



ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ

Р. В. Светлов

Либерализм как простая структура?

Настоящая книга наглядно демонстрирует как многообразие смыслов понятия «либерализм» (и контекстов, в которых оно применяется), так и принципиальную невозможность свести все эти смыслы и контексты к некоему единому корню — идеям Дж. Локка или Адама Смита, например, или же к развитию современных представлений о частной собственности и «отрицательных свободах (правах)». Либерализм в сочинениях авторов XIX–XXI столетий, строго говоря, выступает тем, что называют «зонтичным понятием», т. е. понятием, указывающим не на родство явлений по сущности, но на их сходство по более или менее важным внешним признакам. В качестве примера можно привести образчик из далекой от политической науки палеонтологии, в которой существует понятие «крокодиломорфа». Крокодиломорф — как раз зонтичный термин, подразумевающий животных, имевших облик, внутреннее строение а, зачастую, образ жизни и питания, близкий современным крокодилам. Иногда они буквально-таки занимали его «экологическую нишу». Но при этом такие животные могли принадлежать как к разновидностям ископаемых крокодилов (предков современных), так и к совершенно иным отрядам вымерших животных.

Либерализм в современном дискурсе, похоже, такого же рода «крокодиломорф», и именно с этим связано столь свободное употребление данного понятия в научной и публицистической

литературе. По той же причине либерализм с легкостью превращается в ярлык, похвальный или ругательный в зависимости от того, аргументы какой стороны в споре мы слушаем.

Для того чтобы понять, насколько легко при таком «зонтичном» понимании либерализм обнаруживается в эпохах, которые по определению не могли быть либеральными, достаточно вспомнить рассуждения К. Поппера о «великом поколении» мыслителей, предшествовавших Платону: «Этим философам принадлежит теория, согласно которой человеческие институты языка, обычаев и законов не имеют магического характера табу, а сотворены человеком, не естественны, а условны, и эти философы в то же время утверждали, что мы сами отвечаем за эти институты»*. По Попперу даже Сократ оказывается предшественником идей и идеалов будущего «открытого общества». Ту же тенденцию можно обнаружить и в более близких нам по времени работах по античной софистике, в частности у Б. Кассен (см. ее «Эффект софистики»).

Чтобы показать, насколько подобные «зонтичные» представления условны, приведем вполне «рыночно-либеральный» взгляд на место государства и законов в регулировании товарно-денежного обмена из IV книги «Государства» Платона (!). Там, описывая «Третье сословие» — т. е. большинство населения Каллиполиса, которое хранится стражами и направляется мудрецами. Платон пишет:

«Сократ: Но скажи, ради богов, отважимся ли мы устанавливать какие-либо законы, касающиеся рынка, то есть насчет тех сделок, которые там заключаются, а если угодно, то и насчет отношений между ремесленниками, перебранок, драк, предъявления исков, назначения судей? А тут еще понадобится взysкивать и определять налоги то на рынке, то в гавани — словом, вообще касаться рыночных, городских, портовых и тому подобных дел.

Адимант: Не стоит нам давать предписания тем, кто получил безупречное воспитание: в большинстве случаев они сами без труда поймут, какие здесь требуются законы» (Resp. 425 d–e. Здесь и далее пер. А. Н. Егунова).

«Безупречное воспитание» здесь — ключевые слова, ведь и по Адаму Смиту в рыночной «игре» должны участвовать благовоспитанные и просвещенные деятели. Не значит ли это, что

* Поппер К. Открытое общество и его враги. М. 1991, С. 231.

Платон предоставляет населению Каллиполиса, отчужденному от высшей государственной власти, но обладающему частной собственностью и правом экономической инициативы, условия жизни пусть ограниченно, но напоминающие идеал «открытого общества»?

