *Берлин И.* Стремление к идеалу // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 11.

осуждал христианские ценности, он просто видел, что две эти морали не совместимы, и не признавал всеобъемлющего критерия, который помог бы решить, какая жизнь правильнее»[65]. Труды Макиавелли привели И. Берлина к тому, что между всеми «истинными» ценностями нет конфликтов. Хотя Берлин и признавал, что по сути Макиавелли был больше дуалистом, нежели плюралистом.

Но ключевыми фигурами в борьбе против монизма, по мнению Берлина, стали Джамбаттиста Вико (1668-1744) и Иоганн Гердер (1744-1803). В «Новой науке» (1725) Вико говорит о последовательности культур, где «каждое общество по-своему видит реальность, то есть тот мир, в котором оно живет, само себя, свои отношения к прошлому, к природе и к своим целям»[66]. У разных культур будут разные ценности, которые не всегда есть возможность совместить. Если Макиавелли говорил о двух несовместимых культурах – римской и христианской, – то Вико пришел к идее, что все культуры сформированы своими уникальными ценностями. Все они являются человеческими культурами, поэтому различаются не во всем, но глубинные их основания составляют ценности, которые невозможно объединить. Как пишет И. Берлин в своем эссе «Джамбаттиста Вико и история культуры»: «Предложенный Вико метод реконструкции прошлого привел к интереснейшим результатам – как я уже сказал, была создана теория культурного плюрализма, то есть панорама разных культур, несхожих и подчас несовместимых образов жизни, идеалов, критериев»[67]. Идеи совершенного общества, в котором совместятся все ценности человечества утопична и внутренне противоречива. Гердер развил это направление, сравнивая национальные

[65] Там же. С. 14.

[66] Там же.

[67] *Берлин И.* Джамбаттиста Вико и история культуры // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 202.

культуры разных стран и эпох. Он настаивал на неповторимости и несопоставимости национальных культур, а также утверждал, что необходима разница в подходах и оценках этих культур.

Эти идеи назвали культурным релятивизмом, но И. Берлин настаивает, что это слово неправильно передает суть данных идей. Люди, используя воображение, могут понять жизнь других культур, их ценности, а также то, что другой человек может строить свою жизнь на ценностях, сильно отличных от наших, при этом оставаясь достойным нашего уважения. Это, по мнению Берлина, не релятивизм: «Идея Гердера, да и Вико, в другом; я назвал бы ее плюрализмом. Есть много разных целей, к которым люди могут стремиться, оставаясь вполне разумными, полноценными людьми, способными понимать друг друга, сочувствовать друг другу и давать друг другу совет»[68]. Как пишет российский ученый О. Л. Грановская, Берлин считает, что «наличие общего горизонта человеческой мысли <…> делает общение между культурами во времени и пространстве возможным»[69].

Такое своеобразное представление о развитии идей плюрализма ценностей многие философы ставили под сомнение, связывая с идеей плюрализма другие имена из истории философии. Например, американский философ, специалист по античной философии Марта Нуссбаум (Martha Nussbaum, 1947) в своей работе «The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy» (Хрупкость блага: судьба и этика в греческой трагедии и философии) (1986) возводит идеи плюрализма к античности: «Я до сих пор считаю, что аристотелевская концепция человека <…> имеет огромное значение для современной этической и политической мысли; и я убеждена, что в

[68] *Берлин И.* Стремление к идеалу // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 17.

[69] *Грановская О. Л.* Берлин и Бахтин: плюрализм, полифония и критика релятивизма // Вопросы философии. – 2019. – № 12. – С. 44.

описании множественности благ и их конфликта, которое мы находим как у поэтов, так и у Аристотеля, кроются идеи, отсутствующие в большинстве современных социальных рассуждений»[70]. В Германии Вильгельм Дильтей (1833-1911) развивал идею плюрализма. Макс Вебер (1864-1920) к концу своей жизни писал про драматический конфликт между несоизмеримыми ценностями, убеждениями и образами жизни. «Позиция Вебера заключается в том, что выбор между ними [преследуемыми благами] никогда не может быть сделан на основе соизмеримых значений. Выбор одной ценности отбрасывает другую, и единственное, что можно сделать по этому поводу, – понять это и принять ответственность за последствия выбора»[71]. Позиция Вебера имеет некоторое сходство с идеями Исайи Берлина, который пишет в своем эссе «Два понимания свободы», что «в мире, который предстает перед нами в обычном опыте, мы сталкиваемся с выбором между конечными целями, претендующими на абсолютность, и, осуществляя одну из них, неизбежно жертвуем другой»[72]. Американский политический философ Аласдер Макинтайр (род. 1929) в своей работе «После добродетели» (1981) пишет, что современная традиция говорит о разнородности благ и невозможности их согласования в единой системе, а все попытки сделать это ведут к тоталитаризму. Макинтайр утверждает, что предшественником идей Берлина был именно Вебер. Вопрос об истоках плюрализма ценностей вызывает споры, единого мнения не существует. Однако является очевидным то, что именно Исайя Берлин акцентировал внимание на этой

[70] *Nussbaum M.* The Fragility of Goodness. – Cambridge: Cambridge University Press, 1986. – P. XV. Перевод Ю. Т.

[71] *Weber M.* The vocation lectures; «Science as a Vocation», «Politics as a Vocation»; edited and with an introduction by David Owen and Tracy B. Strong; translation by Rodney Livingstone. – Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004. – P. xlvii. Перевод с английского Ю. Т.

[72] *Берлин И.* Два понимания свободы // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд.– М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 180.

проблеме, а также стал ключевой фигурой, без обращения к идеям которой не обходятся ни одни современные дебаты на эту тему.

К 1990-м годам многие исследователи стали считать, что «плюрализм ценностей» является центральной идеей философии Берлина. К сожалению, сам Исайя Берлин не дает точного определения понятия «ценности», более того, он не дает никакого определения. Его работы написаны в форме эссе, являются записанными выступлениями или лекциями. Авторы статьи «Исайя Берлин» в Стэнфордской философской энциклопедии, уважаемые исследователи творчества Берлина, – философ и политический теоретик Джошуа Чернис (Joshua Cherniss)[73] и доктор Генри Харди[74] (Henry Hardy, род. 1949)[75] пишут по поводу понятия «ценности» у Берлина следующее: «Берлин использовал термины «ценности», «идеалы» и «цели» более или менее – но не совсем – взаимозаменяемо. Ценности для Берлина – это идеи о том, что является благим бытием и действием – о том, к какой жизни, какому характеру, каким действиям, и к какому состоянию желательно стремиться»[76]. Мнение этих исследователей творчества Берлина вполне корректно. Читая эссе мыслителя, сразу становится заметно, что понятия «ценности» и «цели» идут в связке в одном контексте, а часто выглядят синонимами. Но возникают две проблемы: 1) даже если это взаимозаменяемые понятия, то проблема не решается, а переносится с понятия «ценности» на понятие «цели»; 2) все-таки во многих местах эти понятия не тождественны, но

[73] Джошуа Чернис (Joshua Cherniss) – доцент (Assistant Professor) Джорджтаунского университета, автор книги «A Mind and its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought» (Oxford University Press, 2013).

[74] Генри Харди (Henry Hardy)– редактор и соавтор Исайи Берлина. Благодаря ему стали доступны ранее неопубликованные эссе, лекции, письма Берлина.

[75] Авторы статьи также выражали благодарность Джорджу Краудеру (George Crowder, род. 1956), который прочел черновик статьи и дал свои комментарии.

[76] *Cherniss J., Hardy H.* Notes to Isaiah Berlin // Stanford Encyclopedia of Philosophy [электронный ресурс]. URL: https://plato.stanford.edu/entries/berlin/notes.html#note-15 (дата обращения: 15.03.2020)

между ними устанавливается некоторая связь, которая помогает их прояснить.

У Берлина не было систематизированной теории ценностей, поэтому приходится самостоятельно создавать конструкты, которые, во-первых, содержали бы необходимые элементы политической теории Берлина, во-вторых, были бы совместимы с содержанием его работ, в-третьих, помогали бы по-новому посмотреть на наследие философа, а также облегчить концептуальное понимание его идей.

В самом начале эссе «Стремление к идеалу» можно обнаружить мысль, что жизненные цели основываются на системах ценностей. Индивиды могут использовать различные ценностные схемы или отдельные ценности для постановки своих целей, которые, по-видимому, тоже содержат ценностную компоненту или прочно связаны с ней, благодаря чему можно поставить более высокие цели, которые также должны быть основаны на ценностях. Таким образом у отдельного человека выстраивается как иерархия ценностей так и иерархия целей. Достигая своих жизненных целей, основанных на определенных ценностях, люди получают радость[77]. Возникают вопросы: в какой форме существуют эти ценности и где есть возможность «узнать» о них? По-видимому, ответы нужно искать в культуре, к которой принадлежит индивид. В этом случае ценности являются объективной средой существования воспринимающего их субъекта, но при этом Исайя Берлин описывает ценности таким образом, будто они субъективны. То есть необходимо разобраться, можем ли мы приписать определения «объективные» или «субъективные» понятию ценностей.

Сам Исайя Берлин пишет, что сущность людей заключается в том, «чтобы быть автономными создателями ценностей, которые сами себе –

[77] *Берлин И.* Стремление к идеалу // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 16.

цель»[78]. Такое утверждение должно привести к идее о субъективной сущности ценностей. Однако при этом философ настаивает на том, что «мир объективных ценностей существует. Речь идет о целях, к которым люди стремятся и по отношению к которым все остальное – лишь средства»[79]. В данном случае понятия «ценности», «цели» и далее «нравственные принципы» используются как взаимозаменяемые.

Пытаясь прояснить неопределенность в работах Берлина, связанную с противоречивостью в определении ценностей, можно предложить следующие варианты. Можно с уверенностью констатировать, опираясь на работы мыслителя, что люди сами создают определенные ценности, и сами выбирают определенные ценности для своих целей, руководствуясь которыми они выстраивают свою жизнь. Но стоит добавить, что рождается человек не в культурном вакууме, поэтому сразу сталкивается с объективными ценностными системами, из которых он может выбирать ценности, создавая собственную иерархию. Субъективность проявляется в возможности создать эту иерархию, в возможности переработки уже существующих ценностей для себя. Понятие объективности в философии Берлина можно проинтерпретировать и дополнить следующими положениями: 1) ценности являются частью культуры, предшествующей существованию индивида, и остаются после него, 2) выбор ценностей становится характеристикой индивида, благодаря которой он идентифицируется другими, 3) стремление к определенным ценностям может быть отражением определенных объективных реалий жизни человека или его сущностных характеристик как человеческого существа, 4) каждая ценность порождает определенные требования к индивиду,

[78] *Берлин И.* Два понимания свободы // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 143.

[79] *Берлин И.* Стремление к идеалу // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 17.

которые объективны для него, и соблюдение которых требует от него общество.

Существует еще один важный пункт в политической философии Берлина, который тесно связан с объективностью ценностей. В своих работах мыслитель обычно сразу начинает разговор о несовместимости ценностей, а потом переходит к утверждению, что у людей все-таки есть минимальный набор ценностей, который и делает всех нас людьми, живущими в обществе. «Даже в разных обществах разных времен люди более или менее согласны с в том, что верно или неверно, хорошо или плохо»[80]. И далее: «существует, если не универсальный набор ценностей, то их необходимый минимум, без которых общества едва ли могут жить»[81]. Эти цитаты можно связать с понятием объективности ценностей, ведь получается, что существует некий набор ценностей, которым обладают все люди, который продиктован обществом (обществом в широком смысле, то есть структурой совместной жизни людей), т.е. «общечеловеческий горизонт ценностей». Этот «горизонт ценностей» можно определить «и как некий набор целей и норм, свойственных всем людям, и как смысловую область, в пределах которой могут изменяться цели и нормы отдельного человека»[82].

Берлин использует идею «минимального ценностного ядра», чтобы различить плюрализм ценностей и релятивизм. В качестве аргумента в защиту концепции ценностного ядра Берлин использует понятие замкнутости. Опираясь на свой личный опыт жизни, на знание истории, он говорит, что общества не являются замкнутыми, следовательно, что-то должно объединять людей, благодаря чему они могут друг друга

---

[80] *Берлин И.* Стремление к идеалу // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 24.

[81] Там же. С. 24.

[82] *Грановская О. Л.* Берлин и Бахтин: плюрализм, полифония и критика релятивизма // Вопросы философии. – 2019. – № 12. – С. 49.

понимать. Берлин делает вывод о том, что должен существовать какой-то общий минимальный набор ценностей, свойственный всем людям.

Но есть возможность сделать другой вывод из тех же посылок, которые использовал Исайя Берлин. Можно представить альтернативную схему связи культур, в который нет четко зафиксированного общего ценностного ядра. Например, через модель ценностей-связок, которые «сцепляют» разные культуры. Всем индивидам необходимо удовлетворять потребность в пище, но делать это они могут по-разному: выращивать продукты, охотится, грабить соседей и т.д. Культурная общность А может иметь с культурной общностью В одни общие ценности, а с культурной общностью С быть связанным через другие ценности. Таким образом, их культуры не являются замкнутыми, но при этом могут не иметь общего для всех единообразного ценностного набора. У разных культурных общностей эти наборы будут пересекаться в разной степени. При помощи этой схемы можно отобразить взаимодействие трех и более культур, связанных разнообразными ценностями, не имеющими единообразного ядра. Таким образом, можно предложить альтернативную схему, полностью совместимую с концепцией плюрализма ценностей. Такого рода схема демонстрирует, каким образом культуры могут не быть замкнутыми, не прибегая к идее универсальных ценностей, как это делает Берлин и многие его последователи. Общества, развиваясь во взаимосвязи, обмениваясь плодами культурного наследия, создают ценностные связи, на которых строятся не только успешные межкультурные отношения, но и отношения между субкультурами внутри одного сообщества, а также между индивидами, принадлежащими различным культурным сообществам. Теоретически, чем дальше общества в культурном плане друг от друга (например, по причине географического расположения), тем меньше может быть между ними связей, и наоборот.

Таким образом, используя те же исходные данные, что и Берлин, можно теоретически представить менее универсалистскую схему. Соответственно, можно сделать вывод о том, что, во-первых, предложенная Берлиным идея общего универсального ядра не является единственно возможным теоретическим ответом на проблему замкнутости культур. Во-вторых, поскольку универсалистские идеи слабо коррелируют с концепцией плюрализма ценностей, то из двух одинаково возможных идей в рамках концепции плюрализма ценностей стоит выбрать ту, которая не утверждает универсальное единообразие. В-третьих, предложение альтернативной схемы расширяет и развивает концепцию плюрализма ценностей, обогащая ее новыми теоретическими вариантами, которые можно в дальнейшем более подробно исследовать.

Выводы

1. Во многом благодаря идеям Исайи Берлина плюрализм ценностей становится методологическим критерием определения философии вообще и политической философии в частности.
2. Несмотря на то, что Исайя Берлин внёс значительный вклад в развитие концепции плюрализма ценностей, существует неясность в определении целей и ценностей, а также определении ценностей как объективных или субъективных.
3. Идея Берлина о существовании минимального ценностного ядра, присущего всем обществам, способствующего их коммуникации, является не единственной возможной теоретической конструкцией, объясняющей коммуникацию между культурами и обществами в условиях плюрализма ценностей. Предложенная модель «ценностей-связок» является альтернативой, выведенной из тех же посылок, которые использовал Исайя Берлин. Она помогает объяснить связь между обществами без ссылки на

единообразное общечеловеческое ценностное ядро с четкими границами, что расширяет теоретическое поле концепции плюрализма ценностей и больше соответствует концепции плюрализма ценностей.

Глава 2 Моральные и социальные аспекты концепции плюрализма ценностей[83]

§ 1. Трансформации концепции плюрализма ценностей во второй половине XX – начала XXI вв.: моральный аспект

Идею минимального набора ценностей можно пытаться сохранить несколькими способами: связать их либо с понятием потребностей, которые присущи любым индивидам, либо – с понятием минимальной универсальной структуры общества, которая будет позволять называть группу людей «обществом», либо с понятием общечеловеческих потребностей. У Исайи Берлина можно найти высказывания, в которых ценности некоторым образом связаны с потребностями человека. В эссе «Два понимания свободы», он показывает эту связь на примере закона о цензуре. Люди, которые выступают против таких законов, считают, что

[83] При написании данного раздела диссертации использованы результаты научных работ, выполненных автором лично и опубликованных ранее: *Трусов Ю.А.* Влияние рынка на гражданскую жизнь // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2019». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2019; *Трусов Ю.А.* Концепция плюрализма ценностей в философско-политических воззрениях Исайи Берлина // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2015». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2015; *Трусов Ю.А.* Критика «исходного положения» теории справедливости Джона Ролза // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2019. – № 2. – С. 146-150; *Трусов Ю.А.* Критика «Проекта Просвещения» в работах Исайи Берлина и Джона Грея. Плюрализм ценностей как идея для установления нового либерализма или его низвержения // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2016». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2016; *Трусов Ю.А.* Плюрализм ценностей как основание для политического плюрализма // Социально-гуманитарные знания, издательство. – 2019. – № 5. – С. 341-346; *Трусов Ю.А.* Проблема плюрализма ценностей в либерализме: философско-политические аспекты // Ценности и смыслы. – 2020. – №2. – С. 52-62; *Трусов Ю.А.* Свобода самовыражения (expressive liberty) в философской мысли Уильяма Галстона // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2020». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2020; *Трусов Ю.А.* Ценностное измерение политической философии: теоретические и практические аспекты // Социально – гуманитарные знания. – 2020. – №1. – С. 243-248.

эти законы запрещают базовые потребности, а те индивиды, которые выступают за такие законы, считают, что такие потребности нельзя удовлетворить, не пожертвовав другими, более важными потребностями.

В попытке обосновать существование универсального ядра ценностей философ Джон Кекес (John Kekes, род. 1936)[84] связывает ценности и потребности через понятия выгоды и вреда. Он выделяет первичные ценности, свойственные всем. В своей работе «The Morality of Pluralism» (1996) он пишет про «моральные» и «неморальные» ценности, а также про «первичные» и «вторичные». Свой анализ мыслитель проводит, используя категории «выгоды» (benefits) и «вреда» (harms), влияющие на людей. Под ценностями Кекес подразумевает выгоды, обладание которыми сделало бы жизнь лучше, и отсутствие которых сделало бы жизнь хуже. Такое определение отличается от идей Исайи Берлина, у которого нет привязки к выгоде и вреду. Кекес считает, что если что-то не делает жизнь лучше и не сказывается на индивиде отрицательно, то, даже если индивид считает это ценностью, это не ценность. При таком подходе возникает проблема, так как приходится предположить, что существует различие между «ценностью самой по себе» и «ценностью для индивида». В таком случае индивид может не понимать, что для него ценно. Следовательно, мы возвращаемся к проблеме внешнего. Речь идет о том, что какая-то внешняя структура или субъект (институт или индивид) решает, что на самом деле является ценностью для человека.

Для понимания ценностей, по Кекесу, необходимо подробнее рассмотреть выгоды (benefits) и вред (harms). Первое различение ценностей на моральные и неморальные исходит из источника и адресата ценностей. Источник – это либо человек, либо природа, а адресат – это тот, кто получает пользу или вред от действий человека. Если источником

[84] Автор таких работ по политической философии, как «A Case for Conservatism» (1998); «Against Liberalism» (1999); «The Illusions of Egalitarianism» (2007).

является природа – это «естественные ценности» (naturally occurring values); если источником является человек – это человеческие ценности (humanly caused values), то есть вызванные человеком. Моральные ценности в таком случае – это ценности, которые созданы человеком, и которые затрагивают других людей, несут им выгоду или вред. Неморальные – это такие, которые вызваны естественными причинами, либо затрагивают только самого человека, то есть он становится одновременно и причиной, и получателем.

Ограничивая свой анализ ценностей категориями выгоды/пользы и вреда, Кекес приходит к выводу, что «некоторые выгоды и вред при нормальных обстоятельствах являются общечеловеческими. Назовем полученные ценности «первичными» (primary)»[85]. Есть блага, которые приносят пользу всем людям, а также то, что приносит всем вред. Кекес считает, что требуются чрезвычайные обстоятельства, чтобы не рассматривать удовлетворение наших основных физиологических потребностей (physiological needs) как благо, и, напротив, требуются чрезвычайные обстоятельства, чтобы не рассматривать пытки, унижения, эксплуатацию как вред.

Можно заметить, что в ряд общечеловеческих ценностей мыслитель записывает потребности, смешивая тем самым эти два понятия – понятие потребностей (то, что является нуждой) и понятие ценности (то, что является лишь образцом, в соответствии с которым мы определенным образом удовлетворяем потребность). Таким образом, даже если есть схожие потребности, это не значит, что способы их удовлетворения, а также образцы, т.е. ценности, будут одинаковыми. Нельзя из наличия общечеловеческих потребностей, даже если они существуют, делать вывод об общечеловеческих ценностях. Важно различать потребности,

[85] *Kekes J.* The Morality of Pluralism. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. – P. 18. Перевод Ю. Т.

блага и ценности. Примером такого различения могут служить идеи российского ученого К. Х. Момджяна, который пишет, что потребности лежат в основе ценностей, а «говоря об имманентности ценностей важно отличать их от объектов ценностного предпочтения, которые называют благами», и далее: «ценностью является внутреннее мотивационное влечение человека»[86] к этим благам. При этом стоит заметить, что если сводить ценности только к мотивационной составляющей психики человека, то вопрос ценностей становится вопросом психологии, а не философии, о чем писал еще Генрих Риккерт. Он выделяет ценности в особую сферу, которая не относится ни к области действительности, то есть благам, ни к сфере психики, то есть к оценке, хотя они и связанны и с тем и с другим[87].

В результате анализа особенностей осмысления и применения понятий «ценности», «блага», «потребности», «идеалы» в работах политических философов по соответствующей тематике можно сделать вывод, что они практически не ставят своей задачей с четкостью определить, что есть «ценность». Данную попытку предпринял Джон Кекес, но в большинстве случаев найти специальные разделы, посвященные теоретизации, разработке подходов и определениям понятий, которыми авторы оперируют, довольно сложно. В сущности приходится констатировать, что под «ценностями» в работах многих авторов, работающих в теоретическом поле ценностного плюрализма, может пониматься все, что оказывается тематически и семантически связанным с ценностями: блага, оценки, потребности. Неудивительно, что, например, Исайя Берлин часто употребляет понятия «благо» и «ценности» как синонимы, потому что благо становится благом в результате его связи

[86] *Момджян К. Х.* М. Вебер: нужна ли науке свобода от оценок? // Вопросы философии. – 2019. – № 8. – С. 21.

[87] См. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – С.22-29. Глава 2. Ценность и действительность.

с ценностью. В настоящем исследовании понятие «ценности» употребляется в соответствии с интерпретациями авторов, чьи концепции подвергаются анализу.

Кроме первичных ценностей, Джон Кекес выделяет «вторичные» (secondary). Для этого он использует понятия выгоды и вреда, выводимые не из универсальной сущности человека, а из исторического и культурного контекста. Вторичные ценности могут варьироваться в зависимости от личности, общества, традиций и исторических периодов. Вариации этих ценностей зависит от разных причин, таких как разные социальные роли (родитель, супруг, коллега и т.д.), личных устремлений, предпочтений и т.д. Выгоды и вред, заключенные в первичных ценностях обычно универсальные, но способы, при помощи которых добиваются этих выгод или пытаются избежать вреда, различаются. Например, пища, по Кекесу, – это первичная ценность, но то, каким образом, где и как её употребляют, может различаться. Таким образом, по его мнению, стандарты употребления пищи, связанные с выгодой и вредом, являются уже вторичной ценностью.

Кекес делает вывод о том, что существует универсальная и неизменная человеческая природа, которая состоит из 1) фактов самости (физиологические и психологические потребности), 2) фактов близости (индивиды живут в тесных отношениях с родителями или опекунами, другими детьми и т.д.), 3) фактов социального порядка, чтобы удовлетворить первые два типа фактов. Так как человек ограничен в своих возможностях, то ему приходится кооперироваться для удовлетворения потребностей, устанавливать тесные отношения. Поэтому устанавливается власть, появляются практики и институты, формулируются общепринятые правила. «В разных обществах разные органы власти, институты, конвенции и правила, но ни одно общество не может обойтись без них, и мы не можем обойтись без некоторого участия в общественной жизни, при

условии, что мы стремимся удовлетворить наши физиологические и психологические потребности»[88].

Как было сказано, Джон Кекес считает, что первичные ценности универсальны, потому что относит их к потребностям. Однако, даже если мы исходим из понятий выгод и вреда, потребности – это то, что может принести выгоды, необходимые всем людям, но то, в каких формах они будут их удовлетворять, зависит от ценностей. В таком случае само разделение на первичные и вторичные ценности оказывается ненужным, потому что для человека ценности всегда вторичны (если мы придерживаемся идеи, что ценности не передаются генетически). Развитие идеи Берлина об общечеловеческом ядре в концепции Джона Кекеса ее состоятельности не подтверждает. Попытки четко определить первичные и вторичные ценности являются весьма спорными. Происходит смешение понятий потребности и ценности, при этом принципиальная разница между первичными ценностями и вторичными не видна.

