

УНИВЕРСИТЕТ ВИТАУТАСА ВЕЛИКОГО  
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ, ФИЛОСОФИИ И ИСКУССТВА

Анатолий Паньковский

**ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ ИСАИИ БЕРЛИНА:  
*ПЛЮРАЛИЗМ ЦЕННОСТЕЙ И ПРИЕМЛЕМОЕ ОБЩЕСТВО***

Докторская диссертация

Гуманитарные науки, Философия (01 Н)

Каунас, 2010

Работа выполнена в Европейском гуманитарном университете (ЕГУ, Минск, Вильнюс) в 2003–2006, 2009–2010.

**Научный руководитель:**

Проф. **Владимир ДУНАЕВ** (Европейский гуманитарный университет)

Консультант:

Проф. **Гинтаутас МАЖЕЙКИС** (Университет Витаутаса Великого)

# СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	4
1. КОНЦЕПЦИЯ ПЛЮРАЛИЗМА ЦЕННОСТЕЙ.....	19
1.1. Исая Берлин: жизнь и творчество.....	19
1.1.1. Биографические сведения .....	19
1.1.2. Общая характеристика концепции И. Берлина.....	20
1.2. Экспозиция идеи плюрализма.....	27
1.3. Агональная деконструкция: к проблеме интерпретации текста .....	32
1.4. Контекст: либеральная теория как группа «контрольных» вопросов ..	39
1.5. Понятие ценности. Политическая философия как терапия социальных практик.....	44
1.6. Проблема объективности.....	56
1.7. Реальность моральной драмы. Критика идеи совершенства .....	66
2. ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ: ОТ ПЛЮРАЛИЗМА ЦЕННОСТЕЙ К ЛИБЕРАЛЬНОМУ ПЛЮРАЛИЗМУ .....	75
2.1. Два понимания свободы .....	75
2.1.1. «Две концепции свободы» и либеральная дискуссия .....	75
2.1.2. Позитивная свобода .....	79
2.1.3. Негативная свобода.....	83
2.2. О дуализме негативности и позитивности более предметно .....	85
2.3. Радикальная неопределенность выбора .....	93
2.4. Можно ли плюрализмом подпереть либерализм? .....	96
2.5. Два принципа человеческого общежития: лояльность против утилитаризма.....	102
2.6. Концепция личности в политической философии Исая Берлина .....	111
2.7. Либеральная культура как предел Просвещения и Контрпросвещения .....	123
2.7.1. О моральной приемлемости санкций.....	123
2.7.2. Просвещение и либерализм .....	125
2.7.3. Предел Просвещения: романтический бунт .....	129
2.8. Философия как либеральный проект .....	140
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	149
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ .....	155

## ВВЕДЕНИЕ

*Актуальность темы диссертации.* В диссертационном исследовании предпринята попытка систематизированной интерпретации идей либерального мыслителя, политического философа и исследователя интеллектуальной истории Исайи Берлина (1909–1997) в контексте философии либерализма. Доктрина И. Берлина представляет собой весомую альтернативу не только сциентистским моделям исследования общественных отношений и связанным с ними процессорно-манипулятивным подходам в социальной и политической практике, но также и всем теориям, покоящимся на убеждении, что разумный и справедливый социальный порядок может быть построен на базе универсальных и, следовательно, повсеместно приемлемых принципов. Исходя из этого, комплекс идей Берлина может быть представлен как вопрос о пределах рационализации общества и политики. Осмысление идей Берлина способствует формированию более реалистического взгляда на общество и политику, что остается актуальным для стран либеральной демократии и, в еще большей степени – для постсоветских республик и так называемых «становящихся» обществ.

По контрасту с доминирующими либеральными программами, базирующимися на допущении совместимости индивидуальных прав и свобод, либеральный плюрализм Берлина исходит из предпосылки, что социальный порядок, в основу которого кладется свобода индивида, понимаемая как его право и возможность действовать по своему усмотрению, не может быть реализован при опоре на базовый рациональный принцип или их сочетание. Совокупность идей Берлина в этом случае предстает не как теория, отвечающая на вопросы о том, что такое общество или как возможно общество, не как теория, решающая задачу адекватной диагностики современного состояния общества, но как теория о *приемлемом* обществе. Ключевым здесь является вопрос о том, что делает социальный

гнет и политические санкции морально приемлемыми для индивида. Корректной постановкой этого вопроса в политико-философской перспективе является проблема социальных идеалов (объективно значимых ценностей), в том числе проблема их взаимообусловленности и совместимости. Поэтому в центре настоящего исследования вместе с проблемой свободы оказывается идея плюрализма ценностей, лежащая в основе либеральной доктрины Берлина.

Следует сказать о том, что судьба идей И. Берлина неоднозначна. С момента выхода известных эссе – «Политические идеи в XX веке» (1950), «Социализм и социалистические теории» (1950), «Историческая неизбежность» (1954), «Герцен и Бакунин о свободе личности» (1955), «Две концепции свободы» (1958) и др. – их автора рассматривали преимущественно как публициста и популяризатора, критически настроенного, довольно яркого, но не претендующего на существенные новации в социально-политической теории. В 1950–60-х гг. о Берлине говорят, на него ссылаются, но не более того, хотя в эти годы он уже сформулировал все свои ключевые идеи.

В 1970–80-х о Берлине продолжают говорить, хотя в весьма умеренной степени. Для подавляющего большинства комментаторов он – противник детерминистских моделей в области социальных исследований и сторонник классического либертарианского представления о свободе, понятой как невмешательство в жизнь индивида. Для консерваторов его идеи предстают как коктейль из квазианархизма и романтизма, редуцирующего понятие свободы к неограниченной и разнузданной воле (которая требует смиренной рубашки политического управления). Некоторые интерпретаторы, по словам М. Фриша, выдвигают Берлину более умеренное обвинение в том, что он не сумел дистанцироваться от радикального индивидуализма, под влиянием которого находится вся его мысль.<sup>1</sup> Для

---

<sup>1</sup> Frisch M.J. (1998) Critical Appraisal of Isaiah Berlin's Philosophy of Pluralism // *Review of Politics*, Vol. 60, № 3: 429.

левых концепция Берлина неприемлема ввиду допущения, согласно которому свобода субъекта является превентивной по отношению к его социальной «природе». Многие комментаторы уступили искушению трактовать позицию Берлина как выражение «классических либеральных идей» – либо в концептуальном<sup>2</sup>, либо в историческом смысле<sup>3</sup>, либо в обоих отношениях сразу. Некоторые критики оказываются ближе к истине, обнаруживая метафизические подпорки негативной свободы и ее позитивного коррелята в виде концепции плюрализма ценностей – при том, что у Берлина, по их мнению, утрачивается интерес к институциональной стороне политики.<sup>4</sup>

В конце 1980-х – начале 1990-х появляется несколько работ, позволяющих по новому взглянуть на доктрину Берлина и осмыслить «загадку» его творчества в плане неявного, но чрезвычайно мощного воздействия на социально-политическую философию либерализма.<sup>5</sup> Сегодня это влияние не оспаривается и в известном отношении может быть сопоставлено с влиянием Юма, осуществившим в свое время критику идей причинности и субстанции, или Дж.Ст. Милля, чье наследие остается одним из наиболее значимых в либеральной традиции.<sup>6</sup> Вклад Берлина ассоциируется с неподражаемой критикой рационалистического монизма и релятивизма, являющихся основой многих современных социально-

---

<sup>2</sup> Freedman M. (1996) *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. – Oxford: Oxford University Press: 141–177.

<sup>3</sup> Vincent A. (1999) Classical liberalism and its crisis of identity // *History of Political Thought*, Vol. 11, № 1: 143–161.

<sup>4</sup> Ivison D. (1997) *The Self at Liberty: Political Argument and the Arts of Government*. – Ithaca NJ: Cornell University Press; Kenny M. (2000) Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory // *Political Studies*, Vol. 48, № 5: 1031.

<sup>5</sup> Galipeau C. (1994) *Isaiah Berlin's Liberalism*. – Oxford: Clarendon Press; Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press; Gray J. (1989) *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. – London and New York: Routledge: Ch. 4: 45–68; Грей Дж. (2003) Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / Пер. с англ. – М.: Праксис: гл. 6: 131–172.

<sup>6</sup> Ignatieff M., Hampshire St., Brendel A. and Kelly A. (1997) On Isaiah Berlin, 1909–1997 // *New York Review of Books*, 18 December: 10–12; 137; *The Legacy of Isaiah Berlin* (2001) / Eds. M. Lilla, R. Dworkin, R.B. Silvers, B. Robert. – New York–London: New York Review of Books.

политических теорий. Согласно наиболее авторитетным исследованиям Джона Грея и Клода Галипо, в противоположность рационалистической и универсалистской логике большинства либеральных направлений, в основу своей доктрины Берлин положил концепцию плюрализма ценностей. Эта концепция подрывает убеждение в возможности обоснования общества и общежития вообще исходя из той или иной ценности либо базового принципа. Отказ от монизма и плюрализм социальных идеалов – достаточно распространенное концептуальное решение в англо-американском социально-философском дискурсе, однако то, что Дж. Грей понимает под «агональным либерализмом», идея драматической несоизмеримости и несовместимости ценностей, является новацией Берлина.

Подход Грея чрезвычайно продуктивен в плане исследования идей Берлина, однако его следствием выступает принципиальная несовместимость плюрализма ценностей как ключевого принципа социальной теории и либерализма как идеологии, утверждающей приоритет свободы индивида по отношению к другим ценностям. После публикации книги Грея «Исайя Берлин» это противоречие превратилось в «проклятый вопрос» либеральной теории, причем всякий теоретик пытается решать его на свой лад. Грей, например, вообще склонен констатировать смерть либерализма как философии и развивает версию «контекстуального» либерализма (или «постлиберализма»), исходящего из невозможности рационального обоснования наличной либеральной демократии. В целом же можно констатировать, что не в последнюю очередь благодаря идеям Берлина интеллектуальный ландшафт либерального теоретизирования существенно изменился; и если принцип несовместимости и несоизмеримости ценностей, как он представлен Берлиным, не игнорируется полностью, то он признается как теоретический фактор, который невозможно обойти.

В настоящем исследовании делается попытка «вернуться» к либеральным идеям Берлина, то есть к им же сформулированной *проблеме*

свободы, и рассмотреть ее с точки зрения совместимости с базовой концепцией плюрализма ценностей. Эта попытка в целом не противостоит теоретическому подходу Грея; скорее, она является его развитием и функционирует в качестве *агональной деконструкции*. Как сказано выше, эта попытка отвечает стремлению ответить на вопрос о нормативных критериях *приемлемого* общества. Исходя из поставленной задачи, диссертационное исследование распадается на две части: *первая* посвящена преимущественно исследованию идеи плюрализма ценностей, выступающего в качестве доктринального ядра либерализма Берлина, и уточнению методологических принципов, *вторая* – исследованию идеи свободы в ее социально-политическом и антропологическом измерениях, а также анализу отношений плюрализма с либеральными компонентами доктрины Берлина.

***Цель и задачи исследования.*** Основная цель исследования – обоснование того, что принцип несовместимости и несоизмеримости «естественных» прав и свобод человека в концепции Берлина играет роль определяющего нормативного принципа либеральной организации общества. Данная цель предусматривает решение следующих задач.

1. Рассмотрение концепции плюрализма ценностей как основы социально-философской доктрины Берлина. Раскрытие таких импликаций плюрализма, как: *универсальность* и *объективность* ценностей и социальных идеалов, их *несовместимость*, *несоизмеримость* и *конфликтность*.

2. Формулирование принципов интерпретативной стратегии на теоретической базе плюрализма – агональной деконструкции, используемой в данном случае с целью интерпретации комплекса идей Берлина.

3. Рассмотрение концепции «объективистского» плюрализма Берлина в отношении к либеральному перфекционизму и субъективизму, а также в отношении к теориям, импликациями которых являются представления о совершенном обществе и человеке, об идеях прогресса и регресса.



4. Исследование дуализма позитивной свободы (автономии) и негативной свободы (самореализации субъекта через выбор) как взаимоисключающих коррелятов «базовой» свободы.

5. Исследование отношений между идеей плюрализма ценностей и либерализмом. Выявление взаимного смыслового предела плюрализма и свободы как возможного ответа о критериях *приемлемого* общества (ограниченно плюралистического и ограниченно либерального).

**Объект и предмет исследования.** В работе исследуется представленная И. Берлиным идея свободы в ее нормативном, социально-политическом и антропологическом аспектах в отношении к базовому метаэтическому принципу плюрализма ценностей.

**Теоретико-методологической основой** диссертационного исследования выступает *агональная деконструкция* – интерпретативная стратегия, выработанная на базе концептуального подхода *И. Берлина – Дж. Грея* (агональный либерализм, плюрализм ценностей). Под «агональной деконструкцией» понимается комплексная стратегия исследования текста(ов), имеющая целью поиск истоков смыслопорождения, рассматриваемых в качестве конститутивных моментов социального бытия. Речь, таким образом, идет, *во-первых*, об аналитической процедуре, сосредоточенной вокруг проблемы смысла, – дань подходу постструктуралистского критицизма, связываемого с именем французского философа *Жака Деррида*.<sup>7</sup> *Во-вторых*, данная процедура концентрируется на *агональном* столкновении идей, или, в более строгом смысле, на столкновении или несовместимости ценностей, – фундаментальном мотиве И. Берлина, позволяющем скорректировать стратегию *differance* в определенном направлении. Ключевым пунктом сформированной таким

---

<sup>7</sup> Деррида Ж. (2000) *О грамматологии* / Пер. с фр. и вступ. статья Н. Автономовой. – М.: Ad Marginem.

образом стратегии является не констатация различий и несовместимостей в качестве «чистых» различий, не «чистое» дифференцирование как таковое (Деррида), но именно выявление констант социального бытия (ценностей), политических и социальных практик, сохраняющих в себе собственное различие вне языковых форм – звуковых или графических. Тексты и теоретические конструкции в конечном счете рассматриваются как группы смысловых пределов, производных от ценностных несовместимостей.

Наконец, еще один существенный элемент используемой стратегии – а именно: реконструкция контекста(ов) – заимствован из методологических штудий *Квентина Скиннера*, опирающегося в свою очередь на *Коллингвуда*, аналитическую *философию Остина* и позднего *Витгенштейна*. Согласно Скиннеру, для реконструкции контекста необходимо проанализировать прагматику использования тех или иных понятий (и их упорядочения в той или иной идеологии), что, в свою очередь, также необходимо для прояснения смысла авторских интенций и концептуальных инноваций.<sup>8</sup> В данном отношении недостаточно, по Скиннеру, пристального чтения отобранных «значимых» трудов того или иного автора – скорее необходимо радикальное расширение как набора изучаемых текстов, так и круга их создателей. Адекватной постановкой вопроса по поводу значимости и особенностей концепции Берлина будет выступать ее анализ в контексте современной либеральной теории.

***Степень разработанности проблематики.*** Оригинальная продуктивная разработка и применение идей Берлина в части особо значимых импликаций началась в 1980-х<sup>9</sup> и сегодня представлена сравнительно небольшим набором работ, из которых прежде всего следует

---

<sup>8</sup> Skinner Q. (1969) Meaning and Understanding in the history of ideas / *History and Theory*. Vol. 8, № 1: 3–53.

<sup>9</sup> Kocis R.A. (1989) *Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*. – Lewiston, New York, etc.: Edwin Mellen Press; Kocis R.A. (1980) Reason, Development and the Conflict of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics // *American Political Science Review*, March, № 74: 38–52.

выделить биографическое исследование М. Игнатьева<sup>10</sup>, работы Дж. Грея<sup>11</sup> и К. Галипо<sup>12</sup>. Первоначально комментарии, посвященные творчеству Берлина (нередко критического содержания), концентрировались на проблематике, связанной с используемой им дилеммой позитивной/негативной свободы.<sup>13</sup> С начала 1990-х в центре философской рефлексии оказалась концепция плюрализма ценностей, наиболее радикальные выводы из которой сделал Дж. Грей. После выхода в свет его книги «Исайя Берлин» присутствие имени Берлина в англо-американском либеральном дискурсе стало нормой; его идеи в той или иной степени осмысливают ведущие представители этого направления, равно как и критики либерализма<sup>14</sup>,

---

<sup>10</sup> Ignatieff M. (1998) *Isaiah Berlin: A Life*. – London: Chatto and Windus.

<sup>11</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press; Грей Дж. (2003) *Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности* / Пер. с англ. – М.: Праксис: гл. 6: 131–172.

<sup>12</sup> Galipeau C. (1994) *Isaiah Berlin's Liberalism*. – Oxford: Clarendon Press.

<sup>13</sup> Arblaster A. (1971) Vision and Revision: A Note on the Text of Isaiah Berlin's 'Four Essays on Liberty' // *Political Studies*, Vol. 19, № 1: 81–86; MacCallum G. (1967) Negative and Positive Freedom // *Philosophical Review*, Vol. 76, № 3: P. 312–34; Narveson J. (1989) *The Libertarian Idea*. – Philadelphia: Temple University Press; Seidentop L. (1979) Two Liberal Traditions // *The Idea of Freedom* / Ed. Alan Ryan. – Oxford: Oxford University Press: 153–74; Shklar J.N. (1998) Positive Liberty, Negative Liberty in the United States // *Redeeming American Political Thought* / Ed. Stanley Hoffmann and Dennis F. Thompson. – Chicago: University of Chicago Press: 111–26; Taylor Ch. (1985) What's Wrong with Negative Liberty // *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, Vol. 2. – Cambridge UK: Cambridge University Press: 211–29; Young R. (1986) *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Freedom*. – New York: St. Martin's Press; Штраус Л. (2000) *Введение в политическую философию* / Пер. с англ. М. Фетисова. – М.: Логос, Праксис: 125.

<sup>14</sup> Anderson P. (1990) The Pluralism of Isaiah Berlin: Review of *The Crooked Timber of Humanity* // *London Review of Books*, 20 December: 230–50; Ferrell J. (2008) The alleged relativism of Isaiah Berlin // *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 11, № 1: 41–56; Flathman R.E. (1999) Fraternal, but not Always Sisterly Twins: Negativity and Positivity in Liberal Theory // *Social Research*, Vol. 66, № 4: 1137–42; Fleischacker S.A (1999) *Third Concept of Liberty*. – Princeton: Princeton University Press; Frisch M.J. (1998) Critical Appraisal of Isaiah Berlin's Philosophy of Pluralism // *Review of Politics*, Vol. 60, № 3: 421–33; Furbank, P.N. (1997) On Pluralism // *Raritan*, Vol. 17, № 1: 83–95; Gaus G.F. (1990) *Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory*. – Cambridge: Cambridge University Press; Gaus G.F. (1986) Subjective Value and Justificatory Political Theory // *NOMOS XXVIII: Justification* / Eds. Roland Pennock and John Chapman. – New York: New York University Press: 241–69; Jones P. (2006) Toleration, Value-pluralism, and the Fact of Pluralism // *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 9, № 2: 189–210; Kekes J. (1994) Pluralism and the Value of Life // *Social Philosophy and Policy*, Vol. 11, № 1: 44–60; Kekes, J. (1996) *The Morality of Pluralism*. – Princeton: Princeton University Press; Kenny M. (2000) Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory //

причем к концу 1990-х в фокус внимания главным образом помещается проблема соотношения плюрализма и либерализма<sup>15</sup>.

В меньшей степени интерес к идеям Берлина проявляется в континентальной философии. После выхода в 2000-х русскоязычных переводов его эссе<sup>16</sup>, имя философа более или менее регулярно начало фигурировать в научных и философских статьях. Однако фундаментальные

---

*Political Studies*, Vol. 48, № 5: 1026–39; Lukes S. (1991) *Moral Conflict and Politics*. – Oxford: Oxford University Press; Lukes S. (1995) Pluralism is not enough // *The Times Literary Supplement*, 10 February: 4–5; Raz J. (1997) Incommensurability and Agency // *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason* / Ed. R. Chang. – Cambridge: Harvard University Press: 110–13; Raz J. (1996) *Ethics in the Public Domain*. – Oxford: Oxford University Press; Raz J. (1994) Multiculturalism: A Liberal Perspective // *Dissent*, Vol. 41: P. 67–79; Raz J. (1990) *The Morality of Freedom*. – Oxford: Oxford University Press.

<sup>15</sup> Bellamy R. (2000) *Rethinking Liberalism*. – London and New York: Pinter; Bellamy R. (1992) Th.H. Green, J.S. Mill, and Isaiah Berlin on the Nature of Liberty and Liberalism // *Jurisprudence: Cambridge Essays* / Eds. Hyman Gross and Ross Harrison. – Oxford: Clarendon Press: 257–285; Crowder G. (2008) Berlin, Value Pluralism and the Common Good: A reply to Brian Trainor // *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 34, № 8, 925–39; Crowder G. (1998) From Value Pluralism to Liberalism // *Pluralism and Liberal Neutrality: Critical Review of International Social and Political Philosophy*: Vol. 1, № 3: 2–18; Crowder G. (1988) Negative and Positive Liberty // *Political Science*, Vol. 40, № 2: 57–73; Crowder, G. (1994) Pluralism and liberalism // *Political Studies*, Vol. 42, № 2: 293–305; Crowder, G. (2007) Two Concepts of Liberal Pluralism // *Political Theory*, Vol. 35, № 2. 121–46; Crowder, G. (2002) Two Value-pluralist Arguments for Liberalism // *Australian Journal of Political Science*, Vol. 37, № 3: 457–73; Dzur A.W. (1998) Value Pluralism versus Political Liberalism? // *Social Theory and Practice*, Vol. 24, № 3: 375–92; Galston W.A. (1999) Expressive Liberty, Moral Pluralism, Political Pluralism: Three Sources of Liberal Theory // *William and Mary Law Review*, Vol. 40, № 3: 869–907; Galston W.A. (1999) Value Pluralism and Liberal Political Theory // *American Political Science Review*, Vol. 93, № 4: 769–78; Galston W.A. (2005) *The Practice of Liberal Pluralism*. – Cambridge: Cambridge University Press; Grant R. (1999) Morality, Social Policy and Berlin's Two Concepts // *Social Research*, Vol. 66, № 4: 1217–44; Gutmann A. (1999) Liberty and Pluralism in Pursuit of the Non-Ideal // *Social Research*, Vol. 66, № 4: 1039–62; Honneth A. (1999) Negative Freedom and Cultural Belonging: An Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin // *Social Research*, Vol. 66, № 4: 1063–77; Mack E. (1993) The Limits of Diversity: The New Counter-Enlightenment and Isaiah Berlin's Liberal Pluralism // *The Imperiled Academy* / Ed. Howard Dickman. – New Brunswick, NJ, and London: Transaction: 97–126; Riley J. (2002) Defending Cultural Pluralism within Liberal Limits // *Political Theory*, Vol. 30, № 1: 68–97; Walzer M. (1995) Are there Limits to Liberalism? // *New York Review of Books*, 19 October: 28–31.

<sup>16</sup> Берлин И. (2001) *История свободы. Россия* / Пер. с англ.; предисл. А. Эткинда. – М.: Новое литературное обозрение; Берлин И. (2002) *Подлинная цель познания: Избранные эссе* / Пер. с англ. и комментарии В.В. Сапова. – М.: Канон+; Берлин. И. (2001b) *Философия свободы. Европа* / Пер. с англ.; предисл. А. Эткинда. – М.: Новое литературное обозрение.

исследования творчества И. Берлина, обеспечивающие «возвращение» его идей на родину, на русском языке пока отсутствуют.

**Научная новизна и значимость полученных результатов.** Данное исследование представляет собой развитие теоретических идей Дж. Грея в следующих направлениях.

1. Идеи Берлина рассматриваются уже не с точки зрения вклада в этико-политическую теорию, но трактуются расширительно и предстают как элементы нормативного социально-философского подхода, преследующего цель критики социальных практик. Понятая таким образом социальная философия Берлина выступает как версия «ограниченного» Просвещения (просвещенного скептицизма).

2. Разработаны положения агональной деконструкции как интерпретативной стратегии, позволяющей рассматривать тексты и теоретические конструкции как группы смысловых пределов, производных от ценностных несовместимостей.

3. Мелиористские воззрения Берлина интерпретируются в виде принципа «ограниченного совершенствования» (в противовес теориям, апеллирующим к идее прогресса и настаивающих на неограниченном расширении благ и свобод). Этот принцип открывает перспективу постановки вопроса о приемлемом обществе.

Вместе с тем, в противовес Дж. Грею и другим комментаторам:

*D.* Демонстрируется, что концепция человеческой деятельности как радикальной неопределенности, вытекающей из несовместимости опций выбора, не тождественна утверждению, что этот выбор является принципиально «иррациональным» или «волюнтаристским». Соответственно, личность трактуется не как парадоксальное сочленение интересубъективного разума и партикулярной воли, но как игра различных «логик» или рациональных матриц, результат которой *непредсказуем* с точки

зрения intersубъективной «логики», абстрагирующей от конкретных обстоятельств времени-места.

*F.* Плюрализм и либерализм не обязательно являются взаимоисключающими подходами и предполагают определенный диапазон сочетаний. В ограниченном смысле они совместимы. Равным образом парадигма Контрпросвещения может рассматриваться не как принципиальная угроза либерализма, подрывающая его принципы, но как позитивное условие его развития.

*G.* Демонстрируется комплементарность философского поиска и либерализма.

***Практическая значимость полученных результатов.*** Изложенные в диссертации принципы либерального плюрализма И. Берлина могут быть использованы во многих исследованиях гуманитарной направленности, в преподавании политической философии и других дисциплин гуманитарного цикла.

Принципы агональной деконструкции могут быть использованы в исследованиях по истории идей, но также они имеют значение в детализированных *case-study* (например, в случае сравнительного анализа политических программ).

### ***Положения, которые выносятся на защиту***

1. Ценности, блага и социальные идеалы являются *объективными* в том смысле, что выступают конститутивными (смысловыми) единицами культуры, общества и человека. Вне ценностей и социальных идеалов не существует ни общество «вообще», ни абстрактный индивид с присущими ему «естественными» правами. Несмотря на то что эти ценности имеют различные вариативные воплощения в различных культурах и эпохах, некоторые из этих ценностей являются *универсальными*, то есть свойственными многим или всем культурным мирам.

2. Социальные идеалы, ценности и блага множественны, несовместимы, несоизмеримы друг с другом, некоторые из них взаимно конфликты. Наконец, ценности конфликтны «в себе», т. е. предполагают взаимоисключающие компоненты, которые, в свою очередь, выступают как конститутивные истоки смыслопорождения. Данные базовые положения, соответственно, могут быть использованы в качестве интерпретативной стратегии, именуемой *агональной деконструкцией*.

3. Поскольку объективные ценности несовместимы и несоизмеримы, мы вынуждены совершать драматический выбор между ними, то есть выбор, предполагающий утрату и исключающий возможность компенсации. Подобный выбор является *радикальным*, т. е. осуществляемым без базового рационального принципа и вне всяких гарантий на компенсацию с его стороны. Это не означает, что подобный выбор принципиально алогичен и иррационален: в большинстве случаев он подчинен ситуационной игровой логике. Однако он утрачивает референцию с «публичностью» и остается на совести индивида.

4. В сфере социальной и политической практики (и связанной с ними теории) радикальный выбор репрезентируется двояким образом – в качестве негативной свободы и позитивной свободы. В своих предельных измерениях это – суть ответы на вопросы: «Над какой областью я господствую?» (учение о свободе) и «Кто господин?» (учение о власти). Наличие двух взаимно конфликтных компонентов свободы, с другой стороны, позволяет обнаружить ее смыслопорождающий исток: вопрос о *пределах* повиновения и принуждения задает универсальный смысл ценности, схватываемой понятием «свобода». В практическом плане различие между негативной и позитивной свободой уместно как нормативный принцип, позволяющий ставить вопрос о том, какие права и свободы нуждаются в защите от посягательства других прав и свобод.

5. В концептуальном плане плюрализм ценностей и либерализм конфликтуют или, по меньшей мере, взаимно не предполагают друг друга:

невозможно одновременно сохранить предельное многообразие форм жизни и социальный порядок, базирующийся на вере в разум и уважении к свободе личности. Однако их сосуществование возможно в ограниченном смысле – по формуле «минимальный либерализм» при допустимом уровне культурного многообразия (т. е. такого многообразия, которое не угрожает либеральному режиму и апеллирует к универсальным правам и свободам). В этом смысле *приемлемое* общество – это общество, в котором социальный конфликт признается как нечто, имманентное человеческой организации, в котором этот конфликт не замалчивается и не устраняется, но перемещается в сферу политики, где его пытаются смягчить. Подобный подход предполагает, что достигнутый компромисс не является вечным законом, но подлежит пересмотру в зависимости от ситуации.

6. Социальные, политические и правовые санкции являются морально приемлемыми в той степени, в какой можно считать приемлемым общество, в котором они применяются. Другими словами, те или иные формы жизни могут подвергаться репрессиям и маргинализации лишь в той степени, в какой они представляют угрозу для общества, ценности и социальные идеалы которого являются «нормальными», т. е. разделялись и разделяются человечеством во все времена.

*Личный вклад соискателя.* Диссертация является самостоятельным авторским исследованием. Автор изучил и проанализировал тексты И. Берлина, значительное количество работ американских и европейских исследователей, посвященных преимущественно нормативным аспектам социально-политической теории, истории понятий и др.; систематизировал данную информацию и произвел реконструкцию идей Берлина в контексте либеральной теории.

*Апробация работы и публикация результатов.* Диссертация обсуждена на заседании кафедры философии Европейского гуманитарного



университета (Минск, 2003; Вильнюс 2009) и рекомендована к защите. Основное содержание диссертации изложено в 9 научных публикациях в различных печатных изданиях общим объемом 5 п. л. (более 200 страниц) и представлено на: *Международном научно-образовательном форуме «Европа – 2002»* (Европейский гуманитарный университет, 4 июля 2002 г.), *IV Международной научно-практической конференции «Многоуровневое университетское образование: от эффективного преподавания к эффективному учению»* (Республиканский институт высшей школы Белорусского государственного университета, 15–16 мая 2003 г.), *Международном научно-образовательном форме студентов, аспирантов, магистрантов «Европа – 2003»* (два доклада; ЕГУ, 4 июня 2003 г.).

#### ***Список публикаций:***

1. Паньковский А. (2008) О статусе благ и ценностей в либеральной теории. Этический реализм Исайи Берлина / *Топос* '3 (20): 40-56.
2. Pankovskij A. „Pamatiatinės“ laisvės reprezentacijų agonalaus liberalizmo kontekste / *Politologija*'04 (52): 63-85.
3. Паньковский А. (2005) О толерантной политике // *Перекрестки*'3-4: 137-50.
4. Паньковский А. (2003) Агональный либерализм Исайи Берлина // *Логос*'4-5 (29): 166-77.
5. Паньковский А. (2003) Объективность оценки. Введение в агональную деконструкцию (И. Берлина) // *Топос*'8: 96-109.
6. Паньковский А. Концепция социального соглашения в современной либеральной теории // *Сборник научных статей по материалам Международного научно-образовательного форума «Европа – 2003»* (4 июня 2003 г.). (Мн.: ЕГУ, 2003.): 241-48.
7. Паньковский А. Концепция человека в философии Берлина // *Сборник научных статей по материалам Международного научно-*

образовательного форума «Европа – 2003» (4 июня 2003 г.). (Мн.: ЕГУ, 2003.): 342-48.

8. Паньковский А. Радикальное просвещение Жижека, просвещенный скептицизм Берлина // *Сборник научных статей по материалам Международного научно-образовательного форума «Европа – 2002» (4 июня, 2002 г.)*. (Мн.: ЕГУ, 2003.): 244-56.

9. Панькоўскі А. Ісая Бэрлін пра свабоду // *Фрагмэнты* 1–2 (2000): 79-92.

**Структура и объем диссертации.** Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения. Основной текст (без списка источников) изложен на 113 страницах. Список литературы включает 145 источников.

**Благодарности.** Автор настоящего исследования выражает благодарность за ценные замечания и помощь в подготовке кандидату философских наук, профессору *Владимиру Дунаеву*, доктору философских наук, профессору *Владимиру Фурсу*, кандидату филологических наук *Александру Федуте*, доктору философии, профессору *Альвидасу Йокубайтису*, доктору философии, профессору *Гинтаутасу Мажейкису*.

# 1. КОНЦЕПЦИЯ ПЛЮРАЛИЗМА ЦЕННОСТЕЙ

## 1.1. Исая Берлин: жизнь и творчество

### 1.1.1. Биографические сведения

Исая Менделевич Берлин (1909–1997) родился в Риге в богатой и респектабельной семье русскоязычных евреев.<sup>17</sup> В 1915–19 гг. жил с родителями в Петрограде, затем некоторое время – в Латвии. В 1921 г. вместе с семьей эмигрировал в Англию. Окончил Оксфордский университет и в период с 1932 по 1938 гг. преподавал философию в колледже Всех Душ (в 1935 г. получил степень магистра). В эти годы им была написана биографическая книга о К. Марксе<sup>18</sup> (опубликована в 1939). С 1938 Берлин начинает преподавать в Новом колледже в Оксфорде, где он остается вплоть до 1950 г. Исключение составляют военные годы: в 1941 он работал в британской службе информации в Нью-Йорке, в период с 1942 по 1946 – главой информационно-аналитической службы посольства Великобритании в США. После окончания войны, в 1945 г., Берлин провел несколько месяцев в Москве и Ленинграде, занимаясь мониторингом советской прессы. В этот период он встречался с рядом известных советских деятелей культуры, в частности с Б. Пастернаком и А. Ахматовой.

В послевоенные годы И. Берлин возвращается к академической деятельности и начинает разрабатывать собственные оригинальные идеи в области социально-политической философии. С 1950 г. он вновь преподает в колледже Всех Душ, получает звание профессора социально-политических наук. В 1966 Берлин становится президентом колледжа Вольфсона в Оксфорде (ранее известного как колледж Иффли) и занимает эту должность до 1975 г. В последующий период (до 1978 г.) возглавляет Британскую

---

<sup>17</sup> Подробную биографию И. Берлина см.: Ignatieff M. *Isaiah Berlin: A Life*. – London: Chatto and Windus, 1998.

<sup>18</sup> Berlin I. (1978) *Karl Marx: His Life and Environment*, 4<sup>th</sup> ed. – Oxford and New York: Oxford University Press.

академию наук. В 1957 г. королева Великобритании возвела Исаяю Берлина в рыцарское достоинство, а в 1971 он стал кавалером ордена «За заслуги».