Еще одним подтверждением того, что при легком усилии фантазии в античных текстах обнаруживается все, что бы мы ни пожелали, может быть следующий пример — рассуждения платоновского Сократа о «демократическом человеке» из VIII книги того же диалога:

«Сократ: Изо дня в день такой человек живет, угождая первому налетевшему на него желанию: то он пьянствует под звуки флейт, то вдруг пьет одну только воду и изнуряет себя, то увлекается телесными упражнениями; а бывает, что нападает на него лень, и тогда ни до чего ему нет охоты. Порой он проводит время в беседах, кажущихся философскими. Часто занимают его общественные дела: внезапно он вскакивает, и что придется ему в это время сказать, то он и выполняет. Увлечется он людьми военными — туда его и несет, а если дельцами, то тогда в эту сторону. В его жизни нет порядка, в ней не царит необходимость: приятной, вольной и блаженной называет он эту жизнь и так все время ею и пользуется» (Resp. 561 d–e).

Чем не описание человека-«ризомы», о котором писал Ж. Делез, — только изображенного с негативной точки зрения?

Эти примеры показывают, насколько сложно быть точным, когда мы говорим о либерализме, если обращаем внимание только на некоторые, пусть важные, но внешние признаки данного явления. Попытаемся построить некоторую структурную модель, дающую более точное описание интересующей нас идеологии.

Для этого используем хорошо известный тезис о том, что «открытое общество» — это реальность, где не часть (индивидуум) существует ради целого, но где целое служит частям. Конечно, эта схема условна — пропаганда всех тоталитарных режимов утверждает, что целое (государственный аппарат, оккупированный неким кланом) прилагает все усилия для счастья своих граждан. Однако в последнем случае идеологическая игра очевидна: ведь это счастье граждане должны и могут обретать лишь при условии своего подчеркнутого единства с «партией и правительством» (или авторитарным лидером). В случае либеральной структуры подразумевается, что государство само становится одним из

участников политического, социального, экономического и культурного процесса. Сфера «публичной политики» расширяется, и даже во внешнеполитической сфере, которая, казалось бы, является прерогативой государства и только его, может проявляться частная инициатива (например, деятельность частных военных и охранных фирм, которая дозволяется и приветствуется, если не противоречит государственным интересам).

При наличии реальной публичной сферы государство — за исключением своих контрольных и медирующих функций — может стать участником конкуренции и кооперации, т. е. выступить в качестве рядового участника происходящего.

Таким образом, в отличие от ситуации, когда целое «больше» суммы своих частей, перед нами структура, где целое растворяется в этой сумме*, превышая ее лишь в тех случаях, когда это действительно необходимо. Среди теоретиков либерализма последние слова («лишь в тех случаях, когда это действительно необходимо») являются предметом принципиального спора (между позициями «минимума государства» и «ответственного присутствия государства»). Однако в целом подобная модель может быть вполне эвристичной.

Противоположная ей ситуация (государство, безусловно, «больше» суммы своих частей) объединяет самые разные исторические реалии. Здесь двумя крайностями выступают, с одной стороны, общества, которые обычно именуют «традиционными», с другой — некоторые из государственных проектов, рожденных эпохой модерна, например, социалистический. Если в первом случае государство воспринимается как естественная и фундаментальная сторона человеческой жизни (вспомним Аристотеля и его определение: «человек — существо разумное и политическое»), то во втором под государством понимается эмерджентное по своей природе явление, которое тем не менее абсолютно необходимо в период, пока сохраняются классовые отношения и противоречия, или же идет «конфликт цивилизаций».

Одно из фундаментальных различий между этими двумя трактовками схемы «часть–целое» заключается в том, что в случае первенства целого подразумевается, что государство действительно знает, что нужно его гражданам. Во втором — исходят из

* При формальной схожести с описанной нами структурой, анархизм представляет другого рода явление, о котором, правда, нужно говорить отдельно.

убеждения, что любой вменяемый член общества (т. е. имеющий стандартный уровень образования, психически нормальный и не находящийся под судом) в состоянии самостоятельно решить, что ему нужно. В последнем случае используется принцип «кончика носа» (я свободен лишь до того момента, пока не ограничиваю свободу другого), который выглядит красиво и убедительно, — но это лишь метафора, которая теряет свою убедительность и ясность, когда речь заходит о таких явлениях, как, например, «culture wars» в современной Европе. Негативная (индивидуальная) свобода не может быть одной и той же, одинаковой у всех и для всех. В реальности полное ее применение выступит дезинтегрирующим фактором для общества, а потому «кончик носа» превращается в совокупность норм, главных и негласных, записанных в виде законов и действующих на уровне «common sense». Другим ограничением выступает наличие всевозможных социальных институтов, обладающих собственным корпоративными интересами и корпоративными обязательствами. В любом случае такие ограничения имеются, и это вызывает закономерное обвинение теоретиков «открытого общества» в том, что они привносят «через черный ход» в область свобод элемент государственного насилия.