Цель плюрализма ценностей в подходе Кекеса – это достижение «хорошей жизни». Он называет «хорошей жизнью» такую жизнь, которая приносит личное удовлетворение (это зависит от реализации как моральных, так и неморальных ценностей) и моральную пользу. Отсутствие хотя бы одного из этих двух пунктов не позволяет называть жизнь «хорошей». Например, личное удовлетворение может быть получено ценой причинения большого зла, а ценой моральной заслуги может быть неудовлетворение разумных желаний и психологическое расстройство. Оба этих примера мы не можем назвать «хорошей жизнью». Мыслитель приводит следующие признаки хорошей жизни: 1) индивид доволен жизнью и не хочет ее резко изменить; 2) не сожалеет о важнейших решениях; 3) не чувствует себя бесконечно

[88] *Kekes J.* The Morality of Pluralism. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. – P. 40. Перевод Ю.Т.

неудовлетворенным, и хочет, чтобы жизнь развивалась в том же направлении; 4) баланс между добром и злом (которые сотворил человек) должен быть в пользу добра; 5) суждение человека должно совпадать с суждением знающих его людей. При этом личное удовлетворение может проистекать не только из моральных ценностей, но из различных источников, таких как эстетическое удовольствие, чувство юмора, художественное творчество, культивирование стиля и т.д.

Эти признаки «хорошей жизни», предложенные Кекесом, могут быть очень полезными для развития идей плюрализма ценностей, но нельзя при этом не сказать о ряде сложностей, которые возникают в связи с этим. Согласно пункту 2, человек не должен сожалеть о важнейших решениях, но мы помним, что в условиях плюрализма ценностей часто могут возникать ситуации, когда приходится делать радикальный выбор, из-за чего чувство сожаления может сопровождать индивида всю жизнь, даже при том, что он будет считать свой выбор наилучшим в той ситуации. Самые серьезные вопросы могут возникнуть по поводу пункта 4, так как понятие баланса плохо применимо к данному вопросу. Добро и зло сложно сосчитать, проинтерпретировать, сопоставить. Этот пункт можно заменить формулировкой, что человек должен всегда действовать в рамках «добра», то есть закона и установленных моральных норм (неважно, общественных или личных, так как личные моральные нормы будут признаваться окружающими, иначе индивид оказался бы вне поля коммуникации). В этом случае перевес будет всегда на стороне добра, даже если в какие-то жизненные моменты индивид отступит от этого правила. В противном случае каждый хороший поступок может восприниматься как кредит, который можно оплатить плохим поступком, главное не превысить лимит.

Как бы представители философии плюрализма ценностей ни определяли ценности, все они сходятся в вопросе несовместимости и

несоизмеримости ценностей. Исайя Берлин отмечал, что с древних времен до нас дошла влиятельная философская традиция, представители которой считают, что общество можно изменить, благодаря истинным идеалам. Принципы, фундирующие эту традицию, могут быть разными, идеи – формулироваться по-разному, но, как пишет Берлин, все они держатся на «платоновском идеале», который состоит в следующем:1) существует единственно верный, истинный, ответ на любой вопрос; 2) существует путь к открытию истины, который человек должен обнаружить; 3) истина не может противоречить другой истине, они дополняют друг друга, объединяясь в непротиворечивую систему.

Картина кардинальным образом меняется, когда мы начинаем говорить о сфере ценностей. Существует ряд ценностей, которые не всегда совместимы. Стремление к одной может исключать альтернативные ей ценности. Их невозможно ранжировать по одной шкале, которую одинаково приняли бы все отдельные индивиды или же культуры. Например, жизнь монаха и военного могут строиться на противоположных системах ценностей. И мы не можем однозначно сказать, какая жизнь лучше. Данная ситуация складывается, как указывают представители плюрализма ценностей, в результате того, что человеческие ценности несоизмеримы. Идея несоизмеримости берет своё начало в античной математике. Древние греки, которые не знали иррациональных чисел, обнаружили, что некоторые объекты не имеют общей единицы измерения[89]. Эта аналогия помогает приблизительно[90]

[89] Например, сторона и диагональ квадрата. Можно определить, что диагональ длиннее, но невозможно понять, насколько длиннее, не используя иррациональных чисел. Такие отрезки греки называли несоизмеримыми. Открытие несоизмеримости часто приписывают Гиппасу из Метапонта, который, согласно одной из версий легенды, был убит за это открытие, противоречащее пифагорейскому учению.

[90] Существуют разные подходы к пониманию несоизмеримости в гуманитарных науках. Некоторые мыслители используют термины несоизмеримость и несравнимость как синонимы.

понять, как используют этот термин в гуманитарных науках. Например, философ Уильям Галстон считает, что несоизмеримость означает, что у нас нет той меры, с помощью которой мы можем точно совместить все предметы, что приводит, во многих случаях, к радикальному выбору. Он предлагает не путать ее с понятием «несопоставимость» (incomparability). Несоизмеримость не подразумевает несопоставимость, так как ранжирование возможно, даже если нет общей меры. «Несоизмеримость не должна создавать препятствий для обдумывания и выбора; несопоставимость вполне может сделать это»[91]. В работах Исайи Берлина термин несоизмеримость используется для того, чтобы показать, что у нас нет единственно верного основания для сопоставления и сравнения ряда ценностей или же для осуждения ценностей других индивидов. Основания, делающие их соизмеримыми, могут быть различными и зависят часто от широты человеческого мышления. Именно это Исайя Берлин назвал «плюрализмом ценностей».

Плюрализм противостоит монизму или идее, установке, суть которой в том, что все ценности могут быть ранжированы относительно какой-либо одной ценности или их набору (благо, истина). Даже по поводу, казалось бы, общезначимых ценностей, таких как свобода и справедливость мнения философов разняться. Между различными интерпретациями ценностей часто существует конфликт, и это приводит человека к моральным дилеммам (например, задача о вагонетке, в работах Берлина – выбор между справедливым наказанием или его). «Суровая справедливость – абсолютная ценность для многих, но она несовместима с милосердием, которое в конкретных случаях не менее ценно для тех же

[91] *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 12. Перевод Ю.Т.

самых людей»[92]. Решение конфликтных ситуаций осуществляется по-разному. Если при этом не нарушается закон, нет стороны, которой нанесен очевидный вред, то конфликт оказывается неразрешимым, так как ценности всех вовлеченных в него сторон имеют право на существование.

К этой проблеме обращается исследователь творчества Исайи Берлина А. Паньковский, который приводит в пример героическую и созерцательную жизнь[93]. Он считает, что два этих образа жизни несоизмеримы, так как невозможно их полное соотнесение на основании одного принципа. То есть частичное сравнение их возможно по произвольным отдельным критериям, но в сущностном отношении ценности, стоящие за этими типами образа жизни оказываются неизмеримыми[94]. Конфликт ценностей обусловлен самой сутью морали. Считать ее непротиворечивой системой не представляется верным. Так, российский ученый А. В. Разин утверждает, что «на данный момент, собственно, нет непротиворечивой моральной теории, да и вообще она вряд ли возможна, поскольку всегда можно выбрать разные основания для ее построения: наличие разума; чувствительность; развитый и неразвитый разум; индивид, преследующий свои цели и являющийся хозяином своей жизни; группа или же общество, как универсальный критерий ценностей»[95].

Таким образом, мы приходим к идее, что социальные идеалы и ценности множественны и несовместимы, а порой даже конфликтны, поскольку не имеется объективного абсолютного основания для их

---

[92] *Берлин И.* Стремление к идеалу // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 19.

[93] Примерами героической и созерцательной жизни могут быть жизнь военного и монаха, которые, основанны на разных ценностных ориентирах.

[94] *Паньковский А.* Проблема свободы в философии Исайи Берлина: плюрализм ценностей и приемлемое общество [Текст]: дисс. … докт. полит. наук. – Каунас, 2010. – С. 67.

[95] *Разин А.В.* Моральные дилеммы // Вестник РУДН. – 2014. – № 2. – С. 72.

сравнения, хотя это и не исключает саму возможность такого сравнения. Может показаться, что в данном вопросе Берлин приближается к моральному релятивизму, но, как пишет сам автор, а также исследователи его творчества, необходимо различать релятивизм и плюрализм. По сути, главное отличие состоит в разном понимании объективности. Когда Берлин утверждает, что отсутствует объективное основание для сравнения ценностей, он говорит о существовании некоторых «досубъективных» установок, называемых «минимальным набором», который позволяет существовать обществу, и который независим от наших индивидуальных убеждений и склонностей.

Берлин делает вывод, что все философско-политические теории, которые не предполагают несоизмеримости и несовместимости ценностей, то есть построены согласно «платоновскому идеалу», следует признать ложными. Теория, в которой описывается совершенный мир, свободный от ценностных конфликтов, с полным согласием по поводу всех принципов, объединенных в непротиворечивую систему, либо вводит в заблуждение, говорит о невозможных вещах, либо придает другое значение терминам. Столкновение ценностей исходит из самой сущности ценности и человека. Идея совершенного мира находится за гранью человеческого понимания. Она является не просто недостижимой, но и внутренне противоречивой, т.к. некоторые общепризнанные высшие блага не всегда могут сосуществовать совместно в рамках одной системы. Как пишет Берлин в эссе «Вико и идеал Просвещения»: «Понятие даже абстрактной возможности совершенного общества обязательно является попыткой соединить воедино несовместимые атрибуты – характеристики, идеалы, возможности, свойства, ценности, которые принадлежат разным моделям мышления, действия, жизни, которые не могут быть вырваны из

своих контекстов и соединены вместе в одну систему»[96]. В связи с этим всегда будут возникать моральные дилеммы и проблема выбора. Понятие «совершенного общества» включает в себя понятия завершенности и целостности, сбалансированного общества, без какой-либо несоизмеримости и несовместимости ценностей и целей, на которых оно строится. Стоит отметить, что хотя многие проблемы и имеют решения, как моральные[97], так и другие, часто это приводит к появлению новых проблем, задач, вопросов, которые требуют нового решения.

Как пишет американский философ, имя которого часто ассоциируют с философией коммунитаризма, Майкл Сэндел: «Жизнь в демократическом обществе полна разногласий по вопросам правильного и ошибочного, справедливого и несправедливого»[98]. Например, «одни люди выступают за право на аборт, а другие называют аборт убийством»[99]. Мы становимся бесконечных свидетелями дебатов, происходящих в социальном, политическом, культурном поле. Пространство политического становится совершенно особой сферой, не подразумевающим диалога, превращаясь в поле идеологического столкновения. Майкл Сэндел задается вопросом: «Каким образом мы можем продумывать путь в спорной сфере справедливости и несправедливости, равенства и неравенства, личных прав и общего блага?»[100]. Он предлагает следующую последовательность действий для разрешения конфликтов: 1) рефлексия, возникающая из-за столкновения с

---

[96] *Berlin I.* Against the Current: Essays in the History of Ideas. – London: Pimlico, 1997. – P. 129. Перевод Ю.Т.

[97] Американский философ Джеффри Стаут (Jeffrey Stout, род.1950) в работе «Демократия и традиция» приводит пример завершившейся дискуссии – дискуссия по вопросу рабства.

[98] *Сэндел М.* Справедливость. Как поступать правильно? – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – С. 41.

[99] Там же. С. 41.

[100] *Сэндел М.* Справедливость. Как поступать правильно? – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – С. 42.

проблемой, и поиск решения (как поступить в той или иной ситуации); 2) поиск принципа, лежащего в основе нашего решения; 3) философствование (пробелы и противоречия, которые не могут быть разрешены с помощью выявленного принципа, заставляют продолжать размышления). Пройдя эти этапы, мы возвращаемся к пункту 1 или 2, пересматривая наше решение или принцип. Подобная процедура, являясь диалектичной, восходит ко временам Древней Греции – эпохе жизни Сократа. Даже самая последовательная теория, сформированная в сознании индивида, может оказаться непригодным для жизни в обществе набором предрассудков. «Моральная рефлексия – не занятие одиночек, а общественное усилие. Моральная рефлексия требует присутствия друзей или соседей, товарищей или сограждан – кого-то, кто мог бы служить собеседником»[101]. Платон приводит миф о пещере, чтобы показать, как подняться над предрассудками, чтобы разобраться в сущности вопросов, в том числе и о ценностях. Сэндел считает, что неполные мнения также важны, учитывая диалектичность нравственных рассуждений, которые делаются по поводу конкретных ситуаций, что приводит к переходу к новым принципам или решениям. Для решения нравственных вопросов, которые ведут к принятию тех или иных законов, необходимо участие всего общества. Вопросы политической философии «побуждают нас четко формулировать и оправдывать наши моральные и политические убеждения – и не только в наших собственных семьях, не только для друзей, но и для требовательной части наших сограждан»[102].

Попытка обосновать существование универсального ценностного ядра в условиях плюрализма ценностей через смешение понятий ценности и потребности, а также понятий выгоды и вреда сталкивается с рядом

[101] *Сэндел М.* Справедливость. Как поступать правильно? – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – С. 43.

[102] Там же. С. 44.

проблем. Джон Кекес считает, что первичные ценности универсальны, потому что относит их к потребностям. Однако, даже если исходить из понятий выгод и вреда, потребности – это то, что может принести выгоды, необходимые всем людям. Однако то, в каких формах потребности будут удовлетворены, зависит от ценностей. В таком случае само разделение на первичные и вторичные ценности оказывается ненужным, потому что для человека ценности всегда вторичны (если придерживаться идеи, что ценности не передаются генетически). Развитие идеи Берлина об общечеловеческом ядре в концепции Джона Кекеса, состоятельности концепции Берлина не подтверждает. Попытки четко определить первичные и вторичные ценности являются весьма спорными.

В то же время признаки «хорошей жизни», предложенные Кекесом, могут быть очень полезными для развития идей плюрализма ценностей с учетом определенных ограничений, которые возникают в результате решения ряда проблем. Спорным оказывается пункт, в котором утверждается, что человек не должен сожалеть о важнейших решениях. Следует помнить, что в условиях плюрализма ценностей часто могут возникать ситуации, когда приходится делать радикальный выбор, из-за чего чувство сожаления может сопровождать индивида всю жизнь даже при том, что он будет считать свой выбор наилучшим в конкретной ситуации. К вопросу «хорошей жизни» также с трудом применимо понятие баланса. Добро и зло невозможно измерить, посчитать. Эту позицию представляется возможным заменить формулировкой о том, что человек должен всегда действовать в рамках «добра», то есть закона и установленных моральных норм (неважно, общественных или личных, так как личные моральные нормы будут признаваться окружающими, иначе индивид оказался бы вне поля коммуникации). В этом случае перевес будет всегда на стороне добра, даже если в какие-то жизненные моменты индивид отступит от этого правила. В противном случае каждый хороший

поступок может восприниматься как кредит, который можно «оплатить» плохим поступком, главное – «не превысить лимит».

§ 2. Плюрализм ценностей и общественные нарративы в политической философии коммунитаризма

Идеи относительности и разобщенности ценностей подверглись критике со стороны Аласдера Макинтайра (р. 1929), одного из самых влиятельных современных представителей западной политической философии и этики. Его самым известным произведением является работа «После добродетели» (1981), в которой он пытается продемонстрировать парадоксальность сложившейся ситуации в этике, а также проследить историческую трансформацию структуры морали, начиная от классической парадигмы, характерной для героических обществ, античного полиса, средневековья и заканчивая XX веком.

Макинтайр негативно относится ко взгляду на «моральную философию» как независимую область исследования, которая изолирована от всех остальных, в том числе и от политической философии. Являясь видным представителем коммунитаризма[103], Аласдер Макинтайр не разделяет идеи либерального индивидуализма, который, по его мнению, приводит к ситуации хаоса, когда невозможно оценить различные разнородные, конкурирующие моральные установки. В результате упадка чувства человеческой общности происходит упадок в области моральной

[103] «Коммунитаризм (от англ. community – общество) – это философское течение, выдвигающее на первый план социальную обусловленность личности общественными нормами и ценностями в противовес ничем не ограниченной свободе и асоциальному индивидуализму либеральной концепции» (*Волкова Т. П.* Либералы и коммунитаристы: дискуссия о социальной справедливости продолжается // Вестник МГТУ. – 2004. – № 2. – С. 203.)

философии. При этом позиция Макинтайра по данному вопросу достаточно противоречива, что будет показано далее.

Макинтайр констатирует парадоксальность современной ситуации. По его мнению, беспорядок в морали, споры по поводу различных несоизмеримых концептуальных положений не приближают нас к возможности выбора одной рационально обоснованной точки зрения, а также выработке общей моральной позиции. «Наиболее поразительной особенностью дебатов, в которых проявляются разногласия, является их незавершенность. Я имею здесь в виду не только то, что споры идут постоянно, хотя на самом деле так оно и есть, но также и то, что они не могут завершиться. Похоже, что в нашей культуре не существует рациональной гарантии морального согласия»[104], – утверждает мыслитель. При этом выдвигаются положения, имеющие притязания на внеличностный и рациональный характер, что предполагает наличие некоторых стандартов добродетели (справедливости, долга и т.п.), которые не зависят от субъекта, что в свою очередь не представляется возможным в условиях несоизмеримости исходных аргументов. К тому же сами эти аргументы имеют различное происхождение, вырваны из определенного философско-теологического контекста их первоначального употребления. Несоизмеримость и несовместимость переходит из области этики в область политической философии. Макинтайр показывает это на примере либеральных «идей о справедливости» Джона Ролза и Рональда Дворкина. Две различные позиции данных мыслителей о сущности справедливости обращаются к несоизмеримым ценностным основаниям, что делает спор между ними неразрешимым[105].

---

[104] *Макинтайр А.* После добродетели. – М.: Академический проект, 2000. – С.11.

[105] См. *Макинтайр А.* После добродетели. – М.: Академический проект, 2000. – С. 163-165.

Макинтайр называет это направление «эмотивизмом». «Эмотивизм есть доктрина, согласно которой все оценочные суждения, и более точно, все моральные суждения, есть не что иное, как выражения предпочтения, выражения установки или чувства, поскольку они носят моральный или оценочный характер»[106]. Как пишет О. Ю. Бойцова, эмотивизм в понимании Макинтайра – это «установки ценностного релятивизма, чреватого субъективизмом и аксиологическим скептицизмом»[107]. Следовательно, попытки установить какие-либо объективные внеличностные моральные принципы являются маскировкой сугубо частных предпочтений. Макинтайр негативно относится к эмотивизму, т.к., по его мнению, это направление экстраполирует специфические черты современной ситуации на язык морали как таковой. Такая ситуация сложилась в результате «моральной катастрофы», которая осталась незамеченной для большинства мыслителей, в результате чего мы пользуемся различными моральными понятиями, лишенными первоначального контекста и смысла. Аласдер Макинтайр описывает процесс морального упадка, в котором можно выделить три стадии: «Первая стадия – это когда оценочные и, более точно, моральные теория и практика объемлют истинно объективные и неличностные стандарты, которые обеспечивают рациональное оправдание конкретной политики, действий и суждений и которые сами в свою очередь чувствительны к рациональному обоснованию»[108]. Вторая стадия – это безуспешные попытки сохранения объективных моральных суждений с помощью проектов рационального обоснования морали, а также стандартов этого

[106] *Макинтайр А.* После добродетели. – М.: Академический проект, 2000. – С. 19.

[107] *Бойцова О.Ю.* Актуальные вопросы истории социально-политических учений и политической текстологии: материалы круглого стола // Вестник Московского университета. Серия 12: политические науки. [Электронный ресурс]. URL: http://www.j-spacetime.com/content/PDF/Tom6/2227-9490e-aprovr_e-ast6-1.2014.12.pdf (дата обращения: 02.06.2020).

[108] *Макинтайр А.* После добродетели. – М.: Академический проект, 2000. – С. 28.

обоснования. Третья стадия – это распространение эмотивистского понимания того, что все притязания моральных высказываний на объективный характер не могут быть рационально обоснованы.

Важную роль в этом переходе сыграл крах «Проекта Просвещения». Именно в этот период мораль превращается в обособленную область, а в философии ведутся попытки ее рационального обоснования. Из-за внутренних дефектов этого проекта последующие эпохи оказались в ситуации разрыва между классической традицией и современностью. Процесс формирования и краха «Проекта Просвещения» связан с отказом от классического мировоззрения, основанного на телеологической концепции человеческой жизни. Важную роль в этом сыграли научная революция и Реформация, которые разрушили прежнюю религиозно-мифологическую картину мира, после чего встал вопрос о том, каким образом обосновать мораль. Но все попытки рационального обоснования были обречены на провал, так как изначальная классическая схема была разрушена.

Классическая схема (будь то греческая или средневековая) содержала три компонента: 1) представление о человеке как он есть (необлагороженная природа); 2) моральные принципы (ценности), благодаря которым человек может стать кем-то; 3) представление о такой человеческой природе, какой она может быть, если реализует свою существенную природу. Таким образом, в классической схеме присутствует идеализированное представление о цели человеческой жизни, которая определяет движение человека к благу. Но как только мы теряем это представление о цели (что и произошло в эпоху Просвещения), мораль оказывается вне контекста. Из трехчленной формулы им пришлось выбрать два компонента и обратиться к не облагороженной природе человека. В связи с этим философы обосновывали моральные принципы,

основываясь на категории страстей (как это делал Дэвид Юм), или на категории разума (как это делал Иммануил Кант).

Целью данного проекта было создание набора предписаний, подходящих для автономного субъекта, использующего универсальный инструмент – разум. И хотя в своих подходах мыслители Просвещения отличаются друг от друга, им свойственно некоторое единодушие. Крах же подобных попыток связан не с отдельными концептуальными неудачами, а со специфическим мировоззрением, отличающим этих мыслителей, использующих христианские установки, вырванные из контекста, который придавал им смысл. Провал этих попыток, хорошо показанный в работах Фридриха Ницше, привел к тому, что последующие поколения оказались свидетелями крушения классической традиции, а мораль приобрела фрагментарный характер. Следствием этого стал моральный вакуум, который не смогли заполнить проекты универсальной рационалистической морали, сфокусированные на идее самостоятельного выбора ценностей автономным индивидом. В то же время, по мнению Макинтайра, эти идеи сильно сказались на политической философии, став основой либеральной идеологии. В либерализме сложилось представление о государстве, которое создает основные законы. Все же остальное, что закону не противоречит, является допустимым. Таким образом, отсутствует общая концепция блага. Более того в государстве существует запрет на продвижение единой ценностной установки, поскольку поддержка единого ценностного основания подразумевает ущемление свободы других граждан, основу жизни которых составляют иные ценностные принципы. Функция морального регулирования выводиться из ведения власти и переходит в сферу отношений между людьми.

Для Макинтайра либерализм – это эмотивистская концепция. Либерализм ведет к упадку чувства человеческой общности, которое поддерживает моральные принципы. «Процедурный либерализм задает

нежизнеспособную формулу свободного государства, и прежде всего из-за того, что исключает существование общего блага, отстаивая приоритет права»[109]. Согласно его идеям, «избежать эмотивизма можно только, осознав важность социума со всем многообразием его социальных практик и связей как источника и гаранта объективности ценностей»[110].

При анализе представлений Макинтайра об эмотивизме и либерализме можно обнаружить некоторые противоречия, дающие основание полагать, что определение либерализма как нейтральной государственной идеологии не соответствует действительности. Во-первых, в основе либеральной идеологии лежит определённая система ценностей, следовательно, продвижение идеологии взаимосвязано с продвижением набора определённых ценностей. Издавая законы, государство с либеральной идеологией продвигает ценности, которые по своей сути не могут являться ценностно-нейтральными. Во-вторых, законы создаются людьми, а значит, подразумевают определенный набор ценностей, потому что при выборе ценностей, которые необходимо зафиксировать в законах, индивиды руководствуются субъективным мнением, не зависимо от того, либеральные это законы или нет. Эту ситуацию описывал Сартр: «каждый из нас выбирает себя, но тем самым мы также хотим сказать, что, выбирая себя, мы выбираем всех людей»[111]. И далее: «Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен

---

[109] *Сморгунова В.Ю.* Англо-американский либерализм как основание западной модели гражданского общества: теоретико-правовой анализ // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – 2006. – № 16. – С.149.

[110] *Платошина В.В.* Социальная обусловленность личности в американском коммунитаризме // Научный вестник МГТУ ГА. –2012. – №182. С.174.

[111] *Сартр Ж. П.* Экзистенциализм – это гуманизм [электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/read/sartr_ganpol/ekzistentsializm__eto_gumanizm.html#20480 (дата обращения: 24.01.2020).

быть. Выбрать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбирать зло»[112]. Таким образом, политика не может быть нейтральна, даже в либеральном государстве, так как каждое политическое решение имеет ценностную составляющую. Поэтому, как писал Исайя Берлин, необходима область, неподвластная государственной политике (область негативной свободы), которая давала бы возможность человеку прожить жизнь в соответствии с собственным планом и собственным выбором.

Мнение Макинтайра о принципиальной незавершенности дебатов видится большим преувеличением. Если философские проблемы, споры на этические и политические темы не имеют решение сейчас, то это не значит, что они не будут решены вообще. Американский философ Джеффри Стаут (Jeffrey Stout, род.1950) в работе «Демократия и традиция» приводит пример завершившейся дискуссии: «Предположим, что мы вернулись в Америку середины девятнадцатого века. Что составляло в то время предмет наиболее жарких этических дискуссий? – Безусловно, вопрос об уничтожении рабства. Эта дискуссия, как я с удовольствием отмечаю, не является незавершенной»[113]. Более того, во избежание конфликтов мы можем принимать временные решения, которые будут устраивать людей в данный момент, в данную эпоху. Об этом и говорит Исайя Берлин. Хотя не существует единственно верной ценности, относительно которой все люди будут готовы ранжировать все остальные ценности, практическое решение необходимо найти, чтобы избежать войн и революций.