Исайя Берлин – социально-политический философ, историк социально-политической мысли, которого считают одним из крупнейших либеральных мыслителей XX столетия. Его перу принадлежит более 200 историко-философских эссе, скетчей, статей и работ по социальной и политической философии, в частности<sup>19</sup>: упомянутая книга о жизни и творчестве Маркса (1939), «Век Просвещения: философы XVIII столетия» (1956), «Четыре эссе о свободе» (1969), «Вико и Гердер: два исследования по истории идей» (1976), – а также восемь сборников под редакторством Генри Харди, в которых сосредоточено основное литературное наследие Берлина, – «Русские мыслители» (соредактор Айлин Келли, 1978), «Концепции и категории: философские эссе» (1978), «Против течения: эссе по истории идей» (1979), «Личные впечатления» (1980), «Кривое древо человечества: главы из истории идей» (1990), «Маг Севера: И.Г. Гаман и истоки современного иррационализма» (1993), «Чувство реальности: исследования по истории идей» (1996), «Подлинная цель познания» (соредактор Роджер Хошир, 1997).

### **1.1.2. Общая характеристика концепции И. Берлина**

Логика исследований Берлина принципиально противоположна чистому теоретизированию: он – сторонник «практической» мысли. Как человек, чьи интересы инвестированы в социальную действительность, Берлин стремится не столько описать ее «саму по себе», сколько зафиксировать результат, произведенный социально-исторической ситуацией размышления на само размышление, и наоборот. Это обуславливает своеобразную стилистику его работ. В равной степени избегая научной терминологии, языка «аутентичности», чрезмерной

---

<sup>19</sup> Указаны годы выхода соответствующих книг.

строгости и парадоксальности, Берлин тяготеет к простым, нерафинированным формам изложения и идеям, которые сам иронично именуется набором «английских трюизмов» (*English commonplaces*). Умеренно-популяризаторский стиль его работ сильно контрастирует с большинством современных исследований с их вниманием к текстуальным деталям и приверженностью определенным приемам экзегезы. Способ его аргументации, как отмечают комментаторы, нередко сопровождается искажениями терминологии того или иного автора, пренебрежением к частностям биографий, эпох и профессиональных дискурсов.<sup>20</sup>

Во многом подобный стиль изложения, быть может, повинен в том, что идеи Берлина долгое время находились на периферии внимания интеллектуалов. Тем важнее не просто увидеть в литературной стилистике Берлина «выражение темперамента»<sup>21</sup>, но опознать в ней сознательное усилие автора, обусловленное рядом причин. Во-первых, будучи превосходным экспертом по тоталитаризму, национализму и другим провокативным «измам» XX века, Берлин остается стоически холоден к их чарам – достаточно обратиться к его эссе, например, о Марксе или де Местре. Берлин как бы предостерегает западных интеллектуалов от искушения «интеллектуализмом», стремления облачиться в эффектный костюм марксизма или неоконсерватизма, – тяге, которая, по выражению Джона Грея, «одновременно умиротворяет разум и удовлетворяет нравственные склонности»<sup>22</sup>. Во-вторых, Берлина интересуют не столько специфические аргументы, сколько общие мировоззренческие установки конкретного автора или традиции, не столько исторические истоки идей, сколько их историческое эхо, в конечном итоге – их практический эффект. «Искажения» чужой аргументации, о которых говорят критики, – это

---

<sup>20</sup> Collini S. (1999) *Liberal Mind: Isaiah Berlin // English Past: Essays in Culture and History*. – Oxford: Oxford University Press: 195-209.

<sup>21</sup> Anderson P. (1990) *The Pluralism of Isaiah Berlin: Review of The Crooked Timber of Humanity // London Review of Books*, 20 December: 231.

<sup>22</sup> Грей Дж. (2003) *Поминок по Просвещению: Политика и культура на закате современности* / Пер. с англ. – М.: Практикс: 37.

результат специфического взгляда Берлина, в соответствии с которым идеи Маркса (то, как он их понимал сам) в некотором смысле вторичны по отношению к тем же идеям, ставшим достоянием миллионов.

В центре изысканий И. Берлина – проблема человека, общества, человеческой истории. Подходя к ней, он не стремится прибегнуть к незаинтересованной стратегии исследования и в соответствии с этой стратегией выработать «нейтральный» язык и занять наблюдательный пункт, расположенный «над» человеком и обществом. Это означает разрыв с «объясняющей» или «рефлексивной» (отражающей) традицией социального теоретизирования, сущностью которой является познание социального мира в его собственной логике и фактологии вне зависимости от субъективных склонностей и предпочтений людей. Для Берлина, таким образом, не существует социальной реальности безотносительно к ее желательности или нежелательности, приемлемости или неприемлемости для людей. Посему средоточие его интереса – моральные «концепции и категории», являющиеся гидом нашей деятельности и познавательной способности.

Вместе с тем Берлин стремится избегать крайностей субъективизма, партикуляризма и психологизма, трактующих моральные категории как производные от вкусов, пристрастий и – шире – «перспективы». С этим связаны попытки Берлина перетолковать классическую дистинкцию *объективности/субъективности*, которая в приложении к социально-политическому размышлению понимается как проблема «(бес)пристрастности». Объективность всякого изложения, полагает Берлин, определяется не мерой морально-ценностной стерильности используемого языка, но той степенью, в которой интегрированные в него ценности являются обычными, то есть такими, которые разделяются большинством людей во все времена.<sup>23</sup> Опять же, успех подавляющего большинства утопических идей, возможно, обеспечивается той соблазнительной

---

<sup>23</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: xxxii.

возможностью, которую они намечают, – занять пост «объективного» соглядатая общественного процесса. Социальные ценности и идеалы Берлин наделяет объективным статусом, испытывая недоверие к традиционным константам социально-политического процесса (если иметь в виду различного рода обобщения и их персонификации – классы, нации, Государство, История и пр.).

Основной вклад Берлина в англо-американскую либеральную традицию в частности и социальную философию вообще связан с разработкой вопроса о свободе и идеей, именуемой плюрализмом ценностей (*value-pluralism*).<sup>24</sup> В соответствии с этой идеей, не существует универсального стандарта, позволяющего ранжировать или иерархизировать все человеческие ценности и цели в рамках какой-либо синоптической теории. Традиционные либеральные ценности – свобода, справедливость и равенство – невозможно гармонизировать в пределах единой системы принципов; напротив, нередко они конфликтуют друг с другом.<sup>25</sup> Поскольку предельные цели обречены на перманентную междоусобицу, мы вынуждены совершать драматический выбор между конфликтующими целями и конфликтующими элементами единой цели. Таким образом, социально-антропологическим содержанием идей Берлина является концепция человеческой деятельности как *нестабильности, неопределенности*, вытекающей из торжества самоопределения за счет выбора и связанной с этим выбором утраты. Плюралистический либерализм представляет собой

---

<sup>24</sup> См.: Crowder, G. (1994) *Pluralism and liberalism* // *Political Studies*, Vol. 42, № 2: 293–305; Crowder G. (2008) *Berlin, Value Pluralism and the Common Good: A reply to Brian Trainor* // *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 34, № 8, 925–39; Crowder, G. (2007) *Two Concepts of Liberal Pluralism* // *Political Theory*, Vol. 35, № 2, 121–46; Furbank, P.N. (1997) *On Pluralism* // *Raritan*, Vol. 17, № 1: 83–95; Galipeau C. (1994) *Isaiah Berlin's Liberalism*. – Oxford: Clarendon Press; Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press; Hardy H. (2000) *Isaiah Berlin's Key Idea* // *Romulus* (the magazine of Wolfson College, Oxford). – Trinity. – Vol. NS 4, № 1: 4–5; Kekes J. (1994) *Pluralism and the Value of Life* // *Social Philosophy and Policy*, Vol. 11, № 1: 44–60; Kekes, J. (1996) *The Morality of Pluralism*. – Princeton: Princeton University Press; Lukes S. (1991) *Moral Conflict and Politics*. – Oxford: Oxford University Press; Lukes S. (1995) *Pluralism is not enough* // *The Times Literary Supplement*, 10 February: 4–5.

<sup>25</sup> Crowder, G. (1994) *Pluralism and liberalism* // *Political Studies*, Vol. 42, № 2: 293–305.

альтернативу всем теориям, импликации которых отсылают к идее совершенного человеческого существа и совершенного человеческого общества, в котором объективные ценности гармонизированы и согласованы.

Подобный взгляд, именуемый Дж. Греем *агональным либерализмом* (*agonical liberalism*), представляет собой новый тип либерализма.<sup>26</sup> По контрасту с доминирующими либеральными теориями, базирующимися на представлении о совместимости фундаментальных прав, свобод и стандартов равенства, которые потому являются оптимистичными, данная версия либерализма ближе к позиции стоического и трагического либерализма<sup>27</sup>, утверждающего принципиальную несовместимость и несоизмеримость ценностей.

Агональный плюрализм, размывающий рационалистический базис этики как основной и последней скрепы социальности, нередко расценивается как угроза либеральной традиции философствования как таковой. И если одни авторы, защищая либерализм от этой угрозы, стремятся обнаружить промахи в концепции Берлина<sup>28</sup>, то другие, приняв истину плюрализма за отправной момент собственного рассуждения, намечают «постлиберальную» перспективу философствования, или, если угодно, «постфилософскую» перспективу либерализма.<sup>29</sup> Хотелось бы, однако, заострить внимание не столько на том «разрушительном» потенциале, который, по мнению Грея, таят в себе размышления Берлина для социальной теории, сколько на проблемах, с которыми они связаны и которыми порождены.

---

<sup>26</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 1.

<sup>27</sup> Cherniss J. (2000) The Tragic Vision: An Essay in Ethical Exposition // *Yale Journal of Ethics*, Vol. 9, № 1: 24–41.

<sup>28</sup> Honneth A. (1999) Negative Freedom and Cultural Belonging: An Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin // *Social Research*, Vol. 66, № 4: 1063–77.

<sup>29</sup> Gray J. (1993) *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. – London and New York.: Routledge: 283–328.



Берлина нельзя отнести к представителям «конвенциональной» методологии исследования, согласно которой подлинной проблемой является то, что выступает объектом восприятия замкнутого академического дискурса. Проблемой может быть всё, что беспокоит так называемого обычного человека. И если его предположение о том, что во все времена людей беспокоят одни и те же вещи, верно, то во всяком дискурсе несложно обнаружить элементы всеобщей «дискурсивной» солидарности. Другими словами, на Берлина можно посмотреть и как на фигуру, намечающую точки сопряжения между столь различными традициями, каковыми являются, например, аналитическая философия и континентальная философия.

Как отмечает А. Эткинд в предисловии ко второму русскоязычному изданию сочинений Берлина, «он совместил ясность британского либерализма с антиутопическими уроками русской истории с обостренным чувством принадлежности, свойственной беженцу»<sup>30</sup>. Умеренный прогрессизм, умеренный оптимизм по поводу человеческой природы, умеренный прагматизм, гуманизм, твердая приверженность идеям свободы личности, социальной справедливости и демократии – все эти элементы мышления Берлина можно считать «британским либерализмом» и, в частности, сполна выплаченным долгом Джону Ст. Миллю. Если же говорить об англо-американской аналитической традиции в целом, то Берлина можно отнести к ее наследникам, оговариваясь относительно самой традиции, которая, если следовать Бернарду Уильямсу, сегодня представляет собой не столько метод или доктрину, сколько определенный стиль мышления, характеризующийся последовательной аргументацией и относительно ясным языком.<sup>31</sup> Берлина ни в коем случае не следует причислять к департаменту эмпиризма или позитивизма. В этом смысле

---

<sup>30</sup> Берлин И. (2001) *История свободы. Россия* / Пер. с англ.; предисл. А. Эткинды.– М.: Новое литературное обозрение: 5–6; Ср.: Weinstock D.M. (1997) *The Graying of Berlin // Critical Review*, Vol. 11, № 4: 481–501.

<sup>31</sup> Williams B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*. – Cambridge, MA: Harvard University Press: xiii.

часто приводимое сравнение Берлина и Юма оправданно лишь в том отношении, что Берлину, как и Юму, свойствен вкус к последовательному и ясному изложению мыслей, а также к легкой иронии. Генеральное же направление хода их мыслей совершенно различно.

Темы моральной трагедии и утраты, выбора между добром и злом и моральной ответственности писателя являются русскими элементами доктрины Берлина, и, как утверждает, Дж. Грей, для «порой выдыхающегося» англо-американского профессионального дискурса они нехарактерны<sup>32</sup>.

Берлин неоднократно говорил о том воздействии, которое оказала на него традиция немецкого идеализма, и в особенности – Кант. Плюрализм ценностей – идея, которую Берлин заимствует у Макиавелли, Вико, Гердера (в наиболее разработанной форме культурного плюрализма), а также немецкого романтизма. С рецепцией той же обширной традиции, которую Берлин именует Контрпросвещением, связано его неприятие интервенции научных моделей в область общественных отношений и истории, расцениваемой как история человеческих деяний.<sup>33</sup> При этом романтическую традицию, основанную на критике разума, Берлин понимает не столько как препятствие для развития идей Просвещения, но, скорее, как ее необходимую полярную противоположность, без которой политический либерализм и современный индивидуализм западной культуры не были бы возможны. Это – один из принципиальных «парадоксов», являющийся в высшей степени характерным для стилистики мышления И. Берлина.

---

<sup>32</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 2.

<sup>33</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: 41–117; Berlin I. (1998) *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* / Eds. H. Hardy, R. Hausneer. – New York: Farrar, Straus and Giroux: 17–58.

## 1.2. Экспозиция идеи плюрализма

Либерализм Берлина опираются на базовую идею плюрализма ценностей. Когда Джон Грей говорит о том, что эта идея «проста», он, видимо, не имеет в виду, что она самоочевидна и тривиальна. Плюрализм Берлина можно охарактеризовать как определенную серию взаимонаправленных положений, которые, между тем, не тождественны друг другу: универсальность, объективность, множественность, несовместимость, несоизмеримость, конфликт.<sup>34</sup> Эти положения могут быть распределены по четырем основным группам.

1. *Статус ценности: универсальность и объективность.* Берлин утверждает, что существует мир объективных ценностей (world of objective values), которые схватываются моральными категориями.<sup>35</sup> Ценности являются универсальными в том смысле, что они почти не подвержены историческим изменениям или подвержены им в малой степени, а также в том смысле, в котором они означают вклад в человеческое процветание (human flourishing).<sup>36</sup> Такие ценности, как любовь, дружба, красота, а также социальные и политические ценности вроде справедливости, равенства, патриотичности, свободы и пр., встречаются в любом обществе и, в конечном счете, определяют его облик. Разумеется, сложно объяснить, что такое «демократический образ жизни», но мы можем понять его как определенный комплекс человеческих стремлений и связанных с ними практик, специфическое сочетание которых задает контуры соответствующей культуры. Ценности также являются объективными в том

---

<sup>34</sup> В общем виде свою доктрину Берлин описывает в позднем эссе «Мой интеллектуальный путь»; см.: Berlin I. (1988) My Intellectual Path // *The First and the Last*. – New York Review of Books, 14 May: 53–60; см. также: Crowder G. (2002) Two Value-pluralist Arguments for Liberalism // *Australian Journal of Political Science*, Vol. 37, № 3: 459–60.

<sup>35</sup> Berlin I. (1991) *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. – New York: Alfred A. Knopf: 11.

<sup>36</sup> Kekes J. (1994) Pluralism and the Value of Life // *Social Philosophy and Policy*, Vol. 11, № 1: 44–60; Kekes, J. (1996) *The Morality of Pluralism*. – Princeton: Princeton University Press: 17–19, 38–44.

смысле, что они не производны от чего-то другого. Пределом ценности выступает сама ценность – поэтому Берлин часто говорит о «предельных» и «конечных» ценностях: предельных в случае ценностей как таковых и конечных в случае целей. Ценности также являются объективными в том отношении, что являются неизбежными конститuentами того или иного образа жизни – индивидуального и социального.

Некоторые ценности, помимо прочего, являются универсальными, т. е. принадлежащими не только одному конкретному интересубъективному изменению, но свойственными многим культурным мирам. Таковыми, например, являются социальные идеалы, схватываемые категориями «свобода», «справедливость», «равенство», «дружба» и пр.

*2. Множественность и несовместимость.* Человеческие ценности – вне зависимости от того, обладают они универсальной или локальной значимостью – сингулярны и множественны. Это ценности «в себе». «Множественность» не означает «бесконечная множественность». Согласно утверждениям Берлина, набор человеческих ценностей ограничен. Понятие «множественности» тесно связано с идеей «несовместимости». Это означает, что ограниченное множество социальных ценностей и идеалов невозможно свести к единой ценности или единому представлению о благе либо инкорпорировать в некую целостную систему в качестве позитивного наличия. Всякая система, претендующая на охват общезначимых человеческих ценностей, осуществляет подмену одних ценностей другими – элиминируя одни за счет других либо деформируя их, т. е. превращая в эквиваленции друг друга. Все подобные системы не просто утопичны, но атопичны или аконцептуальны. Отсюда также следует, что атопичными являются представления о «совершенном обществе», «совершенном человеке» или «всеобщем прогрессе», поскольку они питаются иллюзией возможной гармонизации несводимой множественности человеческих ценностей и идеалов.

3. *Несоизмеримость*. Смысл этой идеи состоит в том, что некоторые ценности не просто потенциально *несовместимы* (incompatible), но принципиально *несоизмеримы* (incommensurable) друг с другом. На сей раз речь идет не о качественном, но о количественном аспекте плюрализма, представляющимся крайне важным в контексте социально-философского теоретизирования. Этический монизм зачастую признает момент несовместимости некоторых ценностей, но всякий раз ссылается на возможность рациональной процедуры, посредством которой либо определяется *summit bonum*, либо вводится общий знаменатель, позволяющий квантифицировать и оценить все блага в собственных терминах. Речь, таким образом, идет о «нейтральной» инстанции, позволяющей ранжировать все блага. Аргумент Берлина состоит вовсе не в том, что такую инстанцию невозможно изобрести (именно так нередко квалифицируют его позицию), но в том, что она не является «нейтральной», поскольку она расколота «в себе» и, следовательно, сама является символическим репрезентантом той или иной ценности. Если исходить из этого, то всякий подобный эквивалент (например, полезность) устраняет качественное разнообразие прочих ценностей, кодифицируя их в однородной системе координат.

4. *Конфликт*. В отдельных случаях ценности конфликтуют друг с другом. Это вытекает из аргумента несовместимости/несоизмеримости и в свою очередь означает, что стремление к одной цели (ценности) вынуждает нас жертвовать другими. Идея конфликта ценностей, с одной стороны, приближает нас к проблеме их смысла, а с другой стороны, связана с идеей выбора, который в этом случае рассматривается как драматический выбор.<sup>37</sup> Если некоторые ценности действительно несовместимы/несоизмеримы, то, во-первых, вытекающая из необходимости выбирать между несовместимыми целями моральная драма определяется как неразрешимая

---

<sup>37</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: li.

для рациональной процедуры. Во-вторых, утрата ценности не может быть компенсирована другой ценностью.<sup>38</sup> В-третьих, подобный выбор предстает не как выбор «наилучшего», но как радикальный выбор между добром и злом. И, таким образом, всякий культурный комплекс, образ жизни и пр. предстают не только как совокупность достижений, но и как совокупность неизбежных утрат, ошибок и заблуждений. Это чрезвычайно важное положение: политическая теория, определяясь с вопросом о «наилучшем из возможных» или «приемлемом» обществе, должна принимать во внимание и считаться с теми жертвами, которые необходимо принести на алтарь социального благополучия.

В этих четырех позициях, собственно, и выражается плюралистический взгляд Берлина. Вслед за Греем можно выделить несколько уровней, на которых Берлин развивает свою концепцию<sup>39</sup>, обозначив их как:

1. *Аргумент культурного плюрализма*: различные культурные образования генерируют различные социальные идеалы – нравственные стандарты, достоинства, ценности и блага, – которые, взятые по отношению друг к другу, изобилуют противоречиями, наложениями и несовместимостями. Данный тезис может быть сформулирован обратным образом: данные ценности и блага несовместимы, поскольку имеют своими матрицами различные социальные структуры. Это, в частности, касается образов жизни. Например, созерцательная и героическая жизнь несовместимы в рамках одного образа жизни. Или: сформулированная Николо Макиавелли моральная концепция, содержащая понятия *virtu* и *superbia*, несовместима с христианскими этическими представлениями, опирающимися на понятия «братства» и «любви к ближнему».<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> См. Richardson H.S. (1997) *Practical Reasoning about Final Ends*. – Cambridge: Cambridge University Press: 111–18.

<sup>39</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 64.

<sup>40</sup> Berlin I. (1997) *Against the Current: Essays in the History of Ideas* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: 40–46.

Культурный плюрализм не следует путать с релятивизмом или субъективизмом, выраженным в манере Шпенглера или Вестермарка. Берлин не склонен рассматривать эпохи и цивилизации как тотально замкнутые и непроницаемые друг для друга – с этим связано предположение о существовании определенного «морального минимума», общего для многих цивилизаций, что, в свою очередь, открывает путь для разработки универсального горизонта понимания.

2. *Аргумент этического плюрализма (собственно плюрализм)*: взятые сами по себе культуры, образы жизни, моральные доктрины либо этические кодексы содержат в себе несовместимые ценности. Или: являются результатом «невозможного» сопряжения несоизмеримых и несовместимых элементов-ценностей. Опять же: различные либеральные теории опираются на группу ценностей, которые, по сути, невозможно согласовать при помощи теоретического *ratio*. Таковы, например, пары свобода/равенство, справедливость/благополучие и пр. Опять же: современная западная культура, по Берлину, во многом конституируется разобщением между рационализмом Просвещения и романтическим волюнтаризмом, между «этикой сознания» и «этикой склонности».

3. *Аргумент амбивалентной структуры идеала*: всякая ценность или благо не являются атомизированными сущностями и представляют собой комплексы, инкорпорирующие гетерогенные несовместимые компоненты. Берлин демонстрирует это на примере понятия «свобода». Мы можем в полной мере осмыслить ту или иную ценность, поняв ее «внутренний конфликт». Этот конфликт, другими словами, является позитивным условием постижения смысла той или иной ценности.

4. *Эпистемологический (методологический) плюрализм*: существует множество несовместимых между собой подходов и методов исследования. Центральным тезисом методологического плюрализма можно сформулировать следующим образом: не существует привилегированного метода,

позволяющего наилучшим образом исследовать природу политического (и т. д.). Методологический дискурс, представляющий собой спор между различными дисциплинами, каждая из которых имеет право на существование, не может быть разрешен посредством апелляции к какой-нибудь вышестоящей инстанции. Такой «антиредукционизм» направлен против популярной в аналитической философии идеи сближения наук, адептом которой выступал, например, К. Поппер.<sup>41</sup> Этот аргумент не следует путать с утверждением, что социальная наука невозможна как таковая. Берлин далек от подобного обскурантизма и утверждает лишь то, что всякий подход ограничен областью его применения (целями, которые он преследует). Следует делать различие между стремлением опираться на научный метод в обществоведении (как поступают, например, экономисты) и «сциентизмом» – стремлением превратить науку в высший авторитет, находящийся по ту сторону критики.

### **1.3. Агональная деконструкция: к проблеме интерпретации и текста**

Отталкиваясь от сказанного, можно попытаться определить специфику метода, на который нам предстоит опираться в последующем. Я буду именовать его *агональной деконструкцией*.

Термином «деконструкция» обозначается направление постструктуралистского критицизма, обычно связываемое с именем французского философа Жака Деррида.<sup>42</sup> Речь идет об аналитической процедуре, сосредоточенной вокруг проблемы смысла. Адекватным способом постановки проблемы смысла, согласно Деррида, является не выявление едва различимых в интуитивной туманности онтологизированных

---

<sup>41</sup> Поппер К.Р. (1992) *Открытое общество и его враги: В 2-х т.* / Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», I: 101-02, 268-269; II: 382-83.

<sup>42</sup> Деррида Ж. (2000) *О грамматологии* / Пер. с фр. и вступ. статья Н. Автономовой. – М.: Ad Marginem.



абсолютов или трансцендентальных означаемых, но аналитика на уровне означающих, языковых форм. Такой тип аналитики вскрывает исток смыслопорождения в игре языковых форм, понимаемых не как фонетические единицы, но как зрительные очертания (граммы). С чем и связано использование Деррида неографизма *differance*. Стратегия *differance* указывает одновременно на: а) предпочтение графической формы звуку, б) расширенное, философское толкование лингвистической концепции чистого различия Соссюра (*differance* – слово, отличающееся от самого себя) и, наконец, в) де-конструкцию западной метафизики, имеющей своей целью не прояснение фундаментального опыта бытия, но негацию данного понятия как такового.

Под «агональной деконструкцией» имеется в виду такая разновидность деконструкции, которую, тем не менее, следует расценивать как определенную альтернативу стратегии *differance*. Агональная деконструкция – это наименование стратегии, в некотором смысле намечающей место встречи постструктуралистского критицизма и агонального либерализма Берлина, которые, тем не менее, встретиться не могут. Эта встреча не может состояться отнюдь не по причине мнимой герметической закрытости и замкнутости французского и британского академического дискурсов. Речь, скорее, идет о различиях в целевых установках. Напомним, что агональным либерализмом Дж. Грей именуется тип либерального теоретизирования, отталкивающегося от идеи драматической несовместимости «некоторых» ценностей. Эта идея является разновидностью более фундаментального утверждения Берлина о том, что многие ценности несовместимы сами с собой. По сути дела, ценность есть то, что никогда не совпадает само с собой. При этом центральным пунктом размышлений Берлина является не констатация различий и несовместимостей в качестве «чистых» различий, не «чистое» дифференцирование как таковое, но именно выявление констант социального бытия, политических и социальных практик, сохраняющих в себе собственное различие вне языковых форм (звуковых или графических).

Таким образом, под агональной деконструкцией понимается комплексная стратегия исследования текста (под которым можно понимать и «культуру»), имеющая своей целью поиск истоков смыслопорождения, рассматриваемых в качестве конститутивных моментов социального бытия.

Следует подчеркнуть, что агональная деконструкция как способ прочтения текстов в целом следует логике, на которую опирается Берлин и которой придерживается интерпретатор его творчества Джон Грей. Это не означает, что оба они артикулируют эту логику. Скорее, речь о своего рода «свернутых» допущениях, которые скорее практикуются, нежели осмысливаются, и которые, тем не менее, можно дискурсивно развернуть *post factum*. Разумеется, более или менее алгоритмизировать можно только общую логику интерпретации, но не сам ее процесс: последний с неизбежностью предполагает наличие элементов так называемого неявного знания, которое невозможно включить в алгоритм интерпретации. Под «алгоритмом» вовсе не имеется в виду набор строгих правил, подобный правилам картезианского метода. Практика предлагаемой деконструкции является внеметодологической. Она представляет собой разновидность стратегической игры, предполагающей определенные формальные и неформальные ограничения, исходя из которых можно фиксировать «нарушения» правил. Предлагаемые правила, таким образом, – не последовательность строго оговоренных действий, но набор определенных установок, которых по возможности надлежит держаться.

1. Понять текст либо контекст, в котором этот текст «располагается», прежде всего означает – выявить, реконструировать его предпосылки. Эту общеметодологическую установку можно счесть трюизмом, если опустить требование, в соответствии с которым всякий текст должен расцениваться как выражение определенного *modus vivendi*. Здесь не имеет значения, реален этот *modus vivendi* либо воображаем для субъекта, который его придерживается либо намеревается придерживаться. При желании можно,

разумеется, видеть выражение определенного образа жизни в любой более или менее связанной системе знаков (например, в написанном на листе бумаги дифференциальном уравнении), но представляется разумным ограничиться более или менее устоявшимся набором значений термина «текст».

Предпосылки – это то, что предпослано тексту, что выступает гарантом (или гарантами) его смысла. В терминологии Берлина – это ценности. В известном смысле они существуют «до субъекта», ибо являются конститутивными моментами его идентичности. Они могут выступать под личиной языка, но могут и замалчиваться. Таким образом, они в принципе не совпадают с измерением языка, хотя их анализ невозможен без участия последнего.

2. Следует различать три важнейших компонента интерпретации: текст, контекст, а также план интерпретации, в котором те располагаются. Хотя эти компоненты не существуют друг без друга и зачастую их сложно различить, все же есть существенная разница в том, понимать Берлина в контексте либеральной теории, или либеральную теорию – в контексте доктрины Берлина (которая достаточно «вместительна» для этого). В последнем случае можно легко прийти к выводу, что либеральный дискурс пришел к своему завершению, что, собственно, и делает Грей, воспринимая либеральную философию через призму понятий определенным образом идей Берлина. В первом же случае несложно сделать вывод о том, что либеральной дискуссии придан новый толчок. Различия в выводах свидетельствуют о том, что общелиберальный этос, установки, которых держится Берлин, и установки интерпретатора хотя и являются близкими, но никогда полностью не совпадают. Другими словами, перед нами – три высказывания об образе жизни (план интерпретации, разумеется, не нейтрален в смысле пристрастий и вкусов); «суммарное» высказывание при этом выглядит как результат сложной игры трех планов. Однако задача интерпретации состоит в том, чтобы по возможности восстановить авторское

«Я», выделив его из «суммарного» высказывания. При этом постоянно следует иметь в виду, что текст и «обнимающий» его контекст не тождественны друг другу, в содержательном отношении они нередко противоречат друг другу.<sup>43</sup> Из этого, однако, не вытекает, что текст не следует воспринимать через породивший его контекст – напротив, многое становится понятным благодаря контрастным эффектам сопоставления текстовых и контекстуальных «констант».

В аспекте реконструкции контекста мы следуем прежде всего Квентину Скиннеру, который утверждает, что контекст рассматривается скорее не как основание (*determinant*) того, о чем идет речь, но в качестве конечного горизонта (*ultimate framework*), позволяющего определить, какие конвенциональные значения, принятые в данном обществе, могут в принципе быть доступными тому, кто намеревается осуществлять в нем коммуникацию с остальными.<sup>44</sup> Для определения контекста, который Скиннер реконструирует на базе методологии Коллингвуда и аналитической философии Остина и позднего Витгенштейна, следует проанализировать прагматику использования тех или иных понятий (и их упорядочения в той или иной идеологии), что также необходимо для прояснения смысла авторских интенций и концептуальных инноваций. Согласно Скиннеру, здесь недостаточно пристального чтения отобранных «значимых» трудов того или иного автора – скорее, напротив, необходимо радикальное расширение как набора изучаемых текстов, так и круга их создателей.

3. В наиболее общей форме агональная деконструкция предстает как демонстрация того, что любая гармонизированная целостность текста (доктрины) является результатом монтажа разнородных элементов-

---

<sup>43</sup> Как показывает Берлин, на Макиавелли следует смотреть не как на представителя ренессансной культуры, а скорее как на агента Современности, разведчика будущего, текст которого могут быть адекватно поняты лишь в свете того эффекта, который они произвели. Berlin I. (1997) *The Originality of Machiavelly // Against the Current: Essays in the History of Ideas* / Ed. Henry Hardy. – London: Pimlico: 30-38.

<sup>44</sup> Skinner Q. (1969) *Meaning and Understanding in the history of ideas / History and Theory*. Vol. 8, № 1: 49.

ценностей или идей. Прибегая к подобной процедуре, Берлин, впрочем, предпочитает говорить о разобщении, «диссоциации» (dissociation) идей. Это – нередко впечатляющая демонстрация аргумента плюрализма ценностей в действии, хотя эта демонстрация не завершает интерпретативную процедуру. Ибо, на мой взгляд, наиболее глубоким подтекстом доктрины Берлина является не плюрализм ценностей сам по себе, но аргумент амбивалентности всякой ценности. Указывая на расщепленную «фактуру» ценностей, Берлин приближает нас к проблеме смысла. Дуализм, внутренний конфликт всякой ценности суть искомый смыслопорождающий источник, или, как указывает другой плюралист, Джозеф Раз, «где имеется несоизмеримость, там и истина в последней инстанции. За ней нет ничего, и это вовсе не признак несовершенства»<sup>45</sup>. Формулой приведенных рассуждений является следующее высказывание: *смысл стремится к собственному пределу*.

Эту формулу в действии превосходно демонстрирует Берлин, показывая, что понятие «свобода» одновременно охватывает два противоположных значения, первое из которых – стремление к свободе в собственном смысле (негативная свобода), а второе – стремление к самоуправлению, господству (позитивная свобода). Оба эти структурных «потока» центростремительны: они словно пытаются захватить внутреннее «пространство» соответствующей ценности и, сталкиваясь непосредственно, все же не являются совместимыми. Иными словами, они стремятся к разграничивающей их линии как к собственному пределу. Смысл возникает именно на этой границе: вопрос о *пределах* повиновения и принуждения задает проблематику свободы как таковой. Говоря словами Делёза, смысл скользит по поверхности, разделяющей две различные «серии», и выступает в виде «абсурдного объекта» (вроде квадратного круга).<sup>46</sup> Однако данный

---

<sup>45</sup> Raz J. (1990) *The Morality of Freedom*. – Oxford: Oxford University Press: 371.

<sup>46</sup> Делёз Ж. (1995) *Логика смысла* / Пер. Я. Свирского; ред. А. Толстов. – М.: ИЦ Академия: 52.

абсурдный объект все же обладает бытием – вот черта, отделяющая агональную деконструкцию от деконструкции Деррида и Делёза.

4. *Смысл всегда актуален*, или, говоря иначе, он характеризуется трансисторическим статусом. Например: в каком бы культурном контексте ни фигурировало понятие «свободы», смысл его всегда один и тот же – он устанавливает предел «повиновения» и «принуждения». Вне зависимости от того, о каком повиновении идет речь – страстям, разуму, правительству или обществу, – смысл ценности, скрывающейся под именем «свобода», всегда неизменен. Однако, путешествуя по различным культурным мирам, он всегда подыскивает себе новые значения. Смысл свободы у стоиков – тот же, что и у Берлина, но при этом речь всегда идет о разных вещах, о различных значениях. Иными словами, контекст специфицирует смысл. Таким образом, мы возвращаемся к проблеме контекста.

Смысл обретает себя лишь *ad hoc*, в конкретной ситуации места и времени, в конкретной дискуссии. В конечном счете, смысл фиксируется по отношению к другим смысловым сериям. Например, ценность свободы определяется по отношению к эгалитарной ценности равенства (равной свободы для всех), равенство – по отношению к справедливости как безличным нормам права и пр. Иными словами, всякий смысл, который всегда стремится к своему пределу, фиксируется группой других «пределов», и таким образом задается общий каркас того или иного мировоззрения, той или иной идеологии.

Будучи «досубъективной» структурой, смысл все же требуют субъективной легитимации, то есть по сути дела того, чтобы субъект его принял или отвергнул. Следовательно, смысл не существует вне образа жизни субъекта.