Некоторой моралистической базой для четкого прочерчивания границ свободы выступает принцип Другого как ценности. Порой можно встретить утверждения, что именно либеральная идеология становится высшим выражением нововременной процедуры низвержения и низведения на землю трансцендентного начала. Отныне действительной ценностью становится не небесный Создатель, а Другой — в его особенности и в отличии от меня и иных Других. Подчеркнутая демонстрация ценности Другого — это признание правомочности и реальности иной свободы, которая, в свою очередь, подразумевает правомочность моей.

Однако подобный ход также содержит в себе проблему. В ситуации, когда «сумма частей больше целого», каждая часть представляет собой суверенную единицу (она суверенна именно потому, что сама, в сущности, представляет собой Целое). Ее суверенность опирается на четкую самоидентификацию (которая ведет свое происхождение от картезианского *cogito* и от рационалистических просвещенческих идеалов), а она, в свою очередь, предполагает, что Другой обладает тем же пониманием суверенности, что и я. Поскольку государство является только одним из участников по-

литического процесса «открытого общества», то «вестфальская система», подразумевающая незыблемость государственных границ и зон государственных интересов, перестает быть для меня руководящим принципом. Куда важнее суверенность Другого — и там, где я обнаруживаю ее ограничения (мнимые или реальные), межгосударственные границы становятся для меня фиктивной или только формальной преградой.

В результате идеальное «сообщество Других» — система транснациональных «обществ потребителей», борющихся с ограничениями своих и чужих прав. Здесь можно увидеть даже угрозу для существования государства, по крайней мере, в его классическом типе. Однако в случае, если некая держава объявляет себя сторонником и знаменосцем подобных ценностей (как современные США), то она седлает «борьбу за права» и превращает ее в инструмент международной политики.

И, наконец, главное — проблема самоидентификации. Центром для нее остается представление о «картезианской», т. е. мыслящей природе человека, которое проявилось в частности в разнообразных теориях «рационального выбора». Приписывая любому выбору, совершаемому человеком, обязательную субъективность и ограниченность во времени (я выбираю здесь и сейчас, рассчитывая «выгоды» и «издержки» возможных альтернатив), сторонники этой теории признают, что рациональный выбор внутренне конфликтен, так как он реализует собственный интерес и в то же время должен учитывать принятую систему моральных и прочих норм. Но здесь и присутствует одно из самых слабых мест «модели» либерального общества (т. е. той модели, где части не сводимы к целому). Отношение интересов и норм не универсально и исторично. «Фальсифицируемо» и картезианство: в рамках постмодернистской деконструкции «картезианский субъект» уже давно объявлен покинувшим мир сей. Принцип суверенности, подразумевающий сохранение во времени некоторого тождества с собой и равенства себе, подвергается критике с позиций «логики различия» или «номадизма». Для современных теоретиков «открытого общества» признаком суверенности стала инаковость, и не тождество. И эти тенденции касаются не только умозрительных построений модных интеллектуалов, они наглядно проявляются в совершенно новом типе самополагания членов западного общества (по крайней мере, наиболее заметной, пусть и не составляющей большинство, его части). Мы

имеем в виду различные субкультуры, молодежные и не только, т. н. «фриков», модные формы гендерной самоидентификации, фейковые политические, религиозные, культурные движения и т. д. Даже если в сфере бытовой рациональность участников этих субкультур вполне тривиальна, в общественном проявлении она имеет принципиально нетрадиционные формы.