---

[112] *Сартр Ж. П.* Экзистенциализм – это гуманизм [электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/read/sartr_ganpol/ekzistentsializm__eto_gumanizm.html#20480 (дата обращения: 24.01.2020).

[113] *Стаут Дж.* Демократия и традиция. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. – С. 176.

В своих более поздних работах Макинтайр уходит от подобных идей, предполагая, что «после проведения исследования, начатого Аланом Донаганом[114], стало очевидным, что ответы на вопросы о моральных дилеммах поддерживаются или отвергаются в систематической связи с ответами на вопросы о моральной теории в целом. То, чего достигла недавняя философская литература о моральных дилеммах, является существенным: изложение ряда концептуальных ограничений на способы, которыми проблемы могут быть рационально решены в форме ряда требований согласованности и непротиворечивости»[115]. Как пишет А. В. Разин, поздний взгляд Макинтайра оптимистичнее, так как он считает, что «более общие положения моральной теории позволят найти способ разрешения моральных дилемм, в том числе тех, которые порождены на первый взгляд несовместимыми ценностями»[116].

С одной стороны, такой подход Макинтайра немного сближает его со сторонниками идей плюрализма ценностей, так как с точки зрения плюрализма ценностей, не все ценности являются несовместимыми и несоизмеримыми. С другой стороны, не все можно решить с помощью моральной теории, так как по поводу несоизмеримых ценностей моральная теория не может дать точного ответа. В таких ситуациях, как писал Берлин, вопросы должны решаться политическими средствами через поиск компромисса, поиск середины между крайностями, уступками между требованиями различных ценностей. Плюрализм ценностей, таким образом, нельзя свести к тому, что Макинтайр называет эмотивизмом, а

[114] Алан Донаган (Alan Donagan, 1925 – 1991) – профессор университета Чикаго. Написал работы по этике и праву, в том числе «The Theory of Morality», «Consistency in Rationalist Moral Systems».

[115] *MacIntyre A.* Ethics and politics. Selected Essays, Volume 2. –Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006. – P.100.

[116] *Разин А.В.* Моральные дилеммы // Вестник РУДН. – 2014. – № 2. – С. 77.

либерализм, основанный на плюрализме ценностей, к воплощению эмотивистской концепции.

Сам Макинтайр главным средством морального воспитания во всех культурах, которые он относит к классической схеме (греческая, средневековая, Возрождение), считает повествование. В работе «После добродетели» он пишет, что каждая культура обладает своим набором историй, у всех этих культур есть истории о временах героического общества. В качестве примера можно привести гомеровские произведения у греков. В этих героических обществах мораль и социальная структура являются тождественными понятиями. Человек, который пытается изъять себя из установленных отношений, оказывается выброшен за рамки общества, а это путь к самоуничтожению. Каждый человек изначально встроен в определенную общность, он не имеет возможности выбирать место рождения, следовательно, – имеет определенную роль в рамках общественной системы.

Эти повествования обладают важными характеристиками: «Во-первых, вся мораль всегда до некоторой степени связана с социально-локальным и конкретным, и весьма иллюзорно то, что устремление морали современности к универсальности освобождает от всех частностей. Во-вторых, добродетелями можно обладать только будучи частью традиции, в которой мы наследуем добродетели, и понимать их можно только в свете предшествующих традиций, в ряду которых героическое общество занимает начальное место»[117]. «Я» индивида проявляется через его роль в социуме. Для героического общества не существует столкновения несоизмеримых добродетелей. Но как только мы выходим за рамки понятия род, мы можем столкнуться с противоречиями. Когда коммуной становится город-государство, могут появиться

[117] *Макинтайр А.* После добродетели. – М.: Академический проект, 2000. – С. 173.

несовместимые требования между семьей и полисом. Понимание афинским гражданином сути добродетели позволяет ему критиковать коммуны, а также политику, проводимую полисом. Состязание («agōn») – становится важным институтом жизни общества, распространяясь на дебаты и суды. Полис и «agōn» создают необходимый контекст для того, чтобы в городе уживались конкурирующие концепции добродетелей. Но даже в таких взглядах конфликт возникает на фоне приверженности к коммуне, между родом и полисом, которые имеют свои нарративные истории.

Таким образом, Макинтайр отмечает, что добродетели находят свое место в жизни полиса, а не просто в жизни индивида, а сам индивид может быть понят только как существо политическое[118] (например, zōon politikon по Аристотелю[119]). Между гражданами полиса существует широкий спектр согласия по отношению к добродетелям и благам, что создает между ними узы дружбы. На этом фоне, по мнению мыслителя, современное либеральное общество выглядит как случайное собрание граждан, которых может объединить только внешняя угроза, а наличие дружбы связывается с понятием выгоды. Это происходит в результате отказа от идей единства добродетелей, от идей аристотелизма в его различных формах. В философии Аристотеля конфликт по поводу ценностей может возникать в результате неразумного политического устройства либо недостатков самого человека.

Конечно, человек без культурной составляющей, как чисто биологическая сущность, – редко встречающийся теоретический феномен. В основном мы говорим о человеке как о носителе культуры, обладающим практическим разумом с добродетелями. Рождаясь, индивид связан с обществом определенной ролью, через которую он самоидентифицируется

[118] См. *Аристотель*. Политика. – М.: Рипол классик, 2010. Книга 1.
[119] Там же. С. 29.

и идентифицируется обществом. Именно от коммуны индивид получает конкретные блага для жизни. Покидая коммуну, он несёт ее установки, роли и историю. Индивид – часть истории коммуны и, по мнению Макинтайра, только через неё может стать тем, кем он является. «Каждый конкретный взгляд на добродетели связан с некоторым конкретным понятием нарративной структуры или структур человеческой жизни»[120]. Выбирая свой собственный образ жизни, ценности из перечня различных конфликтующих практик, человек разворачивает свою историю, творит ее. Все историидо того, как их рассказали, были прожиты. Этот нарратив делает жизнь человека целостной, задает ей начало и конец. Все цели, дела, речи человека требуют определенного контекста.

Стоит отметить, что введение Макинтайром понятия коммуны лишь переносит проблему эмотивизма с индивидуального на общий/общественный уровень. Даже при признании обусловленности ценностей коммуной мы получаем эмотивизм на уровне коммун. То рассуждать о том, что есть уже общности могут соотносить образ жизни с ценностями, которые могут трактоваться как несоизмеримые и несовместимые. Например, одна коммуна может быть патриархальной, в которой роль женщины очевидно меньше, чем роль мужчины, в то время как в других коммунах это будет неприемлемым ограничением свободы женщин.

По мнению Макинтайра, у каждого общества есть свой собственный ресурс историй (нарративов), понимание которых ведет к пониманию самого общества. Мы являемся частью общества, поэтому должны понять наши роли, определить, как на нас реагируют люди и как нам реагировать на них. В данном речь идет о двояком процессе: человек есть тот, каким его воспринимают другие в его истории, но вместе с тем субъект истории,

[120] *Макинтайр А.* После добродетели. – М.: Академический проект, 2000. – С. 237.

которая имеет смысл только для него. Человек находит собственную моральную идентичность в семье, городе и т.п., но эти установки являются первичными, необходимыми, от которых он в дальнейшем может отталкиваться в поиске универсального блага. Что для человека лучше и хуже, он определяет, исходя из нарратива, который создает единство жизни данного человека. Именно отрицание этого объединяющего начала в моральной философии является одним из ключевых моментов.

Аргументы Макинтайра можно использовать против его теории, так как, например, плюрализм ценностей не отрицает полностью объединяющее начало групповых нарративов и ценностей, а либерализм, основанный на нем, не должен вести к индивидуализму. Как пишет О. Л. Грановская, Берлин выделял положительный национализм, «в котором проявляется необходимость человека чувствовать себя членом какой-либо группы, его приверженность своему национальному сообществу, любовь к нему»[121]. Соответственно, из-за того, что существует множество коммун, которые могут руководствоваться собственными принципами в организации жизни, нам необходимо государство, которое будет регулировать и направлять развитие целого. «Берлин считал, что обострение национальной проблемы произошло прежде всего из-за того, что философы и политики-практики пренебрегали культурными различиями и политической значимостью коллективной идентификации»[122].

Макинтайр пишет, что люди не обособлены друг от друга, а находятся во взаимосвязи и включены в более общую историю сообщества, частью которого они являются. Залогом этой целостности является общий нарратив. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что

---

[121] *Грановская О. Л.* «Разговор» на «перекрестке культур» (Исайя Берлин о встрече с Александром Кожевом) // Вопросы философии. –2018. – №12. – С. 156.

[122] Там же. С. 156.

нарратив является общим полем для тех, кто разделяет одни и те же ценности. Данную идею подтверждают некоторые русские мыслители: «эта досовременная концепция всеохватывающей общности, которую без всяких рефлексий признают все, на кого она распространяется, никак не согласуется с фактом существования сложных, раздираемых конфликтами огромных индустриальных обществ»[123].

Российский ученый Г. Ю. Канарш (род. 1979) пишет, что «из понимания человека как члена коммуны, связанного с ней нерасторжимыми моральными узами, вытекает и обязанность по поддержанию блага этой коммуны, от которого с данной точки зрения, неотделимо благо отдельного индивида»[124]. Макинтайр утверждает, что мы должны отказаться от либерального взгляда на государство с его политикой нейтральности и перейти к политике поддержания государством общественного блага, которое будет сплачивать все общество (под общественным благом в данном случае подразумевается «благой образ жизни» как образец поведения в данной коммуне). Государство, согласно теории Макинтайра, должно поощрять людей, которые живут в соответствии с принятой концепцией блага, а также противостоять образу жизни, который считается деструктивным. Необходимо наличие воспитательной системы, которая позволит отличать истинное благо и добродетель. Государство обязано облагораживать человека, развивать его сущностную природу. «Согласно теории А. Макинтайра, получившей название теории коммунальной справедливости, для развития общества недостаточно формальной справедливости,

[123] *Грановская О. Л., Давыдов О. Б., Ячин С. Е.* Перспективы коммунитаристского движения в странах Восточной Азии // Ойкумена. Регионоведческие исследования. – 2018. – №3. – С. 20.

[124] *Канарш Г. Ю.* Справедливость и идея сообщества // Гуманитарные науки: теория и методология. – 2010. – № 4. – С.78.

основанной только на праве, необходимо развивать нравственные качества человека, думающего о благе общего»[125].

Макинтайр говорит, что государство должно поддерживать благой/добродетельный образ жизни. Либеральное государство этого не делает. Данное утверждение не находит подтверждения, ведь схожие положения выдвигают теоретики плюрализма ценностей. Несмотря на то, что они настаивают на отсутствии единственного верного добродетельного образа жизни и отстаивают точку зрения, что добродетельных способов жизни существует много. В этом и заключается особая миссия государства – давать возможность для существования как можно большего количества добродетельных образов жизни. Облагораживать человека или вести его к благому образу жизни способно и либеральное государство. Более того, как было сказано раньше, либерально-плюралистические ценности, продвигающие возможность существования различных образов жизни, построенных на различных ценностях, а также воспитание граждан в соответствии с ними – это тоже продвижение определенных ценностей, которые могут объединять людей, придерживающиеся разных ценностных образцов.

К тому же либеральное государство не должно быть нейтральным, даже если допустить, что оно может таким быть, и может продвигать свои ценности, не навязывая его всем гражданам, а предлагая как один из вариантов набора ценностей, существующего наравне с другими в конкурентной среде.

Итак, определение либерализма как нейтральной государственной идеологии не соответствует действительности. Так как в основе либеральной идеологии лежит определённая система ценностей. Следовательно, распространение идеологии взаимосвязано с

[125] *Панченко Б.Б.* Понимание справедливости в идеологии коммунитаризма // Власть. – 2013. – №2. – С. 157.

продвижением набора определённых ценностей. Издавая законы, государство с либеральной идеологией распространяет ценности, которые по своей сути не могут являться ценностно-нейтральными. Соответственно, плюрализм ценностей нельзя свести к тому, что Макинтайр называет эмотивизмом, а либерализм, основанный на плюрализме ценностей, – к воплощению эмотивистской концепции.

Введение Макинтайром понятия коммуны лишь переносит проблему эмотивизма с индивидуального на общий/общественный уровень. Даже при признании обусловленности ценностей коммуной мы получаем эмотивизм на уровне коммун, которые могут продвигать несоизмеримые и несовместимые ценности. В отличие от коммунитаризма, концепция плюрализма ценностей может включать в себя идею обусловленности ценностей через коммунитарное сознание. Вместе с тем она не отрицает полностью объединяющее начало групповых нарративов и ценностей. Либерально-плюралистические ценности, представляющие основу для существования различных образов жизни, а также воспитание граждан, базирующееся на либерально-плюралистических ценностных принципах есть также способ распространения определенных ценностей, которые могут объединять людей, придерживающиеся разных ценностных образцов.

§ 3. Связь концепции общего блага М. Сэндела с идеей плюрализма ценностей

Плюрализм ценностей как концепция моральной философии сущностно связана с концепцией плюрализма ценностей в политической философии. В качестве примера можно привести варианты политико-философских теорий справедливости. Как пишет Майкл Сэндел, есть три влиятельных подхода к определению сущности справедливости в государстве: 1) утилитаризм; 2) либертарианская позиция (либерально-

эгалитарная); 3) аристотелевская позиция, согласно которой «справедливость сопряжена с культивированием добродетели и размышлениями об общем благе»[126]. Майкл Сэндел отдает предпочтение третьей позиции, отвергая идеологический подход, который упускает из виду вопрос ценностей и общего блага (в том числе и различные версии либерализма). При этом в концепции плюрализма ценностей других авторов также отвергаются некоторые универсалистские версии либерализма.

Сэндел критикует утилитаризм, так как, во-первых, вопрос о ценностях, в том числе о справедливости, превращается в калькулирование (вопрос расчета); во-вторых, для подобного расчета необходима унификация всех ценностей, что ведет к отрицанию качественного различия благ. Либертарианские и либерально-эгалитарные теории решают первую проблему, но не вторую. В них различные права (у мыслителей нет единого понимания этих прав) могут перевешивать утилитарный принцип расчета. Права имеют фундаментальное значение, и индивид не может быть их лишен безосновательно. За пределами этих прав индивид принимается таким, каков он есть. «Согласно этим теориям, моральная ценность или достоинство преследуемых нами целей, смысл и значение жизни, которую мы ведем, а также качество и характер общественной жизни, к которой мы причастны, – все это лежит за пределами сферы справедливости»[127]. Именно это Сэндел считает ошибкой систем, основанных на идеях прав и свободы. Он считает, что идеала справедливого общества не достичь ни при использовании принципа максимизации, ни при помощи принципа свободы выбора. Для того, чтобы достичь идеала, необходим диалог или «общественная

[126] *Сэндел М.* Справедливость. Как поступать правильно? – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – С. 304.

[127] Там же. С. 305.

философия». «Чтобы достичь справедливого общества, необходимы общие, коллективные размышления о смысле хорошей жизни и создание общественной культуры, благоприятствующей разногласиям, которые неизбежно возникают»[128]. Сэндел разделяет идею о том, что решение многих проблем необходимо искать не в теоретической, а практической области. Подобный подход свойственен практически всем представителям плюрализма ценностей. Суть данного подхода заключается в том, чтобы предложить решение (по сути, конечно, временное), которое могло бы быть реализовано в общественно-политической реальности. Если по поводу общественной дискуссии с Сэнделом нельзя не согласиться, то идея о создании культуры, благоприятствующей разногласиям, требует осмысления в связи с идеей плюрализма ценностей. Для регулирования конфликтной ситуации необходимо, во-первых, признать принцип плюрализма ценностей в качестве господствующего и, во-вторых, искать институциональные решения, способствующие организации общественной жизни.

Сэндел выступает за то, чтобы в сфере политического главенствующим был вопрос ценностей, так как право не является первичным по отношению к благу. Именно в этом смысле возникает необходимость общественных рассуждений о добропорядочной жизни.

В работе «Справедливость. Как поступать правильно?» (2013) Сэндел признается, что у него нет окончательного ответа на вопрос о том, какая политика поможет достичь поставленных целей. Он ограничивается лишь примерами, чтобы проиллюстрировать свои предположения. Рассматривая историю США, он пишет о кандидате в президенты Роберте Кеннеди, который выступил с речью (1968) о том, что ВВП не учитывает

[128] *Сэндел М.* Справедливость. Как поступать правильно? – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – С. 305.

порядочность политиков, красоту поэзии, ум, отвагу и здоровье людей и т.п. Тем самым он продемонстрировал, что американцы занимаются накопительством, вместо того, чтобы ставить перед собой высокие моральные цели и достигать их, становиться лучше. Он хотел изменить сложившийся в последнее время уклад жизни США, сделать мир совершеннее, апеллируя к моральным ценностям, чувству общности и взаимопомощи. Этому не суждено было сбыться – Роберт Кеннеди был убит через 3 месяца. «Спустя 40 лет, во время президентской кампании 2008 г., Барак Обама тоже использовал тоску американцев по более значительным целям в общественной жизни и сформулировал политику моральных и духовных устремлений»[129]. Сэндел еще не знал итогов президентства Обамы: усиление контингента в Афганистане, интервенция в Ливию, скандал со Сноуденом и др.

Анализируя концепцию политики общего блага, можно проследить, насколько ее принципы соответствуют принципам плюрализма ценностей, а также основанной на них теории либерализма. Сэндел предлагает 4 примерных элемента политики общего блага. 1) Правильное воспитание, чтобы взращивать в гражданах чувство общности и гражданские добродетели. Традиционными институтами для этого являются, например, школа и армия. При этом Сэндел имеет в виду воспитание не в формате проповеди, а говорит о незаметном «непреднамеренном образовании граждан, которое происходит, когда молодые люди – выходцы из разных экономических классов, имеющие разное религиозное воспитание и принадлежащие к разным этническим общинам, сходятся вместе в общих институтах»[130]. По его мнению, на данный момент времени государственные школы находятся в упадке, а в армии служит мало

[129] *Сэндел М.* Справедливость. Как поступать правильно? – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – С. 308.

[130] Там же. С. 308.

американцев, что ведет к упадку чувства общности, деформации традиционных американских добродетелей, что не ведет к культивированию чувства взаимной ответственности, необходимого для справедливого общества. Сразу становится ясно, что сам принцип непреднамеренного культивирования ценностей является неотъемлемой частью политики и в рамках плюрализма ценностей.

2) Защита гражданских практик от вторжения рыночных отношений. «Рынки – полезные институты организации производственной деятельности. Но если мы не хотим позволить рынкам переписывать нормы, регулирующие деятельность общественных институтов, нужна общественная дискуссия о моральных пределах рынков»[131]. Данный пункт также легко совместить с идеями плюрализма ценностей, которые допускают наличие разных областей в обществе, в которые не должен проникать рынок.

3) Борьба с неравенством ради сохранения солидарности между гражданами (реконструкция современной гражданской жизни).

Неравенство – одна из важнейших тем для политической философии. Обсуждение этой темы невозможно без обращения к теории справедливости Джона Ролза. Основой самой известной работы этого философа являются два принципа справедливости, ради выбора которых создаётся ситуация исходного положения. По Ролзу[132], «свободные и автономные индивиды в условиях рационального выбора примут два принципа: 1. Равенство в приписывании основных прав и обязанностей. 2. Социальное и экономическое неравенство, например, в богатстве и власти, если только оно приводит к компенсирующим преимуществам для

[131] *Сэндел М.* Справедливость. Как поступать правильно? – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – С. 310.

[132] Точная формулировка двух принципов справедливости дана в параграфе «Идея совместимости либерализма и плюрализма ценностей в политической философии Уильяма Галстона» данной диссертации.

каждого человека и, в частности, для менее преуспевающих членов общества»[133].

По мнению Сэндела, либеральные мыслители, обращая внимание на вопросы пользы и согласия, в проблеме неравенства упускают из вида другой момент, который вызывает беспокойство. Пропасть между бедными и богатыми уничтожает общественную солидарность. Богатые граждане перестают пользоваться общественными благами – общественным транспортом, государственными школами, парками, полицией, а предпочитают платный сервис более высокого качества – частных врачей, охрану, школы, места отдыха, доступ к которым закрыт людям с небольшим достатком. «В мире, где все хорошее можно купить или продать, наличие или отсутствие денег устанавливают и различие в правах»[134]. Например, в разгар эпидемии коронавируса (2020) состоятельные люди начали скупать аппараты для искусственной вентиляции легких (ИВЛ)[135], что гарантировало им более качественное лечение в случае заражения, в то время как остальным этих аппаратов могло не хватать. Такое положение вещей влечет за собой еще два негативных эффекта: а) граждане, которые не пользуются определенными услугами, не стремятся поддерживать их финансово; б) институты, которые выступали площадками для коммуникации различных слоев населения, перестают работать. «Итак, оставляя в стороне воздействие, которое неравенство оказывает на пользу или согласие, следует сказать, что неравенство может разлагать, разъедать гражданскую добродетель.

---

[133] *Зараева Л.* О некоторых западных теориях справедливости // Власть. – 2007. – № 8. – С. 67.

[134] *Сэндел М.* Что нельзя купить за деньги. Моральные ограничения свободного рынка. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2018. – С. 15.

[135] *Sauer P., Gershkovich E., Cordell J.* Exclusive: rich Russians are hoarding ventilators to protect themselves against the coronavirus // The Moscow Times (электронный ресурс). URL: https://www.themoscowtimes.com/2020/03/21/exclusive-rich-russians-are-hoarding-ventilators-to-protect-themselves-against-the-coronavirus-a69703 (дата обращения: 21.03.2020).

Очарованные рынками консерваторы и озабоченные перераспределением либералы эту потерю упускают из вида»[136]. Соответственно, Сэндел считает: вместо того, чтобы говорить о перераспределении, надо обратить внимание на то, чтобы создать общественные институты, способствующие объединению граждан. Государство теоретически может определенным образом планировать инфраструктуру таким образом, чтобы объединять разные слои населения. Примером действия этого механизма может служить создание специальных выделенных полос для общественного транспорта и уменьшение количества полос для личного.

4) Политика морального вовлечения. Сэндел говорит, что государство не может быть нейтрально и что «мы нуждаемся в более сильной, основанной на вовлечении и участии гражданской жизни, чем та, к которой мы привыкли»[137]. По его мнению, не надо избегать моральных и религиозных споров. Игнорирование их под предлогом уважения ведет к видимому уважению. Только вовлечение в общественные дискуссии и обсуждение могут помочь решить те или иные моральные проблемы и споры.

Хотя вышеперечисленные пункты концепции политики общего блага могут соответствовать принципам плюрализма ценностей, а также основанной на них теории либерализма, после публикации работы «Либерализм и пределы справедливости»[138], Сэндела стали причислять к коммунитаристам за его критику либеральной идеологии и критику идеи нейтрального государства, хотя сам философ утверждает, что в либерально-коммунитарных дебатах часто занимает сторону либеральных мыслителей. «Поскольку «коммунитаризм» – это другое название

[136] *Сэндел М.* Справедливость. Как поступать правильно? – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – С. 312.

[137] Там же. С. 313.

[138] *Sandel M.* Liberalism and the limits of justice. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – 252p.

мажоританизма[139] (majoritarianism), или идеи о том, что права должны опираться на ценности, которые преобладают в какой-либо конкретной общине в конкретный момент времени, это не то, что я бы стал защищать»[140]. Полемизируя с Джоном Ролзом, Сэндел делает акцент не на том, важны ли права, а на том, можно ли оправдывать права, не предполагая какую-либо конкретную концепцию «хорошей жизни». Речь не о том, какие права должны превалировать – индивидуальные или общинные, а о том, «могут ли быть нейтральными принципы справедливости, которые регулируют основную структуру общества, в отношении конкурирующих моральных и религиозных убеждений, которые поддерживают его граждане»[141]. Вопрос состоит в том, имеет ли право приоритет над благом.

Идея Ролза основывается на двух утверждениях: 1) индивидуальные права важнее общего благосостояния, 2) принципы справедливости, которые определяют наши права, не зависят от их оправдания конкретной моральной или религиозной теорией, содержащей определенное представление о благой жизни. «Эта первичность правильности (right) над благом в справедливости как честности оказывается центральной особенностью концепции. Она устанавливает определенные критерии устройства базисной структуры в целом»[142]. Именно второе утверждение Майкл Сэндел оспаривает в своей работе «Либерализм и пределы справедливости». Но как он пишет в работе «Общественная философия», хотя связь между понятиями справедливость и благо характерна для коммунитаризма, есть две версии этой связи, и одна из них к коммунитаризму не относится.

---

[139] Диктатура большинства.

[140] *Sandel M.* Public Philosophy: Essays on Morality in Politics. –Cambridge, London: Harvard University Press, 2005. – P. 252. Перевод Ю.Т.

[141] Там же. С. 252. Перевод Ю.Т.

[142] *Ролз Дж.* Теория справедливости. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – С. 41.

Первый вариант связи заключается в том, что «принципы справедливости получают моральную силу из ценностей, которые обычно широко распространены в конкретном обществе или традиции»[143]. Ценности общества определяют, что является справедливым, а что нет. Этот подход является коммунитаритским. Признание права основывается на традиции и обращении общества к самому себе, к широкому пониманию.