5. Таким образом, агональная деконструкция подчинена общей цели декомпозиции «целостности» текста (вне зависимости от того, понимается ли эта целостность как структурная, аутопойетическая, интегративная или

органическая). Всякий текст, либо их набор, может быть представлен как серия разрозненных фрагментов, не задающих целое и не определяющих его. Синоптическая иллюзия возникает исключительно за счет того, что эти фрагменты связаны набором элементов, чья функция подобна функции шарниров в сложном механизме: они делают его более гибким, одновременно предотвращая возможность «стихийной» разуконплектации. Другими словами, ценности предотвращают дисперсию знакового поля, но сами существуют как бы по другую его сторону, не согласуются друг с другом и никогда не совпадают сами с собой. Однако в сочленении друг с другом они образуют определенные «силовые линии» – линии циркуляции смыслов. Всё, что находится по ту сторону этих «линий» (а по ту сторону находится всё, кроме их самих), является «центростремительным» (если линию представить в виде подвижной точки, центра).

Таким образом, текст как элемент дискурса, или же сам дискурс, не следует рассматривать как замкнутое в себе герметическое единство, скорее он – «сомкнутая», «сгущенная» вокруг определенных центров амальгама, туманность, рассеивающаяся на периферии.

#### **1.4. Контекст: либеральная теория как группа «контрольных» вопросов**

Плюрализм ценностей (value-pluralism) не равен тривиальному суждению по поводу плюральности ценностей (plurality of values) – что цели и образы жизни различны, что «tastes are differ». Как подчеркивает Кроудер, плюрализм Берлина принципиально отличается, в частности, от «плюрализма верований», представления, согласно которому люди и их группы верят в различные вещи. Эта идея, являющаяся импликацией концепции Ролза, широко распространена среди либералов, убежденных в том, что либерализм является единственным достойным ответом на вызов широко понимаемого плюрализма верований – мультикультурализма,

дивергенции стилей жизни и пр.<sup>47</sup> Концепция Берлина мало связана с подобной эмпирической констатацией наблюдаемых различий и, как настаивают Кроудер, Галипо и Грей, является метаэтической теорией.

При этом следует иметь в виду, что подобная метаэтическая теория – хотя она и оказывается как бы по ту сторону этики – не является нейтральным методологическим инструментом, годным на все случаи жизни, как иной раз представляют концепцию плюрализма (в последнем случае комплекс идей Берлина квалифицируется как «общий формальный подход», «система правил и принципов любой либеральной дискуссии», не входящие в противоречие с традиционными идеологиями и некоторым образом располагающиеся «над» ними<sup>48</sup>). Плюрализм ценностей – это идея, приобретающая смысл лишь в рамках западной традиции. Говоря более определенно, плюрализм может быть адекватно понят лишь в контексте политической философии либерализма, из которой он главным образом и произрастает (во многом являясь реакцией на распространенные утверждения).

В связи с этим необходимо определиться с тем, что следует иметь в виду под «либерализмом».

Как отмечает Дж. Уолдрон, социальные идеологии и теории типа «либерализма» и «социализма» не развиваются изолированно друг от друга и представляют собой безнадежно эклектичный набор трудов.<sup>49</sup> Равным образом можно утверждать, что либерализм эклектичен, если понимать под ним «либеральный образ жизни», т. е. некую общую матрицу практической деятельности. Например, на родине либерализма, в Британии, либерализм ассоциируется с религиозной терпимостью, правительством согласия и, в особенности – с личной свободой, чаще всего понимаемой в качестве

---

<sup>47</sup> Crowder, G. (2002) Two Value-pluralist Arguments for Liberalism // *Australian Journal of Political Science*, Vol. 37, № 3: 460.

<sup>48</sup> Спивак П. (1999) Либеральный либерализм Исайи Берлина // *Двадцать два*, № 70: 175.

<sup>49</sup> Waldron J. (1987) Theoretical Foundations of Liberalism // *Philosophical Quarterly*, Vol. 37, № 147: 128.



экономической свободы. В Соединенных Штатах либералы часто сочетают преданность идее личной свободы с антипатией к капитализму и уважением к праву (политический легализм), в то время как либералы Австралии более симпатизируют капитализму, но менее восторженно относятся к гражданским свободам. Наконец, во Франции либерализм близко связан с атеизмом и демократией.

Уже эта беглая пробежка способна вызвать сомнение в возможности выделить некий общий знаменатель либерализма, позволяющий отделить либералов от не-либералов и задать границы контекста, с которым нам предстоит иметь дело.

Прежде всего имело бы смысл отличать либерализм как (а) политическую традицию или (б) систему политических принципов от либерализма, понятого в качестве (с) либеральной теории, то есть социально-философской доктрины, затрагивающей теорию социальных идеалов (благ и ценностей), концепцию личности, нормативные вопросы социальной организации, политики и пр.

В том типе философского теоретизирования, который следует считать либеральным, сложно выделить общее «ядро» убеждений и установок. В этом смысле под либерализмом следует понимать не единую идеологию, но семейство родственных идеологий<sup>50</sup>, причем «родство» здесь определяется не по главному «генетическому коду», но по одной или нескольким позициям, взятым в отношении друг к другу более или менее произвольно<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> См. Шапиро И. (1994) Введение в типологию либерализма // *Полис*, № 3: 7–12. ([http://www.polisportal.ru/?page\\_id=51&id=42](http://www.polisportal.ru/?page_id=51&id=42)).

<sup>51</sup> Чарльз Тейлор замечает, что когда говорят о «либералах» и «коммунитаристах», то подразумевают, что эти термины описывают некоторые совокупности идей, связанных с двумя типами проблем, предопределяющими спектр решений всех других проблем. Однако та или иная позиция в отношении одного типа проблем вовсе не связывает руки в решении других проблем. «Любая позиция, – пишет Тейлор, – в споре атомизм–холизм может соединяться с какой угодно позицией по проблеме индивидуализм–коллективизм. Существуют не только атомисты-индивидуалисты (Нозик) и холисты-коллективисты (Маркс), но также холисты-индивидуалисты, подобные Гумбольдту, и даже атомисты-коллективисты, как в кошмарной программной утопии Б.Ф. Скиннера “по ту сторону свободы и достоинства”». См.: Тейлор Ч. (1998) Пересечение целей: спор между

Как раз в этом отношении более удобным оказывается не метод обобщения, а метод агональной деконструкции, позволяющий наметить группу вопросов (смысловых дилемм), с которыми либерализм имеет дело. Таким образом, либерализм предстает не как связанная едиными представлениями идеологическая доктрина, но как своеобразное игровое поле, в пределах которого конкретная «игровая» позиция не определяет жестко поведение игроков во всех прочих ситуациях. Можно, например, подобно Рональду Дворкину, быть индивидуалистом, т. е. «либералом» в пределах одной позиции, но при этом выступать «социалистом» в рамках другой – склоняясь скорее к идее эгалитарного равенства, нежели к традиционной идее свободы.<sup>52</sup> Между тем следует иметь в виду также неизбежную склонность либералов придерживаться этики общей «командной игры».

В наиболее общем виде либерализм может быть описан как осевая идеология современности, представляющая собой «безнадежную» попытку согласования двух восходящих к Просвещению ключевых приверженностей – к научному подходу в решении социальных и политических проблем и к верховенству свободы личности над всеми остальными ценностями.<sup>53</sup> Утверждение, что либерализм является осевой идеологией, не равнозначно утверждению, что эта идеология являлась и остается доминирующей. Напротив, нередко она уступает первенство доктринам, которые по отношению к ней являются «реактивными» (социализм, критическая теория, консерватизм и пр.). В этом смысле «ось» – это не доминанта, но разделительная линия, по одну сторону от которой – вера в то, что общество можно обустроить на разумных началах, а по другую – благосклонное

---

либералами и коммунитаристами // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндл, Тейлор, Уолдрон* / Перев. с англ. Л. Б. Макеевой. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция: 224.

<sup>52</sup> Дворкин Р. (1998) *Либерализм* // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндл, Тейлор, Уолдрон* / Перев. с англ. Л. Б. Макеевой. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция: 44–75. В оригинальной версии: Dworkin R. (1985) *Liberalism // A Matter of Principle*. – Cambridge: Mass.

<sup>53</sup> Шапиро И. (1994) Введение в типологию либерализма // *Полис*, № 3: 7–12. ([http://www.polisportal.ru/?page\\_id=51&id=42](http://www.polisportal.ru/?page_id=51&id=42)).

отношение к традиции, причем свобода как предельная человеческая ценность не может быть согласована ни с одним из этих крайних убеждений.

В более определенном виде либеральная теория как попытка разрешить дуализм свободы и разума может быть дополнена четырьмя идеями, описанными Дж. Греем в книге «Поминки по Просвещению»<sup>54</sup>. Эти идеи интерпретируются здесь как смысловые дилеммы, поскольку либералы не решают их однозначно. Говоря об этих дилеммах как о «контрольных» вопросах, я имею в виду, что ответы на них в известной степени являются обязательным для либеральных мыслителей.

1. *Проблема универсализма* связана с вопросом о существовании основных прав и свобод, которыми наделены все индивиды вне зависимости от их культурной принадлежности и исторических условий существования. В рамках либеральной программы отсутствует единое мнение по поводу того, являются ли основные либеральные ценности и приверженности универсальными, или они производны от конкретного культурно-исторического контекста.

2. *Проблема социального прогресса*. Многие либералы убеждены в том, что общественные институты можно бесконечно совершенствовать. С этим согласны не все: неумеренному прогрессизму одних противостоит умеренный мелиоризм других. Мелиористы (сторонники идеи ограниченного совершенствования) склонны полагать, что даже если социальные установления невозможно довести до совершенства, они, тем не менее, подлежат улучшению посредством применения критического разума.

3. *Проблема эгалитаризма*. Хотя все либералы склонны к отрицанию социальной иерархии среди людей, остается открытым вопрос о пределах социального равенства: в какой степени и в каких отношениях социальное равенство является необходимым и в какой степени – достижимым?

---

<sup>54</sup> Грей Дж. (2003) *Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности* / Пер. с англ. – М.: Праксис: 260–61.

4. *Проблема морального или нормативного индивидуализма.* Не все либералы согласны с тем, что притязания индивидов приоритетны по отношению к притязаниям коллективов, институтов или культурных форм, однако общим для либералов является убеждение в том, что сами по себе коллективы или культурные формы не обладают ни притязаниями, ни самостоятельным существованием. В конечном итоге вопрос о наилучшем общественном и политическом порядке может поставить только индивид (коллектив не обладает мышлением).

В последующем основные идеи и интенции агонального либерализма Берлина будут уточняться в контексте перечисленных «контрольных» вопросов – смысловых групп либеральной традиции.

### **1.5. Понятие ценности. Политическая философия как терапия социальных практик**

Большинство комментаторов рассматривают концепцию Берлина с точки зрения ее вклада в политическую философию, понимаемую как ответвление наук о морали (*moral sciences*). К такому толкованию побуждает и сам Берлин, трактующий политическую философию как тип интеллектуальной деятельности, начинающейся «с открытия или применения категорий нравственности к сфере политических отношений»<sup>55</sup>. В другом месте он говорит: «Представления о том, как следует жить людям, что могут и что должны делать конкретные мужчины и женщины, является предметом этического исследования; а применительно к группам, нациям и, разумеется, ко всему человечеству это называется политической философией, которая есть не что иное, как этика применительно к обществу»<sup>56</sup>. В рамках культурно-исторического проекта либерализма

---

<sup>55</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: 120–21.

<sup>56</sup> Берлин И. (2002) *Подлинная цель познания: Избранные эссе* / Пер. с англ. и комментарии В.В. Сапова. – М.: Канон+: 3–4.

подобное рассуждение можно считать более или менее традиционным (хотя оно и не охватывает основные интенции Берлина).

Действительно, принципиальной установкой раннелиберальных индивидуалистических теорий и их многих современных наследниц является то, что можно было бы назвать *этико-политическим конструктивизмом* – взглядом, в соответствии с которым на человека и общество надлежит взирать не как на нечто найденное, но как на нечто сделанное. Таким образом, либеральная политическая философия самоопределяется преимущественно как особый тип размышления, помещающего «общество» в систему координат нравственности. Следует ли отсюда, что политическая философия в качестве исходных терминов должна избрать не моральные, но какие-либо иные категории (например, математические символы либо органицистские метафоры)? Такое утверждение может быть оправданным лишь в «конструктивистской» перспективе или перспективе так называемого «деонтологического либерализма», превосходный критический анализ которого осуществил Майкл Сэндл<sup>57</sup>. Как подчеркивает Сэндл, в деонтологической оптике полностью исчезает объективный нравственный порядок (равным образом и у Канта моральный закон – это не результат открытия, произведенного теоретическим разумом, а вердикт практического разума, т. е. продукт чистой воли). В такой вселенной принципы права, справедливости или – шире – социально-политического порядка являются предметом человеческого конструирования, а представления о благе – предметом индивидуального выбора.<sup>58</sup> Равным образом и общество рассматривается как результат «доброй воли» индивидов, а по сути дела – политической инициативы, реализуемой в рамках сконструированных на все времена регулятивных принципов. Если «добрая воля» индивидов лежит в основании общества по умолчанию, то принципы его существования, в

---

<sup>57</sup> Сэндл М. Дж. (1998) Либерализм и пределы справедливости // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндл, Тейлор, Уолдрон* / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция: 191–218.

<sup>58</sup> Там же: 209.

самом деле, нет нужды подвергать философской рефлексии – здесь можно ограничиться философией права (способ решения проблемы – правовой – задает саму постановку вопроса о «возможности общества»).

Важнейшей посылкой Берлина, объединяющей его с другими либеральными писателями вроде М. Сэндла, Ч. Тэйлора или Р. Рорти, является отказ от легалистской парадигмы в социальной теории и, прежде всего – отказ от рассмотрения индивида в качестве неисторического, независимого «Я», взятого безотносительно к своим целям и привязанностям и способного сконструировать что угодно когда угодно и где угодно. Предполагается, что человек изначально связан моральными узами в том смысле, что у него есть потребности в любви, сообществе, признании, независимости и т. д. Более того, Берлин делает допущение о существовании объективного нравственного порядка, впрочем, лишённого своего центра. Это не порядок в собственном смысле, но более или менее ограниченный набор ценностей как «целей в себе», не предполагающий никакого взаимного соподчинения. Эти ценности являются объективными в том отношении, что принадлежат интерсубъективному пространству коммуникации и социального действия, придают смысл тому или иному образу или стилю жизни и, следовательно, являются конститутивными для всякого человека и всякого общества. Отсюда, конечно, не следует, что человек лишен возможности предпочесть одни ценности другим, один образ жизни другому и, таким образом – права на «пересамоопределение» по отношению к традиции или обществу.

Напротив, всякий индивид обладает этой возможностью и соответствующим правом, но его в некотором смысле необходимо заслужить повторно. Свобода частного лица, следовательно, берется Берлиным не просто в качестве отправного и далее неререфлексируемого пункта общего размышления, но рассматривается как такое благо, которое, будучи включенным в общую матрицу либеральной культуры, тем не менее, нуждается в защите и сохранении. В конечном итоге, этого блага легко

лишиться. По отношению к принятой по умолчанию либеральной установке это – важнейший концептуальный сдвиг. Важно иметь в виду, что, в противоположность всей досовременной (включая ренессансную) традиции, в качестве базовой аксиомы обоснования общежития либерализм брал не определенный образ общества и не определенный тип человека, соответствующий этому обществу, но именно свободу индивида.

Вопрос об осуществимости общественного порядка, в основу которого заложена индивидуальная свобода, понимаемая как право (т. е. способность и возможность) человека действовать по своему усмотрению, являлся ключевым вопросом, с самого начала объединявшим либералов и – в зависимости от способа разрешения этого вопроса – дробившим их школы и направления. Полезно упомянуть о том, что фундаментальной посылкой либерального теоретизирования является вовсе не методологический атомизм, т. е. утверждение онтологической первичности индивида по отношению к обществу.<sup>59</sup> Методическое признание свободы частного лица как отправного пункта построения социально-политической теории не тождественно ни атомизму, ни даже признанию свободы как блага самого по себе. Суть в том, что сами исходные термины вроде «общество», «политический режим», «свобода» и пр. проблематизировались и получали тот или иной статус лишь через признание их со стороны индивида.

Следуя Берлину, мы должны рассматривать социальные идеалы и ценности в качестве элементов социальной «природы» человека и видеть в «обществе» не алгебраическое множество индивидов, не интегративную целостность или наделенный определенными потребностями квазибиологический объект, но очерченную историческим контекстом совокупность ценностей и регулируемых ими практик. Тем самым Берлин намечает действия, согласующиеся с принципами рационализма, – логику, в

---

<sup>59</sup> Об «атомистическом» и «холистском» подходах в социально-политической философии см.: Strauss, Danie F.M. (1999) Atomism and holism with special reference to a key issue in social-political philosophy // *South African Journal of Philosophy*, Vol. 18, № 1: 74–89.

которой одновременно представлено онтологическое содержание социальных объектов, то есть их «объективное» существование (присутствие в интерсубъективном измерении), и форма онтологизации, т. е. способ, которым полагается их существование (значение для нас).

Совокупность идей Берлина в этом случае предстает как теория о *приемлемом* обществе. Ключевым здесь является вопрос о том, что делает социальный гнет и политические санкции морально приемлемыми для индивида. Таким образом, концепция Берлина – это социально-политическая теория, взятая не в *позитивном*, но в *нормативном аспекте*.

Очевидно, что познавательное отношение, соответствующее вопросу о приемлемом обществе, отнюдь не сводится к гносеологическому, но прежде всего предполагает праксиологическое (практическое) и аксиологическое (ценностное) отношение. Другими словами, социальные «объекты» интересуют нас лишь в той мере, в какой знание о них ориентирует действия и влияет на человеческую жизнь. И в той мере, в какой это знание, выраженное в концепциях и категориях, определяет нашу жизнь, мы вправе говорить о том, что его отношение к объекту конституирует сам объект. Отсюда: рассмотрение того или иного объекта как социального или политического (то есть являющегося выражением той или иной ценности, того или иного идеала) превращает его в социальный или политический объект.<sup>60</sup>

Утверждая, что социальное бытие и человеческая история могут быть осмыслены только посредством обращения к «концепциям и категориям», фигурирующим в качестве гида нашей познавательной и моральной способности, Берлин следует таким авторам, как С. Гемпшир и

---

<sup>60</sup> См. Капустин Б.Г. (1996) Что такое «политическая философия»? Часть I. Введение // *Полис*, №6: 83–96 (<http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg/334604.html>); Капустин Б.Г. (1997) Что такое «политическая философия»? Часть II. О «методе» политической философии. Проблема артикуляции // *Полис*, №1 (<http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg/334605.html>); Капустин Б.Г. (1997) Что такое «политическая философия»? Часть III. Типы политической философии // *Полис*, №2 (<http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg/334606.html>).



П. Струсон.<sup>61</sup> Соответственно, его концепция выражается преимущественно через историческую антропологию (историю идей) и сопровождается нормативными аргументами («логика» идей).

Хотя подобная аналогия и далека от совершенства, но, как утверждает Роджер Хошир во введении к сборнику эссе Берлина «Против течения», история идей в своих лучших проявлениях способна осуществить в отношении культуры то, что делает психоанализ по отношению к индивиду: раскрыть предпосланные человеческому поведению концепции и категории, а также проанализировать их истоки.<sup>62</sup> Эту аналогию можно расширить. Концепции и категории человеческой деятельности и интеракции немислимы в изоляции от своих носителей. Или, выражаясь словами Галипо, «историческое знание есть знание о человеческих поступках и коллективном или индивидуальном поведении; либо о смысле поступков и установлений; именно поэтому намерения, мотивы и цели принципиальны для понимания и интерпретации истории»<sup>63</sup>. По той же причине история идей может рассматриваться как вклад Берлина в исследование антропологии и феноменологии человека. И хотя Берлин избегал этого термина, содержащего гегелевский обертон, он, тем не менее, указывает на нечто существенное для прояснения вопроса о человеческой самости.

Полагая, что бессмысленно постигать личность, минуя вопрос о ее ответственности за свои поступки, Берлин следует Канту, утверждая, что именно свободная воля является конститутивной для человеческой идентичности. Но он отходит от Канта в понимании источников морального действия и стремится избежать тупиков трансцендентально-априорного теоретизирования.<sup>64</sup> В противовес Канту и его космополитическим

---

<sup>61</sup> Hampshire St. (1994) *Thought and Action*, New ed. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press; Strawson P.F. (1976) *Freedom and Resentment*. – London: Routledge.

<sup>62</sup> Berlin I. (1997) *Against the Current: Essays in the History of Ideas* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: xviii.

<sup>63</sup> Galipeau C. (1994) *Isaiah Berlin's Liberalism*. – Oxford: Clarendon Press: 49.

<sup>64</sup> Hampshire, S. (1991) Nationalism // *Isaiah Berlin: a Celebration* / Eds. E. Margalit, A. Margalit. – London: Hogarth Press: 129.

последователям Берлин настаивает на том, что не может существовать универсальной и фиксированной структуры категориального аппарата. Наши «концепции и категории» имеют массу вариативных воплощений в различных культурах, их содержание невозможно установить раз и навсегда. Соответственно, философия не может быть классифицирована как дисциплина, способная выявить единые концептуальные структуры всех возможных форм жизни. Вместе с тем это не означает, что позиция Берлина может быть исчерпывающе вписана в рамки гегелевской критики кантовского фундаментализма, помещающей на место трансцендентального способа обоснования исторический – предполагающий разъяснение концепций и категорий через их генезис – восхождение от примитивных к более рафинированным формам посредством некоторым образом присущего им сходства. Таким образом, в рамках либерального проекта агональный либерализм самоопределяется как «ограниченный универсализм».

Одной из центральных задач разыскания Берлина является выявление смысловых единиц (социальных идеалов и ценностей), которые, собственно, и формируют человеческий *modus vivendi*. Цель подобного философского исследования, как формулирует ее Грей, состоит в том, чтобы посредством «квази-кантовской трансцендентальной дедукции» уточнить категории человеческой деятельности и мышления.<sup>65</sup> Существует, между тем, определенная неясность, связанная с употреблением Берлиным понятий «ценности» и «моральные категории», которая, в свой черед, затемняет практические аспекты использования «трансцендентальной дедукции», о которой говорит Грей.

Понятие «ценность» употребляется Берлиным, с одной стороны, в предельно широком смысле – это отнюдь не только включение сфер морали и нравственности. «Ценностью» можно именовать всё, к чему человек может стремиться, всё, что является необходимым либо случайным «включением»

---

<sup>65</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 14.

его образа жизни. В более узком смысле Берлин рассуждает об *объективных* и *универсальных* ценностях, несущих социально-этическую нагрузку. При этом он отмечает, что вопрос о ценностях, которые можно считать универсальными и «первичными», предопределенными самими понятиями нравственности и человечности как таковой, является «квазиэмпирическим». То есть это такой вопрос, за ответом на который, в конечном счете, нужно обратиться к антропологам, историкам, культурологам, социологам и пр., т. е. ученым, занимающимся изучением поведения целых обществ и понятий, используемых в их жизнедеятельности.<sup>66</sup> Что может сообщить по поводу ценностей политический философ?

Говоря о ценностях, благах и «категориях практической деятельности», Берлин подразумевает, что наше мышление обладает универсальной схемой – наподобие кантианской, – задающей универсальные элементы моральности. Эта схема предстает не как трансцендентальная и априорная в строгом смысле, не как эмпирическая генерализация предположительно универсальных и автономных (substantive) моральных «первозлементов»<sup>67</sup>, но, как резюмирует Грей, «является чем-то промежуточным между ними»<sup>68</sup>. Помимо того, она является гибкой и подвижной, хотя некоторые ее компоненты неизменны и тесно связаны с нашей психосоматической конституцией. В этом смысле общее ядро (common core) человеческих ценностей не является строго фиксированным, и это означает, что невозможно раз и навсегда описать и дефинировать его в кантианской манере.

Система моральных «первозлементов» является в известном отношении «двусмысленной»: выступая защитным экраном от хаоса реальности, в то же время она координирует наши стремления, цели и

---

<sup>66</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: liii.

<sup>67</sup> Berlin I. (1978) *Concepts and Categories: Philosophical Essays* / Ed. H. Hardy (London: Hogart Press): 164–65.

<sup>68</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 62.

желания. Ее роль в человеческой деятельности может быть описана по аналогии с ролью кантовского трансцендентального схематизма, опосредующего посюстороннее содержание эмпирического опыта и систему трансцендентальных категорий. Подобно трансцендентальному схематизму, инстанция «ценностей» втягивает объекты опыта в систему морально-практических категорий, которая в конечном итоге предопределяет то, как воспринимаются и постигаются эти объекты (в качестве наделенных определенным смыслом, свойствами и пр.). С другой стороны, она направляет и регулирует практические действия.

Говоря о ценностях как категориях (т. е. языковых репрезентациях ценностей), Берлин не столько стремится отождествить уровень языка с уровнем «оценки», сколько делает акцент на отличии моральных категорий от «эмпирических фактов».<sup>69</sup> Концепции и категории, по Берлину, нельзя рассматривать ни в качестве эмпирических генерализаций опыта, ни в качестве априорных предусловий понимания. С одной стороны, категории непосредственно не связаны с голой фактуальностью опыта: эта связь всегда опосредована тем, что Берлин именуется «ценностным и политическим измерением», – по сути дела озабоченностью, прагматикой нашего отношения к миру и друг к другу. С другой стороны, категории не являются в строгом смысле трансцендентальными, ибо, будучи тесно связанными с социальным и индивидуальным опытом и неся на себе его печать, они не определяют этот опыт в одностороннем порядке. Наконец, они подвержены историческим трансформациям, но в то же время – выражают определенные константы человеческого опыта. Собственно говоря, эти относительно устойчивые ментальные структуры, одновременно выступающие в качестве категорий восприятия и в качестве категорий «классификации» – оценки, – и называются «ценностями». Являясь гарантами смысла, они способны структурировать определенные смысловые зоны (отношения между

---

<sup>69</sup> Berlin I. (1997) *The Sense Of Reality: Studies in Ideas and their History* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: 34ff.

категориями), но в то же время выступать элементами других, не связанных с ними смысловых зон, – как мы вынуждены допустить, исходя из «правил» агональной деконструкции (см. п. 1.3).

Иной вопрос: как позиция Берлин проявляет себя в практическом плане. Каким образом подходить к исследованию категорий социальной практики? Уточнить это можно методом от противного. Во-первых, путь к разрешению философских головоломок, касающихся социальных идеалов, ценностей и целей жизни, не прокладывает ни чистый теоретический разум, ни «чистый» эмпирический опыт.<sup>70</sup> Во-вторых, мы не можем их разрешить посредством какого-либо артикулированного сверхпринципа – например, моральной интуиции. Как подчеркивает Грей, Берлин избежал влияния оксфордских интуитивистов (в частности, Росса), чьи книги активно изучались в Оксфорде в 1920-х, когда тот был студентом.<sup>71</sup> В любом практическом рассуждении, полагает Берлин, мы легко ориентируемся в вопросах ценностей, не прибегая к какому-либо опорному принципу. В-третьих, понимание Берлиным специфики философского исследования не предполагает, что философские головоломки могут быть разрешены посредством анализа слов на манер оксфордской школы обыденного языка 1950-х, так как в своей основе они не являются лингвистическими. И напротив: лингвистические проблемы едва ли можно квалифицировать в качестве философских.

Подобно позднему Витгенштейну, задачу философского исследования Берлин видит не в создании завершенной теории, но в разрешении определенных проблем и неясностей, порожденных предыдущими теоретическими построениями. Но если целью Витгенштейна является устранение ловушек естественного языка посредством терапии языковых заблуждений (критика языка), то целью Берлина – терапия социальной

---

<sup>70</sup> Kenny M. (2000) Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory // *Political Studies*, Vol. 48, № 5: 1030.

<sup>71</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 58.

практики, прояснение некоторых аспектов социальной деятельности и устранение либо избегание ее тупиков, т. е. *критика социальных практик*. Разумеется, эта задача не может быть решена без посредства языка, однако Берлин отказывается отождествлять познавательную функцию и язык. С его точки зрения, разногласия по поводу понятия «свобода» не могут быть объяснены посредством анализа терминов *liberty* или *freedom*. Напротив, *способы применения* этой категории – а они являются ее *значениями* – проистекают из различий в типах доктрин или культур, в которых эта категория получает право прописки. Этот тип установки может быть назван «трансцендентальным прагматизмом».

Символические системы, говорит Берлин, «воплощают и выражают определенные установки, которые *ex hipotesi* “инкапсулированы” в них», но не могут быть легко описаны с их помощью»<sup>72</sup>. Мы можем, продолжает Берлин, использовать один набор символов для того, чтобы в искаженном виде выявить допущения, лежащие в основе другого допущения, но мы не можем обойтись без символов вообще или обнаружить точку опоры в виде праязыка, который все сразу расставит по своим местам.<sup>73</sup> Это, в свой черед, означает, что для осуществления самого примитивного наблюдения или размышления необходимо, чтобы некоторые навыки, верования и принципы не подлежали анализу, находились вне критики.

Эта нерелексируемая часть собственных предпосылок исследователя (часто расцениваемая как препятствие для осуществления той или иной интерпретации) как раз и выступает для Берлина позитивным условием понимания. Это означает, что наши ценности во многом сходны с ценностями других людей, и хотя зачастую мы не способны их принять, но, во всяком случае, способны понять. С другой стороны, этому пониманию способствуют различия: мы способны понять чужие социальные идеалы по

---

<sup>72</sup> Berlin I. (1997) *The Sense Of Reality: Studies in Ideas and their History* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: 16.

<sup>73</sup> Berlin I. (1978) *Concepts and Categories: Philosophical Essays* / Ed. H. Hardy – London: Hogart Press: 80.

контрасту с собственными. Словом, «понимание» – наиболее примитивная, но в то же время наиболее фундаментальная способность человека. Понимать – означает попросту иметь опыт нравственных размышлений, обладать воображением и способностью уделять внимание той или иной проблеме. Речь идет о воображении, вчувствовании, эмпатии, о постижении, как выражается Берлин, континуума «бесконечно малых», недоступных строгим научным обобщениям. Существенное воздействие на эти установки оказал Вико, особенно своей концепцией понимания – *fantasia*, которую затем развивает Гердер, именовавший ее «вчувствование» (*emphatia*). С теми же источниками связано предположение Берлина о транссубъективных моральных способностях, позволяющих разрабатывать общий горизонт понимания ценностей, различным образом воплощенных в различных культурах.

Таким образом, для Берлина принципиальной опорой и образцом философского исследования является не та или иная научная модель, но литература:

«Претендовать на способность создавать значимые генерализации, когда нам в лучшем случае доступно лишь изящное искусство портретиста, утверждение, что существует некий надежный научный ключ, тогда как всякое уникальное существо требует жизни, посвященной скрупулезному, самоотверженному наблюдению, сочувствию и проникательности, – одна из самых нелепых человеческих претензий»<sup>74</sup>.

В завершении раздела необходимо сказать о различиях между позицией Берлина и точкой зрения, в которой, как мне представляется, сходятся французский постмодернизм, постмодернистская «историография»

---

<sup>74</sup> Berlin I. (1997) *The Sense Of Reality: Studies in Ideas and their History* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: 21–22.

Рорти<sup>75</sup> и герменевтика Гадамера. Предположение о том, что текст уже всегда включен в план интерпретации, комментария, что не существует текста как изолированного объекта, встретило бы у Берлина сочувствие. Однако, в отличие от постмодернизма, у него отсутствует стремление к истолкованию всякого, в том числе и научного, текста как «литературного», к заключению в скобки его претензий на истинность и демонстрации текстуальных механизмов, производящих эффект истинности. Скорее, напротив: литература, под которой имеются в виду главным образом «литературные способности» (воображение, пронизательность и пр.), – это исходный пункт размышления, направленного на постижение тех «вещей», которые характеризуют человеческую природу в ее наименее изменчивом аспекте. И хотя здесь невозможен окончательный успех (абсолютное знание), мы все же способны отличать истину от лжи. В связи с этим Берлин нередко говорит о «чувстве реальности», под которым понимается присущая всякому человеку способность отличать невозможное от возможного, правдоподобное – от фантастического.

## **1.6. Проблема объективности**

**1.6.1.** То, что понимается под современной социальной теорией, как правило, связано с отрицанием универсальных ценностей, этического знания или чего-то вроде моральной рассудительности. Подобное отрицание намечает точку схождения весьма многих социально-политических доктрин. В своей попытке ассимилировать мораль со «склонностями», «желаниями» и «предпочтениями» подобный взгляд в известном отношении сближается с современным строгим позитивизмом: наши политические и моральные ценности суть формы жизни или политической стратегии – индивидуальные либо коллективные, детерминированные либо произвольные. Они не

---

<sup>75</sup> Впоследствии Рорти дистанцировался от постмодернизма. См. Rorty, R. (1999) *Essays on Heidegger and Others*. – Cambridge: Cambridge University Press: 1.



выражают ничего, кроме субъективных пристрастий. Следовательно, они не могут быть ложными или истинными, верными или ошибочными.<sup>76</sup>

Подобные воззрения совершенно не согласуются с позицией Берлина, настаивающего на том, что моральные конфликты могут и должны быть предметом нашего знания, что хотя ориентирующие человеческую практику моральные элементы являются, подобно произведениям искусства, идиомам поведения, общественным институтам и пр., историческими продуктами, тем не менее они существуют как «независимые» предметы, в отношении которых допустимы утверждения об их истинности, ошибочности или ложности. Как подчеркивают Галипо и Грей, подобная объективно-плюральный точка зрения (*objective pluralist view*) является нетипичной как для традиционных, так и для современных социально-политических теорий.<sup>77</sup> По утверждению Грея, вариант этического реализма Берлина согласуется с тем, что иногда называют *внутренним реализмом* (*internal realism*). В соответствии с таким реалистическим взглядом, различные формы человеческой самореализации способны к интерсубъективной взаимосвязи и, следовательно, не являются самозамкнутыми *Weltanschauungen* (мировоззрениями). Напротив: если исходить из того, что некоторые из этих форм фигурируют в качестве «реальных абстракций» и обеспечиваются задачами интерсубъективного взаимодействия, они являются в высшей степени доступными для разума. Они являются чем-то вроде общества внутри нас. Тип субъективной позиции, обладающей моральным статусом, получает «право прописки» в сети *наших* целей и убеждений, которые отличны от случайных прихотей и капризов. Зачастую не являясь объектами выбора, они предопределяют контекст ценностей, в пределах которого этот выбор делается. Они репрезентируют биологические

---

<sup>76</sup> Berlin I. (1997) *The Sense Of Reality: Studies in Ideas and their History* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: 191.