Обратим внимание, что наши рассуждения не затронули промежуточный вариант отношений «часть—целое», когда целое и есть сумма частей. На наш взгляд, ему соответствует принцип республиканизма, выраженный в свое время Цицероном (государство — дело народа). Проще всего свести республиканизм к формам демократии (понятой простейшим образом — как народовластие), однако мы прекрасно понимаем, что в этом случае теряется осознание того, кто выступает в конкретный исторический период этим «народом», совпадает ли последний с населением государства и какие несет в себе различия с точки зрения реальных прав и обязанностей. Так, самая знаменитая из античных демократий — афинская времен Перикла — была клубом избранных, т. е. достигших совершеннолетия мужчин, чьими предками были исключительно афиняне. Все остальные части афинского государства — рабы, женщины, метеки — не обладали реальными политическими правами. И уж тем более причастность к закрытому клубу афинян была закрыта для ксенов, иноземцев, даже если они принадлежали к Афинскому морскому союзу.

Таким образом, республиканизм и демократия вполне могут подразумевать идеи «естественного неравенства» и различной ценности лиц, входящих в общегосударственное целое. И быть формами организации вполне «закрытого» (с точки зрения либеральной системы ценностей) общества. А потому последовательно проведенная либеральная позиция не только распространяет принцип «часть больше целого» за пределы государственности как таковой, но и обязана поддерживать любую не противоречащую неким «общечеловеческим ценностям» частность, опирающуюся на суверенность, в которой главное — различие, а не тождество. Что мы и видим в современном западном мире, где в качестве большинства выступают различные союзы меньшинств, определяющие доминирующие общественные настроения и имеющие преимущественные «права голоса». На наш взгляд, с тем же самым обстоятельством связана и массовая реклама «эконо-

мики start-up'ов», которая является элементом современного биокапитализма.

Упомянув несколькими строками выше «общечеловеческие ценности», мы вновь вернулись к теме границ естественной и неотчуждаемой человеческой свободы. Показательно, что «конституционные» идеи — чести, достоинства гражданина, его права на жизнь, свободу совести и т. д. — в политической теории, которая объясняет государство плодом общественного договора, приобретают внеразумное обоснование. Они становятся выражением некоторых «базовых убеждений», «общего чувства», которые не требуют рациональных доказательств (иногда требования рациональной демонстрации основательности фундаментальных либеральных ценностей раздраженно сравнивают с требованиями к верующим представить рациональное доказательство бытия Божия). Возникая вместе с общественным договором, они оказываются и его условием, и его элементом (что, строго говоря, с логической точки зрения далеко не безупречно). И, хотим мы того, или нет, при такой постановке вопроса, изменение общественного договора подразумевает и изменение его элементов — ценностей. Собственно, мы это и видим, когда рассматриваем историю либеральных идей и либеральных политических реалий XIX–XXI вв.

С другой стороны, отказ кого-то присоединиться к общественному договору либерального типа делает подобного субъекта «репрессивной личностью» (или государством/корпорацией/общиной, где «подавляются свободы и права человека»), что подразумевает необходимость активного политического воздействия на него. Именно это выступает моралистической основой империализма либеральных держав, которые не торопятся переносить принципы терпимости и плюрализма на внешнеполитические отношения.

Итак, модель «целое меньше суммы частей» может быть одним из проясняющих факторов природы либеральной идеологии. Основная проблема последней в таком случае очевидна: либерализм подразумевает некоторое «метацелое», достаточно жесткое и требовательное по отношению к «суверенным» участникам гражданского и политического процесса, определяющее их ценностную идентичность, однако находящееся за пределами их обратного воздействия. Говоря иными словами, прекрасное положение, сформулированное в свое время И. Берлиным — «принципы не становятся менее священными, если нельзя гарантировать их

вечного существования»* — оказывается не применимым к базовым требованиям либерального дискурса. Поскольку мы говорим о либерализме не как о некотором гуманистическом настроении или жизненной позиции (и то, и другое вполне может вызвать симпатию), но как об идеологии, то она как раз претендует на универсальность, всеобщность и даже сверхисторичность и (что свойственно любой идеологии) не выносит сомнения в себе.



* Берлин И. Две концепции свободы // Современный либерализм. М., 1998. С. 19–43.