Второй вариант связи заключается в том, что «принципы справедливости зависят от их оправдания моральной ценностью или внутренним благом тех целей, которым они служат»[144]. С этой точки зрения, право признается, если оно продвигает важные человеческие ценности, даже если эти ценности противоречат мнению большинства или традиции. Потому этот подход не является коммунитаристским, а, скорее, телеологическим. Сэндел считает, что первого варианта недостаточно для оправдания права. Если что-то санкционировано традицией, это не значит, что это справедливо. Мы можем привести пример из истории США: традицией может быть санкционировано рабство.

При таком понимании связи между правом, благом и ценностями, Сэндел отдаляется от коммунитаристов и приближается к некоторым либеральным мыслителям. При этом стоит дополнить, что Сэндел выступает за то, что какое-либо право человека может быть признано, даже если это противоречит традиции при условии, если в основе данного права – важные человеческие ценности. Такое положение дел предполагает наличие области свободы, в которой можно было бы реализовывать права такого рода, независимо от традиции и мнения

[143] *Sandel M.* Public Philosophy: Essays on Morality in Politics. –Cambridge, London: Harvard University Press, 2005. – P. 253.

[144] Там же. С. 254.

большинства, которое может выступать против. Это берлин называет областью негативной свободы.

Британский философ Джон Грей (род. 1948), который развивает идеи Берлина, также выступает против различных либеральных идей, которые провозглашают нейтральность государства и приоритет деонтических принципов права над благом. Он пишет, что теоретики либерализма призывают не совершать категориальную ошибку и не уподоблять политическую философию какой-либо конкретной теории морали.

Например, в теории Дж. Ролза «главный субъект справедливости – базисная структура общества, или (более точно) способы, при помощи которых основные социальные институты распределяют фундаментальные права и обязанности и определяют разделение преимуществ социальной кооперации»[145]. Базисная структура – это наиболее фундаментальное образование, которое создает неравномерное пространство для социального положения каждого элемента в системе, в результате чего одни оказываются выше других в социальной иерархии, а другие ниже. Это влияет и на распределение различных благ, прав и обязанностей. Именно к неравенству такого типа в базисной структуре, следуя мысли Ролза, и должны применяться принципы справедливости. Для обоснования своих идей Ролз проводит мысленный эксперимент «Исходное положение», в результате которого любые рациональные индивиды выберут определённые принципы справедливости. Неотъемлемой характеристикой данной ситуации выступает «занавес неведения», который скрывает от индивидов большую часть знаний, касающихся их физических, умственных, психологических особенностей, а также их социальное положение в обществе. Таким образом Ролз хочет

[145] *Ролз Дж.* Теория справедливости. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – С. 22.

исключить разного рода случайности и корыстные мотивы в пользу рационального выбора и честного соглашения. Благодаря этому, по мнению Ролза, все рациональные индивиды выберут два принципа справедливости еще до знания об определённых концепциях блага.

Таким образом, у нас имеется: 1) ситуация исходного положения (с «занавесом неведения»), 2) набор различных концепций справедливости, 3) рациональность – универсальный инструмент выбора, который доступен любому индивиду. При этом все люди лишены большей части информации такой, как положение в обществе, исторический контекст и т.д. Такая ситуация создается для обеспечения равенства всех агентов исходного положения. При этом Ролз подчеркивает, что в первую очередь это равенство между агентами как моральными личностями, как людьми с собственным чувством справедливости и своей концепцией блага. В данном случае складывается ощущение, что индивиды обладают некоторой метаморалью, так как сами моральные нормы данного общественно-политического организма будут приняты только после выбора принципов справедливости для базисной структуры общества.

Такое допущение может быть поставлено в вину Ролзу. Дело в том, что существует лишь три сценария того, как может сложится такая ситуация: 1) данные представления индивидов являются врожденными; 2) человек может сформироваться в моральную личность, находясь в ситуации исходного положения, т.е. отсутствия знаний о собственном опыте; 3) человек обретает собственную концепцию блага и чувство справедливости в определенном обществе до исходного положения, после чего из установок, приобретенных в этом обществе, он и выбирает принципы справедливости, находясь в исходном положении. Два первых пункта кажутся маловероятными, а третий – разрушает саму идею исходного положения.

Особенно интересными являются рассуждения, направленные против интуитивизма (который отчасти присущ и теории Ролза). Вот как мыслитель описывает интуитивизм: «По достижению определенного уровня обобщения интуитивист утверждает, что не существует конструктивного критерия высшего порядка для выделения того или иного из конкурирующих принципов справедливости»[146]. Это значит, что у нас имеется большое количество высших принципов, которые могут противоречить друг другу, а также вести к различным политическим установкам в различных случаях. Метода выбора этих принципов нет, и не может существовать. Выбор происходит на основании интуиции. Говоря в терминах деонтологической и телеологической систем, концепции блага и правильности являются не анализируемыми. Мы не можем утверждать, что все наши суждения о социальной справедливости явно выводятся из этических принципов. Тем самым нам не остается другого пути, как прийти к множественности первых/высших принципов. Для того, чтобы опровергнуть данный подход необходимо провести обратную операцию, а именно установить распознаваемые этические критерии, что и пытается сделать Ролз, продвигая два принципа справедливости.

Интуитивист поднимает вопрос о том, в какой степени возможно объяснение наших обдуманных суждений о ценностях (в том числе, о справедливости и несправедливости). И хотя Ролзу не удается полностью избежать того, чтобы опираться на интуицию (что признает и сам автор), он старается ограничить ее влияние в своей теории. Один из таких способов – опора на универсальный принцип рациональности. Ролз пытается уйти от этических суждений в пользу суждений, апеллирующих к рациональному благоразумию. Только после выбора первых принципов базисной структуры будущего государства, которые осуществляются в

[146] *Ролз Дж.* Теория справедливости. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – С. 43.

исходном положении, происходит выбор будущих моральных принципов. Данную теорию можно описывать как теорию о чувстве справедливости.

Можно пойти другим путем и утверждать, что плюрализм ценностей усиливает классический либерализм. Часто споры о правах разрешаются путем обращения к благосостоянию человека, что, в свою, отсылает к различным интересам людей. Однако разные концепции благосостояния берут за основу различные мнения о категории интереса. Соответственно, «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»[147]. Однако традиционный либерализм пытается дистанцироваться от идей плюрализма ценностей и ставит приоритет права над благом. В таком случае у понятия прав не будет существенного содержания и какой-либо моральной весомости, пока не определено их воздействие на благосостояние человека. Стоит нам попытаться оценить влияние на благосостояние человека, мы сталкиваемся с новыми проблемами: с разницей в понимании человеческих интересов, с различными концепциями блага. И даже если мы примем одну систему координат для определения категории благосостояния человека, то увидим, что возникает проблема с ранжированием интересов. Джон Грей считает, что плюрализм ценностей разрушает классический либерализм, потому что невозможно говорить о приоритете права над благом, и предлагает уйти от понятия нейтралитета государства.

Итак, если право не является первичным по отношению к благу, то для того, чтобы достичь справедливого общества необходимы общественный диалог по поводу добропорядочной жизни, «общественная

[147] *Грей Дж.* Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. – М.: Праксис, 2003. – С. 145.

философия», условием существования которой является плюрализм ценностей. При таком понимании связи между правом, благом и ценностями Сэндел отдаляется от коммунитаристов и приближается к некоторым либеральным мыслителям. Если Сэндел выступает за то, что какое-либо право человека может быть признано, даже если это противоречит традиции при условии, что в основе данного права – важные человеческие ценности, то необходима область свободы, в которой можно было бы реализовывать эти права, независимо от традиции и мнения большинства, которое может выступать против. Это то, что Исайя Берлин называет областью негативной свободы. Отсюда следует возможность сосуществования негативной свободы с политикой общего блага, в том виде, в которой ее понимает Сэндел. Выделенные пункты концепции политики общего блага могут соответствовать принципам плюрализма ценностей, а также основанной на них теории либерализма.

Выводы

1. Разделение ценностей на первичные и вторичные для оправдания идеи минимального ценностного ядра через понятие потребностей, выгоды и вреда является спорным. Хотя потребности и присущи всем людям, но то, в каких формах они будут их удовлетворять, зависит от системы ценностей.
2. Согласно теории А. Макинтайра, нарратив может восприниматься как необходимое поле для рационального и объективного выбора ценностей. Однако такое положение вещей актуально только для тех, кто находится в данном нарративном поле, но не для всех людей или сообществ.
3. Если право не является первичным по отношению к благу, то для того, чтобы достичь справедливого общества необходимы

общественный диалог по поводу добропорядочной жизни, «общественная философия», условием существования которой является плюрализм ценностей.

4. Негативная свобода может сосуществовать с политикой общего блага.

Глава 3 Проблема совместимости плюрализма ценностей и либеральной идеологии[148]

§ 1. «Свобода от» и «свобода для» в философских трактовках либерализма

Исайя Берлин развивает идею либерализма, построенного на плюрализме ценностей и негативной свободе. Идея плюрализма ценностей приводит его к отрицанию понятия «совершенного общества», так как оно включает в себя идеи завершенности и целостности, сбалансированного общества, без какой-либо проблемы несоизмеримости и несовместимости ценностей и целей. «По мнению Берлина, подлинный либерализм основывается на плюрализме ценностей. Поскольку не существует однозначно правильного ответа на вопрос о том, как именно человек

[148] При написании данного раздела диссертации использованы результаты научных работ, выполненных автором лично и опубликованных ранее: *Трусов Ю.А.* Влияние рынка на гражданскую жизнь // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2019». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2019; *Трусов Ю.А.* Концепция плюрализма ценностей в философско-политических воззрениях Исайи Берлина // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2015». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2015; *Трусов Ю.А.* Критика «исходного положения» теории справедливости Джона Ролза // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2019. – № 2. – С. 146-150; *Трусов Ю.А.* Критика «Проекта Просвещения» в работах Исайи Берлина и Джона Грея. Плюрализм ценностей как идея для установления нового либерализма или его низвержения // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2016». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2016; *Трусов Ю.А.* Плюрализм ценностей как основание для политического плюрализма // Социально-гуманитарные знания, издательство. – 2019. – № 5. – С. 341-346; *Трусов Ю.А.* Проблема плюрализма ценностей в либерализме: философско-политические аспекты // Ценности и смыслы. – 2020. – №2. – С. 52-62; *Трусов Ю.А.* Свобода самовыражения (expressive liberty) в философской мысли Уильяма Галстона // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2020». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2020; *Трусов Ю.А*. Ценностное измерение политической философии: теоретические и практические аспекты // Социально – гуманитарные знания. – 2020. – №1. – С. 243-248.

должен прожить свою жизнь, необходимо, чтобы свобода поиска собственного ответа для каждого человека была гарантирована»[149].

Итак, Берлин акцентирует внимание на определенном аспекте, связанном с проблемой плюрализма ценностей, – на свободе. В своих работах Берлин рассматривает два вида свободы, которые он называет «негативная» и «позитивная». Позитивная свобода как «свобода *для*» выражается в стремлении стать хозяином своей судьбы, желании автономии самоуправления. Человек как сознательное существо имеет свои цели, и хочет следовать им, а не совершать нечто под чужим воздействием. По сути, это желание верховенства внутренней мотивации над внешними силами. Человек стремится быть субъектом, а не объектом действия, осуществить как можно больше своих субъективных целей, которые помогут в самореализации. Фактически речь идет о выборе ценностей, которые станут фундаментом для выстраивания жизни. Соответственно, человек несет ответственность за свой выбор, и это условия, в которых он считает себя свободным. Берлин критикует данный вид свободы, так как стремление к ней часто подвергается деформации. Когда мы говорим, что человек является хозяином своей судьбы, то есть тем, кто «управляет», то подразумеваем проблему выбора. Чтобы сделать выбор не навязанным извне, необходимо основываться на том, что не связано с теми силами, над которыми человек не имеет власти и в первую очередь природой. Рациональность индивида должна властвовать над эмпирической составляющей в нем, над иррациональными стремлениями и порывами, которым «рациональное Я» противопоставляется. Индивид находит в себе «истинную» натуру, которая и является управляющей его деятельностью. Далее эта «истинная натура» может совпасть по смыслу с понятием государства или всем политическим сообществом. Когда

[149] *Алексеева Т. А.* Методологические вопросы политической философии // Полития. – 2004. – № 3. – С. 143.

человек осознает эту «высшую» натуру и начинает противопоставлять «низшей», а также руководствоваться ею, существует вероятность, что в процессе все большей концентрации власти в его руках или же в руках его единомышленников появится идея необходимости привести все общество к «высшему» или «совершенному» состоянию. Так как стремление взять как можно больше власти в свои руки является способом избавления от сил, над которыми индивид не властен, то можно сказать, что оно является неотъемлемой частью «позитивной» свободы. Соответственно, попытки возвышения людей в этом стремлении могут оказаться очередной формой угнетения, новой попыткой оправдания принуждения одних людей другими.

«Позитивное» понимание свободы напрямую связано с понятием власти, так как индивид, который стремится к данному виду свободы, пытается заполучить ее как можно больше. Обретение власти над собственной природой потенциально влечет за собой стремление к власти над другими. И исключать стремления к власти над большими сообществами нельзя. Эта свобода не является аполитичной, как считают некоторые. После Французской революции, которую Берлин считает проявлением тяги к «позитивной свободе», в результате которой многие лишились личных свобод, Руссо писал, что закон не может быть тираном. «Констан видел в Руссо самого опасного врага личной свободы, так как тот говорил: «Отдавая себя всем, я не отдаю себя никому»; и не мог взять в толк, почему, если сувереном стали «все и каждый», один из «членов» этого неделимого целого не может подвергнуться угнетению, коль скоро это целое так решит»[150]. Зачастую политика, основанная на свободе такого рода, парадоксальным образом рассматривается как наиболее опасная угроза свободе.

[150] *Берлин И.* Два понимания свободы // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 176.

Негативная свобода как «свобода *от*» означает, что человек свободен в той степени, в какой другие люди не вмешиваются в его дела. «В этом смысле политическая свобода – это всего лишь пространство, в котором я могу без помех предаваться своим занятиям»[151]. Если другие не позволяют человеку сделать то, что в обычной ситуации он бы сделал, то он несвободен, а когда пространство сужают до минимума, то можно говорить о порабощении. «Таким образом, негативная свобода может пониматься как отсутствие препятствий, барьеров и ограничений. У каждого есть негативная свобода до той степени, что действия в этом отрицательном смысле доступны только для него одного»[152].

Классическая английская политическая философия говорит, что чем шире область невмешательства, тем больше свободы. Как считал Т. Гоббс, «свобода определяется лишь тем, что за пределами законов всегда остается обширная область непредписанного и незапрещенного, т.е. предоставленного усмотрению каждого гражданина»[153]. При этом практически все политические философы сходятся на том, что это область не может быть безгранична. Остается только решить, насколько большой она может быть, чтобы не происходило столкновений и социального хаоса, а общество могло существовать, а лучше – оптимально функционировать. Дело в том, что человеческие действия, которые могут быть основаны на различных ценностных установках, не всегда обладают гармонией единства. Соответственно, во избежание конфликтов и для сохранения других общественных ценностей, философы предлагают свои варианты ограничения. Область эту может ограничивать общественная

---

[151] *Берлин И.* Два понимания свободы // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 126.

[152] *Оглезнев В.В., Брянский С.Н.* Исайя Берлин и проблемы определения понятия «свободы» // Вестник ТГУ. Философия. Социология. Политология. – 2015. – №4. – С. 320.

[153] История политических и правовых учений: учебник / под общ. ред. О.В. Мартышина. – М.: Норма, 2004. – С. 181.

мораль и законы. Многие философы сходятся в том, что должно существовать минимальное пространство личной свободы, вторжение в которое строго запрещено. Вопрос о том, насколько широкой должна быть эта область негативной свободы в условиях конфликта.

Исайя Берлин, как и большинство других мыслителей-плюралистов, придерживается мнения, что вопрос границ негативной свободы решается на практике через достижение консенсуса между различными группами в обществе. Основная задача, как он пишет, не допустить войн и революций. Никто из мыслителей данного направления не стремится очертить ясную границу, за которой заканчивается свобода индивида и начинается общественное или государственное. Дело в том, что установление подобного ограничения само по себе противоречит идее плюрализма ценностей, на которой основана идея негативной свободы. Главная позиция заключается в том, чтобы в области негативной свободы для индивида не было никакого принуждения со стороны внешних сил.

Как говорилось в предыдущей главе, в данном понимании негативная свобода может сосуществовать с политикой общего блага. Например, она сообразуется с теми пунктами, которые выделяет Майкл Сэндел. Власть государства, в котором существует область невмешательства в частную жизнь индивида, с одной стороны, является ограниченной, но с другой, – не выглядит слабой или нейтральной. Уильям Галстон пишет о разделении на общественные и частные сферы в государстве. В качестве примера можно привести описанную Галстоном ситуацию, при которой религиозные организации должны иметь право действовать в рамках законов, отличных от тех, которые регулируют деятельность, скажем, коммерческих организаций. В публичной сфере государство может навязывать свои образцы, а в частной – у людей должен быть выбор и свобода действий.

В противовес идеям Галстона можно утверждать, что государство может проводить политику общего блага как вне области негативной свободы, так и в ней, но при определенных условиях и определенной форме. Оно может распространять свои ценностные образцы и в области негативной свободы, но только на конкурентных началах, увеличивая поле ценностного выбора, а не посредством общеобязательных законов. Таким образом, государство сможет объединять индивидов и группы людей в единое целое, если будет предлагать конкурентные, адекватные, соответствующие современному состоянию общества, варианты образа жизни.

Понятие свободы не связано, в том числе и логически, с формой правления. По Берлину, в демократическом[154] обществе народ, который управляет государством, может угнетать другую часть общества, лишая ее личной свободы, в не меньшей степени, нежели это делал бы тиран. Власть большинства не уничтожает саму власть, а всего лишь делает так, что одна часть народа правит другой. Согласно идеям Бенжамена Констана (1767-1830), «главное зло состоит не в той или иной форме правления, но в ”кванте власти”, который передается правителю»[155]. Тут возникает проблема объема этой власти. Если народ взял в свои руки столько же власти, что и тиран, то он будет угнетать другую часть народа так же, как и тиран. Джон Стюарт Милль (1806 – 1873) называет подобную ситуацию «тиранией большинства»[156], ведь даже при идеальном раскладе выходит, что каждый будет управлять всеми остальными; и, наоборот, какой-нибудь монарх может дать подданным больше личного

---

[154] Речь идет не о политическом режиме, а о правлении большинства

[155] Очерки истории западноевропейского либерализма (XVII – XIX вв.) // Под ред. А.А. Кара-Мурзы. – М.: ИФРАН, 2004. – С. 129.

См. *Constant B.* Principles of politics applicable to all governments. Indianapolis, 2003. P. 20.

[156] См. *Mill J. S.* On liberty. Chapter 1. // Collected works of John Stuart Mill. Toronto; London, 1981. Vol 18.

пространства. Как пишет Галстон: «ядро концепции негативной свободы Берлина – отсутствие внешнего принуждения»[157]. Фундаментальное чувство свободы – это свобода от тюремного заключения. Все остальное – это метафора. «Самый верный признак несвободы возникает, когда индивиды принуждаются к тому, чтобы вести образ жизни, от которого они хотят уйти»[158]. Поэтому Берлин не связывает напрямую негативную свободу и демократию (речь идет о форме правления большинства), а наоборот пишет, что демократия может иногда препятствовать негативной свободе. «Ответ на вопрос “Кто мной управляет?” логически отличен от ответа на вопрос “насколько вмешивается власть в мои дела?”. Именно в этом различии и состоит в конечном счете огромная дистанция между понятиями негативной и позитивной свободы»[159]. В таком случае к словам Исайи Берлина и других либеральных мыслителей нужно добавить, что в государстве необходим соответствующий политический режим, который будет способствовать развитию и охране области негативной свободы людей.

Если рассмотреть основные положения плюрализма ценностей, то, по мнению Берлина, негативная свобода более подходит для построения общества, основой которого является плюрализм ценностей, так как, во-первых, негативная свобода хорошо сочетается с положением плюрализма о несовершенстве человеческой натуры; во-вторых, идея негативной свободы несовместима с идеей установления совершенного мира, в котором не будет существовать противоречий, так как в своей основе в области невмешательства могут содержаться любые ценности, даже

---

[157] *Galston W.* Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – P. 50. Перевод Ю.Т.

[158] Там же. С. 51. Перевод Ю.Т.

[159] *Берлин И.* Два понимания свободы // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 135.

несовместимые. В данном вопросе плюрализм ценностей и негативная свобода стоят рядом, чего нельзя сказать о позитивной свободе, которая в данном вопросе может выходить за рамки плюрализма ценностей. Стоит добавить, что при таком подходе мы не отказываемся от стремления к улучшению мира. Совершенный мир может выступать в качестве идеала, к которому могут стремиться люди. Разумеется, движение к идеалу не должно происходить в ущерб одних людей другим. В условиях недостижимости совершенства задача государства улучшать условия жизни людей, живущих в нем в данный момент.

Исходя из данных критериев, становится понятно, почему Исайи Берлину плюрализм ценностей с вытекающей из него свободой в негативном понимании представляется более подходящим идеалом для общества. Человек видит перед собой цели, которые претендуют на статус конечных и абсолютных, но ему необходимо делать выбор между ними, исключая другие варианты. Если бы у человечества была уверенность, что существует совершенное состояние, в котором цели не будут сталкиваться друг с другом, то тогда не возникло бы потребности в свободе выбора между различными целями. Однако, если сама идея такого состояния внутренне противоречива, то свобода выбора приобретает огромное значение. И вместе с ней огромное значение приобретает свобода в ее негативном понимании. При этом Берлин, как и многие другие мыслители, не отрицает полностью важность позитивной свободы.

Плюрализм ценностей и негативная свобода являются неотъемлемыми компонентами философско-политических воззрений Берлина. Философ Джон Грей называет комплекс идей Берлина агональным либерализмом (от греческого «agon», т.е. столкновение). В греческом полисе «изобрели агон как правило общества “друзей” – людей,

которые свободны, поскольку соперничают между собой»[160]. Агональный либерализм основан на радикальном выборе, который индивидам приходится делать между соперничающими ценностями, рациональное соотнесение которых порой невозможно. Как пишет О.Л. Грановская, «он [Берлин] создает концепцию агонального либерализма (это не единая теория блага и не доктрина, а механизм уравновешивания конфликтов целей, ценностей, форм жизни)»[161]. И так как либерализм оказывается одной из многих форм жизни, «агональный характер берлиновского либерализма проявляется не только в признании конфликта ценностей, но и в признании того, что либеральное сообщество само по себе является формой приверженности, выживание которой в недружелюбном мире зависит от веры его участников и больше ни от чего»[162].

Джон Грей исследует возможности синтеза либерализма и плюрализма ценностей, развивая идеи Исайи Берлина. По замечанию О.Л. Грановской: «он прошел сложный путь: начинал как сторонник левых движений (антиглобализм, социализм, экологизм), затем создавал и популяризировал концепцию агонального либерализма, основанную на идеях И. Берлина, и в итоге стал сторонником радикального плюрализма, отрицающего либерализм»[163]. Дэниэл Вайнштok (Daniel Weinstock) предлагает также различать «радикальный» и «ограниченный» плюрализм[164]. В радикальной версии одна любая ценность может быть заменена другой, тоже касается и набора ценностей. В ограниченной

---

[160] *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? – М.: Академический проект, 2009. – С. 14.

[161] *Грановская О. Л.* Берлин и Бахтин: плюрализм, полифония и критика релятивизма // Вопросы философии. – 2019. – № 12. – С. 49.

[162] *Грановская О. Л.* Лев Шестов и Исайя Берлин: Философия трагедии и конфликта на перекрестке культур // гуманитарные исследования в восточной сибири и на дальнем востоке. – 2018. – № 3. – С. 145.

[163] *Грановская О. Л.* Исайя Берлин и концепция постпросвещенческого либерализма Дж. Грея//Вопросы философии. – 2015. – №9. – С. 80.

[164] *Weinstock D.* The Graying of Berlin // Critical Review. – 1997. – №11. – 481-501.

версии существует набор, который является незаменимым. Например, для Берлина такой незаменимой ценностью служит негативная свобода. Невозможно ее исключить, не унижая достоинство людей. Для Грея таких ценностей не существует.

По мнению Грея, с одной стороны, признание плюрализма ценностей не влечет за собой каких-либо требований к тому, как должна выглядеть структура социальных институтов, в том числе и либеральных. С другой стороны, за счет антиуниверсалистской направленности, плюрализм ценностей не совместим с современным либеральным государством, построенным на подобии модели США, где вопросы ограничений решаются беспристрастным рассмотрением, а не политическим путем. Политические решения не являются окончательными, а носят временный характер. С этой идеей согласны и другие либеральные мыслители, которые разделяют идеи плюрализма ценностей, например, Уильям Галстон. Он утверждает, что, соотносясь с идеей плюрализма ценностей, стоит признать важность политического, а не философского решения вопросов[165] , так как ценностный плюрализм делает недостижимым понятие общего единодушия. Его предложение заключается в том, что следует «размышлять о сущности ценных свобод и помещать их в наиболее правдоподобный контекст оправдания, который мы можем найти»[166]. Дж. Грей также настаивает, что политические решения проблем должны преобладать над теоретическими. В этом и заключается главное отличие этих идей от традиционного либерализма.