<sup>77</sup> Galipeau C. (1994) *Isaiah Berlin's Liberalism*. – Oxford: Clarendon Press: 65–68; Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 41.

и культурные константы, которые, в конечном счете, превращают нас в моральных агентов.

Следуя Берлину, мы вынуждены, во-первых, признать, что не существует или почти не существует утверждений, полностью избавленных от ценностных импликаций. Более того, они в конечном счете гарантируют смысл высказывания. Предельный оппонент Берлина в этом вопросе – позитивист Феликс Оппенгейм, настаивающий на возможности существования так называемого «языка свободы», очищенного от оценочных коннотаций.<sup>78</sup> Во-вторых, сами по себе оценочные коннотации вовсе не исключают ни возможности их понимания теми, кто не связан с данной культурой, ни возможности высказываний по поводу их «правомерности». Можно согласиться с утверждением Майкла Оукшотта, что моральные идеи не являются в первый черед продуктами рефлексивной мысли, которые затем с различной степенью точности воплощаются в человеческой деятельности, что они являются продуктами «человеческой практической активности, которую рефлексивное мышление впоследствии частично и абстрактно выражает в словах»<sup>79</sup>. Между тем важно подчеркнуть и другое: Берлин полагает, что моральные предложения могут согласовываться, но могут и противоречить собственной смысловой структуре. В последнем случае можно говорить об их ложности (но не об искренности того, кто их произносит). Это можно разъяснить следующим образом. Скажем, утверждение: «Высшей и последней целью социализма является человеческая свобода» – ложно, поскольку в известном отношении оно «вводит в заблуждение» связанное с ним интерсубъективное ожидание, не согласуется с ним: от социализма обычно ждут чего-то другого (прежде всего, социального равенства).

---

<sup>78</sup> Oppenheim F.E. (1970) *Dimensions of Freedom: An Analysis*, 2<sup>nd</sup> printing ed. – New York: St. Martin's Press.

<sup>79</sup> Оукшот М. (2002) *Рационализм в политике и другие статьи* / Пер. с англ. И. Мюрберг, Е. Косиловой, Ю. Никофорова, О. Артемьевой. – М.: Идея-Пресс, 2002: 288.

**1.6.2.** Итак, подобно Чарльзу Тейлору или Бернарду Уильямсу, Берлин убежден в обоснованности этического знания. Это знание время от времени связывается с понятием «добродетели», которую Уильямс понимает как «склонность личности избирать или отвергать действия на основании их этической правомерности»<sup>80</sup>. В либеральных диспутах ссылка на добродетель приобретает исключительную важность: этически правомерным описанием действия является то, которое согласовывается с долгом либо целью в достижении «наилучшего». Причем последнее вовсе не должно пониматься как утилитарное понимание наилучшего в терминах счастья.

Отталкиваясь от представлений о добродетели, можно выделить трех главных кандидатов на либеральную теорию ценностей (принимая во внимание «исторический» характер этих позиций: исторически сложилось так, что современные этические теории вытекают из незавершенных фрагментов предыдущих теорий).

1. *Миллевская доктрина совершенствования* (перфекционизм). Поскольку эта доктрина представляет собой «практическую» теорию правильного поведения, состоящего в развитии человека, – то, что Милль именуется «полезностью в высшем смысле» (*utility in the largest sense*)<sup>81</sup>, – она может быть понята как основание нравственного закона. Это основание предполагает свою теорию ценностей или представлений о благе: предельной ценностью является развитие личности или автономии. Этой теории, остающейся актуальной по сей день, противостоят две конкурирующие: *субъективизм и плюрализм*. Обе позиции сходятся в своем противостоянии этическому монизму Милля, исходящего из возможности ранжировать все блага и ценности в терминах высшего блага – автономии личности. Расходятся они по вопросу статуса ценностей.

---

<sup>80</sup> Williams B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*. – Cambridge, MA: Harvard University Press: 8–9.

<sup>81</sup> Mill J.St. (1998) *On Liberty and Other Essays* / Ed. John Gray. – New York: Oxford University Press: 15.

2. *Плюрализм* настаивает на том, что предельные ценности и цель человеческой жизни различны и несоизмеримы, и не существует интерсубъективной модели, способной их примирить. Более того, как утверждает Берлин, стремление к одной цели равнозначно аннулированию других, альтернативных ей. Невозможно достичь всех целей, равно как и ранжировать эти цели друг относительно друга. Другими словами, развитие человеческой личности в перспективе одной цели достигается за счет деградации других целей или целей других людей. Для плюралиста автономия, самосовершенствование личности не являются ценностями, превосходящими, скажем, гедонистические либо, напротив, альтруистические ценности. Вместе с тем все подобные ценности принадлежат интерсубъективному измерению и, как уже сказано, выступают в качестве «независимых» предметов, в отношении которых возможны истинные и ложные суждения.

3. Плюрализм следует отличать от *субъективизма*, или *релятивизма*. Коль скоро ценностей много и они несоизмеримы, это не означает, что они производны и зависимы от субъективного опыта, культурной или эпистемологической перспективы, – взгляд, чрезвычайно распространенный в либерализме. Достаточно упомянуть «вкусовую теорию ценностей» («*taste theory of value*»), которую развивал Локк.<sup>82</sup> Вообще, субъективистская теория ценностей тяготеет к натурализму, трактующему моральные реакции наравне с физическими, хотя здесь возможен довольно широкий диапазон мнений – от «жесткого» этического натурализма Локка и Юма до квазинатурализма Ричарда Рорти и Гэри Гаттинга. Если первый тип натурализма трактует мораль как иллюзию (у нее нет реальности, за исключением желаний), то второй тип натурализма сводит объективность

---

<sup>82</sup> См. Gaus G.F. (1986) Subjective Value and Justificatory Political Theory // *NOMOS XXVIII: Justification* / Eds. Roland Pennock and John Chapman. – New York: New York University Press: 241–69.

морали к понятию «солидарности»<sup>83</sup> или «коллективного достоинства» («comparative dignity») как гегельянского аналога «внутреннего человеческого достоинства»<sup>84</sup>. Этот второй тип натурализма утверждает мораль как сугубо интересубъективную реальность. И хотя позиция Рорти–Гаттинга в чем-то близка плюрализму, она может быть представлена как *интерсубъективизм* или *перспективизм* в противовес *объективизму* Берлина.

Таким образом, различие между этими подходами связано с различным пониманием «объективности».<sup>85</sup> Несмотря на то что речь здесь идет о различных нюансах сходного взгляда на общественную мораль, необходимо уделить им некоторое внимание.

**1.6.3.** Интерсубъективизм апеллирует исключительно к социальной практике, управляемой нормами, «проистекающими из наших глубинных желаний, которые конституируют индивидов как членов сознательных и моральных сообществ»<sup>86</sup>. Это, в свой черед, означает, что у этических норм нет иной реальности, кроме социальной практики конкретных сообществ. По сути, интерсубъективизм принимает на себя: а) отрицание всякой онтологии, на базе которой могут быть выстроены этические нормы<sup>87</sup>; б) отрицание абсолютной привилегии той или иной традиции, доктрины или морального кодекса<sup>88</sup>, и – поскольку подобной «абсолютной позиции» не существует – в) утверждение возможности практического использования того или иного кодекса в зависимости от ситуации (поэтому Гаттинг именует свою

---

<sup>83</sup> Rorty R.M. (1990) *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical papers*, Vol. 1. – Cambridge: Cambridge University Press: 22.

<sup>84</sup> Там же: 200.

<sup>85</sup> Lukes S. (1991) *Moral Conflict and Politics*. – Oxford: Oxford University Press: 131.

<sup>86</sup> Gutting G. (1999) *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*. – Cambridge: Cambridge University Press: 163.

<sup>87</sup> Там же: 173.

<sup>88</sup> Там же: 164.

доктрину «прагматическим либерализмом»<sup>89</sup>. Отсюда не следует, что интерсубъективизм отрицает существование тех или иных «объективных» ценностей и их ментальных репрезентаций. Но истина и состоятельность этических норм не требуют никаких сущностей по ту сторону физического мира, т. е. по ту сторону представлений научного реализма. В этом отношении различие между подходами Рорти и Гаттинга может быть квалифицировано как различие в «эпистемологических» приоритетах: Рорти отрицает приоритет наук и связанный с ними обыденный и научный натурализм и чаще всего прибегает к тезаурусу «эстетического созидания». Но в обоих случаях речь идет о таком типе объективности, который Гаттинг именуется «перспективной объективностью»: объективность ценностей обеспечивается исключительно *фактом* их интерсубъективного признания.

В отличие от интерсубъективизма, плюрализм Берлина берет на себя ответственность за утверждение того, что: а) хотя этические нормы и поддерживаются фактом их социального «обналичивания», определенные элементы этих норм в некотором смысле «досубъективны», т. е. независимы не только от наших индивидуальных убеждений и склонностей, но и от основных верований той или иной культуры, от «перспективы» конкретной солидарности; б) хотя эти элементы не могут быть выстроены на определенном онтологическом базисе, сами по себе они выступают таким базисом; в) мы способны выбирать между ними, но не можем избавиться от них по своей прихоти, исключить вообще. Или: практическое использование конкретного кодекса (набора социальных идеалов) не элиминирует альтернативные кодексы и ценности вообще, не лишает их существования, но включает их в качестве *утраты* или *лишённости*.

Не следует думать, что Берлин считает ценности объективными в том смысле, в котором это представление критикует Бернард Уильямс, – в смысле «абсолютной позиции», соответствующей знанию, к которому

---

<sup>89</sup> Там же: 156.

всякий имеет доступ и которое может транслироваться в виде набора жестких правил.<sup>90</sup> Подобно субъективистам и интерсубъективистам – Уильямсу, Рорти и Гатtingу – Берлин считает общей ошибкой этических теорий редукционизм, попытку дистиллировать этические мнения, сведя их к единой абстрактной концепции (этике долга либо этике счастья). В отличие же от них и подобно Чарльзу Тейлору, Берлин считает ценности объективными не в смысле неких абсолютных наличий, но в оппозиции к этическому натурализму, что означает: в конечном счете ценности независимы от наших желаний, даже если они и связаны с мышлением «вещей для нас».

Согласно Тейлору, в своем опыте мы сталкиваемся со специфическим классом ценностей, которые «не просто несравнимо важнее прочих, но обозначают позицию, с которой эти последние могут быть взвешены, оценены и сопоставлены»<sup>91</sup>. Он именует их «сверхблагами» (*hypergoods*). Инстанция «сверхблага» отображает базис для сопоставления различных ценностей определенной культуры, а следовательно, и базис для критики стандартов – как совпадающих со стандартами данной культуры, так и не совпадающих с ними.<sup>92</sup> По Тейлору, наш моральный опыт выявляет ценности, независимые не только от наших индивидуальных убеждений и желаний, но и от этических установок конкретной культуры. И поскольку Тейлор обнаруживает этот тип объективности в феноменологии морального опыта, Гатting именует ее «феноменологической объективностью»<sup>93</sup>. (В скобках заметим, что по ряду пунктов стратегия Тейлора оказывается близка к той, которую мы именуем агональной деконструкцией.)

---

<sup>90</sup> Williams B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*. – Cambridge, MA: Harvard University Press: 17.

<sup>91</sup> Taylor Ch. (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. – Cambridge, MA: Harvard University Press: 63.

<sup>92</sup> Там же: 67–68.

<sup>93</sup> Gutting G. (1999) *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*. – Cambridge: Cambridge University Press: 149.

Необходимо, между тем, сказать об отличии «феноменологической объективности» от того типа объективности, о котором речь идет у Берлина. Прежде всего, следует иметь в виду то, что Тейлор устанавливает привилегированное положение нашего морального опыта над его теоретическими реинтерпретациями, чего не делает Берлин. Следуя Берлину, можно было бы утверждать, что опыт выражает скорее манеру, в которой мы придерживаемся этических норм, но не базис для их обоснования или следования им. Тейлор игнорирует этот пункт, поскольку предполагает, что существует лучший подход (best account) к нашему моральному опыту. В подобном же можно упрекнуть и Гаттинга, настаивающем на приоритете научного и обыденного натурализма. Словом, позиция Берлина оказывается ближе к «золотой середине» – между «перспективизмом» и «феноменологическим объективизмом». Здесь полезно задаться вопросом о том, действительно ли необходима инстанция «сверхблага» для того, чтобы придать смысл нашему моральному опыту? Вовсе нет, ибо специфика этого опыта зачастую вытекает из несовместимости благ, к которым мы стремимся (вне зависимости от того, являются ли эти блага «сверхблагами» либо просто «малыми благами»). Более того, с точки зрения Берлина, сами ценности могут рассматриваться в качестве производных от их «внутреннего» конфликта. Ценности, согласно Берлину, с одной стороны, сопринадлежны intersubъективному порядку, но, с другой стороны, взятые в аспекте взаимной несовместимости, утрачивают всякую референцию с ним: реальность моральной драмы – это удел индивида. Таким образом, ценности являются объективными как: а) социальные «вещи» в рамках определенной культуры, б) принадлежащие всем прочим культурным мирам, в) как предметы индивидуального выбора.

**1.6.4.** Попытаемся подвести черту. Подавляющее большинство либеральных мыслителей придерживаются базового принципа, состоящего в том, что люди склонны следовать различным образам жизни. В этом



сходятся как собственно плюралисты (такие, как Дж. Раз или Дж. Грей), так и сторонники классической доктрины морального совершенствования (перфекционисты) и различных версий субъективизма. Но обоснования плюрализма во всех случаях различны. Перфекционисты склонны обосновывать идею множественности ценностей различиями в индивидуальных «способностях» (врожденных и благоприобретенных), развитие которых придает ценность тому или иному образу жизни. Для субъективистов идеалы и ценности производны от желаний, вкусов и пристрастий – собственно, это и различает людей между собой. Общим для плюралистов является воззрение, согласно которому различия вытекают из самих идеалов и ценностей.

Несмотря на то что расхождения между плюрализмом и субъективизмом (или релятивизмом) нередко квалифицируются как несущественные, их принципиальная несовместимость хорошо проявляется на уровне практического оперирования принятыми на вооружение тезисами. С точки зрения последовательного плюрализма, различные версии субъективизма и релятивизма неадекватно понимают сущность морального конфликта. Переописывая моральные конфликты в терминах различных культурных или моральных систем, релятивизм лишает смысла понятие конфликта и несогласия как такового.<sup>94</sup> Конфликт есть нечто, присущее ценностям как таковым; он не обязательно вытекает из культурных различий: нередко культурам нечего делить, поскольку нет общего предмета для согласия и несогласия.

Наконец, нужно подчеркнуть, что плюрализм бросает вызов своему главному сопернику – монизму, установке, чрезвычайно распространенной в западной культуре и во многом ее определяющей. В соответствии с

---

<sup>94</sup> Bellamy R. (2000) *Rethinking Liberalism*. – London and New York: Pinter: 191; Crowder G. (2002) Two Value-pluralist Arguments for Liberalism // *Australian Journal of Political Science*, Vol. 37, № 3: 460–61; Lukes S. (1991) Pluralism is not enough // *The Times Literary Supplement*, 10 February: 4.

монистической точкой зрения, существует ценность, благо либо их узкий набор, в терминах которых можно ранжировать все прочие ценности и, следовательно, найти верный ответ на всякий моральный вопрос. В рамках либеральной теории монистическая модель имплицитно представляет представление о естественных потребностях и предпочтениях, как, например, в случае с утилитаризмом. Общим для всех версий монизма выступает убеждение в том, что нормативы человеческого поведения могут быть гармонизированы – по меньшей мере, в принципе – посредством разума и при опоре на верный метод.

На первый взгляд, одной из отличительных черт монизма является отрицание различий в ценностных воззрениях и моральных конфликтов как таковых. Это ошибочная интерпретация. Монист – так же, как и субъективист, – вполне может признавать существование моральных конфликтов. Но оба они склонны недооценивать их глубину, считая конфликт обманчивым и преходящим феноменом, или, по меньшей мере, подлежащим разрешению посредством теории, достаточно совершенной для этой задачи. Напротив, для плюралиста моральные дилеммы, возникающие в силу конфликтов между ценностями, неискоренимы; они суть особенность человеческих условий.

## **1.7. Реальность моральной драмы. Критика идеи совершенства**

**1.7.1.** Итак, наиболее общее и в то же время наиболее глубокое утверждение плюрализма ценностей состоит в том, что всякий этический комплекс, всякая социальность как таковая инкорпорирует принципиально несочетаемые и взаимно конфликтные элементы. На первый взгляд, аргумент плюрализма присутствует во многих теориях, хоть сколько-нибудь уделяющих внимание столкновению индивидуальных волей или интересов.

Например, Макинтайр говорит о том, что современное либеральное общество не располагает возможностями правового разрешения конфликта, интерпретируемого как конфликт между *благоприобретенным* (earned entitlement) и *базовыми потребностями* (basic needs). В пример приводится правовой конфликт между *A*, который считает несправедливым повышение налогов с целью покрытия издержек на государственные пособия, и *B*, который считает это повышение необходимым для устранения общественного дисбаланса, возникшего в результате «несправедливого» распределения ресурсов.<sup>95</sup> Здесь важно увидеть, что риторика, используемая обеими сторонами, по меньшей мере, предполагает согласие по поводу ключевого принципа (распределение ресурсов), который в конечном итоге открывает перспективу разрешения спора. Говоря о несовместимости и конфликтности благ, Берлин имеет в виду нечто иное, а именно – невозможность отыскания того или иного принципа для урегулирования конфликтов. Это утверждение, собственно, и схватывается сентенцией, что блага или образы жизни несоизмеримы. Например, героическая и созерцательная жизни несоизмеримы<sup>96</sup>, поскольку не могут быть *полностью* соотнесены посредством общей мерной инстанции, хотя *частично* такое соотнесение, разумеется, может быть произведено (например, посредством идеи «законности» или «полезности»). Но поскольку определить *совокупную ценность* указанных образов жизни невозможно, то следует говорить о том, что они несоизмеримы.

Если следовать Грею, плюрализм Берлина наиболее близок плюрализму Джозефа Раза, ключевой довод которого состоит в том, что понятие несовместимости, диспропорции, предполагает утверждение, что ценности не могут быть предметом сравнения.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> MacIntyre A. (1984) *After Virtue*, 2<sup>nd</sup> ed. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press: 245–46.

<sup>96</sup> Berlin I. (1997) *Against the Current: Essays in the History of Ideas* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: 78–80.

<sup>97</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 9.

Идея несовместимости ценностей разъясняется у Раза как провал, неудача «транзитивности» – две опции выбора являются несовместимыми, если: а) ни одна из них не является лучшей и б) имеется (или могла бы быть) еще одна опция, которая лучше первой, но не лучше второй.<sup>98</sup> Граница несовместимости (mark of incommensurable) двух предметов выбора, согласно Разу, обнаруживается в ситуации, когда один из них может улучшаться, не становясь при этом лучше второго, и если можно было бы вообразить еще один предмет, который лучше первого, но не лучше второго.<sup>99</sup> Например, мы считаем что наша дружба с *A* крепче, нежели дружба с *B*, но это не снабжает нас принципом для сравнения дружбы с *A* и любви к *C*.

Грей верно замечает, что идея несовместимости (incommensurability) фигурирует у Раза как идея несравнимости, несоизмеримости (incomparability), в то время как Берлин не ассимилирует эти понятия.<sup>100</sup> Существуют несравнимые вещи, но это не означает, что они претендуют на статус «предельных», что они «вытесняют» друг друга, что они порождают конфликт. В конечном счете, понятие несоизмеримости у Раза не предполагает представления о конфликте между добром и злом (или, говоря более определенно, речь у него не идет о конфликтах долга), конфликте, который может быть обозначен как *драматический*. Словом, у Раза исчезает реальность моральной трагедии. Если вернуться к нашему примеру, то невозможность сопоставления дружбы с *A* и любви к *C* не означает для Раза глубокого конфликта между опциями выбора. В то время как у Берлина речь как раз об этом и ведется: *A* и *C* оба претендуют на то, чтобы стать главной целью жизни, отнять все время, здесь невозможен рациональный компромисс.

---

<sup>98</sup> Raz J. (1997) Incommensurability and Agency // *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason* / Ed. R. Chang. – Cambridge: Harvard University Press: 110–113; Raz, J. (1990) *The Morality of Freedom*. – Oxford: Oxford University Press: 325.

<sup>99</sup> Raz, J. (1990) *The Morality of Freedom*. – Oxford: Oxford University Press: 326.

<sup>100</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 49.

Конечно, в практической жизни мы не всякий раз имеем дело с подобными конфликтами. Следовательно, *глубокий конфликт ценностей* может быть обозначен скорее в качестве концептуального, нежели эмпирического: с одной стороны, разум продуцирует дилеммы, которые не являются делом разума, с другой стороны, пример «из жизни» не может опровергнуть концептуальный принцип. Идея несовместимости/несоизмеримости конкурирующих благ не тождественна утверждению, что смутны критерии выбора, что их много и их невозможно ранжировать относительно некоего высшего критерия, она ничего не сообщает о «нейтральности» или бессодержательности самого выбора. Она не сигнализирует о «несовершенстве» нашего предпочтения и наших решений. Смысл ее в том, что: а) ценности претендуют на универсальный статус; б) по той же причине они взаимно конфликты; их столкновение может быть также интерпретировано как конфликт между системами координат, каждая из которых пытается навязать собственную оптику оценки в качестве универсальной; в) разрешение ценностных конфликтов-дилемм не может быть осуществлено на интересубъективном уровне, и, следовательно, г) мандат на их разрешение делегируется субъекту; д) разум которого в его интересубъективном измерении ничем не может помочь субъекту и оставляет его наедине с собой. Наконец, от себя нам следует добавить, что е) конфликт глубоко связан, с одной стороны, с выбором между конфликтующими ценностями, с другой – с их смыслом.

Таким образом, именно идея моральной драмы главным образом выявляет оригинальность подхода Берлина на фоне других теорий, трактующих плюрализм ценностей.

**1.7.2.** С идеей моральной драмы связана еще одна важнейшая установка Берлина, состоящая в последовательном отрицании имплицитной либеральной теорией концепции неограниченного

совершенствования. Плюрализм не просто ограничивает возможности максимизации благ, но настаивает на том, что концепция «лучшего положения дел», идея совершенного общества или человека – вне зависимости от того, являются ли эти идеи рудиментарными формами Просвещения или вытекают из противостояния ему, – отнюдь не безопасные миражи. Отрицание идей совершенного субъекта и лучшего положения дел – это, как подчеркивает Грей, вовсе не плоское предположение, развиваемое на базе попперовского фаллибилизма, либо берущее начало от Августина консервативное клише «несовершенства» человека.<sup>101</sup> Это довольно радикальная и оригинальная идея, в соответствии с которой именно «совершенство» должно расцениваться как алогичный и внутренне несбалансированный образ, т. е. предполагающий самоопровержение как необходимое условие своего иллюзорного наличия. Как утверждает Берлин,

«даже абстрактная идея возможности совершенного общества непременно предстает попыткой соединить воедино несовместимые признаки – характеристики, идеалы, возможности, специфические черты и ценности, которые принадлежат различным моделям мысли, действия и жизни, и, следовательно, не могут быть оторваны друг от друга и вновь сшиты по единой мерке»<sup>102</sup>.

Опасность идей, апеллирующих к «лучшему из возможных миров», связана с тем, что в конечном счете они устраняют мораль и нравственность, обменивая выбор, право и долг на иллюзорные «гарантии». Сторонники подобных идей, согласно Берлину, прибегают к лицемерной стратегии: никто не может знать, что такое «лучшее положение дел» или «совершенное общество», никому не может быть делегировано права решать эту проблему за других, ни у кого не может быть отнято право решать эту проблему самостоятельно.

---

<sup>101</sup> Там же: 70–71.

<sup>102</sup> Berlin I. (1997) *Against the Current: Essays in the History of Ideas* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: 129.

Следует сказать, что критика Берлина развернута не только против различного рода утилитаристских и «контрактных» теорий, но и доктрин, питающихся энергией грядущего преодоления того или иного антагонизма, – политического неравенства (демократический фундаментализм), сексизма (феминистический фундаментализм), дисбаланса в системе «общество/природа» (экологический фундаментализм) и т. д., – антагонизма, расцениваемого как главное препятствие на пути построения совершенного общества. «Совершенное» общество здесь следует понимать как завершенное, замкнутое в своей целостности, то есть исключаящее всякую несбалансированность и несоизмеримость ценностей и целей, на которых оно базируется.

Равным образом критика Берлина направлена против прогрессизма. В последнем случае тесная корреляция между оптимистическим представлением о «развитии» и пессимистическим образом «деградации» разоблачается как напряжение между *приобретением* и *утратой*. Оба члена этой дистинкции расцениваются как реально существующие – в противовес оптимистическим теориям, упорно игнорирующим утраты, или пессимистическим учениям, полагающим мнимыми приобретения. Если в первом случае общество рассматривается, например, сквозь призму неограниченного роста благ и свобод либо, напротив – сквозь призму конфликта, который рано или поздно будет преодолен, то во втором случае такой конфликт расценивается как следствие некоего фатального сбоя, нарушившего изначальную гармонию социального сосуществования. В обоих случаях конфликты ценностей, если они вообще принимаются во внимание, рассматриваются как аномалии.

К авторам, чьи идеи подпитываются представлениями об утраченном «золотом веке», в какой-то мере можно отнести представителей

современного демократического аристотелизма Ханну Арендт<sup>103</sup> или Аласдара Макинтайра<sup>104</sup>. Последний, например, говорит о том, что имеющие место ценностные конфликты вытекают из неадекватности современных концепций личности. Это, в свою очередь, обусловлено ситуацией, в которую современное общество повергло своих членов – в частности, ввиду экономики массового производства и социальной разобщенности. Чего не было в эпоху, когда производство не выходило за пределы домашних хозяйств.<sup>105</sup> Как иронично замечает Гаттинг, Макинтайр готов пожертвовать современными свободами и процветанием ради преимуществ досовременных практик и не задается вопросом о тех приобретениях, что дались нам ценой этой утраты.<sup>106</sup>

Согласно Грью, доктрина Берлина представляет собой специфическую форму мелиоризма, напоминающую мелиоризм Милля и в некотором смысле – Берка и Хайека.<sup>107</sup> «Мелиоризм» – это термин для обозначения системы взглядов, располагающейся между пессимизмом и оптимизмом. Однако, учитывая несколько неопределенный смысл этого понятия, необходимо сказать о двух важнейших включениях мелиоризма Берлина.

Во-первых, Берлин не отрицает возможности улучшений как таковых. В чем же тогда отличие мелиоризма от оптимизма? Достаточно убедительный ответ на этот вопрос дает Джон Дьюи:

«Можно сказать, что оптимизм, который говорит, что наш мир – это наилучший мир из всех возможных, – это самый циничный из всех видов пессимизма. Если этот мир – наилучший из всех возможных, то как должен выглядеть мир, который фундаментально плох? Мелиоризм – это убеждение в том, что специфические условия, существующие в

---

<sup>103</sup> Арендт Х (2000) *Vita activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина; под ред. Д.М. Носова. СПб.: Алетейя.

<sup>104</sup> MacIntyre A. (1984) *After Virtue*, 2<sup>nd</sup> ed. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

<sup>105</sup> Там же: 227.

<sup>106</sup> Gutting G. (1999) *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*. – Cambridge: Cambridge University Press: 82.

<sup>107</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 71.



данный момент, будь они сравнительно плохими или сравнительно хорошими, в любом случае могут быть улучшены»<sup>108</sup>.

Взгляды Берлина представляют собой разновидность мелиоризма, покоящегося на осознании того, что всякая серия улучшений влечет за собой серию неизбежных утрат и что у совершенствования имеется свой предел. Эту позицию можно назвать *принципом ограниченного совершенствования*. В целом этот принцип довольно близок идее «the piecemeal social engineering» К. Поппера, которая представляет собой альтернативу утопической социальной инженерии и различного рода «глобальным анализам» и настаивает на необходимости ограничиться локальным, последовательным, поэтапным осуществлением социальных преобразований.<sup>109</sup> Наконец, принцип ограниченного совершенствования является «ограниченным» выражением так называемой Либеральной Надежды, которую Р. Рорти определяет как тип социальной надежды, «свойственной современным либеральным обществам, – надежде на то, что жизнь со временем станет более свободной, менее жестокой, что в ней будет больше свободного времени, изобилие благ и переживаний, как для наших собственных внуков, так и для внуков каждого из нас»<sup>110</sup>.

Во-вторых, мелиоризм Берлина тесно связан с идеей *либеральной толерантности*. Толерантность – это ценность, в чем-то напоминающая ценность христианского милосердия, но отличающаяся от него главным образом тем, что опирается она не на традиционное представление о «греховности» и «несовершенстве» человека, но утверждается на базе критики идеи «совершенства». Если исходить из плюрализма Берлина, ни одна моральная позиция не может претендовать на статус «абсолютной», а

---

<sup>108</sup> Дьюи Дж. (2001) *Реконструкция в философии* / Пер. с англ. М. Занадворов, М. Шиков. – М.: Логос: 140.

<sup>109</sup> Поппер К.Р. (1992) *Открытое общество и его враги: В 2-х т.* / Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», I: 30, прим.

<sup>110</sup> Рорти Р. (1996) *Случайность, ирония, солидарность* / Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М.: Русское феноменологическое общество: 119.

поскольку такой абсолютной позиции не существует вообще, то каждая позиция достойна внимания. Толерантность – это терпимость к отклонениям, это «малый гуманизм», который, в отличие от «большого гуманизма» Просвещения, не идеализирует людей, не расценивает их «несовершенства» в качестве препятствий на пути воплощения больших социальных проектов.

## 2. ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ: ОТ ПЛЮРАЛИЗМА ЦЕННОСТЕЙ К ЛИБЕРАЛЬНОМУ ПЛЮРАЛИЗМУ

### 2.1. Два понимания свободы

#### 2.1.1. «Две концепции свободы» и либеральная дискуссия

Либерализм этимологически связан с термином «свобода», однако провозглашение свободы в качестве высшей ценности никого еще не сделало либералом, ибо это понятие предполагает массу коннотаций – в том числе нелиберальных.<sup>111</sup> Как подчеркивает Джереми Уолдрон, человеческая деятельность, воля и истоки действия – тема, чрезвычайно сложная и неподатливая для метафизических изысканий, и все же находящаяся в их центре.<sup>112</sup> И хотя либеральный диспут, ангажируемый проблемой свободы, остается крайне эклектичным в определении соответствующих понятийных единиц и отношений между ними, можно было бы утверждать (с определенной степенью риска), что одна из его важнейших проблем сводится к определению меры, способов и вообще допустимости вмешательства в область, именуемую «личной свободой», или «основными свободами».

Если исходить из этого, то оппозицию *негативной* и *позитивной свободы* – как она представлена в знаменитом эссе Исайи Берлина «Две концепции свободы»<sup>113</sup> – можно отнести к разряду осевых вопросов либерального размышления. С определенными оговорками можно также утверждать, что либеральный дискурс представляет собой набор тех или иных способов описания отношений между этими понятиями, характеризующихся как а) комплементарные, б) «надуманные» либо в)

---

<sup>111</sup> См. об этом Rawls J. (1971) *A Theory of Justice*. – Cambridge, MA: Harvard University Press: 5.

<sup>112</sup> Waldron J. (1987) Theoretical Foundations of Liberalism // *Philosophical Quarterly*, Vol. 37, № 147: 131.

<sup>113</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: 118–72.

агональные. Если два первых случая рассматривать как две версии единой концепции, исходящей из «совместимости» свобод, то современный либеральный диспут распадается на: а) многочисленных приверженцев идеи позитивной свободы (или автономии), б) менее многочисленных сторонников идеи негативной свободы и в) малочисленных приверженцев одного из этого типа свобод – при том, что второй тип также признается – либо в качестве его «предусловия», либо в качестве «контрусловия».

Например, Стенли И. Бенн является представителем группы (а), в то время как Джон Ролз отстаивает позиции команды (б): у первого «совместимость» позитивной и негативной свободы устанавливает как абсолютный примат позитивной свободы<sup>114</sup>, в то время как в известной идиоме Ролза совместимость либеральных свобод при доминировании принципа «негативности» является *sine qua non* принципа справедливости: «Каждый должен иметь равное право на предельно обширную, тотальную систему равных базовых свобод, совместимых с подобной системой для всех»<sup>115</sup>. Плюралисты Берлин и Раз придерживаются позиции (в). Но при этом Раз, рассматривающий негативную свободу как своеобразную функцию от автономии (ценность негативной свободы состоит в развитии автономии личности), склоняется к тому, чтобы выступить на стороне (а), в то время как Берлин как сторонник принципа «негативности» мобилизуется командой (б). Одно это указывает на проблематичную связь идеи плюрализма и идеи свободы личности. Для некоторых либералов вообще сложно установить «пункт приписки». К примеру, С.А. Фляйшекер, отталкиваясь от названия эссе Берлина, развивает третью концепцию свободы, которая, по его мнению, находится между первыми двумя. Обращаясь к Канту и Смигу, он утверждает, что последние мыслили свободу как действие, совершаемое в соответствии с нашей способностью суждения, – и это отличает данный подход как от утилитаристов, связывающих свободу с удовлетворением

---

<sup>114</sup> Benn S.I. (1988) *A Theory of Freedom*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988;

<sup>115</sup> Rawls J. (1971) *A Theory of Justice*. – Cambridge, MA: Harvard University Press: 302.

наших желаний, так и тех, кто мыслит ее как нечто, базирующееся на «воле» или «разуме». Синтезируя Канта и Смита («Критику способности суждения» и «Размышления о богатстве наций»), Фляйшекер пытается продемонстрировать, что действие на основании «лучшего» суждения – в отличие, например, от действия опирающегося на желание, – может процветать только в благоприятных политических и социальных условиях, обеспечивающих наличие указанного типа свободы.<sup>116</sup> Можно предположить, что в конечном итоге Фляйшекер развивает одну из версий позитивной свободы.

Для многих либеральных теоретиков проводимое Берлиным различие между позитивной и негативной свободой вообще не расценивается как адекватное. В частности, оппонент Берлина Маккэлам рассматривает свободу как триадическое отношение, в котором обе – позитивная и негативная составляющие – могут быть примирены: агент стремится быть свободен от *X*, чтобы стать *Y*, и, следовательно, свобода одновременно является негативной и позитивной, а точнее – ни тем, ни другим.<sup>117</sup> Это достаточно типичный подход, в рамках которого – вне зависимости от того, рассматривается ли свобода как благо само по себе или как необходимое условие какого-либо иного блага, – она фигурирует в качестве фактора, к которому могут быть сведены все базовые человеческие права и свободы. Берлин стремится подорвать эту распространенную установку либеральной теории, настаивая на несовместимости свобод, взятых в своем предельном измерении.