В основе традиционного либерализма лежат принципы «Проекта просвещения», которые подрывает плюрализм ценностей. Принципы Просвещения, которые выделяет Джон Грей, таковы:

---

[165] Имеется в виду, попытка найти истинный однозначный ответ.

[166] *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 27. Перевод Ю.Т.

1. Мораль всеобщей цивилизации (вытеснение локальной морали моралью критической и рациональной);

2. Идея универсализма человеческой природы (вера в разум);

3. Создание единой цивилизации[167].

В работе Исайи Берлина «Противники Просвещения» мы находим похожие пункты: «реальность естественного закона (суть которого уже не формулировалась на языке католической или протестантской ортодоксии), реальность непреходящих принципов, следуя которым люди могли стать мудрыми, счастливыми, добродетельными, свободными. Единая совокупность принципов, всеобщих и неизменных, управляющая миров»[168]. Все эти пункты неприемлемы, если признается плюрализм ценностей. В рамках концепции существования несоизмеримых высших ценностей, которыми могут руководствоваться индивиды или общества, идея создания всеобщей морали является утопичной, если насильно не уничтожать плюрализм ценностей. В результате конфликта ценностей или невозможности совмещения индивидам приходится делать не рациональный выбор, основанный на разумных рассуждениях, а радикальный выбор, который может быть сделан под воздействием других факторов, в том числе, скрытых от самого индивида (чувства, эмоции, инстинкты).

Уничтожая фундамент, а следовательно, и само здание этих либеральных проектов, Исайя Берлин возводит собственное, названное Джоном Греем «агональным либерализмом». Джон Грей считает, что сама идея изображения одного единственного типа государственного устройства в качестве идеального и лучшего для всего человечества явным образом не соответствует идеям плюрализма ценностей, а, скорее, идет

---

[167] См. *Грей Дж.* Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. – М.: Праксис, 2003. – С. 132. См. Глава 6: Агональный либерализм.

[168] *Берлин И.* Противники просвещения // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 302.

вразрез с ними. Соответственно, Грей не разделяет идеи многих приверженцев плюрализма ценностей, которые связывают плюрализм ценностей с либерализмом. Он считает, что плюрализм ценностей не подразумевает идеологических или институциональных предпочтений: «Хотя отстаиваемая здесь позиция полностью совместима с практической поддержкой либеральных институтов в конкретных исторических условиях, по своей теоретической ориентации она является скорее плюралистической, нежели либеральной. Это означает, что она в конечном счете утверждает обоснованность множества разнообразных видов государственного устройства, морали, форм правления и экономики, а также семейной и социальной жизни – словом, множества разнообразных культурных форм»[169]. В связи с этим возможность существования различных политических идеологий, либеральных и нелиберальных (Грей называет их режимами)– одно из основных следствий твердого плюрализма ценностей. Конечно, тут неизбежно возникает проблема «мирного сосуществования» различных культур. «Стремление обеспечить безопасность являлось главным движителем теории международной политики на протяжении всей мировой истории»[170]. Но мирное сосуществование – это не объединение в одну универсальную нацию с общими ценностями. Международные отношения, удовлетворяющие концепции плюрализма ценностей, должны предполагать мирное существование в политическом пространстве между различными нациями. Грей считает, что «любой правовой порядок будет обеспечивать гармоничное сосуществование различных сообществ или способствовать таковому лишь в случае, если в нем воплощается и выражается относительно устойчивый баланс притязаний и интересов

[169] *Грей Дж.* Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. – М.: Праксис, 2003. – С. 247.

[170] *Пугачев В. П., Соловьев А. И.* Введение в политологию. – М.: Аспект-Пресс, 2005. – С. 459.

между различными сообществами – иначе говоря, лишь в том случае, если он зиждется на успешном политическом урегулировании»[171]. Регулирование в данном контексте надо рассматривать как процесс, а не как окончательное решение.

Здесь возникают сложности. Идеальный механизм контроля может быть установлен в тоталитарном обществе, в условиях подавления плюрализма. Собственно, сама идея тоталитаризма заключается в подавлении плюрализма ценностей во всех его проявлениях. То есть невозможно просто утверждать, что плюрализм ценностей сочетается со всеми идеологиями, ведь при некоторых он просто не может существовать, поэтому идеи Джона Грея трудно назвать бесспорными. При этом Грей согласен с тем, что в данных условиях, плюрализм ценностей совместим с некоторыми формами либерализма.

С Греем активно полемизирует философ Уильям Галстон (William Galston, род. 1946 г.). Он приходит к выводу, ссылаясь на Дэвида Николса[172], что политический плюрализм совместим со многими этическими теориями, но также очевидно, что со многими теориями он не совместим. Если мы предполагаем, что какие-то сообщества могут не признавать важность выбора, демократии, либерализма, но есть часть общества, для которых эти ценности важны, то принуждение к этому образу жизни будет противоречить плюрализму ценностей. Если индивиды поддерживают этот образ жизни, то тогда и принуждение не нужно. Если же не поддерживают, то необходимы институты и возможности вести жизнь, отличную от общеустоявшейся. Таким образом, не каждая идеология и не каждый политический режим удовлетворяет этим требованиям, а только те, которые могут обеспечить такие условия.

---

[171] *Грей Дж.* Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. – М.: Праксис, 2003. – С. 251.

[172] *Nicholls D.* The Pluralist State. – New-York: St. Martin's Press, 1975. –179 p.

Таким образом, идеи о плюрализме ценностей и негативной свободе являются неотъемлемыми компонентами философско-политических воззрений Берлина. Исходя из выявленных характеристик агонального либерализма, основанного на идеях Берлина, можно сделать вывод о том, что концепция политического плюрализма Джона Грея не совместима со многими политическими теориями. Если предполагать, что какие-то сообщества могут не признавать важность выбора, демократии, либерализма, но есть часть общества, для которой эти ценности важны, то принуждение к единственно возможному образу жизни будет противоречить идее плюрализма ценностей. Если индивиды придерживаются определенного образа жизни, то принуждение не нужно. Если же единообразия в желании следовать определенным установкам и вести определенный образ жизни нет, то необходимы институты, обеспечивающие возможность вести жизнь, отличную от общепринятой. Соответственно, не каждая идеология и не каждый политический режим удовлетворяет этим требованиям, а только те, которые могут обеспечить такие условия. Идеальный механизм контроля может быть установлен в тоталитарном обществе, в условиях безоговорочного подавления плюрализма. То есть невозможно просто утверждать, что идея плюрализма ценностей совместима со всеми идеологиями. Более того, с некоторыми из них она не совместима категорически.

§ 2. «Консервативный плюрализм ценностей» Джона Кекеса

Философ Джон Кекес в работе «Против либерализма»[173] пишет, что либерализм наполнен противоречиями. В начале одной из глав он дает цитату из работы Аласдера Макинтайра «Чья справедливость? Какая

[173] *Kekes J.* Against liberalism. – Ithaca: Cornell University Press, 1997. – 244 p.

рациональность?»[174], в которой утверждается, что современные дебаты идут между разными формами либерализма, но не людьми, которые критикуют эту идеологию. Кекес считает, что эта идеология ставит перед собой две несовместимые цели: 1) избегать «зла», такого как пытки, диктатура, репрессии и т. д. (негативная цель); 2) создавать условия для того, чтобы индивиды могли прожить достойную жизнь (позитивная цель).

Кекес утверждает, что либеральные мыслители на первый план среди этих условий выдвигают индивидуальную автономию. Автономия «поощряется, если государство гарантирует людям право на свободный выбор образа жизни, на уважение к их стремлениям, на справедливое получение необходимой доли ресурсов и множество других вариантов выбора»[175]. Кекес считает, что реализация этой и других либеральных ценностей, таких как автономия, свобода, права и др., ведет к негативным последствиям, которых либеральные мыслители хотят избежать. Попытки избежать и разрешить это «зло» приводит к созданию условий, противоречащих либеральным ценностям. Также противоречивые результаты в либерализме могут возникать из-за несовместимых концепций равенства, справедливости и плюрализма с разными концепциями «хорошей жизни». По мнению Кекеса, отношение ко всем равным образом – и к добрым и к злым людям – разрушительно сказывается на «хорошей жизни».

Для начала Кекес определяет то, что называется «ядром либерализма». Он старается охватить в своем определении как можно больше разных концепций этой идеологии. По его мнению, самые влиятельные либеральные идеи, лежащие в основе многих современных теорий,

[174] *MacIntyre A.* Whose justice? Which rationality? – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. – 432 p.

[175] *Kekes J.* Against liberalism. – Ithaca: Cornell University Press, 1997. – P. ix. Перевод Ю.Т.

принадлежат трем мыслителям. Первым в этом «списке» стоит Джон Локк, который писал (находясь отчасти под влиянием идей Томаса Гоббса), что цель государства защищать жизнь, свободу и собственность индивидов. Все граждане равны перед законом и признают государство. Далее Кекес упоминает Иммануила Канта, который сформулировал идею автономии, означающую свободу индивидов от внешнего принуждения и манипуляции. Действия людей – это исполнение их собственного выбора, свободные от внутреннего причинного влияния, влияющего на выбор (например, желания и страсти), так как выбор контролируется разумом (который соотносится с универсальными принципами). Третий мыслитель, о котором говорит Кекес – Джон Стюарт Милль. Находясь под влиянием Бенжамина Констана, он утверждал, что недопустимо вмешиваться в жизнь и деятельность людей, даже если они живут иррационально или глупо при условии, что они не причиняют вреда другим людям.

Либеральные мыслители рассматривают плюрализм, свободу, права, равенство, справедливое распределение благ как центральные ценности либерализма. Но в качестве особой для либерализма категории Кекес отмечает автономию. Автономия – это определенная форма контроля, которую индивиды используют в своих действиях. Действовать автономно – действовать в соответствии со своими собственными принципами, которые являются результатами рефлексии над ценностями и принципами, руководствуясь которыми существует общество, членом которого является рефлексирующий индивид. Автономия связана с выбором, но выходит за пределы выбора, так как выбор может навязываться из вне. «Следовательно, автономия требует такого вида контроля, который предполагает добровольный выбор среди альтернатив, которые агент обоснованно оценил в свете достаточного понимания важности выбора

одной из доступных альтернатив»[176]. Этот выбор специфицируется пятью характеристиками: 1) действие совершается в соответствии со своим мотивом (желание) и целью (удовлетворение желания); 2) существует набор альтернатив, которые индивид считает приемлемыми; 3) выбор является добровольным (индивид действует без принуждения); 4) существует оценочное условие: индивид положительно оценивает действие, которое он выполнил; 5) индивид осознает важность своих действий. Ключевые ценности либерализма не могут существовать независимо друг от друга, а плюрализм ценностей, по мнению Кекеса, требует, чтобы автономные индивиды имели свободу выбора из ценностей, концептуально не связанных между собой. Тезису Кекеса можно предъявить контраргумент. Плюрализм ценностей предполагает, в том числе, что индивиды имеют свободу отказаться от автономии и делать свой выбор, не будучи автономными. Они могут жить, руководствуясь во всем решениями сообщества. В этом смысле можно привести пример существования индивида в религиозной коммуне.

Надо сказать, что либеральные мыслители, которые развивают идеи плюрализма ценностей, часто наоборот уходят от понятия автономии. Например, Уильям Галстон выделяет две концепции либерализма. С одной стороны, он говорит о гражданском либерализме, а с другой, – об индивидуальной и ассоциативной свободе (ассоциациях свободы). Эти концепции основаны на разных концептах – автономии и разнообразии соответственно. «Автономия» – это саморегуляция/самонаправление (self-direction), о котором писали Дж. Локк, Кант, Дж. С. Милль. «Либеральная автономия часто связана с приверженностью устойчивому рациональному

[176] *Kekes J.* Against liberalism. – Ithaca: Cornell University Press, 1997. – P. 16. Перевод Ю.Т.

изучению себя, других людей и социальных практик»[177]. Под «разнообразием» понимается концепт, предполагающий законные различия между людьми по вопросам природы благой жизни, морального авторитета и так далее. Многие либеральные мыслители разделяют точку зрения, что автономия и разнообразие сочетаются. Галстон, напротив, считает, что, как минимум, эти принципы не всегда связаны. Например, поддержка государственной властью принципа автономии может сделать хуже жизнь индивидов и групп, которые организуют свою жизнь в соответствии с другими принципами. Государство может поощрять индивидуальный выбор и распространять это на меньшинства, которые не придают значения этому принципу и не культивируют его внутри своего сообщества. Таким образом принцип автономии нивелирует принцип разнообразия, заложенный в плюрализме ценностей. Для Галстона «правильно понимаемый либерализм – это защита законного разнообразия»[178]. Если принцип автономии берется за основу, то сужается поле возможностей либерального сообщества. При этом политика государства не воспринимается как полностью нейтральная. Государство – это «сообщество, организованное для достижения особого ансамбля общественных целей. Именно эти цели лежат в основе его единства, структурируют его институты, направляют его политику и определяют его общественные достоинства»[179]. Автономия является важной частью либерального общества, но лишь как один из многих других принципов. Автономия должна защищаться, но приверженность этому принципу не отменяет уважения к тем, кто придерживается иных принципов.

---

[177] *Galston W.* Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – P. 21. Перевод Ю.Т.

[178] Там же. С. 23. Перевод Ю.Т.

[179] Там же. С. 23. Перевод Ю.Т.

Кекес полагает, что «проблема плюрализма, с которой сталкиваются либералы, это проблема всех политических идеологий *(в оригинале: «моралей»)*, пропагандирующих ограниченный набор ценностей, который считается основным»[180]. Плюрализм ценностей отвергает существование какой-либо всеобъемлющей ценности (overriding value). Соответственно, ни одна идеология, пусть и заявляющая о наличии такого рода базовой ценности, плюралистической не является. Кекес утверждает, что либералы отрицают всеобъемлющую ценность в рамках идеи плюрализма ценностей, но при этом настаивают на существовании ряда базовых ценностей. Отсюда следует вывод: либо этим ценностям не хватает обоснования, а, значит, они выглядят произвольными, либо это не совместимо с идеей плюрализма ценностей. Если бы либеральные мыслители воспринимали идеи плюрализма ценностей серьезно, то перестали бы быть либералами. Чтобы избежать этой проблемы, необходимо перестать рассматривать автономию как ядро либеральной идеологии. Это означает, что исчезнет необходимость оправдания других «основных ценностей» (свободы, плюрализма, прав) либерализма сквозь призму автономии. Таким образом автономия будет уравнена с остальными либеральными ценностями и утратит свое приоритетное значения. Кекес утверждает, что либеральные мыслители могут отстаивать цель поддержания всех либеральных ценностей, уменьшая, например, область автономии, для реализации всех ценностей. Такой подход, с точки зрения Кекеса, подводит к вопросу о том, почему либералы отдают предпочтение определенным ценностям. Раньше ответ мог быть таким: по причине автономии, которая составляет основу наилучшей жизни для индивида. Если мы убираем позицию, связанную с автономией, то вопрос снова возникает. «Почему достаток, порядок, вежливость

[180] *Kekes J.* Against liberalism. – Ithaca: Cornell University Press, 1997. – P. 209. Перевод Ю.Т.

(гражданственность/цивилизованность/civility), мир, здоровая среда, безопасность, счастье, законопослушность не важны для хорошей жизни, как те ценности, которые либералы считают основными?»[181]. При этом Кекес считает, что многие либеральные ценности важны для организации наилучшей жизни сообщества, наряду с многими нелиберальными. Соответственно, открытым остается вопрос, почему следует отдавать предпочтение первым. Кекес полагает, что буквальное понимание плюрализма ценностей уводит нас от либерализма, с которым он ассоциируется, и ведет в направлении консерватизма, с которым, как многие считают, он не совместим. Консерватизм, по мнению Кекеса, «это не амбициозный взгляд на улучшение человеческих жизней в целом, а только на политические договоренности, способствующие приближению добра и избеганию зла в контексте конкретного общества»[182]. При этом основными ценностями консерватизма должны быть скептицизм, плюрализм, традиционализм и пессимизм[183]. Скептицизм – это понимание того, что политические соглашения должны иметь свои причины, но далеко не всегда можно найти истинные причины. Консерваторам не стоит базироваться на метафизике, утопиях, откровения или вере и т.д. Плюрализм укрепляет скептицизм, поскольку предполагает множественность политических соглашений, традиций, концепций, которые ведут к наилучшей организации общества. Традиционализм – это средний путь, который отвергает превалирование индивидуальной автономии, а также препятствует другой крайности – захвату государственной властью поля индивидуальной автономии. Для

[181] *Kekes J.* Against liberalism. – Ithaca: Cornell University Press, 1997. – С. 210. Перевод Ю.Т.

[182] *Kekes J.* A case for conservatism. – Ithaca, London: Cornell University Press, 2001. – P. 48. Перевод Ю.Т.

[183] См. *Kekes J.* A case for conservatism. – Ithaca, London: Cornell University Press, 2001. Глава: Консерватизм. Первое приближение (Conservatism: A first approximation).

гармоничного существования общества важны как индивидуальная автономия, так и полноценная власть. Пессимизм – это также среднее между оптимизмом, который основан на убеждении в том, что верные политические установки и человеческое стремление к совершенству приведут к наилучшему устройству, и уверенностью в несовершенстве человека, следовательно, убежденностью в том, что человеческие установления по определению несовершенны. Пессимизм – это убеждение в том, что, хотя полный контроль над жизнью невозможен даже при условии, что человеческое сообщество исходит из моральных и разумных оснований, необходимо стремиться к совершенствованию условий жизни (без ложной веры в то, что они будут идеальными[184]).

Хорошая (благая) жизнь – это такая жизнь, которая удовлетворяет индивида и полезна (beneficial) для окружающих. При этом «есть множество способов получения удовольствия (satisfactions) и выгод (benefits), есть огромное количество вариантов их сочетания и оценки их значимости. Соответственно, есть масса способов достигнуть лучшей жизни»[185]. В связи с этой проблемой Кекес обращается к двум взглядам на способ существования ценностей – абсолютизму и релятивизму.

Абсолютисты считают, что говорить о разнообразии ценностей как о самодостаточном явлении нельзя. Они убеждены, что при наличии множества ценностей существуют абсолютные и объективные ценности, к которым можно апеллировать, чтобы оценить важность остальных (менее важных) ценностей. К эти высшим ценностям можно отнести Божью волю, долг и т.д. или же концептуальные ценности такие, как категорический императив или принцип наибольшего счастья для наибольшего числа людей. С другой стороны, существует релятивизм,

[184] См. *Kekes J.* A case for conservatism. – Ithaca, London: Cornell University Press, 2001. – P. 47.

[185] *Kekes J.* A case for conservatism. – Ithaca, London: Cornell University Press, 2001. – P. 32. Перевод Ю.Т.

представители которого исходят из разнообразия ценностей при отсутствии абсолютных. Соответственно, механизм функционирования этого разнообразия предполагает множество способов их комбинирования. С точки зрения релятивизма, в обществе должен существовать консенсус, на котором строятся политические договоренности. Тогда ценностная система зависит от определенного общественного контекста. В попытках избежать догматизма релятивисты попадают в ловушку, когда сталкиваются с чуждыми ценностями, от которых им приходится защищаться. Если оправдание этих ценностей и политических договоренностей держится на общественном консенсусе (договоре), то тогда открывается возможность для оправдания любых практик, которые поддерживает большинство, например, рабство.

Чтобы избежать в политической сфере негативных следствий этих крайностей – релятивизма и абсолютизма – стоит обратиться к среднему пути – плюрализму ценностей. В плюрализме ценностей, по мнению Кекеса, утверждаются некоторые объективные ценности, признаваемые всеми политическими силами. Помимо этого, существует набор разнообразных ценностей, также необходимых для организации наилучшей жизни. Тезис Кекеса основан на понимании того, что требуется человеку для нормального существования. Речь идет о том, что служит для удовлетворения основных потребностей, например, пища, укрытие, отдых и т.д. Плюрализм ценностей важен, по мнению Кекеса, для консерватизма, так как, во-первых, дает объективный и универсальный набор ценностей, на которых могут быть построены политические соглашения консервативного общества, но также возможности для реформ. «Плюрализм делает возможным разумное сравнение среди различных сообществ на основании того, насколько хорошо или плохо они

защищают условия, необходимые для всех вариантов хорошей жизни»[186]. Таким образом можно избежать обвинения в релятивизме и невозможности защитить консервативные ценности.

Как было показано в первой главе, перечисленные Кекесом ценности являются благами, которые связаны с ценностями, но по сути ценностями н являются. Более того, подобно либеральным мыслителям, которых он критикует, Кекес сам создает минимальный объективный набор ценностей. Рассуждая о необоснованности выбора либеральных ценностей, об отсутствии оправданности, он осуществляет операцию, которую можно применить к любой идеологии. Связь минимального набора ценностей и потребностей будет одинаково работать при любой ценностной системе, будь она либеральная или консервативная, так как потребности людей (особенно первичные) не зависят от идеологии.

Во-вторых, особенность консервативного плюрализма ценностей заключается в том, что ценности и политические соглашения вне минимального набора должны основываться на исторических фактах (а не на метафизических основаниях или утопиях). Тут Кекесу снова стоит возразить, так как размышление над историей тоже не является отличительной чертой консервативной мысли. Обращение к истории необходимо, например, чтобы не допустить возвращения негативных общественных практик (рабства и нетерпимости). История выступает как опыт, на основании которого можно планировать будущее, чтобы не повторять ошибок прошлого.

Кекес утверждает, что при существовании ограниченного государства допустимо наличие ценностей, основанных на различных традициях данного общества, кроме тех, которые разрушают минимальный ценностный набор. Соответственно, некоторые традиции

[186] *Kekes J.* A case for conservatism. – Ithaca, London: Cornell University Press, 2001. – P. 36. Перевод Ю.Т.

должны быть запрещены. Решать, какие традиции запретить, должны специально уполномоченные люди, которые имеют достаточные компетенции в данной сфере. В консервативном обществе такого типа государство ограничено и при этом толерантно, так как позволяет существовать разным традициям. Но есть главное отличие от либерализма – разное отношение к индивидам в соответствии с их заслугами. Тот, кто творит зло не должен получать равные права (например, социальные) с тем, кто ведет благую жизнь (убийца и его жертва). Консерваторы защищают определенные ценности и политические соглашения потому, что они работают, о чем, как они считают, свидетельствует история[187].

Если Кекес выступает за то, что консерватизм позволяет существовать различным традициям внутри государства, при этом не нарушая минимального набора ценностей, то перед ним тоже возникает вопрос о том, как разрешать конфликт ценностей. Он утверждает, что разрешает конфликт традиция. Люди, объединенные традицией, принимают определенную модель, благодаря чему традиция может развиваться и объективно разрешать конфликты благодаря тем, кто ее исполняет и тем самым сохраняет определённые ценности. Если индивиды более не объединены этой традицией, то обществу она более не нужна и не важна, как не важны те ценности, которые в ней сохранялись.

Следующий вопрос возникает тогда, когда речь идет о конфликте между традициями по поводу важности ценностей. Традиция характеризуется наличием немедленных целей и долгосрочных[188]. Немедленные связаны с помощью индивидам в том, чтобы преуспеть в определенной деятельности, а долгосрочные – с помощью индивидам в их стремлении достигнуть лучшей жизни. По мнению Кекеса, разрешение

[187] См. *Kekes J.* A case for conservatism. – Ithaca, London: Cornell University Press, 2001. – P. 39-41.

[188] Там же. С. 64.

этих конфликтов предполагает разные способы в контексте разных традиций (процесс разрешения конфликтов в области, например, религии или экономики будет отличаться), но в любом случае решение будет объективным за счет участия в этом процессе людей, объединенных одной традицией. Ответ/решение не обязательно будет универсальным, но релевантным этой ситуации и обществу. Главная задача – сделать жизнь лучше, то есть сделать так, чтобы индивид был более удовлетворен, а окружающие получили больше выгод. Для этого в государстве должны культивироваться толерантность и уважение, которые не стоит путать между собой. Толерантность – это негативное отношение, терпимость. Терпим мы то, что сами не поддерживаем, то, к чему относимся с подозрением. Уважение – это те практики, которые мы одобряем. Кекес говорит, что группы, продвигающие сомнительную моральную идентичность, отличную от общепринятой, но не наносящие реальный вред, должны иметь право на существование, но их не следует уважать, что влечет за собой отсутствие помощи таким группам, отсутствие равного распределения ресурсов в пользу этих групп. Подобная ситуация предполагает внедрение в массовое сознание идеи, что эти практики сомнительны[189]. В пример мыслитель приводит, в том числе, политические группы, которые предлагают исключить из гражданских отношений лиц по признаку расы, религии или национальности. При этом он ничего не говорит (или лишь вскользь упоминает) о проблемах аборта, гомосексуализма и других. Если исходить из такого утверждения, то следует толерантно относится к обществу куклус-клана, которые проявляют нетерпимость к другим расам, хоть и определяя его

[189] См. *Kekes J.* A case for conservatism. – Ithaca, London: Cornell University Press, 2001. – P.132, 133.

деятельность как неприемлемую практику[190]. Кекес убежден, что этого требует плюрализм и установка на то, что человек часто ошибается[191]. И, наоборот, группы, которые не проявляют нетерпимости к другим, например, другой сексуальной ориентации, с точки зрения этого подхода, не будут легитимизированны за счет того, что в этих практиках принимает участие лишь небольшое количество людей, то есть они будут всегда в меньшинстве. При этом к ним будут относиться терпимо, наравне с группами куклус-клана.