Утверждения, что эти свободы, во-первых, принципиально различны, и различие это не является чисто «понятийным», и что, во-вторых, отношения между ними носят конфликтный характер, дают основания для критики тем, кто считает, что подобное различие имеет либо чисто семантическую

---

<sup>116</sup> Fleischacker S.A (1999) *Third Concept of Liberty*. – Princeton: Princeton University Press: 243–79.

<sup>117</sup> MacCallum G. (1967) Negative and Positive Freedom // *Philosophical Review*, Vol. 76, № 3: 312–34.

природу, либо это различие может быть снято посредством некоего базового тождества. С точки зрения Берлина, во-первых, то или иное понимание свободы вводит в оборот комплекс «независимых» идей, и прежде всего – определенное представление о сущности человека. Во-вторых, между различными пониманиями свободы невозможно обозначить четкую логическую дистанцию, или, как говорит Берлин, «вопросы: “кто господин?” и “над какой областью я господствую?” – нельзя вполне отделить друг от друга»<sup>118</sup>. Тем не менее, по Берлину, эта дистанция существовала всегда и более того – в ходе исторического движения мысли она постоянно увеличивалась:

«Мой тезис состоит в том, что исторически понятие “позитивной” свободы, предполагающее ответ на вопрос “кто господин?”, отлично от понятия “негативной свободы”, отвечающей на вопрос “над какой областью я господствую?”, и что разрыв этот увеличивался по мере того, как представление человека о своем “я” претерпевало метафизическое расщепление: с одной стороны, понятие “более высокого”, или “реального”, или “идеального я”, обязанного обуздать “низкое”, “эмпирическое”, “психологическое я”, или природу, с другой... Какое-то подлинное внутреннее противоречие могло лечь в основу этого древнего и широко распространенного метафизического образа двух “я”, влияние которого на язык, мысль и поведение было чрезвычайно значительным; как бы там ни было, “высшее я” стало отождествляться с институциями, церквями, нациями, расами, государствами, классами, культурами, а также и с более туманными понятиями типа: общая воля, общественное благо...»<sup>119</sup>.

Берлин считает своим долгом заметить, что определенная метафизическая деформация «я» происходила в обоих случаях, однако

---

<sup>118</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: xliii.

<sup>119</sup> Там же: xlv.

тесную и однозначную корреляцию между «негативным» и «позитивным» образами личности установить сложно. Важно и то, что различия между негативной и позитивной свободой не могут быть квалифицированы как строго теоретические и скорее относятся к разряду социально-политических (или практических)<sup>120</sup>.

Пожалуй, можно согласиться с теми авторами, которые утверждают, что «Две концепции свободы» являются наиболее известным, но в то же время наиболее запутанным и непоследовательным эссе Берлина. Между тем мы полагаем, что посредством агональной деконструкции можно уточнить одну из основополагающих идей агонального либерализма и таким образом показать, что негативная и позитивная свобода – это альтернативные предельные ценности либо одна и та же ценность, внутренне расщепленная и, следовательно, предполагающая несовместимые друг с другом репрезентанты.

Попытаемся понять, что имеет в виду Берлин, говоря о «позитивном» и «негативном» значении свободы.

### **2.1.2. Позитивная свобода**

Итак, согласно Берлину, позитивная концепция свободы (*liberty for* – «свобода для») имплицитно представляет представление об *автономном самоуправлении* субъекта.<sup>121</sup> Анализируя метафизические предпосылки этой концепции, Берлин приходит к выводу, что позитивная свобода является ответом на вопрос о том, «кто господин», и в своих сократической, стоической, Спинозистской, Кантианской или Фихтеанской версиях воплощает собой не представление о выборе, но рационалистическую концепцию блага, идею подчинения рациональной воле. Подобное понимание «свободы» отражает

---

<sup>120</sup> См. Kocis R.A. (1980) Reason, Development and the Conflict of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics // *American Political Science Review*, March, № 74: 38–52.

<sup>121</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: 131-35.

«изначальный» смысл этого понятия: мы желаем избавиться от цепей, порабощения и стать хозяевами своей судьбы, – но вместе с тем представляет собой известную его деформацию: если идея выбора между конкурирующими альтернативами допускает альтернативные варианты действия, рациональная воля устанавливает один и только один образ действий. Логика эмансипации в этом случае имеет следующий вид:

«Я отождествляю себя с управляющими и, таким образом, избегаю рабства управляемых. Я свободен, поскольку – и в той мере, в какой я автономен. Я подчиняюсь законам, но ведь я сам безо всякого принуждения ввел их или обнаружил в себе. ... Гетерономия – это зависимость от внешних факторов, возможность стать игрушкой внешних сил, которые я не могу в полной мере контролировать и которые pro tanto управляют мной и “порабощают” меня. Я свободен лишь в той степени, в какой моя личность не “связана” ничем из того, что подчиняется силам, над коими я не властен; поскольку я не могу управлять законами природы, моя свободная деятельность ex hypothesi должна возвыситься над эмпирическим причинным миром»<sup>122</sup>.

В наиболее общем виде идея позитивной свободы представляет собой способ рационального «исчисления» единственно верного образа действия. При этом понятие идентичности, понятие «Я», переживает фатальное расщепление, неизменно связанное с оппозицией «подлинного Я», «рационального Я», обычно рассматриваемого в качестве «коллективного суверенитета», «коллективного авторства» (collective self-authorship), и «патологической», партикулярной изнанки этого «Я». Результатом этого расщепления становится характерное распределение ролей: господствовать должен «рациональный контролер» («высшее Я», в терминологии Берлина), партикулярное, «эмпирическое», «низшее Я» – подчиняться.

---

<sup>122</sup> Там же: 136.



Для Берлина неприемлемость позитивной концепции свободы состоит не в том, что подобным образом понятая свобода является «ложной» ценностью, но в том, что она предполагает наличие «подлинной» свободы там, где ее нет или почти нет. Будучи в своей изначальной интенции учением о свободе, она трансформировалась, как утверждает Берлин, в изощренное учение о власти.

Ключевой вопрос этой доктрины: «Кто господин?» – предполагает его соответствующее решение. Для обретения свободы необходимо преодолеть «рабское» сознание и стать господином. В этом случае уния с «силами разума», «силами истории», «прогрессом» предстает как наиболее последовательный выход. Как отмечает Берлин, сколько бы ни разнились и ни противоречили друг другу социальные формы «доктрины об освобождении посредством разума», они лежат в основе очень многих националистических, коммунистических, авторитарных и тоталитарных учений нашего времени.<sup>123</sup>

Наиболее влиятельная гегелевская концепция позитивной свободы<sup>124</sup> была чрезвычайно популярна в британском либерализме конца XIX – начала XX вв. Ее развивают знаменитые неогегельянцы Томас Грин и Бернард Бозанкет. С точки зрения Грина, личность может считаться свободной только при условии автономии и имманентного самоопределения, когда ее действия могут быть интерпретированы как *ее собственные*. Такая личность не поработана, критически относится к собственным ценностям и не следует слепо традиции, сиюминутным импульсам или иррациональным

---

<sup>123</sup> Там же: 144.

<sup>124</sup> С точки зрения Гегеля, общественный долг и является освобождением индивида: «Обязанность есть ограничение не свободы, а лишь ее абстракции, т. е. несвободы: она есть достижение сущности, обретение утвердительной свободы»; см.: Гегель Г.В.Ф. (1990) *Философия права*. – М.: Мысль: 203; прибавление; определение «обязанности» см. § 148, с. 202. Подробное рассмотрение концепции свободы в философии Гегеля см.: Houlgate St. (1991) *Freedom, Truth and History. An Introduction to Hegel's Philosophy*. – London and New York: Routledge: 77–104; Gadacz T. (2000) *Freedom vs. Responsibility. Hegel, Rosenzweig, Levinas: Philosophies of the Time of Crisis* / На правах рукописи: 2–19; Хейде Л. (1995) *Осуществление свободы. Введение в гегелевскую философию права*. – М.: Гнозис.

порывам, оказываясь тем самым «в роли поручителя, выполняющего не собственное, но чужое желание»<sup>125</sup>. Идеал свободы как автономии (в противоположность гетерономии) имеет свои рудименты не только у Руссо и Канта, но и у Милля; сегодня, как свидетельствуют работы Стенли И. Бенна, Рональда Дворкина, Джозефа Раза и др., это доминирующее течение в либерализме.

Доктрина позитивной свободы вовсе не нейтральна и не аполитична: те, кто употребляет понятие свободы в данном значении, неизменно настаивают на более экспансивном вмешательстве государства в дела граждан, обосновывая эту необходимость самыми различными способами. С.И. Бенн, например, говорит о необходимости правового оформления гарантий «“условий автономии” в виде Всеобщей декларации прав на образование, досуг и участие в культурной жизни общества»<sup>126</sup>. Позитивная свобода нередко используется как инструмент нравственного оправдания подобного патерналистского вмешательства с целью защиты свобод, которые нередко отождествляются с «автономией» или «равенством», причем расширение последних трактуется как расширение самой свободы.<sup>127</sup>

Тип политики, базирующейся на отождествлении свободы с автономией и, как правило, апеллирующей к социальному равенству и отстаивающей введение социальных гарантий, рассматривается критиками как наиболее опасная угроза свободе. Как отмечает Ян Нэрвесон:

«Проблема с энтузиастом “позитивной свободы” состоит в том, что, пытаясь осуществить несомненно прекрасные цели, которые им исповедуются, он готов уничтожить негативную свободу... “Позитивную свободу” можно было бы заменить термином

---

<sup>125</sup> Green Th.H. (1986) *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Essays* / Eds. Paul Harris and John Morrow. – Cambridge: Cambridge University Press: 228.

<sup>126</sup> Benn S.I. (1988) *A Theory of Freedom*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988: 251–52.

<sup>127</sup> Young R. (1986) *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Freedom*. – New York: St. Martin's Press.

“благополучие” или каким-либо подобным. Если мы считаем человеческую свободу чем-то важным, мы должны полагать ее достаточно важной, чтобы не разрушить во имя какой-либо иной цели, – даже если она именуется “свободой”»<sup>128</sup>.

### 2.1.3. Негативная свобода

В отличие от позитивной свободы, озабоченной вопросом «кто господин?», негативная свобода спрашивает: «Над какой областью я господствую?». Наиболее четкое описание негативной свободы, как представляется, Берлин приводит не в эссе «Две концепции свободы», а во введении, написанном в ответ на замечания критиков и предваряющем сборник:

«Я употребляю понятие “свобода” в смысле, который подразумевает не просто отсутствие неудовлетворенности (чего можно достичь устранением желаний), но отсутствие препятствий для возможного выбора и деятельности – отсутствие преград на путях, которые человек может выбрать. Такая свобода в конечном итоге зависит не от того, хочу ли я идти этим путем и насколько далеко, но от того, сколько дверей предо мной открыто, насколько они открыты, от их относительной значимости для моей жизни, даже если, возможно, этого и нельзя измерить в количественных показателях. Степень моей общественной или политической свободы определяется отсутствием препятствий не только для моего актуального, но и для потенциального выбора... Равным образом отсутствие свободы равнозначно тому, что двери предо мной закрыты или их невозможно открыть вследствие преднамеренно или непреднамеренно осуществляемой человеческой деятельности, либо действий социальных учреждений; хотя если такие

---

<sup>128</sup> Narveson J. (1989) *The Libertarian Idea*. – Philadelphia: Temple University Press: 33.

действия преднамеренны, то их с полным основанием можно назвать угнетением»<sup>129</sup>.

Таким образом, в отличие от позитивной, негативная свобода, «свобода от» (*liberty from*) отсылает к образу пространства, в пределах которого индивид может позволить себе поступать так, как ему заблагорассудится, – в том числе заниматься самовоспитанием, предаваться гедонистическим развлечениям или даже вынашивать преступные замыслы. В известном смысле негативная свобода совершенно «равнодушна» к тому, насколько разумны те альтернативы, между которыми мы выбираем. Это пространство – сколь бы минимальным оно ни было – полагается неотторгаемой зоной партикулярности, границы которой нельзя нарушать ни под каким благовидным предлогом. В этом или подобном смысле понятие негативной свободы используется Гоббсом и Бентамом, но Берлин доводит его до определенной остроты, сталкивая с просвещенческими мотивами либеральной теории. Коль скоро общество должно быть прозрачным и доступным для критики, то какова область «непрозрачности», вход в которую «ночному сторожу» и «критическому прожектору» должен быть заказан? Быть может, здесь имеет силу традиционная либеральная оппозиция публичного/приватного доменов?

Тем не менее Берлин говорит о том, что ограничения индивидуального выбора необязательно связаны с внешним вмешательством; случается, они предполагаются чувством ответственности за возможные последствия поступка.<sup>130</sup> В обоих случаях негативная свобода предполагает скорее ответ на вопрос о *пределах* дозволенного, нежели о самом дозволенном, скорее о преградах, которые сковывают действие, нежели о целях действия или о самом действии.

---

<sup>129</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: xxxix–xl.

<sup>130</sup> Там же: 123; см. также Gray J. (1989) *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. – London and New York: Routledge: 61–62.

## 2.2. О дуализме негативности и позитивности более предметно

Наибольшую сложность представляет собой не приводимое Берлиным описание различий между позитивным и негативным толкованием свободы, но вопрос взаимосвязи между ними и вообще вопрос о необходимости введения подобной дистинкции.

1. Прежде всего необходимо сказать о том, что, в отличие от представителей англо-американской эмпирической традиции и утилитаристов, для Берлина социально-политическая ценность негативной свободы состоит не в том, что она способствует удовлетворению потребностей или процветанию. Чем же тогда определяется ее ценность, как не удовлетворением потребностей, или, по меньшей мере, тем, чтобы этому не препятствовали другие?

2. Джозеф Раз предполагает, что ключевой смысл негативной свободы состоит в том, что она является необходимым условием позитивной свободы, т. е. она способствует расширению автономии индивида.<sup>131</sup> С позиций Раза, позитивная свобода обладает статусом «внутренней ценности» (что означает: ценность в собственном смысле), в то время как негативная свобода наделяется инструментальным значением. С этой точки зрения, «невмешательство» является необходимым условием автономного действия. В самом деле, разве Берлин не говорит о том, что его дуалистическое представление о свободе релевантно различию между свободой и ее условиями?<sup>132</sup> Однако ключевая идея этого разделения лежит несколько в иной плоскости.

Как указывает Грей, тонкий и глубокий аргумент Раза, тем не менее, не может быть приемлем для Берлина – прежде всего потому, что ценность и значимость негативной свободы для человеческого самоопределения состоит

---

<sup>131</sup> Raz J. (1996) *Ethics in the Public Domain*. – Oxford: Oxford University Press: 103f.

<sup>132</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: lii.

в том, что она воплощает «базовую свободу» выбора как такового, а не рационального выбора между конкурирующими альтернативами, понимаемыми как блага (подобный рациональный выбор, собственно, и обозначается термином «автономия»)<sup>133</sup> Следуя Грею, можно утверждать, что понятие негативной свободы суть наиболее адекватная символическая репрезентация «базовой свободы» – самореализации через выбор, но не автономия субъекта. Идея, с которой теснейшим образом связана фундаментальная свобода выбора, подчеркивает Грей, – это не автономия, а самоопределение, в рамках которого агент может и не обладать автономией.<sup>134</sup> Самоопределение нельзя рассматривать в качестве функционального доведка к чему-то иному, и, следовательно, его значимость не может быть определена в терминах «самоконтроля», «человеческого развития» и пр. Напротив: самоопределение через выбор определяет ценность всего, что с ним может быть связано. В частности, ценность человеческого существа: в этом случае оно рассматривается как обладающее важнейшей потребностью (но не всегда – возможностью) выбирать тот или иной образ жизни, ценности и цели, многие из которых, если верить Берлину, не могут быть достигнуты одновременно, синтезированы или совмещены.

Другой момент расхождения Раза и Берлина состоит в том, что для последнего базирующийся на плюрализме ценностей выбор допускает куда больший спектр образов и стилей жизни, нежели предполагаемый рационалистической автономией, но и, напротив – куда более обширный перечень утрат и потерь.

Неадекватность подхода Раза состоит в том, что он адаптирует взгляды, в центре которых находится концепция «хорошей жизни». В рамках этого подхода выбор приобретает вспомогательное, инструментальное значение: он есть нечто, способствующее процветанию. Ранее мы говорили о

---

<sup>133</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 29.

<sup>134</sup> Там же: 33.

том, что Раз рассматривает некоторые альтернативы как несоизмеримые, но его плюрализм не имплицитно подразумевает понятие несовместимости, равно как и понятие утраты. Другими словами, Раз согласен с тем, что многие блага нельзя сравнивать между собой, но ему почти не приходит в голову, что многих благ можно не получить, а многих лишиться без всякой надежды на компенсацию. Это сказывается на его «автономистском» либерализме, находящемся, как отмечает Грей, на грани сползания к типовой доктрине позитивной свободы.<sup>135</sup>

3. Таким образом, негативная свобода обладает статусом абсолютной ценности в себе. Но отсюда легко перейти к более сомнительной серии утверждений – что подобная в-себе-ценность является аутентичной, самодостаточной или что она наиболее полно отражает специфику «базовой свободы» (выбора как такового), и уже в силу сближения этих понятий должен быть установлен моральный приоритет негативной свободы над ее же позитивным коррелятом. Именно подобные выводы, которых не избежали ни Дж. Грей, ни К. Галипо, ни многочисленные критики Берлина, породили проблему, на которую указывают, в частности, Л. Штраус и М. Фриш: обе свободы – позитивная и негативная – характеризуются параметром взаимной несоизмеримости, но в то же время контрабандой вводится некая абсолютная система координат, которая позволяет установить относительное преимущество негативной свободы перед позитивной.<sup>136</sup> На мой взгляд, Берлин не пытается навязать такую асимметрию, но ее иллюзия действительно создается тем, что субъективная позиция неизбежно оказывается вписанной в протокол высказывания. Трудно сказать, где заканчивается первое и начинается второе, но все же различие между ними существует и приблизительно соответствует различию между, если воспользоваться терминологией Ч. Тейлора, онтологическими

---

<sup>135</sup> Там же: 29.

<sup>136</sup> Штраус Л. (2000) *Введение в политическую философию* / Пер. с англ. М. Фетисова. – М.: Логос, Праксис: 125; Frisch M.J. (1998) *Critical Appraisal of Isaiah Berlin's Philosophy of Pluralism // Review of Politics*, Vol. 60, № 3: 424.

вопросами и вопросами отстаиваемых позиций.<sup>137</sup> Смешение первых со вторыми вносит известную путаницу в полемику, связанную с проблемой концептуального разведения позитивной и негативной свободы.<sup>138</sup>

4. Вопросы отстаиваемых позиций касаются нравственных принципов и приемлемой политики.<sup>139</sup> Именно исходя из этой группы проблем, Берлина совершенно справедливо относят к поборникам негативной свободы, а его либерализм нередко именуют «либерализмом страха», отличительной чертой которого является настроенное отношение к власти «других», в особенности, когда она реализуется через государственные институты. Эта позиция достаточно отчетливо прозвучала в XIX в. в работе Дж.Ст. Милля «О свободе», а с именами Исая Берлина и Джудит Н. Шкляр связывают ее современное толкование.<sup>140</sup> Обобщая, можно сказать, что либерализм страха – это версия либеральной теории, апеллирующая к «внутреннему» страху (который также может быть охарактеризован как экзистенциальный страх) индивида перед всякого рода вмешательством в его личную жизнь (в процесс его самореализации через выбор) и устанавливающая

---

<sup>137</sup> Тейлор Ч. (1998) Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндл, Тейлор, Уолдрон* / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция: 219–48.

<sup>138</sup> См. Bellamy R. (1992) Th.H. Green, J.S. Mill, and Isaiah Berlin on the Nature of Liberty and Liberalism // *Jurisprudence: Cambridge Essays* / Eds. Hyman Gross and Ross Harrison. – Oxford: Clarendon Press: 257–85; Crowder, G. (1994) Pluralism and liberalism // *Political Studies*, Vol. 42, № 2: 293–305; Donnelley S. (2000) Nature, Freedom, and Responsibility: Ernst Mayr and Isaiah Berlin // *Social Research*, Vol. 67, № 4: 1117–36; Grant R. (1999) Morality, Social Policy and Berlin's Two Concepts // *Social Research*, Vol. 66, № 4: 1217–44; Gray J. (1989) *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. – London and New York: Routledge: 45–58; McBride W.L. (1990) Two Concepts of Liberty. Thirty Years Later: A Sartre-inspired Critique // *Social Theory & Practice*, Vol. 16, № 3: 297–331; Weigel G. (2002) The Better Concepts of Freedom // *First Things: A monthly journal of religion and public life*, February, № 121: 14–20.

<sup>139</sup> Тейлор Ч. (1998) Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндл, Тейлор, Уолдрон* / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция: 220.

<sup>140</sup> См. Shklar J.N. (1998) Positive Liberty, Negative Liberty in the United States // *Redeeming American Political Thought* / Ed. Stanley Hoffmann and Dennis F. Thompson. – Chicago: University of Chicago Press: 111–26; Shklar J.N. (1989) The Liberalism of Fear // *Liberalism and the Moral Life* / Ed. Nancy L. Rosenblum. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press: 21–38.



относительный приоритет «невмешательства» перед «автономией».<sup>141</sup> Таким образом, Берлин является пылким сторонником защиты индивидуальных свобод, взятых в своем негативном аспекте, и это особенно отчетливо проявляется на фоне того, что позитивная свобода на протяжении всей европейской истории мобилизовала куда большее число приверженцев и защищалась куда более изощренными способами, нежели негативная. Потому он и считает своим долгом выступить в защиту последней. Именно по этой причине он чаще всего и критикуется теми, для кого негативная свобода является «бездоказательной», «инфантильной», «обывательской», «журльнической» и потенциально тяготеющей к деспотизму.<sup>142</sup>

5. Онтологические вопросы касаются исходных терминов анализа: в случае Берлина – это принципы плюрализма, которые описывались в первой главе. Исходя из этих принципов ни позитивная, ни негативная свобода, взятые в отношении друг с другом, не могут претендовать на статус абсолютной ценности. Как утверждает Берлин, в случае с позитивной и негативной свободами мы имеем дело не просто с двумя разными толкованиями одной и той же концепции, но с «глубоко расходящимися, непримиримыми подходами к целям жизни, каждый из которых выдвигает абсолютные притязания» и «морально и исторически имеет равное право на то, чтобы считаться одним из глубочайших интересов человечества»<sup>143</sup>. Здесь взгляды Берлина обнаруживают свою близость с «политическим либерализмом» позднего Ролза, настаивающего на том, что основой политической практики не должны являться всеобъемлющие идеалы (comprehensive ideals) вроде идей автономии или негативной свободы.<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> Компаративный анализ либерализма Берлина и Шкляр см.: Flathman R.E. (1999) Fraternal, but not Always Sisterly Twins: Negativity and Positivity in Liberal Theory // *Social Research*, Vol. 66, No 4: 1137–42.

<sup>142</sup> Taylor Ch. (1985) What's Wrong with Negative Liberty // *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, Vol. 2. – Cambridge UK: Cambridge University Press: 193.

<sup>143</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: 166.

<sup>144</sup> Rawls J. (1993) *Political Liberalism*. – New-York: Columbia University Press.

Вместе с тем, в противовес Ч. Тейлору, полагающему, что норматив негативной свободы обязательно предполагает элементы позитивной<sup>145</sup>, Берлин утверждает, что в концептуальном отношении каждая из этих свобод в известной мере «самодостаточна». Другими словами, содержанием негативной свободы необязательно должно выступать стремление к какой-либо определенной цели или конкретному состоянию: в этом случае «человеку нет необходимости знать, как он распорядится своей свободой; он просто стремится сбросить ярмо»<sup>146</sup>. Подобным же образом можно утверждать, что зачастую человек просто стремится к какому-либо состоянию, и ему неважно, каким образом он его достигнет – посредством выбора или посредством строго рациональной регламентации своих действий. Однако следует вернуться к утверждению Берлина о том, что различие между позитивной и негативной свободой релевантно различию между свободой и ее условиями.<sup>147</sup> Это означает, что эти свободы некоторым образом все же связаны: одна является предусловием другой и наоборот. Имеет ли значение это противоречие?

На мой взгляд, наиболее отвечающим воззрениям Берлина является следующее толкование.

1. Негативная свобода не является эксклюзивной или наиболее точной символической репрезентацией «базовой свободы» (как полагает Грей). Напротив: «базовая свобода», выбор как таковой, репрезентируется двояким образом – позитивным и негативным. Для Берлина этот момент принципиален: между обоими понятиями, утверждает он, нет огромной логической дистанции – это всего лишь способ негативным либо позитивным образом выразить одно и то же.<sup>148</sup> Словом, обе концепции

---

<sup>145</sup> Taylor Ch. (1985) *What's Wrong with Negative Liberty // Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, Vol. 2. – Cambridge UK: Cambridge University Press: 193, 211–99.

<sup>146</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: xliii, ft.

<sup>147</sup> Там же: liii.

<sup>148</sup> Там же: xliii.

имеют общие корни в том, что Кант называл «волеием» (Willkür); это различные аспекты или измерения «базовой свободы», однако сегодня – после определенных исторических трансформаций – оба понятия вошли в острый конфликт между собой и отражают альтернативные измерения нашей жизни. Таким образом, три используемых Берлиным понятия – «позитивной», «негативной» и «базовой свободы» – при всем «генеалогическом» родстве необходимо отличать друг от друга. Если Тейлор чересчур сближает два первых, то Грей, по сути, ассимилирует два последних, но, в отличие от Раза – на свой манер.

2. В одном из своих высказываний Берлин подчеркивает, что «фундаментальный смысл свободы состоит в отсутствии цепей, заключения, порабощения другими. Все прочее – оттенки этого смысла или просто метафоры<sup>149</sup>. Таким образом, если воспользоваться одной из «методологических формул» агональной деконструкции (см. п. 1.3), смысл понятия «свобода» всегда актуален и сводится к «отсутствию цепей, порабощения» – неважно, являются эти цепи «внутренними» (побуждения и страсти) или «внешними». Говоря о том, что порабощение осуществляется «другими», Берлин несколько специфицирует смысл «свободы», выводя его за пределы «индивида» и помещая в социально-политическое измерение, однако не искажает его: человек может быть поработан внутренними «другими», т. е. страстями, которые не являются адекватным выражением идентичности человека. Как бы там ни было, ключевой смысл понятия «свобода» стремится к собственному пределу – к вопросу о *пределах* повиновения и принуждения. Иными словами, этот смысл задается агональной несовместимостью/несоизмеримостью позитивной и негативной свободы – свободы как власти и свободы как неповиновения. В этом смысле негативная свобода действительно выступает как «предусловие» позитивной. Точнее сказать, она играет роль *контрпредпосылки*: отрицая

---

<sup>149</sup> Там же: lvi.

позитивную свободу, она в то же время «самоутверждается», обнаруживая собственный предел (далее которого начинается «несвобода»).

3. Смысл термина «свобода» доступен пониманию. Берлин настаивает на этом, в отличие от консервативных писателей наподобие Майкла Оукшотта, согласно которому смысл этого понятия непостижим для тех, кто не жил в условиях свободы: «Ведь любое подобное употребление этого английского слова будет выглядеть чем-то неправильным и смехотворным. В английском языке свобода является таким словом, политический смысл которого так же непосредственно вытекает из нашего политического опыта, как смысл слов *ελευθερια*, *libertas* и *liberté* – из соответствующего опыта каждой из стран»<sup>150</sup>.

4. Разведение понятий негативной и позитивной свободы уместно прежде всего как операция выявления некоего смыслового предела. Введение этой дистинкция вовсе не означает, что можно все свободы распределить по департаментам негативных и позитивных свобод. Следует ли, например, считать свободу прессы вариацией на тему негативной свободы? Во все нет, поскольку эта свободы равным образом может использоваться как инструмент усиления власти какой-либо группы. Тем не менее свободу прессы можно рассматривать в ее негативном и позитивном аспектах. Ключевыми здесь будут являться вопросы о пределах того, каким образом и относительно чего (кого) можно высказываться посредством масс-медиа, и насколько и в каких отношениях является уязвимой свобода того, кто высказывается (а равным образом того, о ком высказываются).

5. Исходя из сказанного легко понять, почему, говоря о необходимости защиты негативной свободы, права на невмешательство, Берлин также утверждает неизбежную необходимость ограничения области выбора (limits of choice). Подобные заявления звучат резким диссонансом на фоне либеральных теорий, обещающих неограниченное расширение прав и свобод

---

<sup>150</sup> Оукшот М. (2002) *Рационализм в политике и другие статьи* / Пер. с англ. И. Мюрберг, Е. Косиловой, Ю. Никофорова, О. Артемьевой. – М.: Идея-Пресс, 2002: 94.

личности. Расценивая позитивную свободу в качестве «контрусловия» негативной, Берлин главным образом имеет в виду то, что граждане должны обладать неким гарантированным минимумом «свободы от», оберегающим их от чрезмерного увлечения «свободой для»<sup>151</sup>, но в то же время гарантии негативной свободы мало значат сами по себе, без условий их реализации.

Теперь мы перейдем к рассмотрению группы вопросов, отражающих достаточно сложные отношения между плюрализмом и либеральными приверженностями Берлина.

### **2.3. Радикальная неопределенность выбора**

Так называемая «базовая» свобода выступает в качестве скрытого (о ней почти ничего не сообщается), но тем не менее ведущего понятия философии Берлина.<sup>152</sup> Это понятие возникает как своего рода концептуальная «оговорка», по сути дела тесно связанная с эпистемологическими предпосылками плюрализма:

«...они [люди] не могут избежать выбора по одной принципиальной причине (являющейся в обычном смысле концептуальной, а не эмпирической) – вследствие того, что цели сталкиваются друг с другом, что нельзя иметь всё. ... Потребность в выборе, принесении в жертву одних предельных ценностей другим, является постоянной характеристикой человеческих затруднений. Это подрывает все теории, согласно которым ценность свободного выбора обусловлена тем, что без него мы не можем достичь совершенной жизни; при этом

---

<sup>151</sup> См. Arblaster A. (1971) Vision and Revision: A Note on the Text of Isaiah Berlin's 'Four Essays on Liberty' // *Political Studies*, Vol. 19, № 1: 81–86.

<sup>152</sup> Frisch M.J. (1998) Critical Appraisal of Isaiah Berlin's Philosophy of Pluralism // *Review of Politics*, Vol. 60, № 3: 430.

подразумевается, что как только такое совершенство достигнуто, выбор между альтернативами отмирает»<sup>153</sup>.

Таким образом, теоретическая установка, обслуживающая обоснование «базовой» свободы человеческого существа, состоит в плюрализме ценностей, одинаково предельных и потому исключающих общий стандарт для их обоснования или же сравнения между собой. Эти ценности сами являются собственными стандартами. Следовательно, «базовая» свобода может быть описана как способность человека действовать без базисного морального принципа, который позволяет как-то направить этот выбор как акт свободного воления. Такой выбор, нередко именуемый *радикальным выбором*, т. е. не «основанным на разуме»<sup>154</sup>, составляет, согласно Грью, суть нашей социальной и политической жизни. В известном отношении подобный выбор противоположен понятию рационального выбора, фигурирующего, например, в экономической науке или адаптированного Ролзом<sup>155</sup>. И коль скоро в момент радикального выбора мы не столько размышляем о приоритетах, сколько действуем, Грей считает своим долгом акцентировать внимание на «иррациональном», «волонтаристском», или «экзистенциальном», аспекте негативной свободы и агонального либерализма в целом.<sup>156</sup> Вместе с тем, поскольку самоопределение человека через выбор осуществляется не только в качестве индивидуальности как таковой, но и как действующей фигуры определенной социальной солидарности, его самокреация не может происходить *ex nihilo* – и это, согласно Грью, отличает «экзистенциальные мотивы» Берлина от идей

---

<sup>153</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: li.

<sup>154</sup> Rawls J. (1980) Kantian Constructivism in Moral Theory // *Journal of Philosophy*, Vol. 77, № 9: 568.

<sup>155</sup> Rawls J. (1971) *A Theory of Justice*. – Cambridge, MA: Harvard University Press: 119.

<sup>156</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 71.

Фихте или раннего Сартра.<sup>157</sup> Подобным же образом рассуждают и другие комментаторы.

Согласно утверждениям М. Фриша, Берлин пишет о либеральных свободах куда более интенсивно, нежели кто-либо после Милля, но его продвижение в фокус глубочайших предпосылок современной философии в итоге оборачивается исчезновением рационального измерения свободы.<sup>158</sup> С этим связана проблема, на сей раз касающаяся неоднозначных отношений между либеральными притязаниями Берлина и аргументами плюрализма, призванными, в соответствии с его замыслом, обосновать эти притязания. Если цели человеческой жизни несовместимы между собой, а человеческий выбор в своей основе является «слепым», то никакой резон не может удержать нас от предпочтения нелиберальных ценностей (форм жизни) либеральным. Можно ли говорить о том, что человек пользуется свободой, отменяя ее, что он выбирает, аннулируя сам выбор, – например, когда продает себя в рабство?<sup>159</sup>

А. Хоннет приводит, пожалуй, еще более тонкий аргумент. В перспективе выбора альтернативные ценности не являются ни абсолютно, ни объективно значимыми, поскольку не репрезентируют рациональной оценки как таковой. Другими словами, избираемые цели значимы лишь постольку, поскольку они *выбираются*, выступают инкарнацией идеи выбора. Если же мы устанавливаем объективную либо абсолютную значимость тех либо иных благ и предпочтений, как, собственно, и поступает Берлин – и это сигнал того, что он выстраивает концепцию негативной свободы в соответствии с эпистемологическими предпосылками плюрализма, – то утрачивается объективный статус самого выбора. Выбор становится лишь

---

<sup>157</sup> Критический анализ концепции Берлина с позиций Сартра см.: McBride W.L. (1990) 'Two Concepts of Liberty'. *Thirty Years Later: A Sartre-inspired Critique // Social Theory and Practice*, Vol. 16, № 3: 297–321.

<sup>158</sup> Frisch M.J. (1998) Critical Appraisal of Isaiah Berlin's Philosophy of Pluralism // *Review of Politics*, Vol. 60, № 3: 421.

<sup>159</sup> См. об этом Nozick, R. (1977) *Anarchy, State and Utopia*. – New York: Basic Books: 280–92.

воплощением, слабой тенью избираемой перспективы. В итоге получается релятивистская модель плюрализма, при которой невозможно утверждать ни объективность избираемых опций, ни объективность выбора как в-себе-ценности. А это, в свою очередь, разрушает аргумент плюрализма.<sup>160</sup> Если я верно понимаю аргументы Хоннета, то плюрализм является самопроверяемой теорией, которая, в конечном счете, не может быть увязана с либерализмом. Примерно в том же ключе рассуждает Лео Штраус: «Либерализм, в понимании Берлина, не может жить без абсолютной основы и не может жить с абсолютной основой»<sup>161</sup>.

Между тем, если следовать стратегии агональной деконструкции, то этот «радикальный» (или «предельный») парадокс – своего рода маркер истока смыслопорождения.

## 2.4. Можно ли плюрализмом подпереть либерализм?

Едва ли Берлин мог предусмотреть все возможные следствия, вытекающие из проблемной связи метаэтического принципа плюрализма (радикальной неопределенности) с этическим принципом отстаиваемых позиций, каковыми являются его либеральные приверженности. Неоднозначность его подхода инспирировала литературный поток, отражающий крайне широкий диапазон мнений по этому поводу.<sup>162</sup> В зависимости от способов описания выбора на базе плюрализма ценностей

---

<sup>160</sup> Honneth A. (1999) Negative Freedom and Cultural Belonging: An Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin // *Social Research*, Vol. 66, № 4: 1070.

<sup>161</sup> Штраус Л. (2000) *Введение в политическую философию* / Пер. с англ. М. Фетисова. – М.: Логос, Праксис: 125.

<sup>162</sup> См.: Crowder G. (2007) Two Concepts of Liberal Pluralism // *Political Theory*, Vol. 35, № 2. 121–46; Crowder G. (2008) Berlin, Value Pluralism and the Common Good: A reply to Brian Trainor // *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 34, № 8, 925–39; Dzur A.W. (1998) Value Pluralism versus Political Liberalism? // *Social Theory and Practice*, Vol. 24, № 3: 375–92; Galston W.A. (2005) *The Practice of Liberal Pluralism*. – Cambridge: Cambridge University Press; Gray J. (1993) *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. – London and New York.: Routledge: Ch. 20: 283–328; Riley J. (2002) Defending Cultural Pluralism within Liberal Limits // *Political Theory*, Vol. 30, № 1: 68–97.



можно выделить три основных подхода – субъективистский, партикуляристский и универсалистский. Первые два подхода содержат в себе «постлиберальная» доктрина Джона Грея<sup>163</sup>, третий в различной степени выражен в работах Эми Гутман<sup>164</sup>, Джорджа Кроудера<sup>165</sup> и Джонатана Райли<sup>166</sup>.

1. Согласно субъективистскому подходу, выбор на основаниях плюрализма является принципиально волюнтаристским и иррациональным. Такой выбор полностью утрачивает связь с публичностью и остается на совести субъекта – его интуиции или предпочтения, лишенных рационального фундамента. Критики субъективистского подхода опровергают эту идею посредством апелляции к каждодневному опыту: конфликт ценностей не означает, что в конкретных обстоятельствах мы неспособны находить резоны для тех или иных предпочтений. Словом, плюрализм допускает, что конкретные обстоятельства подсказывают определенные способы разрешения нравственных дилемм. Об этом совместно с Бернадом Уильямсом пишет и сам Берлин.<sup>167</sup>

---

<sup>163</sup> Грей Дж. (2003) *Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности* / Пер. с англ. – М.: Праксис; Gray J. (1993) *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. – London and New York.: Routledge.

<sup>164</sup> Gutmann A. (1999) Liberty and Pluralism in Pursuit of the Non-Ideal // *Social Research*, Vol. 66, № 4: 1039–62.

<sup>165</sup> Crowder G. (2008) Berlin, Value Pluralism and the Common Good: A reply to Brian Trainor // *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 34, № 8, 925–39; Crowder G. (1988) Negative and Positive Liberty // *Political Science*, Vol. 40, № 2: 57–73; Crowder, G. (1994) Pluralism and liberalism // *Political Studies*, Vol. 42, № 2: 293–305; Crowder, G. (2007) Two Concepts of Liberal Pluralism // *Political Theory*, Vol. 35, № 2. 121–46; Crowder, G. (2002) Two Value-pluralist Arguments for Liberalism // *Australian Journal of Political Science*, Vol. 37, № 3: 457–73.

<sup>166</sup> Riley J. (2002) Defending Cultural Pluralism within Liberal Limits // *Political Theory*, Vol. 30, № 1: 68–97; Riley J. (2006) Utilitarian Liberalism: Between Gray and Mill // *Critical Review of International Social and Political Philosophy* Vol. 9, № 2: 117–35.

<sup>167</sup> Berlin I. and Williams B. (1994) Pluralism and Liberalism. // *Political Studies*, Vol. 42, № 1: 293–303; Berlin I. and Williams B. (1994) Pluralism and Liberalism: A Reply to Crowder // *Political Studies*, Vol. 42, № 2: 306–09.

2. Более убедительно выглядит партикуляристское обоснование выбора.<sup>168</sup> В соответствии с этим взглядом, хотя и не существует всеобщего стандарта, на который можно опереться при выборе, такой стандарт может быть найден посредством спецификации контекста, в котором этот выбор происходит. Таким стандартом выступает ценность (или благо) в наибольшей степени отвечающая данным конкретным обстоятельствам. Классическая модель такого подхода дана Аристотелем, ее толкование применительно к плюрализму можно найти в работах Марты Нассбаум<sup>169</sup>. С точки зрения Кроудера, оно вполне пригодно для целей обоснования практического решения в системе координат плюрализма.<sup>170</sup> В этом случае выбор уже не расценивается как «радикальный» – даже напротив: этическое мышление принимает форму *phronesis*, или «практической мудрости», делающей «конкретные ситуативные решения более неформальными и интуитивными»<sup>171</sup>. Это означает, что наши решения не являются силлогистическими и не опираются на общие принципы, которые можно применять к частным случаям. Скорее они имеют вид суждений, вынашиваемых в партикулярных (частных) обстоятельствах и во многом производных от этих обстоятельств.

Проблема с данным подходом, на мой взгляд, состоит главным образом в следующем. Если резоны, на основании которых должен быть совершен выбор, можно обнаружить лишь исходя из контекста, то базовые социально-политические ценности следует считать скорее «контекстуальными», нежели универсальными. А такое утверждение равнозначно ограничению универсалистских притязаний плюрализма и

---

<sup>168</sup> Kekes, J. (1996) *The Morality of Pluralism*. – Princeton: Princeton University Press, Ch. 6: 199–219.

<sup>169</sup> Nussbaum, M. (1992) *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. – Oxford: Oxford University Press.

<sup>170</sup> Crowder, G. (2002) Two Value-pluralist Arguments for Liberalism // *Australian Journal of Political Science*, Vol. 37, № 3: 457–73.

<sup>171</sup> Nussbaum, M. (1992) *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. – Oxford: Oxford University Press: 66.

либерализма в целом, ценности которого впредь должны рассматриваться как нечто производное от наличного либерально-демократического контекста. Идея «случайного выбора», которую сформулировал Грей («либерализм – лишь одна из опций в меню выбора»<sup>172</sup>) является идиоматическим выражением этого взгляда. Дж. Раз, напротив, является примером мыслителя, трактующего «контекст» в максимально расширительном смысле и применяющего партикуляристские аргументы на более широкой базе, нежели существующие либеральные общества. По сути, Раз намечает возможность перехода к «универсализму», поскольку утверждает, что «демократический минимум» не должен подлежать пересмотру на местном уровне.<sup>173</sup>

3. «Универсалистский» подход на деле представляет собой сочетание двух позиций – универсализма и партикуляризма, – которые в этом случае рассматриваются не как альтернативные, но как принципиально дополняющие друг друга. Представляется, что этот подход наиболее адекватен воззрениям Берлина. С точки зрения «универсалистов», фундаментальные импликации плюрализма не столько содержат позитивную программу развития либерализма, сколько представляют опасность для его врагов. «Либеральный плюрализм» Берлина – это не столько набор принципов построения либерального общества, сколько критическая теория, одновременно выступающая в качестве оборонной стратегии по защите либеральных идеалов. Принцип универсальности, таким образом, предполагает, что «приемлемым» обществом является то, в котором по меньшей мере некоторые моральные принципы расцениваются как универсальные (а не контекстные или локальные). Кроме того, приемлемым обществом является то, которое принимает плюрализм воззрений и

---

<sup>172</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 154.

<sup>173</sup> Raz J (1994) Multiculturalism: A Liberal Perspective // *Dissent*, Vol. 41: 67–79; см. также Walzer M. (1995) Are there Limits to Liberalism? // *New York Review of Books*, 19 October: 28–31.

социальный конфликт как неизбежные данности и скорее стремится смягчить их, нежели вынести за скобки.

У Дж. Райли, например, речь идет о «минималистском либерализме», предполагающем некоторый минимальный набор основных прав и свобод человека (в основе своей оговоренный Берлиным), по отношению к которому все прочие ценности рассматриваются в качестве «локальных» или «контекстуальных». Такой «минималистский либерализм» отвергает, во-первых, принцип максимизации благ и форм процветания, а во-вторых – принцип «нейтральности», сформулированный в так называемых ренессансных проектах либеральной теории Ролза, Дворкина и Аккермана (хотя впоследствии Ролз выскажется в том духе, что отнюдь не все подлинные блага могут быть одновременно реализованы в пределах одного социального пространства<sup>174</sup>). Наконец, в-третьих, эта версия либерализма отвергает всевозможные «компенсаторные» принципы и, таким образом, исходит из невозможности воспроизведения некоторых форм жизни и не скрывает своего либерального «страха» по поводу возможной утраты некоторых прав и свобод. Конечно, абсолютизация «либерального минимума» содержит в себе потенциальную опасность маргинализации образов жизни, не связанных с этим минимумом, но либеральная политика в любом случае должна опираться на этику терпимого отношения к различным концепциям блага, т. е. должна подчиняться логике сохранения «плюралистического минимума». Наконец, в противовес консерватизму и либеральному партикуляризму, универсалисты настаивают на том, что хотя Культура и Традиция в каждом отдельном случае продуцируют собственные моральные нормы и стандарты, они не являются непреклонными авторитетами и могут критиковаться на концептуальной базе плюрализма. Таким образом, либеральный плюралист поддерживает многообразие культур и стилей жизни, но лишь в той степени, в *какой сами эти культуры*

---

<sup>174</sup> Rawls J. (1993) *Political Liberalism*. – New-York: Columbia University Press: 57.

стимулируют это многообразие и не подавляют его.<sup>175</sup> Во всяком случае, этот подход исключает нейтральное отношение либералов ко всем социальным и политическим режимам.

В завершение подчеркнем, что либеральный плюрализм (или агональный либерализм) является «самодостаточной» теорией в том смысле, что она способна генерировать собственные критические стандарты для оценки того или иного общества и, следовательно, способна ответить на ключевой вопрос либерального размышления о «плохом» и «приемлемом» обществе.

Для последовательного либерального плюрализма приемлемым обществом является общество, которое не пытается искоренить конфликты ценностей, исходя из представления о прошлом либо грядущем совершенстве, но стремится вывести их в русло политического процесса. Последний не может быть представлен в виде рациональной системы, автоматизирующей решения дилемм. Скорее это – игра, опирающаяся на определенные моральные правила. Осознание этого помогает либералам быть более осмотрительными и самокритичными в плане собственных представлений о благе. Ключевыми здесь, таким образом, становятся представления о «либеральных достоинствах» – практической (или политической) мудрости, гибкости, способности к компромиссу, толерантности, критичности – и практическом реализме – словом, о тех качествах, к которым чаще всего обращается Берлин, рассматривая их в качестве интегральных составляющих «политической мудрости».<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> Johnston D. (1996) *The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction*. – Princeton: Princeton University Press: 27.

<sup>176</sup> Berlin I. (1997) *The Sense Of Reality: Studies in Ideas and their History* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: 40–53.

## 2.5. Два принципа человеческого общежития: лояльность против утилитаризма

2.5.1. Сами по себе представления о свободах и их взаимосвязи (плюрализм) не образуют завершенной либеральной теории, ибо от сторонников того или иного типа аргументации требуется связать более или менее определенный набор этих свобод с нормой равного распределения среди членов общества. Однако движение от плюрализма ценностей к либеральному эгалитаризму, от пункта «дивергенции целей» к пункту «равной нормы свободы», представляется сложным – поэтому плюралисты и субъективисты часто апеллируют к конвенционализму и различным договорным теориям.

Доктрина морального совершенствования, классическую формулировку которой предложил Джон Ст. Милль, по-видимому, и сегодня может во многом претендовать на обоснование завершенной либеральной теории. Согласно Миллю, этически правомерным является то действие, которое способствует человеческому развитию, и лишь социально-политический режим, основанный на защите индивидуальных свобод, способен обеспечить это развитие.<sup>177</sup> Этой доктрины, безраздельно доминировавшей в конце XIX – нач. XX вв., в той или иной степени придерживались Томас Грин, Гобхауз, Бернард Бозанкет и Джон Дьюи; ее каноны воспроизводят теоретик «либеральных достоинств» Уильям Гальстон<sup>178</sup> и даже, как будет показано ниже, антипрагматик Джон Ролз.

Один из центральных аспектов миллевской теории управления практической жизнью состоит в том, что не может существовать неразрешимых дилемм морально-политической жизни, ибо подобное заявление разрушало бы утилитаристский идеал рациональности, который – вопреки всем ревизиям и пересмотрам – остается основой многих

---

<sup>177</sup> Mill J.St. (1998) *On Liberty and Other Essays* / Ed. John Gray. – New York: Oxford University Press: 71.

<sup>178</sup> Galston W.A. (1980) *Justice and the Human Good*. – Chicago: University of Chicago Press, 1980.

современных политических теорий. Существенный дефект миллевского проекта, по Берлину, состоит в том, что он неизбежно мутирует в *felicific calculus* Бентама, в утилитаристскую машину исчисления человеческого счастья. И хотя сам Милль считал, что унифицированный общественный порядок является в моральном и политическом отношении гибельным<sup>179</sup>, неявным образом он восстанавливал этот порядок, прибегая к образу автономного развитого индивида, разумность которого есть *sine qua non* его автономии.

Вызов миллевскому перфекционизму бросают представители так называемого контрактуализма (*contractualism*), две главные линии которого рубрицируются как «гоббсовская» и «кантианская». В целом же общая тенденция современной либеральной теории состоит в том, чтобы преобразовать старую контрактную теорию государства в обоснование принципов либерального общежития.<sup>180</sup>

В соответствии с «гоббсовской» установкой, человек изначально эгоистичен и корыстен; стремление каждого преследовать свои интересы должно обеспечиваться нормами, структурирующими и поддерживающими общественный порядок и дробящими плоды социального сотрудничества.<sup>181</sup> Утверждения гоббсианцев покоятся на ценностях свободы и частной собственности. Отсюда: только этика, позволяющая реализовывать максимум личных интересов и свободы, может быть объектом соглашения «эгоистов». Нравственный закон, таким образом, играет роль каркаса, обеспечивающего интересы каждого и задающего контуры общественного порядка. Проблема с контрактной теорией, построенной на манер Гоббса, связана с вопросом социальных обязательств. Гоббс основывал свою теорию

---

<sup>179</sup> Mill J.St. (1998) *On Liberty and Other Essays* / Ed. John Gray. – New York: Oxford University Press, Chs 2–3.

<sup>180</sup> См. Rawls J. (1971) *A Theory of Justice*. – Cambridge, MA: Harvard University Press; Reiman J. (1990) *Justice and Modern Moral Philosophy*. – New Haven, CT: Yale University Press.

<sup>181</sup> Gauthier D.P. (1986) *Morals By Agreement*. – Oxford: Oxford University Press; Kavka G.S. (1986) *Hobbesian Moral and Political Theory*. – Princeton: Princeton University Press.

на весьма зыбком фундаменте, полагая, что политический агент должен выполнять обязательства во имя их самих или потому, что нарушение слова и неповиновение оборачиваются чем-то вроде вербального противоречия. Более убедительной кажется другая формулировка: контракт и связанные с ним обязательства вытекают из желаний, намерений и связанных с ними целей. Но тогда – в силу субъективистских импликаций такой установки – устраняется мораль.<sup>182</sup>

Альтернативная стратегия – отталкиваться не от «волюнтаристского» (актуального), но от «рационалистического» (гипотетического) понимания политики и морали. Если акцент ставится на воле с ее выбором, гипотетическое соглашение не представляет собой адекватной замены актуальному соглашению, поскольку для волюнтаризма актуальное одобрение закона – обязательная процедура обеспечения свободы и социального порядка как такового. Теория контракта Руссо с ее акцентом на том, что всеобщая воля должна выражаться индивидами на регулярной основе – типичный пример этой теории. Наиболее яркий пример неволюнтаристской теории – Кант: поскольку воля кого-то не может быть законной для другого человека, законы должны быть основаны на воле всего человечества.

Согласно Джону Ролзу, наиболее влиятельному «кантианцу», базовая структура общества должна оцениваться в соответствии с принципами, которые представлены как общая позиция, к которым свободные и рациональные индивиды пришли в исходной ситуации равенства.<sup>183</sup> При этом общество не рассматривается как кооперативный проект, в который индивид входит в буквальном смысле волюнтаристски. Однако общество, удовлетворяющее принципу законности как справедливости, близко к волюнтаристскому проекту, поскольку оно основано на соглашении, к

---

<sup>182</sup> См. об этом Tuck R. (1979) *Natural Rights Theories : Their Origin and Development*. – Cambridge, Cambridge University Press: 127ff.

<sup>183</sup> Rawls J. (1971) *A Theory of Justice*. – Cambridge, MA: Harvard University Press: 11.



которому свободные и рациональные индивиды *могли бы* прийти при благоприятных обстоятельствах. Члены общества в таком случае квалифицируются как свободные и одновременно – осознающие свои обязательства в качестве возложенных на себя ими же самими («the obligations they recognize self-imposed»)<sup>184</sup>. Следует подчеркнуть, что произнесение фразы «я согласен» недостаточно для обеспечения легитимности соглашения (не говоря уже об вытекающих из него обязанностях), поскольку акт соглашения должен быть «минимально интеллигибелен». Иными словами, общество квалифицируется как «справедливое» вовсе не на основании актуального согласия его членов со всеми соглашениями и договорами. Вопрос состоит в том, могут ли эти соглашения быть репрезентированы как объект рационального соглашения между ними.

По сути дела, базисная идея современных «кантианцев» покоится на предположении, что человек движим не столько навязчивым стремлением удовлетворить желания и реализовать свои цели, сколько заботой о том, чтобы взаимно уравновесить претензии.<sup>185</sup> На том же фундаменте основано утверждение, что мы должны воздерживаться от навязывания своей точки зрения другим, и, стало быть, могут быть оправданы лишь принципы, возводящие уважение к взглядам других в ранг нравственного закона. В качестве публично признанной этики фигурирует нормативный кодекс, который, соединив в себе ценность свободы с ценностью равенства посредством обменной инстанции «справедливости», мог бы стать объектом гипотетического соглашения рациональных индивидов. С этим посылом согласуются главные надежды «кантианцев» – на то, что существуют (или

---

<sup>184</sup> Там же: 13.

<sup>185</sup> Gaus G.F. (1990) *Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory*. – Cambridge: Cambridge University Press; Reiman J. (1990) *Justice and Modern Moral Philosophy*. – New Haven, CT: Yale University Press; Scanlon Th. (1982) *Contractualism and Utilitarianism // Utilitarianism and Beyond* / Eds. Amartya Sen and Bernard Williams. – Cambridge: Cambridge University Press: 103–28.

должны существовать) некое «ограниченное право» (compassable rights)<sup>186</sup>, набор базовых свобод или «система координирующего сдерживания» (a system of dovetailing side-constraints)<sup>187</sup>. Общим для всех этих подходов является убеждение, что, как пишет Сэндл:

«общество, состоящее из множества индивидов, каждый из которых имеет свои собственные цели, интересы и представления о благе, лучше всего обустроено, когда оно подчиняется принципам, которые сами не предполагают никакого конкретного представления о благе; преимущественным оправданием этих регулятивных принципов служит не то, что они максимизируют общественное благосостояние или как-то иначе способствуют благу, а то, что они согласуются с понятием права – моральной категорией, не зависящей от блага и имеющей приоритет над ним»<sup>188</sup>.

Таким образом, мыслимым пределом публично оправданной этики, построенной на манер Канта, является ее независимость от «патологических» содержаний (желания, блага, цели и ценности). Именно в подобном «дистиллированном» виде либеральная этика и образует фундамент морали и нравственности: законодатель создает законы таким образом, *как если бы* они были основаны на «нейтральной территории» общей воли, и, следовательно, даже сугубо абстрактной возможности такого соглашения достаточно для обоснования законов.<sup>189</sup>

**2.5.2.** Начиная, по меньшей мере, с публикации «Теории справедливости» Ролза, считалось, что главный спор среди либералов пролегал по линии прагматики / либералы права. Это, безусловно, важное

---

<sup>186</sup> Steiner H. (1994) *An Essay on Rights*. – Oxford: Blackwell Publishers.

<sup>187</sup> Nozick, R. (1977) *Anarchy, State and Utopia*. – New York: Basic Books: 26–30.

<sup>188</sup> Сэндл М. Дж. (1998) Либерализм и пределы справедливости // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндл, Тейлор, Уолдрон* / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция: 191.

<sup>189</sup> Waldron J. (1987) Theoretical Foundations of Liberalism // *Philosophical Quarterly*, Vol. 37, №147: 1414–42.

разделение, однако при внимательном рассмотрении оказывается, что на обоих флангах царит поразительное единодушие относительно перфекционизма. В некоторых утверждениях Ролза отчетливо прослеживаются мотивы миллевского проекта счастья: «Люди испытывают удовольствие, используя свои способности (врожденные и приобретенные), и это удовольствие возрастает, чем больше способностей реализованы или чем они сложнее»<sup>190</sup>. И напротив: некоторые современные утилитаристы демонстрируют определенное сближение с «легитимистской» версией либерализма, настаивая на важности функций социального обеспечения, ограничивающих область выбора до «морально допустимой», тем самым смягчая утилитаризм и возвращаясь к характерным для Милля воззрениям.<sup>191</sup>

В этом свете ясно, что именно утилитаризм, а в конечном счете – перфекционизм конституируют современную либеральную этику. Утилитаризм действительно обладает определенными преимуществами в плане легитимации социального порядка посредством консенсуса, обеспечивающего согласование двух важнейших аспектов – стремления людей являться хозяевами своей судьбы (свобода и автономия личности) и стремления к интеракции с другими. Как отмечает Джереми Уолдрон, «превращение соглашения в источник политической законности обеспечивает фундамент, на котором обе эти цели могут быть согласованы без серьезного ущерба для свободы»<sup>192</sup>. Коль скоро либеральное общество рассматривается как допускающее различные и несовместимые принципы и стили жизни, то наиболее излюбленный путь обоснования морали и права состоит в разыскании общих элементов различных мировоззрений, что позволяет осуществить их согласование. Ставки делаются то на базовые

---

<sup>190</sup> Rawls J. (1971) *A Theory of Justice*. – Cambridge, MA: Harvard University Press: 426.

<sup>191</sup> См. Riley J. (1987) *Liberal Utilitarianism: Social Choice Theory and J. S. Mill's Philosophy*. – Cambridge: Cambridge University Press: 83–92.

<sup>192</sup> Waldron J. (1987) Theoretical Foundations of Liberalism // *Philosophical Quarterly*, Vol. 37, №147: 138.

потребности, то на верования, то на рациональные стандарты, однако подавляющее большинство либералов согласны с тем, что этические гарантии всегда принимают форму концепции достойной жизни (a conception of the good life), как именует ее Дворкин<sup>193</sup>. Хотя люди и преследуют различные цели, они могут абстрагироваться от них и вообразить, что преданы идеалу хорошей жизни – ему и должна быть адресована легитимация. Показательной здесь является, например, «минималистская теория человеческого блага» (the thin theory of human good) Ролза, позволяющая квалифицировать его теорию как гибрид утилитаризма и философии права. Другими словами, речь во всех случаях идет о внедрении утилитаристского по сути эквивалента, позволяющего осуществлять беспрепятственный обмен благами, которые в этом случае могут расцениваться как обладающие потребительской стоимостью.

Критика Берлина адресована именно этой фундаментальной импликации. Поскольку невозможно отразить несовместимое разнообразие благ и ценностей на одной шкале, признаются неадекватными все версии утилитаризма и морального логицизма, опирающиеся на агрегирование выгод и суммирование пользы, а в конечном счете – на совместимость различных ценностей и благ.

«Считать, – напоминает Берлин, – что все ценности можно отразить на одной шкале, чтобы с первого взгляда можно было определить, какая из них выше, значит, по-моему, исказить наши знания о том, что люди действуют свободно; значит представлять моральное решение как операцию, которую в принципе можно выполнить с помощью логарифмической линейки».<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> Дворкин Р. (1998) Либерализм // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндл, Тейлор, Уолдрон* / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция: 58. См. также Feldman, F. (2004) *Pleasure and the Good Life*. – Oxford: Oxford University Press.

<sup>194</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: 171.

Согласно Берлину, предельные человеческие ценности и блага не обладают «полезностью» и другими потребительскими свойствами, они не являются скалярными величинами, многие из них не являются взаимно комплементарными. Равенство не тождественно свободе, а следовательно, не подлежит окончательному согласованию с ней в рамках той или иной синоптической теории, не может быть определено через нее или конвертировано в нее за счет внедрения специального эквивалента. Причем плюрализм отрицает возможность утилитарного исчисления выгод как на intersubъективном уровне, так и на уровне отдельной жизни.

**2.5.3.** Плюрализм ценностей как позиция в этической теории утверждается не просто настоятельным указанием на рациональную несоизмеримость форм человеческого процветания, но за счет утверждения фундаментальной несовместимости некоторых из них.<sup>195</sup> Обращаясь к несовместимости и глубокому конфликту ценностей, мы имеем дело с одним из важнейших аспектов плюралистического либерализма Берлина, который отличает его от всех версий утилитаризма, локковской теории фундаментального права и кантианской этики, – доктрин, в пределах которых мораль и нравственность фундируются каким-либо принципом или системой принципов.

Отталкиваясь от идей Берлина, Грей осуществляет критику концептуального подхода, отождествляющего нравственную позицию с нейтральностью, беспристрастностью и непредвзятостью и, таким образом, допускающего моральную оценку личных планов и привязанностей только в той мере, в какой они совместимы с безличными нормами справедливости. Приблизительный смысл идеи «нейтральности», по Грею, состоит в том, что правительству не следует подвергать дискриминации какую-либо форму поведения либо образ жизни. «Предпочтение какого-либо образа жизни

---

<sup>195</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 53.

другим или неодобрение определенного стиля жизни, – пишет Грей, – является неприемлемой дискриминацией».<sup>196</sup> Это достаточно радикальная позиция, поскольку в отличие от старого идеала толерантности она не просто исключает принудительное навязывание определенной концепции блага и связанного с ним образа жизни путем законодательного запрета соперничающих идей, но оборачивается «законным низложением морали»<sup>197</sup>. Что, собственно, плохого в низложении морали? Практическим и правовым результатом подобных неолиберальных идей, как полагает Грей, является новое пуританство – абсолютное доминирование «пристойного» образа жизни при появлении «обратной, или позитивной, дискриминации»<sup>198</sup>, т. е. утверждение групповых прав (например, различного рода «меньшинств») при ущемлении индивидуальных прав индивидов, которые придерживаются «непристойного» образа жизни (например, курит турецкие сигареты и склонен к флирту на работе).

Однако те, которые считают, что плюрализм является нигилистической теорией, указывают, что аргументация от «дивергенции целей» к «равной мере свободы» не может быть совершена успешно. В конечном итоге плюралисты наталкиваются на невозможность обоснования удовлетворительной теории права – причем сам Берлин высказывается по этому поводу весьма неопределенно.<sup>199</sup> Вероятно, следует говорить не о том, что Берлин «подрывает» все либеральные теории, апеллирующие к договору, но о том, что он обозначает их пределы и ставит под вопрос их универсалистские притязания. Другими словами, он не стремится отметить или преодолеть ту или иную разновидность социальной теории, базирующейся на определенном этическом кодексе. Скорее он утверждает их как несовместимые, но одновременно – как применимые в ограниченном

---

<sup>196</sup> Грей Дж. (2003) *Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности* / Пер. с англ. – М.: Праксис: 47–48.

<sup>197</sup> Там же: 48.

<sup>198</sup> Там же: 50.

<sup>199</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: 171.

смысле. «Мы ухитряемся, – говорит Берлин, – одновременно верить в этику побуждения и в этику сознания».<sup>200</sup>

Одновременно Берлин намечает возможность реставрации старой либеральной традиции, ассоциирующейся с лояльностью к культуре, воплощенной в современных западных обществах. Берлин воспринимает такие общества не как основанные на тех или иных базовых принципах и аксиомах, но как обусловленные определенной традицией, выражающейся в определенной истории, социальных идеалах и наборе социально-политических практик. Лояльность в этом случае – ключевое понятие. Оно выражается в чувстве доверия и солидарности, испытываемом по отношению к членам общества, в котором индивиду выпало жить. Идея лояльности – это не просто нормативное требование; лояльность свойственна человеку лишь в силу того, что он – человек. Следовательно, идея лояльности отсылает к определенной концепции личности, и, таким образом, ее удобно рассматривать как интегральную составляющую этой концепции.

## **2.6. Концепция личности в политической философии Исайи Берлина**

**2.6.1.** Одна из наиболее сложных головоломок англо-американской аналитической философии связана с вопросом о том, каким образом базовый либеральный индивидуализм может быть связан с концепцией идентичности, понятой как принадлежность к обществу вообще или конкретной социальной группе в частности. В своей классической формулировке это суть вопрос о возможности общества, общежития как такового, в основу которого положена свобода индивида. Специальная

---

<sup>200</sup> Berlin I. (1997) *The Sense Of Reality: Studies in Ideas and their History* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: 192.

форма постановки этого вопроса касается того, каким образом «индивидуальное» в человеке сочетается с его «социальной» природой.

Правдоподобным выглядит утверждение, что французская версия либерализма в противоположность британскому и американскому либерализму в большей степени считается с фактом общественных воздействий на личность.<sup>201</sup> Но можно вспомнить и о том, что в Британии в первой трети XX в. наиболее популярным являлось толкование личности Грином и Бозанкетом в гегелевской парадигме. Согласно абсолютному идеализму Бозанкета, индивид менее реален, завершен, совершенен и последователен, нежели социальное целое. Кроме того, Бозанкет утверждает, что «очень сложно установить принципиальную разницу между единством того, что мы называем разумом, и единством “разума”, составляющего общий социальный опыт»<sup>202</sup>.

Последняя треть XX в. продемонстрировала, что «снятость» противоречия между индивидом и его социальной идентичностью не стала свершившимся фактом. Послевоенный кризис либеральных идей, усиливший нападки со стороны их теоретических противников, с другой стороны, косвенно способствовал возвращению либерализма в центр социально-политических дискуссий. Это возвращение связывают с выходом в 1971 г. книги Дж. Ролза «Теория справедливости», степень влияния которой на концептуальный аппарат современной социально-политической теории сложно переоценить. С этой же книгой связывают ренессанс либеральной теории, который был продолжен в работах Р. Дворкина, Б. Аккермана, Т. Нагеля и др. Противоположное движение, известное как «коммунитаризм», родилось на волне критики либерализма и во многом обязано книге М. Сэндла «Либерализм и пределы справедливости». Несколько упрощая, можно сказать, что А. Макинтайр, Ч. Тейлор,

---

<sup>201</sup> Seidentop L. (1979) Two Liberal Traditions // *The Idea of Freedom* / Ed. Alan Ryan. – Oxford: Oxford University Press: 153–74.

<sup>202</sup> Bosanquet B. (1923) *The Philosophical Theory of the State*, 4<sup>th</sup> ed. – London: Macmillan: 166.



М. Уолцер, Дж. Раз и, наконец, Дж. Грей настаивают на том, что субъект не может абстрагироваться от своих целей, ценностей и социальных привязанностей (оказаться «в исходной позиции» «под покровом неведения», в терминологии Ролза) для того, чтобы обсудить вопросы социальной справедливости. Другими словами, «коммунитаристы» упрекают «либералов» в ложном универсализме, абстрактном индивидуализме и оторванности от реальной социально-политической практики. Вряд ли спор между «либералами» и «коммунитаристами» отражает всю сложность либеральной дискуссии. Например, метод имманентной критики «либерализма» (т. е., по сути дела, опирающийся на тот же абстрактный индивидуализм), предложенный М. Уолцером, вовсе не обеспечивает, по замечанию Грея, результатов, свойственных либеральному мироощущению и скорее подрывает либеральную практику, нежели ее поддерживает.<sup>203</sup> Сам же Грей предпринимает значимую попытку оказаться по ту сторону разделения между либерализмом и коммунитаризмом. Однако следовало бы подчеркнуть, что именно благодаря этому спору проблема личности на несколько десятилетий заняла центральное место в либеральных дебатах по обе стороны Атлантики.

С некоторой долей риска можно утверждать, что критика неолиберализма, а равным образом и критика его критики была намечена Берлиным задолго до возникновения описанного выше разделения. Возможно, не очень выраженная нацеленность на либеральный дискурс и ориентация Берлина на более «древние» проблемы препятствовали в свое время его выходу на широкую аудиторию за пределами Оксфорда. Идеи Берлина сработали с определенной задержкой и во многом благодаря работам Дж. Грея, переписавшего их на языке, быть может, более отвечающем контексту описанной дискуссии. С середины 1990-х обе

---

<sup>203</sup> Грей Дж. (2003) Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / Пер. с англ. – М.: Праксис: 24.

стороны – «либералы» и «коммунитаристы» – заговорили на языке плюрализма.

**2.6.2.** То, что понимается под «метафизикой личности», Берлин не пытается артикулировать в виде целостной теории. Скорее, это критическая программа, намеченная пунктами расхождения с некоторыми наиболее популярными толкованиями.

Это касается, в частности, инспирированного Просвещением проекта «научной истории», тесно связанного с идеей человека как объекта, поведением которого управляют доступные для рациональной экспликации законы. С точки зрения Берлина, человеческое действие не может быть вписано ни в один символический порядок, опирающийся на презумпции детерминизма, логицизма и пр., и в известном отношении может быть представлено как провал подобных попыток. Практическая деятельность людей не соотнобразуется ни с идеей истории («хитростью разума»), ни с законами детерминизма. Человеческая деятельность может соотнобразовываться с определенной телеологической структурой, но может и противоречить ей; наконец, она вообще может не иметь определенных целей. Важнее всего то, что реальность праксиса обитает по ту сторону законов детерминизма и большого телеологизма: цели, которые мы преследуем, не могут быть синтезированы в виде «большого» *telos*'а истории.