По мнению Уильяма Галстона, правильно понятая толерантность делает ставку не на традицию или принуждение государством, а на свободную моральную конкуренцию. Соответственно, толерантность станет одной из важных добродетелей именно либерального плюралистического общества, так как появляется возможность для совместного существования различных ценностных установок. Галстон подчеркивает, что толерантность не является слабостью. Толерантный человек – это не тот, кто во всем сомневается и не может занять сторону в споре, но тот, кто уверен в своих убеждениях (насколько это возможно), может отличить добро от зла, а также готов отстаивать свою точку зрения.

Итак, идея плюрализма ценностей предполагает, что индивиды имеют свободу отказаться от автономии. Они могут жить, руководствуясь во всем решениями сообщества. Критикуя автономию и другие основные либеральные ценности, Кекес впадает в противоречие, так как предпринимает попытку создания минимального объективного набора ценностей. Рассуждая о необоснованности выбора либеральных ценностей, об отсутствии оправданности, философ осуществляет операцию, которую можно применить к любой идеологии. Идея о связи

---

[190] См. *Kekes J.* A case for conservatism. – Ithaca, London: Cornell University Press, 2001. – P. 132.

[191] См. там же.

минимального набора ценностей и потребностей будет одинаково работать при любой ценностной системе, будь она либеральная или консервативная.

Следует подчеркнуть также, что внимание к историческим традициям не является отличительной чертой исключительно консервативной мысли. Обращение к истории необходимо в целом, чтобы не допустить возвращения негативных общественных практик (рабства и нетерпимости, например). История всегда выступает как опыт, на основании которого можно планировать будущее, чтобы не повторять ошибок прошлого.

§ 3. Идея совместимости либерализма и плюрализма ценностей в политической философии Уильяма Галстона

Философ Уильям Галстон считает, что в либеральном государстве особые функции возлагаются на те сферы человеческой жизни, которые находятся полностью или частично за границами политической власти. Именно такое положение вещей обеспечивает защиту от всех форм тотальной власти, включая власть демократического большинства[192] (как писал Токвиль, «тирании большинства»). Главный вопрос, который возникает в связи с этим: какой должна быть природа государственной власти и каковы ее пределы? В качестве базового концепта для рассуждений на эту тему Галстон использует ценностный плюрализм в том понимании, в котором его использовал Исайя Берлин.

Существует множество благ, связанных с ценностями, которые качественно отличаются друг от друга и которые не могут быть

[192] *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – 207 p.

ранжированы одним единственным путем. Как пишет Галстон, «любая публичная политика, которая предлагает, продвигает или возвышает одну единственную концепцию человеческого блага, является предположительно нелегитимной»[193]. При этом, как пишет Галстон, условия существования свободного общества – это не «пакт о самоубийстве», поэтому государство имеет право (и даже обязательство) предотвращать базовые «злодеяния» людей. Учитывая некоторые ограничения, государство может предпринимать необходимые меры для защиты себя от разрушения, даже если эти действия существенно ограничивают свободы индивидов и групп. Либеральные плюралисты, таким образом, принимают минимальные условия публичного порядка, такие как правление закона и публичную власть, которая может обеспечить его соблюдение: «Либеральное плюралистическое государство является одновременно ограниченным и крепким»[194]. Подобно Исайи Берлину, Галстон говорит, что плюрализм ценностей отличается от релятивизма тем, что различие между благом и неблагом, добром и злом объективно и что благо можно защитить, используя рациональные основания. Некоторые блага являются объективными в том смысле, что представляют собой часть любого ценностного выбора индивида. За пределами списка базовых благ существует широкий спектр легитимных концепций благой жизни, общественных культур и целей. Рассуждения Галстона в данном случае представляются не слишком убедительными.

Во-первых, желание обрести одни и те же блага еще ничего не говорит о ценностях, так как следует разделять понятия «ценности» и «блага». Желать определенные блага можно на разных основаниях, то есть иметь разное ценностное отношение к ним. Во-вторых, как было показано

[193] *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 2. Перевод Ю.Т.

[194] Там же. С. 4 Перевод Ю.Т.

в части настоящего исследования, посвященной проблеме объективности ценностей, сложно определить четкие границы некоего общечеловеческого ядра, в котором были бы заключены ценности, принимаемые всеми сообществами без исключения. Возможность существования альтернативных объяснительных моделей ставит под вопрос существование общечеловеческого ценностного ядра. Как было показано во второй главе настоящего исследования, проблематичным является и разделение на первичные и вторичные, базовые и небазовые ценности. Мы можем говорить о схожести ценностей и о том, что какие-то из них разделяются большим числом людей, какие-то – меньшим. Чем больше общих ценностей у индивидов определенной группы, тем прочнее связи между ними, тем глубже взаимопонимание. Данный тезис применим к сообществам разного масштаба – от малых социальных групп до государств.

Галстон развивает теорию либерального плюрализма, основанного на трех ключевых концептах: плюрализм ценностей, политический плюрализм и свобода выражения (expressive liberty). Он представляет свое видение идеального общества, «в котором политические институты действуют в строго ограниченной сфере, в которых деятельность семей, гражданских ассоциаций и религиозных общин является максимально свободной и осуществляется на основании принципов, отличных от тех, которые регулируют публичную сферу»[195]. При таком устройстве государства можно говорить о нормативно привилегированной и институционально защищенной возможности индивидов и групп жить, делая выбор из широкого круга ценностей, являющимися легитимными, что определяется самим принципом плюрализма ценностей.

[195] *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. i. Перевод Ю.Т.

В своей работе «Практика либерального плюрализма»[196] Галстон соединяет два понятия «либерализм» и «демократия» в одно – «либеральная демократия», которую определяет как особую структуру политики (structure of politics), в которой решения исходят от народа. Слово «либеральный» отсылает нас к пониманию этой сферы политики как ограниченной. «Либеральное правление (governance) подразумевает, что ключевые сферы человеческой жизни полностью или частично выходят за рамки политической власти»[197]. Сложным оказывается вопрос определения степени ограниченности сферы политики. Это является ключевой проблемой как для политической философии, так и конкретно для либеральных мыслителей. Галстон пишет, что большинство ограничений государства существуют в связи с понятием «права человека», через которое объясняются те или иные ограничения. В более ранней своей работе «Либеральный плюрализм»[198] (впервые опубликована в 2002 г.) Галстон писал, что современному обществу требуется более сложная система ограничений государственной власти, нежели существующая. Мыслитель делает акцент на трех ключевых аспектах. Первый– это политический плюрализм. В данном случае политический плюрализм интерпретируется Галстоном как признание различных источников власти (индивиды, гражданские объединения, государство и т.д.). При этом ни один из этих источников власти не может доминировать в жизни общества. Мыслитель приходит к такому выводу, так как общественная идентичность не всегда продуцируется государством. Например, религиозная общность соотносится с публичным правом, но это не означает, что она создана этим публичным правом так же, как вода

[196] *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – 207 p.

[197] Там же. С. 1. Перевод Ю.Т.

[198] *Galston W.* Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 152 p.

не создана экологическим правом, если мы рассуждаем о связи экологического права и чистоты воды. Следовательно, нормы для определенных общностей могут отличаться от норм в других сферах. Руководствуясь таким принципом, мы отвечаем, например, на гендерный вопрос: должностная иерархия в религиозной организации выстраивается с учетом определенных гендерных ограничений, которые не приемлемы, скажем, для коммерческих или юридических структур.

Второй аспект концепции Галстона – это ценностный плюрализм. В рамках традиции рассуждений о ценностном плюрализме, заложенной Исайей Берлином, Галстон говорит о том, что, хотя различия между добром и злом объективны, существуют такие блага, которые не могут быть упорядочены единственно верным образом, так как качественно отличаются друг от друга. Отсюда следует теоретический вывод, что не существует единого образца жизни, а за ним – практический: «любая государственная политика, которая опирается на единую концепцию человеческого блага, руководствуется только ею и поощряет ее, предположительно нелегитимна»[199].

Третий аспект теории Галстона – это свобода самовыражения/экспрессивная свобода (expressive liberty). Галстон описывает представление о том, что у людей есть свобода жить таким образом, который они считают для себя лучшим, в соответствии с субъективным пониманием о том, что придает жизни смысл, исходя из набора разнообразных ценностей в рамках широкого спектра легитимных вариантов образа жизни. В рамках концепции свободы самовыражения политика понимается как инструментальная, а не конечная ценность. В таком государстве ключевой целью является создание социального пространства, в котором отдельные лица и группы могут иметь

[199] *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 2. Перевод Ю.Т.

собственное видение того, что придает смысл и ценность человеческому существованию.

Для реализации подобных положений требуются специальные условия организации государства:

Во-первых, необходимы специальные правила, ограничивающие граждан (при этом вопрос о пределах ограничений остается открытым). Во-вторых, предполагается запрет вредных практик (например, человеческие жертвоприношения[200]). Хотя все либеральные мыслители поддерживают свободу вероисповедания, свободу мысли, моральную свободу, но религиозные практики могут «регулироваться государственными интересами в общественном порядке и безопасности»[201]. Например, в США никакая религиозная организация не может практиковать человеческие жертвоприношения. Ни один человек в современном обществе не признает эту практику в качестве закона или свободы. Галстон пишет, что государственные институты могут ограничивать деятельность индивидов и групп по четырем причинам: а) чтобы решить проблему координации и конфликтов, б) для предотвращения и наказания за преступления, которые одни индивиды совершают по отношению к другим, в) охрана законного образа жизни от незаконного, г) обеспечение гражданских и культурных условий, необходимых для поддержания самих институтов. Отсюда и вывод о том, что государственные институты носят инструментальный характер, а также являются лишь одним из источников власти в обществе.

Здесь, очевидно, возникает поле для дискуссии. Какие-то вредные практики (те же жертвоприношения) в прежние времена не были исключительными и, соответственно, не исключались из общественной

[200] См. *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 3.

[201] *Ролз Дж.* Теория справедливости. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – С. 190.

жизни. Это значит, что и сейчас есть вредные практики, от которых общество должно избавиться, но возникает проблема экспертизы по выявлению таких практик. В-третьих, государственный строй должен быть прочным, чтобы защищать себя от разрушения. Мыслители, которые придерживаются концепции плюрализма ценностей, одобряют минимальные условия общественного порядка, то есть верховенство закона и публичную власть. Галстон пишет, что можно применить термин «минимальный универсализм», то есть такие установления, которые помогут предотвратить тиранию, геноциды, эпидемии и прочее. Галстон использует для обозначения условий минимального универсализма термин «базовая порядочность» (basic decency). Подобные условия организации социального пространства, включающие ограничения определённые ограничения со стороны государства, являются условиями существование свободы.

Отчасти подобные идеи присутствуют у большинства либеральных мыслителей даже тех, кто не разделяет полностью идеи плюрализма ценностей. Например, Ролз пишет, что «ограничивать свободу совести какими-либо рамками, хотя бы и нечеткими – государственного интереса в общественном порядке – это некоторый предел, выведенный из принципа общего интереса, интереса репрезентативного равного гражданина»[202]. При этом свидетельства того, что какие-либо социальные практики могут нанести вред государству, должны быть не метафизическими, а реальными, то есть основываться на фактах, носить рациональный характер и быть понятными для всех людей.

Это положение подразумевает, что государство, являясь ограниченным, должно быть сильным, то есть иметь возможность принимать необходимые меры для поддержания собственного статуса и

[202] *Ролз Дж.* Теория справедливости. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – С. 191.

формирования определенного образа своих граждан. С этой целью государство может определенным образом выстраивать образовательную и воспитательную политику. Государство стремиться обеспечить соблюдение общеобязательных принципов, в то время как гражданские ассоциации пытаются защитить конкретные интересы, верования и практики.

Галстон настаивает, что современная ситуация предполагает пересмотр традиционно сложившихся понятий государственных институтов и гражданского общества. Большинство авторов понимают государственные институты как уполномочивающие органы, а гражданское общество – как политическую конструкцию с тем набором свобод, которые даровало ему государство (то есть оно же может изменить или отобрать эти свободы). По мнению Галстона, такое понимание политики уничтожает либеральное понимание демократии. Ключ к решению этой проблемы надо вести в рамках работ теоретиков плюрализма ценностей.

Галстон, заимствуя термин у Стефана Македо[203] (Stephen Macedo), называет идею полномочного (абсолютного) государства (plenipotentiary state) «гражданским тоталитаризмом» (civic totalism). Есть несколько интерпретаций гражданского тоталитаризма. 1) Аристотелевская трактовка заключается в том, что политика есть общая власть над подчиненными видами деятельности, так как она направлена на общее благо[204]. Эту интерпретацию Галстон оставляет в стороне, так как не считает ее уместной для обсуждения в контексте своей работы. 2) Интерпретация Томас Гоббса сводится к тому, что суверенитет нельзя делить, так как это приведет к гражданской войне. Власть решает, у кого и

[203] *Stephen M.* Diversity and distrust: civic education in a multicultural democracy. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000. – 363 p.

[204] См. *Аристотель.* Политика. – М.: АСТ, 2016. – С. 23–24.

в какой мере будут свободы и права[205]. 3) Трактовка Жан-Жака Руссо подразумевает, что гражданское здоровье и мораль не могут существовать без полной преданности народа общему благу. Либеральное воззвание к частной жизни против общественной – это эгоизм.

Многие современные мыслители считают, что принципы, регулирующие частную жизнь, могут не совпадать с принципами, регулирующими общественную сферу. При этом некоторые авторы до сих пор отстаивают гражданский тоталитаризм. Основные тезисы, которые они приводят: 1) правильно организованная демократическая власть не должна ограничиваться, 2) здоровая демократия требует согласованности, которая достигается благодаря закону между общегосударственными политическими принципами (regime-level political principles) и структурой ассоциаций, религиозными сообществами, семьями, 3) политические соображения перевешивают остальные. Например, Юрген Хабермас говорит, что только демократия может ограничивать демократию[206]. Если мы отбрасываем метафизические обоснования, то остается только демократическая структура, за пределами которой ничего нет. Роберта Даля привлекает позиция Хабермаса о том, что у гражданских ассоциаций нет прав и требований, кроме тех, которые являются неотъемлемой частью демократии. Хотя он и не совсем согласен с Хабермасом по поводу ограничения сферы прав условиями демократии. Он считает, что есть важные интересы и права, которые не могут быть адекватно понятны через принципы демократии, например, связанные со свободой

[205] См. *Гоббс Т.* Левиафан. – М.: Мысль 2001. Главы 17, 29, 46.

[206] См. *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 26. Только демократия может ограничивать демократию (2.1. Only Democracy can Limit Democracy).

вероисповедания или совести[207]. Стефан Македо утверждает, что «режим», если понимать его в греческом смысле, главенствует над всем и определяет все сферы. Даже религия является не чем-то частным, а общественным. Чтобы режим был здоровым, он должен быть единым, а для этого пронизывать все стороны жизни граждан, делая все вопросы потенциально общественными[208]. Отсюда следует, что разделение на общественное и частное лишь видимость, так как либеральные институты и практики определяют все наши обязательства. Столкнувшись с противоречиями, вызванными конфликтами ценностей, граждане должны быть привержены либеральным государственным ценностям. «Ничто в разумном плюрализме не должно поколебать нашу уверенность в первостепенном весе общих публичных принципов»[209]. Такой подход в либерализме выглядит абсолютно нелиберальным.

Американский политический мыслитель Иэн Шапиро считает, как и Галстон, что виды человеческой деятельности могут качественно различаться, что требует различных правил регулирования этой деятельности. Далее, тем не менее, он говорит, что демократия обусловливает все сферы человеческой жизни, и никакая социальная практика не может быть вне политики и политического регулирования. Следовательно, все сферы социальной жизни однородны в том плане, что не застрахованы от конфликта[210]. Галстон отвечает, что если политика – это сфера конфликта, то все есть политика, а такое определение

---

[207] См. *Dahl R. A.* Democracy and Its Critics. – New Haven: Yale University Press, 1989. – P. 182-192; См. *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 27.

[208] См. *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 28.

[209] *Stephen M.* Diversity and distrust: civic education in a multicultural democracy. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000. – P. 197. Перевод Ю.Т.

[210] *Shapiro I.* Democratic Justice. – New Haven: Yale University Press, 1996. – P. 115.

непродуктивно. К тому же, следует различать коллективное действие как особый вид политики.

Галстон пишет, что самый сложный вариант тоталитаризма описан у Ролза, который говорит, что ценности особой сферы политики перевешивают ценности любых других сфер[211], так как они делают возможным справедливое сотрудничество. Конфликтов между ценностями можно избежать, если правильно интерпретировать политические ценности. Если справедливость является первой добродетелью государственных учреждений и имеет лексический[212] приоритет над другими формами частной организации, то публичная сфера имеет полный приоритет над частными. Таким образом, публичные и непубличные организации связаны вертикально, а не горизонтально, а значит, гражданские ассоциации не могут никак ограничивать первые.

Основой работы Джона Ролза являются два принципа справедливости, которые выберут свободные рациональные индивиды в условиях «исходного положения»:

«1) Каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее общей системы равных основных свобод, совместимой с подобными системами свобод для всех остальных людей.

---

[211] *Rawls J.* Political Liberalism. – New-York: Columbia University Press, 2005. – P. 139, 157.

[212] Ролз употребляет термин «лексический» вместо термина «лексикографический», который он считает более корректным, но громоздким. Лексический порядок принципов означает, что принципы более высокого порядка должны быть исполнены до перехода к следующим принципам. Переход к следующим принципам невозможен до удовлетворения предыдущих принципов. Например, Ролз пишет, что: «принцип равной свободы по рангу предшествует принципу, регулирующему экономические и социальные неравенства» (*Ролз Дж.* Теория справедливости. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – С. 50.). См. Ролз Дж. Теория справедливости. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – С. 50-51, 88, 217. См. также *Pierce I. F.* A Contribution to Demand Analisis; *Hutcheson*. A system of Moral Philosophy; *Jevons W. S.* The Theory of Political Economy.

2) Социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, что они одновременно:

(а) ведут к наибольшей выгоде наименее преуспевших, в соответствии с принципом справедливых сбережений, и

(б) делают открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей»[213].

Именно эти принципы, применяемые к базовой структуре общества, задают облик всей общественной системе. Таким образом, опираясь на некоторые универсальные установки, которые с необходимостью ведут к выбору определенной структуры, мы получаем теорию наилучшего (наиболее предпочтительного) государственного устройства, которую должны принять все культуры (таким образом, теория постулируется как универсальная).

Теория Ролза является деонтологической, то есть понятие правильности предшествует понятию блага. Принципы справедливости предшествуют любым представлениям о благе любых организаций и индивидов. Эти принципы являются основой для государственного устройства, а также для моральных установок граждан. Моральные суждения не могут противоречить принципам справедливости. «Ролз утверждает, что его два принципа справедливости аналогичны категорическим императивам»,[214] – утверждает В.А. Чалый. Таким образом, мы видим, что в основе морали и институтов власти находятся определенные установки, которые все должны соблюдать, что открывает возможности для построения универсальной доктринальной теории.

Мыслители, разделяющие концепцию плюрализма ценностей, отрицают существование всеобъемлющих принципов, поэтому они не

---

[213] *Ролз Дж.* Теория справедливости. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – С. 267.

[214] *Чалый В. А.* Интерпретация категорического императива Джоном Ролзом в «Теории справедливости» // Кантовский сборник. – 2013. –№ 2. – С. 35.

принимают идеи Ролза. Несмотря на то, что философ и не сводит все к единой ценности, как, скажем, Платон, но он придает некоторым ценностям лексический приоритет над другими. Плюралисты не отрицают приоритет одних ценностей над другими, но они отвергают идею о том, что для всех людей одни и те же ценности имеют одинаковый приоритет.

Философ Филипп Петтит считает, что договорная теория справедливости Джона Ролза не имеет статуса универсальной теории. Универсальная – это такая теория, которую с равными основаниями приняли бы индивиды, принадлежащие разным культурам, и при разных обстоятельствах, а также одинаково поняли бы все аргументы в ее пользу. Он считает, что в этом смысле теория Ролза в лучшем случае может объяснить чувство справедливости людей в конкретном обществе, а именно в демократических режимах западного типа. Хотя, стоит отметить, что нет единого образа западных демократических государств, не говоря о представлениях людей в конкретном государстве.

Ф. Петтит считает, что момент перехода от интуитивных моральных установок автора к универсальным принципам справедливости посредством проверки первых в ситуации исходного положения является достаточно спорным. Как он пишет в своей статье «Теория справедливости?»[215], исходное положение не является средством, которое позволяет теоретику выйти за пределы своего места и времени в истории. У него нет права говорить за людей, культуры которых слишком отличаются от его собственной. К тому же, идея исходного положения имеет смысл только на фоне определенного социального опыта (в том числе, опыта распределения социальных и экономических благ), а ограничение в виде «занавеса неведения» выглядит в таком случае достаточно нелепо. Таким образом Ф. Петтит утверждает, что индивиды

[215] *Pettit P.* A theory of justice? // Theory and Decision. – 1974. – Vol. IV. – P. 311-324.

Ролза проявляют признаки социально-конкретного моделирования, например, имеют конкретную установку по проблеме вмешательства государства в различные сферы жизни[216].

Анализ работы Ролза показывает, что конструируемые Ролзом агенты исходного положения являются абсолютно идентичными, ибо «занавес неведения» делает недоступным все персональные качества, ведь они могут дать некоторое преимущество при выборе базисных принципов. Все индивиды, деятельность которых обладает утилитаристской направленностью, стремятся получить как можно больше первичных благ, не подвергаясь при этом риску. Эти агенты выглядят копиями друг друга, поэтому исчезает целесообразность говорить о наличии большого числа людей, потому что выбор в пользу двух принципов справедливости может сделать и один человек (т.к. выбор остальных будет абсолютно идентичным). Именно это и делает автор «Теории справедливости» Джон Ролз, исходя из собственных ценностных установок, выбирает для всех два принципа справедливости, полагая, что «другие» (представители других культур) мыслят в тех же категориях, что и он.

С момента выхода в свет книги «Теория справедливости» ее критиковали как либеральные мыслители, так и коммунитаристы. Также теория справедливости Джона Ролза вступает в прямую конфронтацию с антиуниверсалистской идеей плюрализма ценностей, которая противостоит всем попыткам провозглашения первичных универсальных моральных и политических принципов, а также идеи наилучшего государственного устройства. Политический плюрализм – это альтернатива всем формам гражданского тоталитаризма. Политический плюрализм отвергает определение людей, семей и ассоциаций через понятия части политического целого, которые существуют не ради какой-

[216] См. *Pettit P.* A theory of justice? // Theory and Decision. – 1974. – Vol. IV. – P. 313.

то политической цели. Например, цели религии могут противоречить государственным целям. Это не означает, что общество живет без общих целей, так как должен существовать некий политический порядок, но государственные цели не являются всеобъемлющими и не превосходят цели отдельных людей или групп. По мнению Галстона, человеческая жизнь состоит из многих сфер, которые являются отчасти автономными, а отчасти, ограниченными. Основное в этом положении вещей то, что однообразное иерархическое представление должно быть отвергнуто. Власть не должна исходить из того, что все сферы общественной жизни обязательно отражают устройство государственных институтов. Государственная политика должна координировать все сферы и решать конфликты между ними, что требует взаимных ограничений некоторых свобод.

Для Галстона важна идея взаимности между государством и обществом. Он пытается предложить такой вариант государственного управления, который сочетается как с теорией либерального плюрализма, так и с современной действительностью. Он предлагает следующую структуру, которую делит на такие части: моральная теория, политическая теория, индивидуальные обязанности и социальные обязанности.

В моральном аспекте, именно плюрализм ценностей дает надежную основу для политики свободы, которую он поддерживает. Применительно к условиям человеческой жизни ценностный плюрализм задает предел основных благ, общих для всех достойных людей с широким диапазоном законных способов жизни. Из этого следует отказ от политики построения совершенного общества, основанного на общей норме. Более того, достойным могут считаться и такие типы образа жизни, которые индивиды ведут вне публичной жизни.

Несмотря на то, что плюрализм ценностей во многом совместим с индивидуализмом, он не ограничивается им. Многие сообщества

объединены общими целями, что не исключает личные цели и внутригрупповую конкуренцию. В таких группах поддерживается среднее между крайностями, такими как самоуничтожение группы или уничтожение личности. Галстон понимает общие цели как основу для определения общего блага. Для него это не теоретическое понятие, а нечто, соотносимое с реальностью. «Сообщество – это, помимо прочего, совместная работа. Членство в сообществе, следовательно, влечет за собой готовность принять на себя бремя и выгоды от этого сотрудничества. В более общем смысле, это включает в себя принцип взаимности, готовность делать все возможное для продвижения целей сообщества и поддержки его институтов, при условии, что большинство других людей также делают это»[217]. Галстон пишет, что Джон Ролз выдвинул расширенную версию этих идей. При этом Галстон подчеркивает два момента. Во-первых, если кто-то рассматривает сообщество как группу по производству совместного продукта, то его готовность участвовать в этой деятельности влияет на требования, которые он может предъявлять к данному сообществу. Возможность требовать что-то от сообщества уменьшается с уменьшением вклада конкретного индивида в это сообщество. Таким образом, бездельник, отказывающийся от участия в совместном производстве, не может требовать большей доли от результата. Во-вторых, взаимность основывается на чувстве солидарности с другими членами сообщества.

Задаваясь вопросом, что объединяет людей, он пишет, что часто можно услышать три вида ответов. Первый называют «modus vivendi». Ключевая идея здесь заключается в том, что нас объединяет неизбежность конфликта в крайнем его проявлении как альтернатива мирному существованию. Соответственно, люди должны выработать способ жить

[217] *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 158. Перевод Ю.Т.

вместе, иначе мир погрязнет в хаосе и дикости. Это то, что Гоббс называл войной всех против всех. Идею «modus vivendi» можно встретить, в том числе, в работах Дж. Грея, который утверждает, что либерализм является лишь одной из многих идеологий, на которой может быть основано существование государства, а ценности, заложенные в ней, не важнее, чем идея мирного сосуществования.

Второй вариант ответа на данный вопрос предполагает некоторую общую концепцию справедливости. Подобную точку зрения сформулировал Джон Ролз в своих работах, в том числе, в труде «Теория справедливости». По мнению Галстона, этот подход восходит еще к Аристотелю. Ссылаясь на речь Авраама Линкольна[218], Галстон пишет, что идея эта заключается в том, что «дом, разделенный на части, не может стоять»[219].

Третий ответ строится на положении о том, что основа национального сообщества – это общие цели. В качестве формулировки такой цели может выступать преамбула к конституции США. Именно на нее ссылается Галстон как на пример такой общественной цели. В более широком смысле пример общей цели – это продвижение конституционной веры как наиболее многообещающей основы политического единства в условиях культурной неоднородности.

Либеральное плюралистическое общество не является монолитным, оно состоит из субсообществ. Из этой неоднородности вытекает то, что не все цели будут общими для всех подобных сообществ внутри государства. Именно это побуждает Галстона определять, что является публичным, а

---

[218] Речь Авраама Линкольна (1809-1865) «Дом разделенный», которую он произнес в 1858 г. на дебатах кандидатов в Сенат США. В ходе речи он озвучил идею, что страна, разделенная вопросом рабства на два противоборствующих лагеря, не сможет нормально существовать.

[219] *Lincoln A.* Speeches and writings 1832–1858. Speeches, Letters, and Miscellaneous Writings. The Lincoln-Douglas Debates. – N.Y: The library of America, 1989. – P.766. Перевод Ю.Т.

что нет. Поэтому он предлагает принцип «взаимности». Если в государстве существуют автономные независимые и непроницаемые культурные сообщества, замкнутые в себе и не участвующие в общественной и политической жизни, это разрушает общественное пространство, разрывает связи между людьми, в том числе такие, которые необходимы для нормального функционирования общества. Это может вести к образованию, например, гетто, что мешает гармоничному существованию городов.

Продолжая рассуждения о «принципе взаимности», Галстон пытается предложить альтернативу как социализму, так и различным видам социал-демократии и неолиберализма. Он считает, что государство взаимности – это такое государство, в котором как коллективная, так и индивидуальная ответственность понимаются в широком смысле. Этот путь мышления не является заменой либеральной демократии. Данный вариант, как говорит Галстон, представляет эволюционное развитие идей государства всеобщего благосостояния.

Для подобного рода политики важен конституционализм, так как «конституции помогают осуществлять посредничество между общественными целями, которые определяют общины, с одной стороны, и конкретными институтами, политикой, особым пониманием гражданства и соответствующих добродетелей, - с другой»[220]. При этом на отдельных членов политического сообщества ложатся определенные обязательства. Бремя создания и поддержания общественных институтов, удовлетворяющих условиям взаимности, ложится на плечи членов данного сообщества. Речь идет о том, что выполнение специальных функций, обязательных для функционирования государства, предполагает

[220] *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 158. Перевод Ю.Т.

обретение специальных навыков (работа в составе присяжных, участие в общественных объединениях и т.д.).

Помимо индивидуальных обязанностей существуют и социальные обязанности. В рамках идеи взаимности государственные институты должны выполнять свои обязанности по защите индивидов и их свобод. Должна существовать ответственность перед нетрудоспособными людьми, которые не могут внести вклад в общее дело. Государственная политика должна гарантировать выполнение этой задачи, хотя не только государство ее решает, но также общественные объединения и семьи. Далее, по Галстону, социальная ответственность распространяется на гарантию надлежащей оплаты труда за вклад каждого индивида. Недопустимо, чтобы те, кто работают круглый год, жили в бедности. Общество должно создавать условия для развития талантов и способностей людей, чтобы они могли обеспечить себе достойные условия существования. Он считает, что общество должно признавать право семей на воспитание своих детей в соответствии с собственными ценностными ориентирами. Данный пункт создает условия для возникновения неравенства, с которым обществу придется мириться.

Таким образом, политический плюрализм и моральный плюрализм Берлина, «взятые вместе, предлагают самую прочную основу для описания либеральной демократии, которая отдает должное ее «либеральному» измерению, ее пониманию законной публичной власти как важной, но по сути своей ограниченной, а также конкретным суждениям (правовым, законодательным и социокультурным). К такому осознанию должны прийти те, кто думает и действует в либеральном духе»[221]. Следуя этим идеям, Галстон особенно выделяет свободу

[221] *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 42. Перевод Ю.Т.

самовыражения (expressive liberty), которая является основой ограниченного государства.

Свобода самовыражения – это неотъемлемая часть идеи плюрализма ценностей, которая означает нормативно-установленные и институционально защищенные права и способности людей жить в соответствии с собственным пониманием смысла жизни. Политический режим, который Галстон называет либерально-плюралистическим, должен создавать пространство, в котором может быть реализована эта свобода самовыражения. Собственно, это развитие идей негативной свободы Берлина. Для иллюстрации своих идей в защиту такой свободы, Галстон обращается к опыту и принципам, закрепленным в традиции конституционных судебных разбирательств США. Свобода совести является примером свободы самовыражения.

В США (1930-е годы) была установлена обязательная ежедневная присяга флагу США в школе. После того, как несколько членов «Свидетелей Иеговы» отказались исполнять это обряд, считая его идолопоклонством, которое запрещено их верой, начался судебный процесс. Изначально суд не встал на сторону религиозных людей, но после распространения практики присяги флагу по стране и ее широкого неприятия многими другими людьми, суд вынес через 4 года другое решение. Люди отстояли свое право на свободу совести, и это пример ограничения области государственного регулирования жизни граждан. По мнению Галстона, защита интеллектуальной сферы, сферы духа – важнейшая составляющая для политической философии и для либеральной теории. Галстон задается вопросом: «является ли наше суждение по этим делам специфической моральной интуицией или оно

отражает некоторые более широкие принципы? – Последнее, я думаю»[222]. В Декларации Прав Вирджинии (1776) Мэдисон предложил вариант записи, в которой говорится, что религиозные убеждения формируются разумом и совестью, идущими от творца, и что это должно находиться вне насильственного государственного принуждения, по крайней мере, пока это не угрожает свободе и государству. Позже, Верховный суд США провел различие между религиозными убеждениями и религиозными обрядами. Если убеждения имеют полный иммунитет от государства, то обряды могут регулироваться или запрещаться. Например, государство не допустит обряд человеческих жертвоприношений. Происходит различие между «свободой верить» и «свободой действовать».

Мы видим, что важные вопросы свобод решаются судом (к тому же не с первого раза). Встает вопрос, почему каким-то претензиям мы придаем вес, признавая важными индивидуальными свободами, а другим нет. Какие претензии важнее, основанные на индивидуальных свободах или же на социальном порядке? Например, с одной стороны, перед нами – индивидуальная свобода совести, а с другой, – задача построения единой нации. Как примирить конкурирующие претензии в условиях плюрализма ценностей? Какие коллективные требования должны превосходить индивидуальные? Когда можно освобождать индивидов от коллективных требований?

Галстон пишет, что судья Франкфуртер (Felix Frankfurter, 1882–1965) предлагает ответ: социальный порядок и спокойствие обеспечивают основу для реализации всех гражданских прав, включая права на совесть и действие (exercise)[223]. То есть все действия предполагают наличие

[222] *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 65. Перевод Ю.Т.

[223] См. *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 52-57.

организованного общества. С этой точки зрения, законы, ограничивающие религиозные обряды, являются правомерными, когда государство считает их необходимыми для обеспечения порядка. Отсюда – национальное единство представляет собой ценность высшего порядка. По мнению судьи, государство должно использовать образование для прививания необходимых гражданских качеств. Даже если государство ошибается, лучше исправлять ошибки демократическим путем, нежели испытывать удачу в суде. Но тут встает вопрос, как быть, если национальное единство поставлено под угрозу частью общества, которая не желает более жить в едином государстве. С этой точки зрения, государство имеет право ограничить свободу таких людей. Если же таких граждан будет много, то это может привести к серьезнейшему конфликту.

В случае со школьной традицией присяги флагу государство принуждает к выполнению действий, противоречащих вере и добросовестным убеждениям. Это не просто запрет, это более серьёзное действие со стороны государства, так как оно налагает бремя на индивида, при этом налагая ответственность на государство, которое должно оправдать необходимость принуждения. Неприемлемо пытаться принудить человека к тому, чего он не желает и во что не верит, ведь даже если он будет подчиняться, это не значит, что он поверил. Таким образом не получится создать единство, но есть другие способы, ведущие к этому. В вопросе свободы совести Галстон считает, что нельзя прикрываться требованиями общественного порядка и единства, жертвуя требованиями отдельных лиц или организаций, если вред не является чем-то реально доказанным. Вред должен быть связан с причиной рассматриваемой ситуации, а не быть потенциальной угрозой. Свобода совести (или «сфера интеллекта») является тем, что делает людей людьми.

Философ Майкл Сэндел имеет противоположный взгляд. Он пишет, что на вопрос «Почему религиозная свобода должна поддерживаться?»

либеральный мыслитель ответит, «что религиозная свобода важна по той же причине, почему вообще важна индивидуальная свобода – чтобы люди могли быть свободны жить автономно, выбирать и преследовать свои ценности для себя»[224]. С этой точки зрения, государство должно поддерживать этот вид свободы, чтобы уважать людей, которые способны сами делать выбор. Таким образом, уважение относится не к содержанию религии, а к человеческому существу. В данном случае право первичнее блага, так как нам неважно содержание религиозных норм.

Например, Джон Ролз пишет, что равная свобода совести – это тот принцип, который будет выбран рациональными индивидами в «исходном положении», ведь именно он обеспечит возможность каждого на свободное вероисповедание и мораль, запрещая установления господствующих принципов. Сэндел считает, что выводить религиозные нормы из такого вида права на автономию не совсем верно, так как это деформирует значение религиозных норм (которые особенно защищаются в Конституции США). Важно не то, как человек выбирает религиозные нормы, а то, какую роль они играют в обществе. Принципиальным, является то, что религиозные верования способствуют развитию таких качеств характера, которые формируют достойных граждан своего государства. Иначе возникают сложности в различении между требованиями совести и просто предпочтениями. То есть законы, которые обусловливают свободное вероисповедание, а именно, требуют исключений для людей, которые исполняют религиозные обряды, окажутся не более весомыми, чем частное предпочтение игнорировать общепризнанные законы (например, иудей может носить кипу в военном

[224] *Sandel M.* Public Philosophy: Essays on Morality in Politics. –Cambridge, London: Harvard University Press, 2005. – P. 255. Перевод Ю.Т.

госпитале, хотя это запрещено кодексом)[225]. Но возникает вопрос, как поступить с тем, кто по собственному желанию носит те или иные головные уборы вне зависимости от религиозных законов. Мы выделяем религиозные убеждения потому, что они «порождают способы быть и действовать, достойные чести и благодарности, либо потому, что они замечательны сами по себе, либо потому, что они воспитывают качества характера, которые создают хороших граждан»[226]. Пытаясь отделить религиозные верования от личных предпочтений Сэндел говорит о той цели, которую играет религия в обществе, а именно создание порядочных граждан, и тем самым приходит к противоречию.

Дело в том, что подобные функции могут быть закреплены за другими областями человеческой культуры. Об этой проблеме пишет Галстон, замечая, что в узком смысле совесть в конституции США трактовали как религию, но не философию или науку. Позже несколько судебных процессов привели к тому, что это понятие было расширено, в том числе, на обозначение глубоко укоренившиеся моральных чувств, этических и религиозных убеждений. Галстон говорит, что у религии есть две особенности: 1) требования религиозных верований находятся в центре мировоззрения (формируют идентичность), 2) эти требования – высшие команды (посланные Богом, то есть высшим авторитетом, поэтому обладают принудительной властью)[227]. Отсюда следует, что это не просто принципы процветания (так как могут вести к обратному в жизни), но высшие императивы. Но самое главное предположение, что нерелигиозные люди могут также обладать некоторыми верованиями,

---

[225] См. *Sandel M.* Public Philosophy: Essays on Morality in Politics. –Cambridge, London: Harvard University Press, 2005. – С. 255–257.

[226] *Sandel M.* Public Philosophy: Essays on Morality in Politics. –Cambridge, London: Harvard University Press, 2005. – С. 257. Перевод Ю.Т.

[227] См. *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 67.

которым будут свойственны те же особенности, что и религиозным. То есть они могут претендовать на формирование идентичности и на принудительность власти.

Галстон делает вывод, что демократическая политика до тех пор законна, пока соблюдает определенные границы осуществления своей власти. Главное – соблюдать принципы политики, которые ограничивают политику. «Свобода, которой должны обладать индивиды и ассоциации, в которые они входят, во всех случаях, кроме крайних, выходит далеко за рамки политических прав, которые требуются демократической политике»[228]. При этом мы не отвергаем полностью возможность вмешательства государства. Галстон выделяет как минимум два случая: 1) государство обращает внимание на смысловое содержание различных идей (например, религиозных), 2) даже если содержание этих идей является приемлемым, последствия к которым эти идеи непосредственно ведут, могут быть подвергнуты запрету. Главная идея Галстона в том, что свобода совести накладывает на государство серьезное бремя обоснования любого ограничения. Недостаточно сказать, что всякий раз, когда государство преследует идею создания условий общего блага, ограничения индивидуальной свободы совести приносят лишь незначительный вред. Такой вывод следует из того, что государство – лишь средство для достижения целей, а не самоцель.

Итак, в теории плюрализма ценностей Галстона государство, являясь ограниченным, должно быть сильным, чтобы иметь возможность принимать необходимые меры для поддержания собственного статуса и формирования установок на ведение определенного образа своими гражданами. С этой целью государство может определенным образом

[228] *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – P. 65. Перевод Ю.Т.

выстраивать образовательную и воспитательную политику. Государство стремится обеспечить соблюдение общеобязательных принципов, в то время как гражданские ассоциации пытаются защитить конкретные интересы, верования и практики.

Несмотря на то, что Галстон, руководствуясь принципом ценностного плюрализма, отвергает определение людей, семей и ассоциаций через понятие части политического целого, поскольку они существуют не ради какой-то политической цели, философу приходится (так же, как и Исайи Берлину) прибегать к минимальному универсализму. Галстон объясняет это тем, что должен существовать некий политический порядок (общая политическая установка), но государственные цели не являются при этом всеобъемлющими и не превосходят цели отдельных людей или групп. Власть не должна исходить из того, что все сферы общественной жизни обязательно отражают устройство государственных институтов.

Галстон пропагандирует идею о плотном взаимодействии между государством и обществом, а также понимание общих целей как основы для определения общего блага. Если в государстве существуют автономные независимые и непроницаемые культурные сообщества, замкнутые в себе и не участвующие в общественной и политической жизни, это разрушает общественное пространство, разрывает связи между людьми, в том числе такие, которые необходимы для нормального функционирования общества. Данный подход помогает избежать упреков со стороны коммунитаристов, которые обвиняют либеральных мыслителей в том, что они упускают из виду понятия «общие цели» и «общее благо».

Выводы

1. Не каждая идеология и не каждый политический режим удовлетворяет принципу плюрализма ценностей.
2. Принцип плюрализма ценностей в политике диктует максиму, выражающуюся в том, что свобода самовыражения предполагает ответственность государства за наложение любого ограничения.
3. Политический плюрализм отвергает определение индивидов и гражданских ассоциаций как части политического целого.

Заключение

Подводя итоги настоящего исследования, следует сказать, что в ходе работы были решены задачи, способствующие раскрытию основных характеристик концепции плюрализма ценностей как одной из наиболее дискуссионных концепций западной политической философии второй половины XX – начала XXI вв.

Решение первой задачи предполагало рассмотрение ценностного плюрализма как методологического принципа политической философии. Для этого была проанализирована концепция плюрализма ценностей в работах Исайи Берлина и показана ее важность как методологической составляющей политической философии. На основании анализа был сделан вывод о том, что концепция плюрализма ценностей является неотъемлемой частью политической философии в целом и одним из критериев ее определения, так как позволяет работать с проблемами, имеющими в своей основе ценностную составляющую.

Решение второй исследовательской задачи подразумевало раскрытие специфики концепции плюрализма ценностей в политической философии И. Берлина. Здесь особое внимание было обращено к идее о минимальном наборе ценностей. Именно эта идея становится, по мнению большинства исследователей, ключевой для различения концепции плюрализма

ценностей и релятивизма. В результате проведенного исследования было показано, что идея Берлина о минимальном наборе является не единственной возможной теоретической конструкцией, объясняющей коммуникацию между культурами и обществами в условиях плюрализма ценностей. В работе была предложена модель «ценностей-связок», которая является альтернативой, но при этом выведенной из тех же посылок, которые использовал Исайя Берлин. Объяснительный потенциал предложенной модели состоит в том, что позволяет раскрыть связь между обществами без ссылки на единообразное общечеловеческое ценностное ядро с четкими границами. Представленная модель позволяет расширить теоретическое поле концепции плюрализма ценностей и видится более соответствующей концепции плюрализма ценностей.

В рамках исследования удалось проанализировать понятие ценностей в теории Исайи Берлина, реконструировать его идеи, а также проанализировать связь понятий «ценности» и «потребности» на основании работ Джона Кекеса.

Обращение к данной теме было связано с необходимостью решить задачу демонстрации значимости моральных аспектов в трансформациях концепции плюрализма ценностей во второй половине XX – начале XXI вв. Одним из ключевых выводов этой части работы стало то, что отождествление потребностей и благ не является корректным. Потребность – это нужда в каком-то благе, а понятие ценности, по нашему мнению, является лишь образцом, в соответствии с которым индивид определенным образом удовлетворяет свою потребность.

В работе констатируется, что определение ценности через понятия выгоды и вреда у Кекеса противоречит принципу плюрализма ценностей. При таком подходе возникает проблема, поскольку приходится предположить, что существует различие между «ценностью самой по себе» и «ценностью для индивида». Если индивид считает нечто ценным,

но эта ценность не приносит индивиду выгоду или вред окружающим, то она, с точки зрения Кекеса, ценностью не является. В таком случае индивид может не понимать, что для него ценно. Таким образом, возникает вопрос, связанный с тем, что внешний субъект (индивид или институт) решает, что на самом деле является ценностью для человека. Такой подход противоречит самой сути концепции плюрализма ценностей, провозглашающей идею о том, что внешние субъекты не обладают знанием о том, что является ценностью для конкретного индивида.

Одной из важнейших тем настоящего исследования стал анализ корреляции концепции плюрализма ценностей с идеологией и политическим режимом. В диссертационном исследовании было показано, что не каждая идеология демократического государства и не каждый демократический режим удовлетворяет требованиям, заложенным в концепции плюрализма ценностей. Если предположить, что для некоторого общества важность выбора, демократии, либеральных установок не является очевидной, но в данном обществе есть часть, для которой эти позиции важны, то принуждение к следованию этим установкам будет противоречить принципу плюрализма ценностей. Гипотетически можно представить ситуацию, когда все без исключения граждане государства разделяют одни и те же ценности. В этом случае принуждение не нужно. Если же такого единодушия не наблюдается, то необходимы институты, обеспечивающие возможность жить в соответствии с ценностными установками, отличными от общих (от других).

В данной связи в настоящем исследовании был поставлен вопрос о несовместимости и несоизмеримости ценностей, который, в свою очередь, коррелирует с решением задачи анализа интерпретации идеи плюрализма ценностей в философии коммунитаризма.

При условии, что индивиды включены в историю сообщества, частью которого они являются, предполагается возможность возникновения конфликта из-за несовместимости и несоизмеримости ценностей на каждом уровне общественного существования – на уровне индивида, семьи, местной общины, города, государства, межнациональном уровне. Каждый из названных уровней предполагает определенный тип общественного нарратива, построенного на специфических ценностях, как об этом пишет А. Макинтайр.

Основываясь на концепции общественных нарративов А. Макинтайра, в диссертационном исследовании было показано, что плюрализм ценностей не отрицает наличие объединяющего начала групповых нарративов и ценностей, соответственно, а либерализм, основанный на идее плюрализма ценностей, не должен вести к индивидуализму. Граждане либерального плюралистического государства входят в различные группы, но вместе с тем ассоциируют себя с определенным государством. Из-за того, что существует множество коммун, которые могут строить жизнь по собственным принципам, необходимо определенное устройство государства, которое способно было бы регулировать развитие целого, в том числе, через создание общего нарратива. При этом во избежание этических или политических конфликтов, государство может принимать временные решения, которые являются релевантными текущей общественно-политической и исторической ситуации.

В контексте дискуссии об общественных нарративах в либеральном государстве возникает вопрос о специфике либеральной идеологии и о ее совместимости с концепцией плюрализма ценностей. Соответственно, осмысление этого вопроса было связано с решением задачи анализа совместимости идеи плюрализма ценностей с либеральной идеологией. Одним из ключевых выводов диссертационного исследования стал вывод

о том, что определение государства с доминирующей либеральной идеологией как нейтрального, то есть государства, не навязывающего определенной ценностной картины мира, а осуществляющего процедурные функции, является необоснованным. Либеральная идеология стремится к распространению определенной системы ценностей, что противоречит самой сути ценностного плюрализма. Здесь неизбежно возникает вопрос о том, что, либо либеральным ценностям не хватает обоснования, а значит, они являются произвольными, либо этот подход несовместим с идеей плюрализма. Исследование данной проблемы было связано с решением задачи раскрытия специфики концепции «консервативного плюрализма» Дж. Кекеса. Важность плюрализма ценностей для консервативного общества определяется объективным и универсальным набором ценностей, основываясь на которых, можно выстраивать политические соглашения консервативного общества, а также развивать возможности для реформирования. В исследовании показано, что в критике Дж. Кекесом ключевых либеральных ценностей обнаруживается противоречие: философ претендует на создание минимального объективного набора ценностей, которому не дает должного обоснования, то есть осуществляет операцию, которую можно применить к любой идеологии, будь она либеральной или консервативной. Так как политика не может быть нейтральна (независимо от того, какой идеологический посыл она несет), необходима область негативной свободы, которая давала бы возможность индивиду существовать в соответствии с собственными ценностными установками, а также реализовать свободу самовыражения.

В диссертационном исследовании обосновывается идея о том, что негативная свобода может сосуществовать с политикой общего блага. Для обоснования данного тезиса необходимо было решить задачу отслеживания связи концепции плюрализма ценностей с концепцией

общего блага в философии М. Сэндэла. Анализ концепции общего блага, разработанной М. Сэнделом, показывает, что все ее компоненты (правильное воспитание, защита гражданских практик, борьба с деструктивным неравенством, политика морального вовлечения) совместимы с идеей плюрализма ценностей. Особое внимание в этой части работы уделено позиции М. Сэндела в отношении того, что некоторое право человека может быть признано, даже если это противоречит традиции при условии, что в основе данного права – важные человеческие ценности. Такое положение дел предполагает наличие области свободы, в которой можно было бы реализовывать права такого рода, независимо от традиции и мнения большинства, которое может выступать против. Такой вид свободы И. Берлин называет «негативной свободой». Отсюда следует вывод о возможности сосуществования концепции негативной свободы с концепцией политики общего блага в интерпретации М. Сэндела.

Либеральное государство может выстраивать политику общего блага вне области негативной свободы. Более того, оно может распространять определенные ценностные установки и в области негативной свободы, не навязывая его всем гражданам, а предлагая как один из вариантов набора ценностей, существующего наравне с другими в конкурентной среде, увеличивая поле ценностного выбора. Таким образом, государство реализует организующую, объединяющую функцию, если предлагает конкурентные, адекватные, соответствующие современному состоянию общества ценностные установки.

При решении задачи выявления особенностей интерпретации проблемы совместимости либерализма и плюрализма в философии У. Галстона, удалось вычленить специальные условия организации государства, которые требуются для реализации положений плюрализма ценностей в связке с положениями концепции общего блага: 1) наличие

специальных правил, ограничивающих людей; 2) запрет на вредные практики; 3) сильный, способный защитить себя от разрушения государственный строй. То есть государство, являясь ограниченным, должно быть сильным, и это обусловливает его полномочия в определении мер, поддерживающих существующий строй и способствующих созданию образа «идеального гражданина». Эта цель предполагает выстраивание определенной воспитательной и образовательной политики.