Эта установка отображает базис для критики: а) интервенции в область социального и социальной истории естественно-научных и телеологических моделей; б) провиденциалистских представлений о фатальности и неконтролируемости исторического процесса (Л. Толстой); в) представлений о человеке как о самотождественном «Я», наборе фиксированных способностей или ожидающихся своего развертывания потенций, наличии у него некоего самотождественного «ядра».

Например, в фундаменте марксистской мысли Берлин обнаруживает сомнительную метафизическую предпосылку «сущности» человека, изложенную в квазиэмпирических (semi-empirical) терминах «способности к коммуникации и труду». Доступные для рационального постижения законы социобиологического метаболизма оказываются скрытыми под личиной идеологической надстройки и набора фетишей<sup>204</sup>, с чем и связано знаменитое учение об отчуждении (Entfremdung) и в конечном итоге – вся этика, опирающаяся на различие «исторически прогрессивного» и «исторически обреченного».<sup>205</sup> Одно из главных возражений Берлина против марксизма состоит в том, что последний, во-первых, предполагает монистскую трактовку человеческой природы и, во-вторых – фатальную телеологию. С этим, в частности, связано убеждение Маркса, что культурные различия в ходе развития классового общества будут постепенно нивелироваться, и если в коммунистическом обществе и останутся подобные различия, они не будут выходить за пределы национальной кухни и других особенностей, не имеющих политического значения, и – будучи незначительными элементами надстройки – не смогут выступить причиной войн или революций. В плане постепенного отмирания партикуляризма Маркс мыслит в парадигме натуралистической антропологии Просвещения, которую Берлин отвергает, принимая лишь один ее элемент – человека в качестве самоопределяющейся фигуры. Для Берлина, следовательно, сфера морали не является завесой, скрывающей «действительный» смысл реальности, факты, как они есть сами по себе; в известном смысле мораль и есть эта социальная реальность. Равным образом то, что именуется человеческой самостью, наилучшим образом выражается в культурных различиях, в пристрастности к формированию различных форм жизни со своими ценностями, – в этом состоит еще один важнейший тезис Берлина.

---

<sup>204</sup> Berlin I. (1978) *Karl Marx: His Life and Environment*, 4<sup>th</sup> ed. – Oxford and New York: Oxford University Press: 93–95.

<sup>205</sup> Там же: 113.

Поскольку понимание Берлиным человеческого существа не связано с представлением о прогнозируемости итогов его деятельности, можно говорить о том, что центральным компонентом его антропологических воззрений является идея *нестабильности*. Эту идею следует отличать от фиктеанской концепции самокреации как сущностной способности человека выбирать тот или иной образ жизни, способности, которую склонны гипостазировать Дж. Грей и К. Галипо<sup>206</sup>. Если следовать Берлину, выбор – это не столько «способность», сколько необходимость, возникающая в силу тех или иных обстоятельств, связанных главным образом с их неоднозначностью. Берлин не склонен доверяться взглядам, в соответствии с которыми человек одарен способностью выбирать: многие люди вообще стремятся избегать всякого выбора. Следует вообще отказаться от поиска в доктрине Берлина элементов «волонтаризма», поскольку он предлагает посмотреть на человека не как на двуликое сочетание слепой воли и зрячего разума, трансцендентального контролера и эмпирического пучка желаний, морали и аморальности, но как на нестабильное взаимодействие, игру различных и несоизмеримых типов рациональности. Об этом отчасти говорилось в связи с негативной и позитивной свободами, это также можно проиллюстрировать на примере дуализма, описываемого в эссе о Л. Толстом «Ёж и лиса».

Метафоры «ёж» и «лиса» используются Берлиным для характеристики людей, склонных либо к «центробежному», либо к «центростремительному» мышлению и подобной же деятельности. «Ежи» (Платон, Лукреций, Паскаль, Гегель, Ницше, Достоевский) мыслят и действуют, большей частью опираясь на какой-либо универсальный первопринцип, в то время как «лисы» (Геродот, Аристотель, Монтень, Гёте, Пушкин) склонны обращаться к различным предметам в силу ситуативных причин либо пользоваться

---

<sup>206</sup> Galipeau C. (1994) *Isaiah Berlin's Liberalism*. – Oxford: Clarendon Press: 151.

целым набором самых различных принципов.<sup>207</sup> Дело, однако не в том, насколько верно это различие схватывает интеллектуальные и психологические черты тех или иных мыслителей. Берлин хочет сказать, что данное различие является сущностным в плане вопроса о человеке как таковом. В этом смысле «внутренняя» драма Толстого («лиса», которая желала стать «ежом») или «социальная» драма Тургенева (неспособного совершить выбор между отцами-консерваторами и детьми-радикалами)<sup>208</sup> может рассматриваться как наиболее общая характерологическая особенность человека и его обстоятельств.

Как подчеркивает Ричард Рорти, Берлин осуществляет критику платонистско-кантианских попыток «выделить центральный компонент самости»<sup>209</sup> и, подобно Фрейдю, осуществляет отказ от разделения личности на разум и страсть, или, по меньшей мере, предлагает ограничиться использованием различия между «рациональным убеждением» и «убеждением, покоящимся на основаниях» (*reasons*), а не причинах (*causes*)»<sup>210</sup>. В качестве отправной точки своего утопического либерального проектирования Р. Рорти использует критические идеи Берлина и совершает отказ от рассмотрения человеческой самости как «структуры, наделенной неким центром, внутренней сущностью или “природой”, отличной от множества ее периферийных акциденций ... в пользу представления о человеке как гибкой системе верований, желаний и убеждений, в произвольном порядке друг с другом сплетенных, как наборе атрибутов без субстрата-подлежащего, без центра»<sup>211</sup>.

---

<sup>207</sup> Берлин И. (2001а) *История свободы. Россия* / Пер. с англ.; Предисловие А. Эткинда.– М.: Новое литературное обозрение: 183–184.

<sup>208</sup> Там же: 127–182.

<sup>209</sup> Рорти Р. (1996) *Случайность, ирония, солидарность* / Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М.: Русское феноменологическое общество: 75.

<sup>210</sup> Там же: 93.

<sup>211</sup> Rorty R.M. (1990) *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical papers*, Vol. 1. – Cambridge: Cambridge University Press: 200.

Как уже отмечалось, в качестве указанного «центра» не следует рассматривать даже «способность выбирать образ жизни». Стремление человека жить определенным образом, но в то же время – оставить за собой возможность изменить этот образ жизни, – отражает две центробежные и несовместимые между собой тенденции, которые, будучи, с одной стороны, своеобразной проекцией дистинкции «негативная свобода/позитивная свобода», с другой стороны, не могут быть адекватно описаны по аналогии с ней. Речь идет о том, что используемые Берлиным понятия «культурной принадлежности», «идентичности» или «стремления к статусу и признанию»<sup>212</sup> не тождественны понятию «свобода» ни в одном из ее значений:

«...Стремление к статусу и признанию нелегко отождествить с личной свободой ни в “негативном”, ни в “позитивном” смысле слова. Это нечто такое, что насуточно необходимо людям не менее свободы и за что они готовы бороться не менее страстно, нечто родственное свободе, но не сама свобода; хотя из этого стремления вытекает негативная свобода для целой группы, оно более связано с солидарностью, братством, взаимопониманием, потребностью сотрудничества на условиях равенства, со всем тем, чему иногда дают вводящее в заблуждение название “социальная свобода”. Пытаясь придать политическому словарю чрезмерную точность, мы можем сделать его бесполезным. Однако истина мало выигрывает, если мы станем употреблять слова в чересчур широком значении. Суть понятия свободы в “позитивном” и “негативном” смысле – это стремление не дать кому-нибудь или чему-нибудь стеснить меня... Стремление к признанию есть желание чего-то

---

<sup>212</sup> Исчерпывающий анализ идеи «культурной принадлежности» дает Клод Галипо. См.: Galipeau C. (1994) *Isaiah Berlin's Liberalism*. – Oxford: Clarendon Press: Ch. 7.

иною: союза, более тесного понимания, интеграции интересов, жизни, основанной на взаимозависимости и общем самопожертвовании»<sup>213</sup>.

Использование термина «культурная принадлежность» свидетельствует о том, что Берлин стремится отмежеваться от больших эмансипаторских программ Просвещения, выхолащивающих представление о личности. По сути он предлагает осуществить возврат к одной из характерных черт мышления Бенямина Констан, А. де Токвилля, Джона Ст. Милля, которые не столько уделяли внимание родовой сущности человека как вида, сколько рассматривали человеческую личность в более локальных планах времени-места. Это, в частности, касается национальной культуры, которая рассматривалась ими как важнейший источник солидарности и политической стабильности либерального общества.

Реанимируя эту традицию, Берлин противопоставляет ее доминирующей в послевоенное время тенденции, объединяющей многие либеральные школы – австрийскую (Поппер, Хайек) и англо-американскую (Ролз, Дворкин), для которых национальность по сути является синонимом трайбализма. Для Берлина национальность и культура выступают необходимыми формами самоидентификации индивида, с которыми он отождествляет себя по тем или иным холистским соображениям. Он неоднократно подчеркивает, что чувство человеческого достоинства, представление о своих правах и пр. зависят не только от абстрактных правовых гарантий, неких базовых принципов, но и от «традиции» использования этих принципов в рамках данного общества (т. е. от определенной прагматики, социальной игры). То есть Берлин полагает, что идентичность человека, его самоуважение обеспечиваются не столько безличными нормами справедливости и свободами, которые он именует «негативными», но прежде всего – участием в «коллективной индивидуальности». Описанное в терминах локальной культуры (с

---

<sup>213</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: 123.

присущими ей историей, искусством, артефактами и стандартами деятельности), это неустранимое социальное измерение личности, по Берлину, является одной из ее сущностных особенностей.

Связь Берлина с коммунитарной критикой либерализма может быть проиллюстрирована на примере критического отношения к идее, которую М. Сэндл, А. Макинтайр и Ч. Тейлор именуют «radically situated self»<sup>214</sup> – идеей субъекта «радикально случайного», чья идентичность формируется участием в универсальном моральном сообществе (с безличными нормами права). Для Берлина это, в лучшем случае, идеальный тип, которому в реальном мире нет места, ибо если верно, что никто не способен вообразить себя «в исходной позиции», т. е. абстрагируясь от всех своих целей, ценностей и привязанностей, то не менее верно и то, что никто не может вообразить себя в качестве субъекта *радикально неисторического*, т. е. лишённого истории и не обладающего никаким опытом. Вдобавок эта идея еще и опасна, поскольку упраздняет все наши «эмпирические» привязанности в пользу абстрактных прав и обязанностей. Следует отметить, что Ролз и Дворкин не имеют в виду, что у нас вообще нет никаких привязанностей, однако последние рассматриваются в качестве вторичных и неприоритетных – что и выражается в принципе первичности субъекта по отношению к объекту (понимаемому как благо).

Однако с новыми либералами Берлина объединяет то, что он выступает против патологии национального чувства, столь чуждого либеральному этосу. Более того, он подчеркивает, что «культурная принадлежность» не может быть адекватным образом идентифицирована и увязана, например, с национальным государством. Для личности может существовать несколько таких точек привязки – от профессиональной солидарности до широко понимаемой «западной культуры», причем эти

---

<sup>214</sup> MacIntyre A. (1984) *After Virtue*, 2<sup>nd</sup> ed. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press: 63; Сэндл М. Дж. (1998) Либерализм и пределы справедливости // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндл, Тейлор, Уолдрон* / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция: 92.



микро- и макро-идентичности могут быть сплетены совершенно произвольным и противоречивым образом. Это не менее верно для социальной группы. Само по себе утверждение, что мы должны быть членами *единой* моральной общности либо стремиться к единству – утверждается ли оно от имени «народа» либо «государства» – сеет распри и является опасным. Равным образом Берлин разделяет со многими неолибералами мысль, что либеральные практики и коммунальные формы не могут быть в долговременной перспективе сбалансированы как равно законные аспекты человеческого бытия, к чему склоняются коммунитаристы. Как подчеркивает Грей, обе версии коммунитаризма – правая и левая, – настаивающие на идее интегральной или органической общности, пренебрегают фактом сложной комплексности и конфликтности человеческой природы, и это – грань, отделяющая их от агонального либерализма Берлина.<sup>215</sup>

Несложно увидеть, что противостояние либералов и коммунитаристов отражает столкновение не просто двух образов человека, но двух образов социального мира – космополитического порядка прав человека и лоскутного одеяла национальных государств и культур. Задача Берлина состоит не в том, чтобы снять это противостояние или разрешить его в пользу определенной точки зрения, напротив – чтобы зафиксировать его как факт реальности, с которым необходимо считаться и который требует постоянного внимания.

**2.6.3.** Несмотря на несистематический характер излагаемых Берлиным идей по поводу личности (человека, самости – Берлин использует эти понятия как синонимы), мы можем резюмировать их, сказав, что ключевыми измерениями человека являются:

---

<sup>215</sup> Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 103.

1. *Децентрированность*, то есть отсутствие общего центрирующего компонента «сущности» Я. В этом смысле человеческая идентичность является результатом собственной истории – во многом произвольной, не подчиняющейся общему telos'у жизни, выражающей опыт различных социальных ролей, привязанностей и конфликтов.

2. *Нестабильность*, то есть склонность человека действовать по своему усмотрению, опираясь на ту логику, которая представляется наиболее адекватной в данных конкретных обстоятельствах. Подчеркнем, что речь идет не о неизбежном «иррациональном» и «волюнтаристском» элементе человека, но лишь об отсутствии всеобъемлющей логики, способной адекватно отразить плюральность способов человеческого действия. Эта нестабильность как параметр выбора не является тотальной, всеобъемлющей чертой человека, ибо у всякого индивидуального выбора имеется свой предел (limits of choice). Мы не можем выбрать страну рождения, цвет глаз и волос, мы не можем в полной степени обосновать свои цели и привязанности и произвольно их поменять, и в этом смысле у нас имеется определенный фатум. Но последний не отменяет нашей свободы действовать по собственному усмотрению.

3. *Культурная идентичность*. «Сущность» человека, таким образом, может быть изображена в предельно минималистской манере: это некоторая общность личной истории и истории культуры, к которой индивид принадлежит; это ценности, цели, привязанности, являющиеся основой идентификации личности. Эти привязанности не являются в полной мере произвольными, поскольку выражают объективные человеческие ценности, свойственные не только определенному, но и многим другим культурным мирам. Взятые в своей совокупности, эти цели, ценности и привязанности составляют неотъемлемую часть его способа жить (*modus vivendi*). В культурной идентичности выражается фундаментальная черта человека как существа социального, а следовательно, лояльного по отношению к определенному обществу и определенной традиции.

Но коль скоро люди лояльны по отношению к либеральной культуре, то каким образом возникают критические вопросы о ней? Разумеется, этот вопрос может быть переадресован контрактуалистам (коль скоро человек свободно принимает участие в формировании политического порядка, то каким образом возникают критические вопросы о нем?), но это вряд ли будет ответом на сам вопрос. Этот вопрос тесно связан с фундаментальным тезисом либерализма: социальный и политический порядок является незаконным (несправедливым), пока он не укоренен в соглашении тех, кто должен в нем жить; соглашение этих людей – необходимое условие моральной приемлемости применения социально-политических и правовых санкций. Понятая таким образом либеральная позиция выступает фундаментом для аргументации против институтов и норм, которые не обеспечивают или не могут обеспечить надежность и правомерность этих санкций и, напротив – фундаментом для аргументации в их пользу, если можно показать, что эти санкции правомерны. Если плюралистический либерализм отвергает идею контракта, то что должно выступать опорным принципом для ответа на вопрос о том, что делает политический гнет, а равно и сопротивление этому гнету морально обоснованными? Для ответа на этот вопрос мы переходим к следующему разделу.

## **2.7. Либеральная культура как предел Просвещения и Контрпросвещения**

### **2.7.1. О моральной приемлемости санкций**

Ответ Берлина на поставленный вопрос достаточно прост: наличие или сужение (вплоть до исчезновения) области выбора, которая предстает как крайне необходимая в плане человеческого самоопределения, является маркировкой «приемлемого» или, напротив, «неприемлемого» общества. Другими словами, санкции общества, в котором не признается реальность моральной драмы, не являются в полном смысле правомерными. В таком

обществе, по сути, утверждается совместимость свободной воли (и связанной с ней ответственности) с тем или иным рациональным порядком (например, с порядком детерминизма). Как подчеркивает Берлин, невозможно утверждать, что индивид находится под воздействием причин, не подпадающих под его контроль, и одновременно считать правомерным осуждение или поощрение его за то или иное действие (либо бездействие). Если детерминизм является истиной, то понятия похвалы и осуждения «превращаются в чисто педагогические приемы наставления и угрозы; или же они являются квазидескриптивными: дают характеристику в зависимости от приближения к некоему идеалу»<sup>216</sup>. Отсюда следует, что социальные и правовые санкции правомерны в той степени, в какой за индивидом признается право действовать по своему (разумному или неразумному) усмотрению. В противном случае эти санкции следует рассматривать лишь в качестве механизмов манипуляции.

Отсюда понятно, почему Берлин не отрицает детерминизм (и шире – «позитивный» рационализм) как истину, но скорее высказывает озабоченность по поводу того, что детерминизм как техника рационального регулирования поведения людей может стать социальной и политической реальностью:

«Если я требую от вас не управлять и не манипулировать людьми, то не потому, что думаю: поскольку вы не преуспеете, это будет напрасной тратой ваших времени и сил, – напротив, потому что боюсь, что у вас это вполне может получиться и таким образом вы лишите людей свободы, которую, если им удастся избежать слишком сильного управления и манипулирования, они, я надеюсь, смогут сохранить»<sup>217</sup>.

Можно ли фиксировать сужение пространства свободы в более конкретном смысле? Существует ли здесь определенная «норма»? Если

---

<sup>216</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: xv.

<sup>217</sup> Там же: xxiv-xxv.

следовать Берлину, мы не можем воспользоваться методом имманентного самоопределения, поняв свободу из самой себя. Но мы можем фиксировать сужение пространства свободы косвенным способом – через то, что свободой не является. Это означает, что если правомерность общественных установлений определяется исходя из какого-либо ключевого принципа (даже если он именуется «свободой»), то общество не является свободным и, следовательно, приемлемым. Как уже говорилось выше, в своей основе либерализм представляет собой агональное противостояние двух восходящих к Просвещению приверженностей – убеждения в том, что общество может быть обустроено на разумных началах, и веры в то, что люди имеют право придерживаться различных образов жизни. Концептуально одно с другим несовместимо, но, по Берлину, может фиксироваться как исторический факт, отражающий состояние современной западной культуры. Для иллюстрации своего тезиса Берлин анализирует фундаментальные предпосылки этой культуры, рубрицируя их в качестве «Просвещения» и «Контрпросвещения», при этом не ограничиваясь указанием на проблематичность и неоднозначность отношений между либеральной надеждой и рационализмом Просвещения, но также устанавливая ее парадоксальную взаимосвязь с идеями Контрпросвещения.

### **2.7.2. Просвещение и либерализм**

Прежде всего следует сказать, что Берлин не находится в жесткой оппозиции к просветителям. Его критика сосредоточена преимущественно на том, что можно именовать *радикальным Просвещением* – доктриной рационалистического монизма, образующего мейнстрим западной интеллектуальной традиции. Радикальное Просвещение, о котором идет речь, не тождественно «радикальному просвещению» Чарльза Тейлора, под

которым понимается преимущественно процесс утилитаристского преобразование личности в неисторический атом.<sup>218</sup>

Радикальное Просвещение определяется тремя важнейшими допущениями, или тремя ветвями одного допущения, которые можно пометить в качестве а) монистской концепции истины; б) методологического монизма; в) идеи универсальной применимости истины (принцип равенства теории и практики). Берлин формулирует их следующим образом.

А. На всякий вопрос может быть найден лишь один верный ответ; прочие ответы ошибочны. Если данный критерий не выполняется, вопрос не может считаться адекватным; в него закралась фатальная ошибка.

Б. Метод, способствующий решению той или иной проблемы, рационален в основе и идентичен для всех областей знания, – будь то дедукция, индукция или *le bon sens* Вольтера.

В. Независимо от того, найдено ли решение определенной проблемы, оно является универсальным и неизменным для всех эпох, культур и случаев.<sup>219</sup>

Этим положениям, по Берлину, предпосылается взгляд, согласно которому мир представляет собой единую систему, которая может быть исчерпывающе эксплицирована при содействии рационального метода; равным образом и практическая жизнь должна быть организована в соответствии с универсальными правилами и законами.<sup>220</sup> Этот взгляд и лежит в основе программы радикального Просвещения, представленной трудами Галилея, Бэкона и Декарта, достигшей максимального влияния в период триумфа естественных наук, особенно в XVII столетии, и сохранившей многочисленных приверженцев в XX в. – например, в лице венских позитивистов с их идеей унифицированной системы наук. Речь,

---

<sup>218</sup> Taylor Ch. (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. – Cambridge, MA: Harvard University Press: 517–18.

<sup>219</sup> Berlin I. (1997) *Against the Current: Essays in the History of Ideas* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: 80.

<sup>220</sup> Там же: 80.

таким образом, идет и об отчетливых и ясных идеях Декарта, и о *mathesis universalis* Лейбница, о протокольных предложениях и атомистических пропозициях, – словом, о редукционистском тренде, в известной степени поддерживаемом даже скептиками, подобными Дидро и Юму.

Почему эти положения могут быть обозначены в качестве радикального Просвещения? Что такое радикальное Просвещение? Это просвещение, *пределом которого является само просвещение* – полная ликвидация иллюзий и предрассудков, бэконовских идиологов. Эти презумпции лежат в основе большинства либеральных программ, наследующих от Просвещения представление о прозрачности, транспарентности, общественных отношений, их открытости для рациональной критики.<sup>221</sup> С ними же связан секуляризованный и антирелигиозный характер ведущих либеральных работ, вера в возможность окончательного познания мира и создания совершенного общества, в трансцендентность социального порядка: общество не должно быть окружено покровом мистики и тайны, люди должны иметь адекватное представление об основных принципах распределения власти и свободы. По утверждению Ролза, базовая структура общества должна являть собой «публичную систему правил» (*public system of rules*), универсальное одобрение которых обеспечивало бы устойчивость социальной системы; концепции, действенность которых обеспечена лишь постольку, поскольку они не осознаются, исключаются условиями публичности.<sup>222</sup>

Радикальным рационалистам противостоят сторонники «фаллибилистского» подхода – умеренного крыла либерализма, представленного главным образом работами австрийской школы. Поппер и Хайек выражают терпимое отношение к религии и апеллируют к более осторожному – особенно в сравнении с адептами великих социальных

---

<sup>221</sup> Waldron J. (1987) *Theoretical Foundations of Liberalism* // *Philosophical Quarterly*, Vol. 37, № 147: 146.

<sup>222</sup> Rawls J. (1971) *A Theory of Justice*. – Cambridge, MA: Harvard University Press: 55–56, 133.

реконструкций – социальному инжинирингу. Согласно Хайеку, пороки утилитаризма производны от рационалистического взгляда, исповедующего жесткий набор правил и принципов поведения и игнорирующего факторы, которые, собственно, и обеспечивают действенность этих принципов, а именно – наше невежество.<sup>223</sup> Сходные претензии Карл Поппер адресует наиболее влиятельным фигурам западной мысли – Платону, Аристотелю, Гегелю и Марксу, не сумевшим или не пожелавшим оценить пределы познания.<sup>224</sup>

Между тем, согласно Берлину, Поппер с его идеей конвергенции наук отнюдь не свободен от предпосылок рационалистического монизма (в связи с чем ему и адресуется упрек в преувеличении роли естественнонаучного метода). Таким образом, идея рационального обустройства общества, в конечном счете, вовсе не обеспечивает либерального мироощущения и может привести к противоположным результатам. Если следовать Берлину, либерализм не является имманентным содержанием Просвещения и скорее возникает на его границе – между тем, что свойственно Просвещению, и тем, что им не является. Другими словами, либерализм может быть понят не как совокупность присущих ему «свойств», но как результат контрастного эффекта Просвещения и реакции на Просвещение. В этом смысле – в соответствии с принципами агональной деконструкции – и следует говорить о либерализме как *осевой идеологии*, возникающей в момент становления структур современности и реактивного эффекта, вызванного этим процессом.

---

<sup>223</sup> Hayek F.A. (1977) *Law, Legislation and Liberty: The Mirage of Social Justice*, Vol. 2. – Chicago: University of Chicago Press: 20; См. также Хайек Ф. *Дорога к рабству*. – М.: Новое издательство, 2005.

<sup>224</sup> См. Поппер К.Р. (1992) *Открытое общество и его враги: В 2-х т.* / Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива».



### 2.7.3. Предел Просвещения: романтический бунт

Берлин не случайно суммирует ряд независимых интеллектуальных движений под рубрикой *Контрпросвещение* (Counter-Enlightenment). Контрпросвещение маркирует предел Просвещения, его тупик; оно является изнанкой математики *Идеи*, логики *Nus'a*, геометрии *Cogito*, физики *Монады*, генетики *Geist'a* (последний, согласно Берлину, является контрреакцией на реакцию) В то же время оно – своеобразное условие самого Просвещения. Контрпросвещение завершает Просвещение в том смысле, что придает ему завершенность, позволяет ему определиться в качестве такового.

В этом смысле оппозиция Просвещение/Контрпросвещение может быть противопоставлена используемой Г. Гаттингом антитезе «Просвещение философов»/«философское Просвещение»<sup>225</sup>, в качестве второго компонента которой фигурирует идея о том, что простые люди сами являются творцами собственной морали – тенденция, которую можно отследить, например, у Вольтера. Берлин горит о куда более драматическом столкновении идей, нежели предполагает второй случай.

Оппозиция идеям Просвещения возникает одновременно с самим движением, но эта оппозиция – поскольку у нее не было «общей почвы» с Просвещением – проявила себя относительно слабо, если не считать репрессий, направленных против ослабления авторитета церкви и государства.<sup>226</sup> Другими словами, движение Контрпросвещения не тождественно широко понимаемому противодействию идеям просветителей и энциклопедистов: в известном смысле оно и осуществлялось прямыми наследниками, нередко современниками эпохи Разума. Фундаментальное переосмысление итогов просветительского века происходило несколько

---

<sup>225</sup> Gutting G. (1999) *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*. – Cambridge: Cambridge University Press: 198.

<sup>226</sup> Berlin I. (1997) *Against the Current: Essays in the History of Ideas* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: 1.

ранее самих этих итогов, если иметь в виду Великую французскую революцию, – в 70-х гг. XVIII в. Не имея возможности подробно отследить вслед за Берлиным развитие и особенности контрактаки на Просвещение, отметим некоторые ее узловые моменты.

С точки зрения Берлина, неаполитанец Джамбаттиста Вико, одним из первых выступивший против крайностей картезианского интеллектуализма, мог бы сыграть в этой атаке ключевую роль, найди он читателей за пределами своей родины.<sup>227</sup> В его «*Scientia nova*» можно обнаружить все или почти все значимые идеи, провоцирующие последующий конфликт гиперрационализма и плюрализма. Во-первых, Вико отрицает монизм истины, с чем связано его фундаментальное различие между *verum* (априорная истина, достижимая посредством демонстрации, например, в математике) и *certum* (неподвластные исчерпывающей демонстрации законы природы).<sup>228</sup> *Verum*, согласно Вико, не отражает тотальной структуры реальности, как полагал Декарт, но есть произведенный человеком *factum*. И напротив, невозможно осуществить исчерпывающее описание законов природы, имеющих для нас статус *certum*. Таким образом, Вико настаивает на разрыве между творческим духом и силами природы – тезис, впоследствии аннулированный Гердером и романтиками и неизменно поддерживаемый просветителями.<sup>229</sup>

Во-вторых, из различия между двумя типами истины вытекает различие между двумя типами знания – *scienza*, знание *per causas*, дающее завершенную истину в себе (математика, логика, поэзия), и *coscienza* – знание о «внешнем» мире – природе, человеке, движении и пр.<sup>230</sup> И хотя Вико, находящийся под влиянием английских «эксперименталистов», все еще понимает историю на манер физики – как одну из областей *certum*'а, – он, тем не менее, совершает важнейший шаг, утверждая, что историю

---

<sup>227</sup> Там же: 4.

<sup>228</sup> Там же: 111.

<sup>229</sup> Там же: 112.

<sup>230</sup> Там же: 113.

производят люди, и, стало быть, они способны ее понимать. В целом Вико дискредитирует идею кумулятивного роста знаний, единого корпуса знаний, управляемого из единого центра, и это ведет к разрыву между понятием позитивного знания и *пониманием*, обозначенным впоследствии Гердером как эмпатия, вчувствование (*Einfühlung*). Из того же истока питается последующее разделение между *Naturwissenschaften* и *Geisteswissenschaften*. Берлин подчеркивает, что вплоть до Дильтея и Вебера в концепцию Вико не было внесено существенных новаций.<sup>231</sup>

В-третьих, концепция исторических циклов Вико отменяет идею совершенного общества, равно как и идею прогресса/регресса в истории и искусстве, согласно которой всякая красота, знание, добродетель могут быть оценены с некой эталонной позиции. Каждая историческая эпоха вписана в каузальную цепь великого циклического порядка. Всякая ценность на новом этапе предстает в уникальной и неповторимой форме; всякое благо предполагает утрату другого.<sup>232</sup> Язык, ритуалы, памятники и, в особенности, мифология понимаются как единственно надежные ключи к тому, что позднее назовут изменчивыми формами коллективного сознания. Будучи внутренне упорядоченными, эти формы доступны пониманию: через них можно реконструировать жизнь отдаленных в пространстве и времени народов. Вико, таким образом, является одним из основоположников культурного плюрализма.

После Вико противодействие радикальному просвещению находит продолжение у Гамана, Гердера, Якоби, Мезера, испытавших на себе влияние Шефтсбери, Юнга и антиинтеллектуальных диатриб Берка, достигает зенита в работах Фихте и Шеллинга и далее распределяется по многочисленным потокам немецкого и английского романтизма.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> Там же: 119.

<sup>232</sup> Там же: 123.

<sup>233</sup> Berlin I. (1997) *Against the Current: Essays in the History of Ideas* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: 9; Berlin, I. (1999) *The Roots of Romanticism: The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1965* / Ed. H. Hardy. – Princeton: Princeton University Press.

Кёнигсбергский философ и теолог Иоганн Георг Гаман – в ряду первых, вынесших приговор сциентизму и рационализму и заложивших основу современного иррационализма. Начиная как ученик просветителей, Гаман пережил глубокий кризис и обрушился на Просвещение с серией полемических статей, излагаемых в нарочито темном, запутанном стиле.<sup>234</sup> Гаман исходит из убеждения, что истина не может носить всеобщий характер, но только – частный, что разум годится только для упорядочивания данных вне всякой связи с реальностью. Понять человека или Бога – значит стать субъектом общения, с чем и связана разработка Гаманом специфической концепции языка, некоторые особенности которой уместно здесь привести.<sup>235</sup>

А. Эту концепцию Берлин представляет как своего рода чистый экспрессивизм (см. ниже). Подобно Вико, Гаман убежден, что язык – это не нейтральный медиум для репрезентации долингвистической реальности или ментальных феноменов, к чему склонялись многие просветители; язык не инструментален, но напротив – конститутивен в том, что касается форм выражения мысли, деятельности и жизни как таковой. Сходные воззрения на язык затем будет развивать ученик Гамана Гердер и особняком стоящий де Местр, для которого лингвистическая реальность тесно связана с коллективным бессознательным. Второй компонент концепции Гамана не столь очевиден, хотя Берлин и, в особенности, Грей уделяют ему пристальное внимание.

Б. Для Гамана язык не является констелляцией лингвистических атомов или совокупностью модульных единиц мышления, которые могут произвольно комбинироваться; он есть сложно организованная целостность, взаимосвязанная в каждом своем пункте. Речь, таким образом, идет о

---

<sup>234</sup> Показательно, что почти все представители романтизма пройдут через религиозный кризис той или иной степени интенсивности: Шлегель и Новалис, Якоби и Шлейермахер, Фихте и Шеллинг.

<sup>235</sup> См. Berlin I. (1993) *The Magus of the North: J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* / Ed. H. Hardy. – London: Farrar, Straus and Giroux: 75ff; Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press: 129–30.

концепции семантического холизма, которая тесно сопряжена с органицистской идеей культуры, развиваемой Гаманом и его последователями. Согласно Гаману, Гердеру и де Местру, культурная форма жизни, подобно языку, является цельной; она не есть агрегация квантов или сумма сингулярностей, бессодержательных и случайных; она оживляет идеи и ценности, партикулярные и недоступные для рациональной экспликации. По сути, это ответ Контрпросвещения на просветительскую концепцию общественного контракта: предположение, что общество может быть создано на основе соглашения, игнорирует тот факт, что соглашение, подобно языку, есть форма социальной жизни. Оно вытекает из нее, а не является ее предпосылкой, и, следовательно, человек принадлежит Традиции и Ритуалу до всякого рационального контракта и соглашения.

Теперь можно перейти к Гердеру<sup>236</sup>, суммировав основные положения его доктрины следующим образом: а) *экспрессионизм* – убеждение, что мысли и поступки людей являются формами выражения партикулярного, уникального и неповторимого образа жизни; б) *«популизм»* – представление о том, что люди способны реализовывать себя только через принадлежность конкретному культурному сообществу; в) *плюрализм* – представление о потенциально бесконечной вариативности культур и

---

<sup>236</sup> Очевидно, что положения Гердера подрывали основные идеи Просвещения, хотя отношения Гердер – Просвещение – Контрпросвещение не выстраивались однозначно. Достаточно указать на то, что в отличие от своего предшественника Гамана, питавшегося иррегулярными прозрениями, Гердер пытался построить основательную систему, не пренебрегающую успехами естествознания. В более поздний период Гердер проникся космополитическими взглядами и настаивал на том, что человечество движется к некоей общей цели – *Humanität*. Впрочем, отмечает Берлин, реальное значение имела его ранняя доктрина культурного плюрализма. Имеется обширная литература, посвященная отношениям Гердера, Просвещения и Контрпросвещения, особенно на немецком языке. См.: Brummack J. (1989) *Herders Polemik gegen die „Aufklärung“ und Gaier U. Gegenauflärung im Namen des Logos: Hamann und Herder // Aufklärung und Gegenauflärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart* / Ed. Jochen Schmidt. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Malsch W. (1990) *Herders ambivalente Zivisationskritik an Aufklärung und technischem Fortschritt // Herder Today: Contributions from the International Herder Conference: 1987, Nov. 5–8, Stanford, California* / Ed. Kurt Mueller-Vollmer. – Berlin und New York: Walter de Gruyter; Norton R. (1991) *Herder's Aesthetic and the European Enlightenment*. – Ithaca: Cornell University Press.