При этом принцип свободы самовыражения (граждан) накладывает на государство серьезное бремя обоснования любого ограничения. Недостаточно сказать, что всякий раз, когда государство преследует цель достижения общего блага, ограничения индивидуальной свободы, например, совести является лишь незначительным вредом. Соответственно, обществу необходимы гражданские ассоциации, цель существования которых заключается в защите конкретных ценностных принципов и практик, основанных на таких принципах. Таким образом, можно сделать вывод о том, что ценностный плюрализм отвергает классическое понимание политической системы, согласно которому гражданское общество представляет собой в точном смысле часть целого. Это не означает, что в обществе не существует общих целей, но государственные цели не являются всеобъемлющими и не превосходят по значимости целей отдельных индивидов или групп. Общественную жизнь составляет множество сфер, которые являются отчасти автономными, а отчасти ограниченными. Государственная политика не должна предполагать, что все сферы отражают устройство политических институтов, но должна включать в свои задачи координацию и разрешение конфликтов, что требует взаимных ограничений некоторых свобод.

Если признать состоятельность концепции плюрализма ценностей, то следует отдавать себе отчет в том, что общество, жизнь которого

основана на принципах ценностного плюрализма, эффективно регулируется, способно морально эволюционировать, справляясь с множественными конфликтами, которые неизбежны в ситуации ценностного многообразия. Стремление к такому социально-политическому идеалу предполагает обращение к философско-политическому наследию, а также вовлечение общества в обсуждение моральных и социально-политических вопросов. Плюралистическое общество нуждается в политической и моральной философии, а политическая философия, в свою очередь, – в плюралистическом обществе, которое готово участвовать в обсуждении остро актуальных проблем с целью, например, разрешения конфликтных и спорных ситуаций.

В проведенном исследовании показаны основные проблемные места теоретических построений в работах западных политических философов, развивающих концепцию плюрализма ценностей. Анализ текстов показывает, что понятийный аппарат не совершенен и нуждается в дальнейшей разработке. Одним из важнейших для последующего осмысления также видится вопрос об объективности и универсальности ценностей в политике. На основании сказанного можно констатировать, что проблематика, связанная с плюрализмом ценностей, имеет достаточные исследовательские перспективы как в западной, так и в отечественной политической философии.

Список использованной литературы

1. *Акрамова А. Т.* Учение И. Берлина о политической свободе, либерализме и плюрализме: дисс. ... канд. полит. наук: 23.00.01. – Уфа, 2009. – 145 с.
2. *Алексеева Т. А.* Методологические вопросы политической философии // Полития. – 2004. – № 3. – С. 130-169.
3. *Алексеева Т. А.* Полезна ли философия политике? // Общественные науки и современность. – 1992. – № 2. – С. 103-112.
4. *Алексеева Т. А.* Политическая философия как «практичное» знание // Полис. Политические исследования. – 2010. – № 1. – С. 54-60.
5. *Алексеева Т. А.* Справедливость. Морально-политическая философия Джона Роулса. – М.: Наука, 1992. – 112 с.
6. *Алексеева Т. А.* Что такое политическая философия? Статья вторая // Полития. – 2004. – № 1. – С. 149-169
7. *Алексеева Т. А.* Что такое политическая философия? // Полития. – 2003. – №3. – С. 119-157.
8. *Арендт. Х.* Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. – М.: Издательство «Европа», 2008. – 424 с.
9. *Арендт Х.* Ответственность и суждение. – М.: Издательство Института Гайдара, 2013. – 352 с.
10. *Аристотель.* Политика. – М.: АСТ, 2016. – 384 с.
11. *Аристотель.* Политика. – М.: Рипол классик, 2010. – 592 с.
12. *Берлин И.* История свободы. Россия. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 544 с.
13. *Берлин И.* Подлинная цель познания. Избранные эссе. – М.: Канон+, 2002. – 800 с.
14. *Берлин И.* Русские мыслители. – М.: Энциклопедия-ру, 2017. – 496 с.

15. *Берлин И.* Северный волхв. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 176 с.
16. *Берлин И.* Философия свободы. Европа. 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 448 с.
17. *Бойцова О. Ю.* Ценностный плюрализм в современном дискурсе гражданского общества: путь к самоотрицанию? // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. – 2014. – Т. 6. – №1. – С. 1-18.
18. *Бойцова О.Ю.* Актуальные вопросы истории социально-политических учений и политической текстологии: материалы круглого стола // Вестник Московского университета. Серия 12: политические науки. – 2016. – №4. – С. 91-127.
19. *Виндельбанд В.* Что такое философия // Философия культуры. Избранное. – М.: ИНИОН, 1994. – 349 с.
20. *Волкова Т. П.* Либералы и коммунитаристы: дискуссия о социальной справедливости продолжается // Вестник МГТУ. – 2004. – № 2. – С. 200-207.
21. *Гоббс Т.* Левиафан. – М.: Мысль 2001. – 478 с.
22. *Гоббс Т.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М., Мысль, 1991. – 735 с.
23. *Грановская О. Л.* «Разговор» на «перекрестке культур» (Исайя Берлин о встрече с Александром Кожевом) // Вопросы философии. – 2018. – №12. – С. 152–161.
24. *Грановская О. Л.* Берлин и Бахтин: плюрализм, полифония и критика релятивизма // Вопросы философии. – 2019. – № 12. – С. 41–51.
25. *Грановская О. Л.* Диссертация на соискание доктора наук «Интеллектуальное наследие И. Берлина и антиномии либеральной философии второй половины XX века: историко-философский анализ» [Текст]: дисс. … докт. полит. наук: 09.00.03 – М., 2002. – 234 с.

26. *Грановская О. Л.* Идеи И. Берлина и дилеммы либерализма пост-просвещения. – Владивосток: Дальневосточный федеральный ун-т, 2015. – 342 с.
27. *Грановская О. Л.* Исайя Берлин и концепция постпросвещенческого либерализма Дж. Грея//Вопросы философии. – 2015. – №9. – С. 79 – 87.
28. *Грановская О. Л.* Исайя Берлин: британский либерализм и русская философия (диалог мировоззрений) // Вопросы философии. – 2014. – № 9. – С. 51–59.
29. *Грановская О. Л.* Лев Шестов и Исайя Берлин: Философия трагедии и конфликта на перекрестке культур // гуманитарные исследования в восточной сибири и на дальнем востоке. – 2018. – № 3. – С. 138 – 146.
30. *Грановская О. Л.* Ценностный плюрализм Исайи Берлина // Ценности и смыслы. – 2015. – № 4. – С. 90–100.
31. *Грановская О. Л., Давыдов О. Б., Ячин С. Е.* Перспективы коммунитаристского движения в странах Восточной Азии // Ойкумена. Регионоведческие исследования. – 2018. – №3. – С. 18-26.
32. *Грановская О. Л.* Исайя Берлин как философ и педагог // Высшее образование в России. – 2015. – № 8-9. – С. 162-167.
33. *Грановская О. Л.* Кантианский этос в политической философии Дж. Ролза // Кантовский сборник. – 2015. – № 2. – С. 76-85
34. *Грей Дж.* Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. – М.: Праксис, 2003. – 368 с.
35. *Гринь М. В.* Динамика либеральных идеологий в эпоху постмодерна // Научный журнал КубГАУ. – 2017. – №133. – С.1-14.
36. *Гуторов В.А.* К вопросу о теоретических трансформациях современного консерватизма // Политэкс. – 2014. – №1. – С. 144-177.

37. *Гуторов В.А.* Современный либерализм и политическая философия (дилеммы позиции Джона Ролза) // Вестник СПбГУ. Серия 6. Политология. Международные отношения. – 2012. – № 3. – С. 47-65.
38. *Дворкин Р.* О правах всерьез. – М.: РОССПЭН, 2004. – 392 с.
39. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? – М.: Академический проект, 2009. – 261 с.
40. *Зараева Л.* О некоторых западных теориях справедливости // Власть. – 2007. – № 8. – С. 67-70.
41. История политических и правовых учений: учебник / под общ. ред. О.В. Мартышина. – М.: Норма, 2004. – 900 с.
42. *Канарш Г. Ю.* Справедливость и идея сообщества // Гуманитарные науки: теория и методология. – 2010. – № 4. – С. 77-86.
43. *Кант И.* Критика способности суждения. – М.: Искусство, 1994. – 367 с.
44. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Сочинения в шести томах. – М.: Мысль, 1965. – 544 с.
45. *Капустин Б. Г.* Критика политической философии: избранные эссе. – М: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 424 с.
46. *Карпов К. В.* Эпистемология разногласия и толерантность: к проблеме религиозного разнообразия // Философия религии: аналитические исследования. – 2019. – №2. – С. 5-17.
47. *Коваленко А. В.* Основные философско-правовые идеи труда Рональда Дворкина «О правах всерьез» // Проблемы законности. – 2013. – № 123. – С. 365-374.
48. *Констан Б.* О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // Полис. Политические исследования. – 1993. № 2. – С. 97.
49. *Локк Дж.* Два трактата о правлении. – М.: Социум, 2014. – 494 с.

50. *Макеева Л.Б.* Философия эгалитарного либерализма в США: Джон Ролз и Рональд Дворкин // История философии. – 2005. – № 12. – С. 45-62.
51. *Макиавелли Н.* Государь. – М.: Эксмо, 2019. – 160 с.
52. *Макиавелли Н.* Государь; Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2007. – 270 с.
53. *Макинтайр А.* После добродетели. – М.: Академический проект, 2000. – 384 с.
54. *Мартыненко О. Л.* Политическая философия Исайи Берлина: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03 – М., 2002. –197 с.
55. *Милль Дж.Ст.* О гражданской свободе. – М.: Либроком, 2017. – 240 с.
56. *Момджян К. Х.* М. Вебер: нужна ли науке свобода от оценок? // Вопросы философии. – 2019. – № 8. – С. 19–23.
57. *Момджян К.Х.* Введение в социальную философию. – М.: Кн. дом "Университет": Высш. шк., 1997. – 447 с.
58. *Мощелков Е. Н.* Философия политики и права: прошлое, настоящее и будущее университетской дисциплины // Ценности и смыслы. – 2011. – №7. – С.125-134.
59. *Мусихин Г. И.* Плюрализм политических ценностей или всеобщий императив свободы личности: выбор не определён? // Полития. – 2007. – №3. – С. 42-60.
60. *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. – М.: Ирисэн, 2008. – 424 с.
61. *Оглезнев В.В., Брянский С.Н.* Исайя Берлин и проблемы определения понятия «свободы» // Вестник ТГУ. Философия. Социология. Политология. – 2015. – №4. – С. 318-325
62. Очерки истории западноевропейского либерализма (XVII – XIX вв.) // Под ред. А.А. Кара-Мурзы. – М.: ИФРАН, 2004. – 224 с.

63. *Панченко Б.Б.* Понимание справедливости в идеологии коммунитаризма // Власть. – 2013. – № 2. – С. 157-159.
64. *Паньковский А.* Агональный либерализм Исайи Берлина // Логос. – 2003. – №4-5. – С. 166-177.
65. *Паньковский А.* Проблема свободы в философии Исайи Берлина: плюрализм ценностей и приемлемое общество [Текст]: дисс. … докт. полит. наук. – Каунас, 2010. – 167 с.
66. *Петтит Ф.* Республиканизм. Теория свободы и государственного правления. – М.: Издательство Института Гайдара, 2016. – 448 с.
67. *Платошина В.В.* Социальная обусловленность личности в американском коммунитаризме // Научный вестник МГТУ ГА. – 2012. – №182. – С. 172-175.
68. *Поляков Л. В.* О понимании свободы. Перечитывая Исайю Берлина // Полития. – 2009. – №1. – С.78-91.
69. *Пугачев В. П., Соловьев А. И.* Введение в политологию. – М.: Аспект-Пресс, 2005. – 477 с.
70. *Разин А.В.* Моральные дилеммы // Вестник РУДН. – 2014. – № 2. – С. 66-82.
71. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
72. *Ролз Дж.* Теория справедливости. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – 536 с.
73. *Ролз Дж.* Теория справедливости. – Новосибирск: Изд НГУ, 1995. – 532 с.
74. *Савсерис О.А.* Теоретические истоки концепции справедливости Дж. Роулза // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. – 2007. – № 2. – С. 447-250.
75. *Сартр Ж. П.* Экзистенциализм – это гуманизм [электронный ресурс]. URL:

https://royallib.com/read/sartr_ganpol/ekzistentsializm__eto_gumanizm.html#20480 (дата обращения: 24.01.2020).

76. *Селезнева А.В.* Ценностные основания политических идеологий: Политико-психологический анализ // Политическая наука. Специальный выпуск. – 2017. – С. 365-384.
77. *Симаков С.Ю.* Судьба этики в постметафизическую эпоху (заметки по теории политики) // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. – 2011. – № 1. – С. 294-298.
78. *Скиннер К.* Идея негативной свободы: философские и исторические перспективы // Логос. – 2013. – № 2. – С. 155-186.
79. *Сморгунова В.Ю.* Англо-американский либерализм как основание западной модели гражданского общества: теоретико-правовой анализ // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – 2006. – № 16. – С. 139-152.
80. *Стаут Дж.* Демократия и традиция. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. – 465 с.
81. *Сыров В.Н., Агафонова Е.В., Кручинин Э.А.* К проблеме оснований морального поведения // Вестн. Томского гос. ун-та. – 2013. – № 375. – С. 55-60.
82. *Сэндел М.* Справедливость. Как поступать правильно? – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – 352 с.
83. *Сэндел М.* Что нельзя купить за деньги. Моральные ограничения свободного рынка. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2018. – 256 с.
84. *Трусов Ю. А.* Влияние рынка на гражданскую жизнь // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2019». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2019.
85. *Трусов Ю. А.* Концепция плюрализма ценностей в философско-политических воззрениях Исайи Берлина // Материалы

Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2015». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2015.

86. *Трусов Ю. А.* Критика «исходного положения» теории справедливости Джона Ролза // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2019. – № 2. – С. 146-150.
87. *Трусов Ю. А.* Критика «Проекта Просвещения» в работах Исайи Берлина и Джона Грея. Плюрализм ценностей как идея для установления нового либерализма или его низвержения // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2016». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2016.
88. *Трусов Ю. А.* Плюрализм ценностей как основание для политического плюрализма // Социально-гуманитарные знания, издательство. – 2019. – № 5. – С. 341-346
89. *Трусов Ю. А.* Проблема плюрализма ценностей в либерализме: философско-политические аспекты // Ценности и смыслы. – 2020. – №2. – С. 52-62.
90. *Трусов Ю. А.* Свобода самовыражения (expressive liberty) в философской мысли Уильяма Галстона // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2020». / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2020.
91. *Трусов Ю. А.* Ценностное измерение политической философии: теоретические и практические аспекты // Социально – гуманитарные знания. – 2020. – №1. – С. 243-248.
92. *Трусов Ю. А.* Этика в философии политики: Почему Теория справедливости Джона Ролза не является универсальной? // IX

международная конференция «Теоретическая и прикладная этика: Традиции и перспективы – 2017. Этика революций». – 2017. – С. 90-92.

93. *Трусов Ю. А.* Этика и политика: как решить вопрос с ценностями? // VIII международная конференция «Теоретическая и прикладная этика: Традиции и перспективы – 2016. Наследие Аристотеля и современная этика». – 2016. – С. 220-223;

94. *Тэйлор Ч.* Что не так с негативной свободой? // Логос. – 2013. – №2. – С. 187-207.

95. *Фромм Э.* Бегство от свободы. – М.: АСТ, 2017. – 288 с.

96. *Хайек Ф.* Дорога к рабству. – Москва: Астрель: Полиграфиздат, 2012. – 317 с.

97. *Чалый В. А.* Интерпретация категорического императива Джоном Ролзом в «Теории справедливости» // Кантовский сборник. – 2013. – № 2. – С. 33-38.

98. *Чалый В. А.* Представления о кантианской деонтологии в современной англоязычной политической философии // Теория и практика общественного развития. – 2015. – № 12. – С. 350-352.

99. *Чалый В. А.* Рациональность в либеральных философских теориях // Кантовский сборник. – 2011. – № 4. – С. 29-36.

100. *Чалый В. А.* Философские идеи Канта в политической теории Роберта Нозика // Кантовский сборник. – 2014. – № 2. – С. 46-52.

101. *Шевченко А. А.* Реальность и индивид в современной политической философии // Учёные записки ЗабГУ. Серия: Философия, социология, культурология, социальная работа. – 2015. – № 4. – С. 46-52.

102. *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.

103. *Юдин Г. Б.* Коммунитаристский критерий для биоэтики // Этическая мысль. – 2019. – №1. – С. 36-48.

104. *Berlin I.* Four Essays on Liberty. – Oxford: Oxford University Press, 1969. – 213 p.

105. *Berlin I.* Against the Current: Essay in the History of Ideas. – New-York: The Viking press, 1980. – 394 p.

106. *Berlin I.* Against the Current: Essays in the History of Ideas. – London: Pimlico, 1997. – 410 p.

107. *Berlin I.* Democracy, Communism and the individualism // The Isaiah Berlin virtual Library. URL: http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf (дата обращения: 16.02.2020).

108. *Berlin I.* La théorie politique existe-t-elle? // Revue français de science politique. – 1961. – № 11. – P. 309-337.

109. *Berlin I.* Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – 382 p.

110. *Berlin I.* Pluralism and liberalism: A Reply to Crowder // Political Studies. – 1994. – Vol. 42. – № 2. – P. 306-309.

111. *Berlin I.* The Sense of Reality: Studies in ideas and their history. – London: Plimico, 1997. – 278 p.

112. *Berlin I.* Freedom and Its Betrayal. – London: Chatto & Windus, 2002. –182 p.

113. *Boot M.* Incommensurability and Its Implications for Practical Reasoning, Ethics and Justice. – London: Rowman & Littlefield International, 2017. – 256 p.

114. *Constant B.* Political writings. Translated and edited by Biancamaria Fontana. – Cambridge: Cambridge university press, 1988. – 366 p.

115. *Chang R.* Introduction //Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997. – P. 1-35.

116. *Cherniss J.* A Mind and its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought. – L.: Oxford university press, 2013. – 288 p.
117. *Cherniss J., Hardy H.* Notes to Isaiah Berlin // Stanford Encyclopedia of Philosophy [электронный ресурс]. URL: https://plato.stanford.edu/entries/berlin/notes.html#note-15 (дата обращения: 15.03.2020)
118. *Crowder G.* After Berlin: The Literature since 2002 // The Isaiah Berlin Virtual Library [электронный ресурс]. URL: http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/after-berlin.pdf (дата обращения: 24.01.2020).
119. *Crowder G.* Berlin, Liberalism in the Face of Diversity. [электронный ресурс]. URL: https://www.resetdoc.org/story/berlin-liberalism-in-the-face-of-diversity/ (дата обращения: 17.05.2020)
120. *Crowder G.* Hedgehog and Fox // Australian Journal of Political Science. – 2003. – №2. – P. 333–377
121. *Crowder G.* Liberalism and Value Pluralism. – London, New York: A&C Black, 2002. – 276 p.
122. *Crowder G.* Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin // The Isaiah Berlin Virtual Library [электронный ресурс]. URL: http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/crowder/IBVPREL2003.pdf (дата обращения: 24.01.2020).
123. *Dahl R. A.* Democracy and Its Critics. – New Haven: Yale University Press, 1989. – 397 p.
124. *Dahl. R. A.* A Preface to Democratic Theory. – Chicago: University of Chicago Press, 1956. – 155 p.
125. *Donagan A.* Consistency in Rationalist Moral Systems // Journal of Philosophy. – 1984. – №81. – P. 291-309.
126. *Donagan A.* The Theory of Morality. – Chicago: University of Chicago Press, 1977. – 278 p.

127. *Dworkin R.* Do Liberal Values Conflict? // The Legacy of Isaiah Berlin. – New York: New York Review Books, 2001. – 198 p.

128. *Frisch M. J.* Critical Appraisal of Isaiah Berlin's Philosophy of Pluralism // Review of Politics. – 1998. – vol. 60. – № 3. – P. 421-433.

129. *Galipeau C. J.* Isaiah Berlin's Liberalism. – Oxford: Clarendon Press, 1994. – 196 p.

130. *Gallie W. B.* Essentially Contested Concepts // Proceedings of the Aristotelian Society. – 1956. – №56. – P. 167–198.

131. *Galston W.* Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 152 p.

132. *Galston W.* Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1991. – 343 p.

133. *Galston W.* The Practice of Liberal Pluralism. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – 207 p.

134. *Gray J.* F. A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism. [электронный ресурс]. URL: https://www.econlib.org/library/Essays/LtrLbrty/gryHRC.html (дата обращения: 15.03.2020).

135. *Gray J.* Isaiah Berlin. – Princeton: Princeton University Press, 1997. –183 p.

136. *Gray J.* Post-Liberalism: Studies in Political Thought. – New York, London: Routledge, 1993. – 358 p.

137. *Gray J.* Two Faces of Liberalism. – Cambridge: Polity Press, 2002. – 161 p.

138. *Gray J.* Where Liberals and Pluralists Part Company // International Journal of Moral and Political Studies. – 1998. – №6. – P. 17–36.

139. *Hart H. L. A.* Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law. Second edition. – Oxford: Oxford university press, 2008. – 277 p.

140. *Kant I.* Foundations of the Metaphysics of Morals. – Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969. – 318 p.

141. *Kekes J.* A case for conservatism. – Ithaca, London: Cornell University Press, 2001. – 239 p.

142. *Kekes J.* Against liberalism. – Ithaca: Cornell University Press, 1997. – 244 p.

143. *Kekes J.* The Illusions of Egalitarianism. – Ithaca, London: Cornell University Press, 2003. – 228 p.

144. *Kekes J.* The Morality of Pluralism. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. – 227 p.

145. *Kocis R.* A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy. – Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1989. – 278 p.

146. *Lincoln A.* Speeches and writings 1832–1858. Speeches, Letters, and Miscellaneous Writings. The Lincoln-Douglas Debates. – N.Y: The library of America, 1989. – 898 p.

147. *MacIntyre A.* Ethics and politics. Selected Essays, Volume 2. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006. – 252 p.

148. *MacIntyre A.* Whose justice? Which rationality? – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. – 432 p.

149. *Maiklejohn A.* Free speech and its relation to self-government. – New-York: Harper and Brothers, 1948. – 107 p.

150. *Newey G.* Value-Pluralism in Contemporary Liberalism // Dialogue. – 1998. – №37. – P. 493–522.

151. *Nicholls D.* The Pluralist State. – New-York: St. Martin's Press, 1975. –179 p.

152. *Nussbaum M.* The Fragility of Goodness. – Cambridge: Cambridge University Press, 1986. – 544 p.

153. *Oppenheim F.* Dimensions of freedom. – New-York: St. Martin's Press, 1961. – 242 p.

154. *Pettit P.* A theory of justice? // Theory and Decision. – 1974. – Vol. IV. – P. 311-324.

155. *Rawls J.* Two concepts of rules // Philosophical Review. – 1955. Vol. 64. – №1. – P. 3-32.

156. *Rawls J.* Political Liberalism. – New-York: Columbia University Press, 2005. – 576 p.

157. *Raz J.* Incommensurability and Agency// Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997. – P. 110-129.

158. *Raz J.* Value A Menu of Questions // Columbia Law School: Public Law & Legal Theory Working Paper Group. [электронный ресурс]. URL: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1928067 (дата обращения: 20.01.2020).

159. *Regan D.* Value, Comparability, and Choice // Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997. – P. 129-151.

160. *Ruggiero G.* The History of European Liberalism. – London: Oxford university press, 1927. – 480 p.

161. *Sandel M.* Liberalism and the limits of justice. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – 252 p.

162. *Sandel M.* Public Philosophy: Essays on Morality in Politics. – Cambridge, London: Harvard University Press, 2005. – 292 p.

163. *Sauer P., Gershkovich E., Cordell J.* Exclusive: rich Russians are hoarding ventilators to protect themselves against the coronavirus // The Moscow Times (электронный ресурс). URL: https://www.themoscowtimes.com/2020/03/21/exclusive-rich-russians-are-hoarding-ventilators-to-protect-themselves-against-the-coronavirus-a69703 (дата обращения: 21.03.2020).

164. *Shapiro I.* Democracy's Place. – Ithaca: Cornell University Press, 1996. – 288 p.

165. *Shapiro I.* Democratic Justice. – New Haven: Yale University Press, 1999. – 352 p.

166. *Shklar J.* Ordinary Vices. – Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1984. – 268 p.

167. *Smith S.* Equality and Diversity. Value Incommensurability and the Politics of Recognition. – Portland: Policy Press, 2011. – 208 p.

168. *Stephen M.* Diversity and distrust: civic education in a multicultural democracy. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000. – 363 p.

169. *Stocker M.* Abstract and Concrete Value: Plurality, Conflict, and Maximization // Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997. – P. 196-215.

170. *Strauss L.* Relativism // Relativism and the Study of Man. – Princeton: Van Nostrand, 1961. – P. 135

171. *Taylor Ch.* Plurality of Goods // The Legacy of Isaiah Berlin. – New York: New York Review Books, 2001. – 198 p.

172. *Warrender C.* The political philosophy of Hobbes. – Oxford: The Clarendon Press, 1969. – 346 p.

173. *Weber M.* Politics as a Vocation // From Max Weber: Essays in Sociology. – New York, 1946.

174. *Weber M.* The vocation lectures; «Science as a Vocation», «Politics as a Vocation»; edited and with an introduction by David Owen and Tracy B. Strong; translation by Rodney Livingstone. – Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004. – 176 p.

175. *Weinstock D.* The Graying of Berlin // Critical Review. – 1997. – №11. – 481-501.