мировоззренческих систем, каждая из которых несовместима с другой; наконец, г) *холизм* – представление о внутренней однородности партикулярной формы жизни – в этом свете понятен тезис Гердера об особом «центре притяжения» (*Schwerpunkt*) той или иной культуры.<sup>237</sup> Пожалуй, Гердер оказал весьма значительное влияние на Берлина, хотя по поводу специфики этого влияния среди комментаторов не наблюдается единодушия.<sup>238</sup> Мы ограничимся констатацией, что первые три гердеровских положения присутствуют в либерализме Берлина, хотя и не в чистом виде, в то время как четвертое подвергается решительному пересмотру. Берлин не случайно говорит о том, что хотя Гердер вовсе и не был националистом, но «семена национализма несомненно присутствуют в его яростных нападках на пустоту космополитизма и универсализма»<sup>239</sup>.

После Гамана и Гердера оппозиция Просвещению приобретает исключительный размах. Ее высшее средоточие – *Sturm und Drang*. Это название одной из драм Фридриха Клингера, использованное Шлегелем в качестве наименования целого движения (подразумевалась «буря чувств»). На приверженцев *Sturm und Drang*, отмечает Берлин, глубоко повлиял Руссо – в особенности своей верой в «естественного человека» и обличением искусственности социальных ролей, – а также Юм и Кант, эти великолепные экземпляры Просвещения. Как отмечает Берлин, своим мощнейшим стимулом Контрпросвещение имело гамановскую рецепцию шотландского Просвещения в лице Юма.<sup>240</sup> Равным образом, романтическое присвоение Канта – особенно в части уточнения статуса автономии воли (у Фихте), оборачивается ее принципиальным приматом, что уже подавляло кантовский

---

<sup>237</sup> Berlin I. (1997) *Against the Current: Essays in the History of Ideas* / Ed. N. Hardy. – London: Pimlico: xxxv.

<sup>238</sup> Honneth A. (1999) Negative Freedom and Cultural Belonging: An Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin // *Social Research*, Vol. 66, № 4: 1063–77; Linker D. (2000) The Reluctant Pluralism of J.G. Herder // *Review of Politics*, Vol. 62, № 2: 267–93; Taylor Ch. (1991) The Importance of Herder // *Isaiah Berlin: a Celebration* / Eds. E. and A. Margalit. – London: Hogarth Press: 40–63.

<sup>239</sup> Там же: 11.

<sup>240</sup> Там же: 162–187.

рационализм.<sup>241</sup> Согласно Берлину, учение Канта указывает на несовместимость концепции естественного закона (детерминизма) с моралью. Последней основой морали и нравственности является *автономия* – в противовес *гетерономии* как формы зависимости от какого-либо внешнего неконтролируемого объекта. В соответствии с этой линией размышлений, ценности рациональной личности должны предписываться ею самой, а не вытекать из какого-либо внешнего источника.<sup>242</sup> Собственно, это и превращает Канта в родоначальника культа нравственной автономии.

Вместе с тем Берлин указывает на «гораздо более глубокое» содержание кантовской доктрины, а именно – на примат практического разума над теоретическим. Кант куда более Руссо или Юма осуществляет расщепление мира на «природу» и мир «внутреннего закона», но в то же время идет к универсальной парадигме последнего. Конституирующий автономию личности внутренний закон (императив) является предельно формальным, в известном смысле он есть чистый разум, освобожденный от всякого эмпирического, «патологического» содержания. Потому он и является рациональным. Ирония интеллектуальной истории состоит в том, что именно в своем универсальном и формальном воплощении разум потенциально близок «патологии» воли, избытка чувств. Он есть *буря чувств*. Каким образом кантовский императив работает в националистических движениях, Берлин показывает в эссе «Национализм: вчерашнее упущение и сегодняшняя сила». Идеологическим постулатам следует подчиняться не потому, что они ведут к счастью, справедливости или свободе, или они верны как таковые, но потому, что они *наши* (например, моральные постулаты нации).<sup>243</sup> Именно из кантовской идеи автономии вырастает отчасти биологическая, отчасти эстетическая

---

<sup>241</sup> Berlin I. (1997) *The Sense Of Reality: Studies in Ideas and their History* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: 232–48.

<sup>242</sup> Там же: 177.

<sup>243</sup> Berlin I. (1997) *Against the Current: Essays in the History of Ideas* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico.

концепция нации, или национального государства как креативного, самореализующегося творения искусства.

Таким образом, романтические последователи Канта полностью развили импликации его доктрины, и это вылилось в дискредитацию всех фундаментальных посылок рационализма.<sup>244</sup>

Во-первых, человек не обладает самоидентифицирующейся природой – статичной или динамичной, – но сам творит себя, свои ценности, – так что нельзя заранее сказать, к чему приведет попытка самореализации, ибо попытка неадекватна контролю над ее последствиями. Фихтеанское Я (Ichheit) – это активность, действие, трансформирующее мир в соответствии со своими представлениями, это столкновение (Anstoss) с косной материей. То, что у Канта соответствовало предсознательной активности воображения, у Фихте становится сознательной креативной деятельностью.

Во-вторых, не существует «фактов» и «сущностей» мира, а создаваемые нами артефакты могут быть уподоблены лишь произведению искусства. При этом искусство рассматривается не как копирование или имитация, но как самовыражение, креация *ex nihilo*, как форма освобождения от внешних законов и порабащающих волю факторов.

В-третьих, коль скоро не существует трансцендентального критерия для соизмерения различных мировоззрений, нельзя утверждать, что генерируемые нами ценности могут быть гармонизированы в рамках одной непротиворечивой системы. Знание вообще несовместимо с добродетелью, ибо если можно познать добро и устранить зло, то выбор есть фикция, а человек – машина. Существует только один грех – впадение в гетерономию, зависимость от внешних объектов. Только мотив, побуждение, воля могут приниматься во внимание.

---

<sup>244</sup> Berlin I. (1997) *The Sense Of Reality: Studies in Ideas and their History* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico: 185-86.



Подобный взгляд объединяет романтиков Тика, Якоби, Новалиса, Шлегеля, Шеллинга и получает, на взгляд Берлина, наиболее яркое выражение в ранних работах Фихте, развивавшего идею кантовского категорического императива. Наконец, радикальную реакцию на Просвещение – непревзойденную по интенсивности и интеллектуальной мощи – мы наблюдаем в лице Жозефа де Местра, савойца, родившегося в 1753 г., чье видение природы политической власти напоминает видение Макиавелли, Гоббса, Бисмарка и в некотором смысле – Ленина.<sup>245</sup> Представления де Местра об обществе исключают импликации его потенциального совершенства: оно пронизано разрушительными конфликтами, и это наделяет особыми полномочиями тех, кто способен предотвратить социальную дезинтеграцию. Объявляя человеческий разум деструктивным и коррозионным, де Местр вовсе не идеализирует традицию на манер романтиков, хотя считает ее необходимым инструментом предотвращения дисперсии социальной целостности.

У романтиков апофеоз воли принимает форму превосходства индивидуального над всеобщим, однако итоговым результатом этой посылки оказывается убеждение в превосходстве собственной нации или группы над другими, а это уже – провокативный источник целого ряда идеологических «измов». Вообще, ирония истории идей состоит в том, что волюнтаризм Шопенгауэра, ницшеанская воля к власти, иррационализм Киркегора и Сореля, экзальтация долингвистической, предсознательной реальности в сюрреализме, культ энергии и триумф воли в фашизме, ярко выраженный в поэзии Д'Аннунцио и работах Юнгера, – все это было предопределено разрушительной романтической критикой рационального анализа, в их декларации слабости и сервильности человеческого разума в сравнении с силой инстинктов и воли. Путь от культурного плюрализма к агрессивному партикуляризму не был очень длинным.

---

<sup>245</sup> Berlin I. (1991) *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. – New York: Alfred A. Knopf: 125ff.

Подводя черту, следует сказать, что для Берлина интеллектуальный ландшафт современности немислим без сосуществования двух конфликтных парадигм – Просвещения и Контрпросвещения. Как подчеркивает Берлин:

«...демонстрация того, что все в мире приводится в движение механическими причинами, что всякое зло можно исцелить технологическими средствами, доступными для инженеров человеческих душ и инженеров человеческих тел, оказалась иллюзией. Тем не менее, она вводила в заблуждение отнюдь не меньше, нежели контратака XIX столетия, осуществляемая посредством аргументов, в равной степени ошибочных, но с более зловещим и гнетущим интеллектуальным и политическим подтекстом. Интеллектуальная сила, честность, прозрачность, смелость и бескорыстие наиболее талантливых мыслителей XVIII столетия до сих пор не имеют себе равных. Эта эпоха была одним из самых лучших и многообещающих эпизодов человеческой истории»<sup>246</sup>.

Данный пассаж показателен в нескольких отношениях.

Во-первых, Берлин не развивает идею интеллектуального синтеза универсализма Просвещения с романтическим партикуляризмом, как полагают некоторые комментаторы.<sup>247</sup> Речь идет не о синтезе, но о сосуществовании в современной культуре двух конфликтных парадигм, что, в свою очередь, придает пониманию эпохи драматический оттенок.<sup>248</sup>

По той же причине, во-вторых, Берлин отрицает идею конвергенции культур в единую форму социальной жизни. Диспозиция Просвещение/Контрпросвещение есть уникальный результат истории

---

<sup>246</sup> Berlin I. (1961) (Ed.) *The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers*. – New-York and Toronto: Mentor Books: 19.

<sup>247</sup> Honneth A. (1999) Negative Freedom and Cultural Belonging: An Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin // *Social Research*, Vol. 66, № 4: 1068.

<sup>248</sup> Mack E. (1993) The Limits of Diversity: The New Counter-Enlightenment and Isaiah Berlin's Liberal Pluralism // *The Imperiled Academy* / Ed. Howard Dickman. – New Brunswick, NJ, and London: Transaction: 97–126; Steinberg, J. (1996) The burdens of Berlin's modernity // *History of European Ideas*, Vol. 22, № 5/6: 369–83.

западной цивилизации, истории по-своему трагической, поскольку она налагает жесткие ограничения на целую группу надежд и целей, многие из которых теперь должны рассматриваться как недостижимые или достижимые в очень ограниченной степени. Другим словами, речь идет о сужении горизонта возможных улучшений, что связано с перманентным и неизбежным конфликтом ценностей культуры.

В-третьих, Берлин пытается не столько выстроить систему, инкорпорирующую достоинства Просвещения и Контрпросвещения, сколько использует первое как защитное средство от второго и наоборот. Например, просвещенческая фикция универсальности, идея рационального и совершенного общества рассматриваются Берлиным как один из источников войн и тирании. Соответственно идеи человеческой оригинальности, плюральности представляются вполне уместным и необходимым ответом на униформизм Просвещения. В этом смысле Берлин приемлет романтизм, отвергая реакционную направленность мысли де Местра и романтического партикуляризма. В экспансии и «креативности» воли, в ее перевесе над разумом Берлин обнаруживает тот явный избыток, который делает для него неприемлемым, скажем, позднюю доктрину Фихте. Учитывая явную симпатию, с которой он относится к утраченным надеждам Просвещения, можно говорить о том, что Берлин пытается избежать очевидного дисбаланса в своих симпатиях и считает жизненно важным сохранение сходного положения дел в современной культуре.

Отсюда, наконец, следует, что в современном либеральном обществе присутствуют обе взаимоисключающие тенденции, причем все попытки залатать, скрыть разрыв между ними расцениваются Берлиным как попытки тотализации общества. Просвещенный скептицизм, к которому часто апеллирует Берлин, лежит где-то на границе между Просвещением и «реактивной» экзальтацией чувств. Таким образом, область свободы находится где-то между верой в разум и верой в свободу воли, которые невозможно совместить друг с другом в теории, но на практике они

позволяют человеку, с одной стороны, жить в более или менее разумном обществе, с другой – в более или менее свободном обществе. Эти «более-менее» и являются для Берлина символом «приемлемого» общества, ключ к которому нельзя отыскать ни в принципах Разума, ни в принципах Воли, ни в истоках Традиции. Ключ к нему – в смысловом напряжении между взаимоисключающими тенденциями истории.

## **2.8. Философия как либеральный проект**

**2.8.1.** Пока еще сложно оценить, в какой степени комплекс идей Берлина повлиял на интеллектуальный ландшафт либерализма, но сам факт этого влияния несомненен. Берлин оказался в центре интеллектуального движения, обеспечившего переход к новому уровню либерального теоретизирования, который вслед за Б. Капустиным можно именовать «технологическим либерализмом»<sup>249</sup>. Исходной данностью в концепциях данного типа выступает уже не свобода частного лица, но определенная институциональная (культурная) инфраструктура его существования. Это важнейшее смещение акцентов, ибо «технологические» либералы убеждены, что невозможно вывести социально-политические институты, отождествляемые с современной демократией, или, шире – обосновать общественный порядок, – отталкиваясь от интересов индивида только как частного лица (без его морального или гражданского измерений). Поэтому эти интересы рассматриваются в качестве «вписанных» в уже существующую культурно-институциональную структуру. «Институты и нормы, – пишет Капустин, – служат той предзаданной матрицей, в которую укладывается направленное особым образом поведение индивидов, благодаря чему функционирует вся модель. ... Соответственно, трансформируется изначальная проблема либерального теоретизирования:

---

<sup>249</sup> Капустин Б.Г. (1994) Три рассуждения о либерализме и либерализмах // *Полис*, № 3: 13–26 (<http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg/334600.html>).

она сводится не к тому, каким образом осуществим общественный порядок, если в основе его – индивидуальная свобода, а в том, как сохранять (или совершенствовать) общественный порядок, в основу которого уже заложена индивидуальная свобода. Разработка технологии такого сохранения и есть установка, делающая рассматриваемые теории «технологическими»<sup>250</sup>.

Поскольку объяснение существования либеральной инфраструктуры общества, а равно и пределов индивидуальных ценностей и интересов находится за пределами «технологической» концептуализации, то общим для либералов – как «правых», так и «левых» – становится отказ от рационального обоснования фактически существующей либеральной демократии. Обратной стороной этого отказа является «расщепление» философии и либеральной политики и практики («технологии») – следствие, которого Берлин, по всей видимости, не мог предусмотреть и отнюдь не стремился вызвать. Интересно, что базисные постулаты так называемого «технологического» либерализма сегодня разделяют многие коммунитаристы и либералы. По одну сторону этого становящегося все менее актуальным разделения – лидер «ренессансного», теперь уже «политического», либерализма Джон Ролз, по другую – одна из наиболее ярких фигур «партикулярного», или «контекстуального», либерализма Джон Грей.

Отталкиваясь от определенным образом истолкованных идей Берлина, по сути дела – от невозможности подведения рационального фундамента под либеральный социальный порядок, – «контекстуализм» утверждает приверженность либерализму как особой культуре, особой судьбе. «Либеральное наследие ... есть для нас историческая судьба»<sup>251</sup>, – пишет

---

<sup>250</sup> Там же.

<sup>251</sup> Gray J. (1993) *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. – London and New York.: Routledge: 288.

Джон Грей. – Сам же либерализм как политическая философия уже мертв».<sup>252</sup>

Показательно, что к началу 1990-х Ролз приходит к выводу, что разумный общественный порядок не может быть выведен из разумного соглашения индивидов и что основой такого соглашения выступают не общезначимые («внеконтекстные») принципы, но приверженность «нашей» либеральной культуре, то есть латентные интуитивные идеи, присущие современным обществам Запада. Показательно и то, что Ролз, подобно Грею, констатирует смерть либеральной философии, именуя при этом свою концепцию «политическим либерализмом». Представители этого направления склоняются к тому, что либерализм в качестве философии, включающей метафизику личности и общества, этику и эпистемологию, является спорной и «сектантской» доктриной в обществе, уже переполненном подобными проектами. Ключевой особенностью этого подхода является попытка – по причине девальвации эпистемологических и метафизических способов обоснования социального порядка – обнаружить отличительно политический (не-эпистемологический) способ и тем самым совершить возвращение к истокам либерализма, понимаемым в качестве политической программы.<sup>253</sup>

Важно подчеркнуть, что попавшие под влияние идей Берлина представители ведущих либеральных проектов постепенно утрачивают критический апломб, столь свойственный автору агонального либерализма. В связи с этим полезно указать на еще одну характерологическую особенность теорий «технологического» типа, а именно – специфическое понимание толерантности, заключающееся в том, что культурное и вообще всякое многообразие должно быть «оставлено в покое» и, следовательно, вытеснено в сферу частного (не только защищенного от политического

---

<sup>252</sup> Там же: 284.

<sup>253</sup> См. Larmore Ch. (1990) *Political liberalism* // *Political Theory*, Vol. 18, No 3: 339-60; Rawls J. (1993) *Political Liberalism*. – New-York: Columbia University Press: 5ff, 44.

вмешательства, но и устраненного из публичной сферы как таковой). Попытка Р. Рорти сепарировать приватное и публичное может рассматриваться здесь в качестве хрестоматийного примера.<sup>254</sup> Следует указать на существенное отличие этих подходов от подхода Берлина. Последний полагал, что политика должна быть и оставаться сферой столкновения различных ценностей и этик (при том, что политик, демонстрируя «искусство компромисса», должен проявлять определенную толерантность по отношению к многообразию и различиям). Новые теории так или иначе склоняются к тому, что «публичное» – это сфера уподобляющего, принудительного объединения по заданным канонам. Нередуцируемость политики к единообразной модели – это, согласно Берлину, позитивный фактор общественного развития. Поэтому, становясь на его позиции, можно оценить вытеснение культурного многообразия в сферу приватного как современный способ маргинализации культурных форм, irrelevantных единообразному домену публичного.

**2.8.2.** Этот поворот в истории идей вынуждает нас еще раз обратиться к Берлину за ответом на вопросы: может ли философия оставаться либеральной, а либерализм – философствовать? Можно ли констатировать смерть либерализма в качестве социальной и политической философии? Необходима ли философская критика, или ее роль в рамках либеральной традиции должна быть сведена к минимуму? Пытаясь ответить на эти вопросы, Берлин стремится переопределить когнитивный статус философии, возвращаясь к этой теме в ряде эссе – «Цели философии», «Философия и политическое подавление», «Существует ли еще политическая теория?».

С точки зрения Берлина, имеются лишь два основания, позволяющих констатировать смерть дисциплины: «Одно состоит в том, что ее главные

---

<sup>254</sup> Критику концепции Рорти см. Fraser N. (1990) *Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technology // Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature and Beyond* / Ed. Alan Malachowski. – Basil Blackwell: 303–21.

предпосылки, эмпирические или логические, отныне неприемлемы, поскольку они (вместе с тем миром, частью которого являются) отмерли, или же потому, что они дискредитированы и отброшены. Другое заключает в том, что задачу, первоначально выполняемую старой дисциплиной, начинают решать дисциплины новые»<sup>255</sup>. Можно ли констатировать смерть философии, если исходить из того, что ее цель совпадает с изначальным сократическим каноном и состоит в том, чтобы просветить человека относительно себя самого, сделать его мудрее – «помочь человеку понять самого себя и тем самым жить при свете, а не безумствовать во тьме»<sup>256</sup>? Такая констатация равносильна утверждению, что вопросы, считающиеся «философскими», уже неактуальны, либо утверждению, что они успешно решаются другими дисциплинами.

Согласно Берлину, существует два типа проблем, на которые можно надеяться получить более или менее четкие ответы. К первому типу относятся так называемые «эмпирические», или «естественнонаучные», вопросы: они формулируются таким образом, что на них можно ответить «ссылкой на наблюдение или вывод, сделанный на основе результатов наблюдения»<sup>257</sup>. Ко второму типу проблем относятся «формальные» вопросы: достоверность ответа на них определяется системой априорных аксиом и правильностью использования методов вывода<sup>258</sup>. Как подчеркивает Берлин, в самом общем смысле сходство «эмпирического» и «формального» подходов в решении проблем определяется тем, что если ответ на поставленный вопрос неизвестен, известны принципы и методы, которыми необходимо руководствоваться при его поиске, или, по меньшей мере, известно, какие ответы уместны (даже если они неверны), или,

---

<sup>255</sup> Берлин И. (2002) *Подлинная цель познания: Избранные эссе* / Пер. с англ. и комментарии В.В. Сапова. – М.: Канон+: 81.

<sup>256</sup> Berlin I. (1978) *Concepts and Categories: Philosophical Essays* / Ed. N. Hardy (London: Hogart Press): 11.

<sup>257</sup> Берлин И. (2002) *Подлинная цель познания: Избранные эссе* / Пер. с англ. и комментарии В.В. Сапова. – М.: Канон+: 82.

<sup>258</sup> Там же: 83.



наконец, к какому специалисту (который знает, как приступить к поиску) можно обратиться за ответом.<sup>259</sup>

Существует, между тем, еще один тип проблем, выходящий за пределы двух указанных:

«Когда меня спрашивают: “Где находится изображение в зеркале?” или “Может ли время остановиться?” – я не уверен насчет того, какого рода вопрос мне был задан, и относительно того, имеет ли он вообще какой-то смысл. ... Некоторые скажут, что подобные вопросы неправомерны; но, в таком случае, что делает их неправомерными?»<sup>260</sup>

Таким образом, одним из ключевых признаков «философских» вопросов является то, что они ставят нас в тупик. И, следовательно, философия – это вид интеллектуальной деятельности, исходящий из некоего принципиального методологического дефицита: «Что действительно остается богатым и туманным полем философии, имеющей дело с обширной гаммой вопросов, методы разрешения которых не ясны, вообще не может быть сформулировано в качестве вопроса»<sup>261</sup>. Потому, продолжает Берлин, «в этой области знаний нет “исследования” в собственном смысле. Оно присутствует только в области истории идей, их истоков и последствий, но не в подлинной философии»<sup>262</sup>. При этом самобытность философского поиска состоит в освобождении от проблем и неясностей, которые, возможно, сами являются реликтами господствующей философии или системы ценностей.<sup>263</sup>

Как подчеркивает Берлин, «вечные вопросы», касающиеся свободной воли и детерминизма, теизма и атеизма, счастья и справедливости, гораздо в большей степени, нежели эмпирические и априорно-формальные, зависят от

---

<sup>259</sup> Berlin I. (1991) *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. – New York: Alfred A. Knopf: 58.

<sup>260</sup> Berlin I. (1991) *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. – New York: Alfred A. Knopf: 85.

<sup>261</sup> Там же: 57.

<sup>262</sup> Там же: 71.

<sup>263</sup> Там же: 71.

господствующих в данной культуре способов мышления, концептов, понятий и практик. И, поскольку данные проблемы не предполагают «информативного» или «методического» ответа, философствование часто принимает форму религиозного или литературного опыта, хотя и не совпадает с ним. Существуют и другие способы «разрешения» этих вопросов, и один из наиболее распространенных – игнорирование, предание их забвению, метод, столь часто применявшийся различными политическими режимами, включая современные демократии.

«Сегодня тенденция к ограничению, определению пределов того, о чем дозволено спрашивать, а о чем нет, уже не является отличительной чертой “реакционеров” старого типа, – пишет Берлин. – Напротив, столь же ярко она проявляется у наследников радикалов, рационалистов, “прогрессистов” девятнадцатого века... Мы становимся свидетелями не только преследования науки, но и преследования со стороны науки, или, по меньшей мере, от ее имени; этот кошмар едва ли предсказывали даже самые мрачные кассандры обоих лагерей».<sup>264</sup>

Поскольку «вечные вопросы» волнуют человека вечно, Берлин говорит о том, что философия – это часть сущности человека, а не побочный продукт мысли, это необходимое условие активности в противовес другим интеллектуальным занятиям.<sup>265</sup> Другими словами, область философии и область человеческой свободы совпадают: для философии «отсутствие свободы в буквальном смысле фатально»<sup>266</sup>. Более того, философия является специфической формой свободы, проявляющейся в поиске новых форм жизни. Она выявляет зону радикальной неопределенности, конститутивной в плане самореализации человека. Философское разыскание в известном отношении теряет референцию с публичностью: предполагается, что на

---

<sup>264</sup> Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press: 37.

<sup>265</sup> Berlin I. (1991) *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. – New York: Alfred A. Knopf: 76.

<sup>266</sup> Там же: 74.

философские вопросы можно ответить только с помощью собственного ума, не прибегая к помощи специалистов, дискурсивных техник или даже религиозного откровения. Это отличает философию одновременно от науки, теологии и литературы, хотя четкую границу провести между ними невозможно. Согласно Берлину, предположение, что философии свойствен определенный метод или предмет исследования, что ей присуща «специфика» – «это предположение определено из разряда тех, что ведут к консервации путей мышления, чрезмерному догматизму в использовании философской терминологии, и само по себе суть причина интеллектуальной агонии, которая в своей острой форме и есть по существу философская проблема»<sup>267</sup>. Те способы разрешения проблем, которые можно считать философскими, в основе своей определяются не методом, но «типом потребности, их вызывающего, либо типом недоумения, ими порождаемого»<sup>268</sup>.

Таким образом, метод имманентного самоопределения философии невозможен – всякий раз ее «специфика» будет определяться тем, чем она не является. Однако менее всего, по Берлину, философия может выступать под личиной власти – вне зависимости от того, идет ли речь о власти конкретной социальной группы или о безличной власти дискурса с присущими ему формами рациональности. В этом отношении важнейшей чертой интеллектуальной активности, именуемой словом «философия», является ее «деструктивность», под которой Берлин понимает угрозу, которую содержит в себе подлинное философское размышление для всякого господства. «Функция всякого контроля, – пишет Берлин, – состоит в сохранении *status quo*, в защите хорошего от лучшего – более гармоничного соотношения интересов, комбинации факторов, которой в данных условиях можно достичь. Его цель – стабильность, мир, согласие. Важнейшее назначение

---

<sup>267</sup> Там же: 63.

<sup>268</sup> Там же: 60.

философии в ее высших проявлениях – прорыв, освобождение, разрушение».<sup>269</sup> Для философии, как подчеркивает Берлин, все сомнительно.

По сути дела, Берлин бросает вызов одному из наиболее устойчивых догматов западной интеллектуальной традиции – представлению о «предписывающей власти» философии, притязающей на то, чтобы управлять практикой. С точки зрения Берлина, подобные притязания разума должны быть существенно ограничены. Однако это утверждение имеет мало общего с консервативным призывом (выраженным, например, в работах М. Оукшота) решать вечные дилеммы при опоре на практику или традицию. Таким образом, область философского исследования – это разделительная черта между Разумом и Традицией, или, вернее, между различными типами рациональности. В качестве критического проекта философия способна выполнять задачи Просвещения лишь в ограниченном объеме: обнаружить алогичность практики, исследовать категории и модели мышления, выявить конфликты и противоречия, которые не позволяют сформулировать более адекватные способы организации и описания человеческого опыта. Но не более того. С другой стороны, она выполняет важнейшую задачу сохранения комплексности, многообразия, контингентности форм жизни, которые являются необходимым условием развития общества.

В конечном итоге можно утверждать, что хотя философия и не обязательно должна являться «демократической» (или «аристократической»), она с необходимостью является «либеральной». По всей видимости, со времен Сократа она суть вечный проект освобождения, вечная хранительница Либеральной Надежды – надежды на то, что жизнь в какой-то степени можно облегчить, сделать более приемлемой и терпимой.

---

<sup>269</sup> Там же: 66.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В диссертационном исследовании рассмотрена философская концепция Исаяи Берлина с точки зрения ее вклада в либеральный проект и шире – в дискуссию о свободе. Оригинальность подхода Берлина состоит в том, что свобода индивида берется не как исходная данность человеческого (и либерального в частности) общежития, не как благо, взятое безотносительно к другим социальным благам, но как нечто, что должно постоянно переосмысливаться каждым новым поколением исходя из конкретно-исторической ситуации.

Доктрина агонального либерализма Берлина самоопределяется как поиск ответа на вопрос о приемлемом обществе. Наиболее общим принципом такого исследования выступает не методологический в собственном смысле, но нормативный, нравственный. Это принцип гуманизма, филантропии, или человеколюбия, согласно которому все социальные действия имеют постулируемую ценностную ориентацию, являющуюся наиболее фундаментальной характеристикой общественной жизни человека. Данный принцип определяет отличительную манеру Берлина, выражающуюся в описании социальных «вещей» в категориях образов жизни, этических кодексов, социальных идеалов, ценностей, целей и благ. Морально-практические категории являются символическими репрезентациями способности человека ориентироваться в социальном мире при опоре на систему ценностей. Выступая ориентирами человеческого мышления и практики, морально-практические категории определяются через способ их понимания и использования – в этом смысле концепция Берлина предстает как специфическая версия трансцендентального прагматизма.

Хотя человеческие ценности в строгом смысле не совпадают с их языковыми репрезентациями, Берлин, тем не менее, полагает, что мы способны их постигать как «независимые» объекты и, если иметь в виду их

отношения с языком, делать заключения об истинности и ложности. Другими словами, ценности являются объективными не только в смысле присутствия в определенном интересубъективном пространстве, но и смысле принадлежности иным интересубъективным мирам. В последнем случае можно говорить об их универсальности, под которой главным образом понимается то измерение ценностей, которое можно охарактеризовать как их смыслопорождающий предел, внутренний раскол. Подобная версия этического реализма (или агонального объективизма) совершенно нетипична для современного англо-американского дискурса.

Этический реализм Берлина выражен в виде базовой концепции плюрализма ценностей – социальной теории, трактующей, во-первых, о несовместимости и несоизмеримости ценностей и целей человеческой жизни (этических кодексов, культур и пр.), во-вторых – о внутренней амбивалентности самих ценностей и, в-третьих, о глубоком конфликте между некоторыми ценностями, равно как и несовместимыми компонентами одной ценности. В известном отношении можно говорить также о конфликте между универсальной оптикой оценки и индивидуально-соматической природой человеческого существования.

Данный подход позволяет эксплицировать комплексную стратегию исследования текста, которую мы именуем агональной деконструкцией и которая, в частности, наиболее адекватна для интерпретации доктрины агонального либерализма. Данная стратегия имеет своей целью поиск истоков смыслопорождения на базе принципа несовместимости/несоизмеримости ценностей, рассматриваемых в качестве конститутивных моментов социального бытия. Так, в соответствии с данным подходом ключевой смысл понятия «свобода» определяется как предел (противопоставление) ее позитивной (свобода для) и негативной («свобода от») репрезентаций.

Представляемая Берлиным версия плюрализма ценностей противостоит монистским и релятивистским теориям, в конечном счете игнорирующим реальность глубокого конфликта ценностей и тесно с ним связанной моральной драмы. Исходя из основных установок плюрализма ценностей отрицаются все теории, связанные с идеей неограниченного совершенствования, прогресса или регресса. При этом плюрализм не является в полном смысле нигилистической теорией. Позитивный смысл плюрализма выражается в концепции ограниченного, ситуативного совершенствования и утверждении ценности либеральной толерантности. Следовательно, всякая общественная и культурная единица должна рассматриваться не только с точки зрения наличных ценностей, но и с точки зрения неизбежных утрат. В связи с этим Берлин подвергает критике все концепции прогресса/регресса. Однако именно эта позиция позволяет корректно сформулировать вопрос о *приемлемом* обществе: какие улучшения возможны и чем можно пожертвовать для достижения этих улучшений? В каком объеме может быть сохранено культурное многообразие и многообразие форм жизни, каковы лимиты индивидуальной свободы, если оценивать их с точки зрения угроз общественной стабильности и солидарности?

В основе человеческой деятельности, по Берлину, лежит радикальная неопределенность выбора, или «базовая» свобода. Эта неопределенность выбора может быть описана как отсутствие общего рационального принципа, обеспечивающего то или иное предпочтение. «Базовая» свобода – это воплощение фундаментального принципа плюрализма, помещенного в измерение человеческой истории. Коль скоро нет всеобщего рационального принципа для соизмерения различных опций, человек вынужден совершать *драматический* выбор, т. е. выбор, предполагающий утрату без компенсации.

В социальном измерении «базовая» свобода репрезентируется двояким образом – в качестве *позитивной свободы*, отвечающей на вопрос «кто

господин?» и воплощающей ценность самоуправления или автономии воли, и в качестве *негативной свободы*, являющейся ответом на вопрос «над какой областью я господствую?» и воплощающей ценность независимости или самоосуществления. В своих радикальных версиях негативная и позитивная свободы, по Берлину, предстают соответственно как учение о свободе и изощренное учение о власти. Обе эти ценности *предельны* и *конфликтны*, т. е. представляют собой два глубочайших интереса человечества, в равной степени абсолютных и взаимно несовместимых. Разграничение между позитивной и негативной свободами релевантно разграничению между «свободой» и ее «контрусловием», причем обе свободы можно рассматривать в этом двояком значении. В практическом плане любая возведенная в абсолют свобода может стать своей противоположностью, поэтому она должна быть уравновешена другими свободами (например, свободный рынок – «свободой» государства регулировать рыночные отношения). В теоретическом плане дистинкция позитивная свобода/негативная свобода выявляет ключевой смысл понятия «свобода» – это проблема повиновения и принуждения. Этот смысл задается агональной несовместимостью/несоизмеримостью двух категорий свободы – свободы как власти и свободы как неповиновения. Этот смысл всегда актуален и вполне доступен пониманию.

Отношения плюрализма как «базовой» человеческой свободы и либерализма как приверженности идеям (негативной) свободы и разумной организации общественных отношений неоднозначны. В интерпретации этих отношений автор исследования придерживается *универсалистского* подхода (представляющего собой сочетание «партикуляристского» и собственно «универсалистского»). В соответствии с ним, выбор без базисного принципа не является иррациональным по преимуществу. Отсутствие такого принципа не тождественно фатальной неспособности к принятию разумного (или мудрого) решения, хотя последнее не осуществляется по формально-априорным правилам. Это решение,



принимаемое исходя из партикулярных обстоятельств, своего рода ситуационная логика, не нуждающаяся в методах и принципах. Эти положения дополняются «универсалистскими» установками, в соответствии с которыми некоторые ценности и моральные принципы являются универсальными, а не контекстуальными (например, свобода, справедливость, необходимость принадлежать к определенной культурной солидарности *est.*).

Именно этот подход позволяет ставить ключевой вопрос социально-философского разыскания – вопрос о *приемлемом* обществе. В парадигме «универсализма» вопрос о приемлемом обществе решается в пользу такого общества, в котором: а) признается существование минимума универсальных ценностей – свободы, справедливости и др. – наряду с контекстуальными; б) социальный конфликт признается в качестве «нормального», т. е. неизбежного, общественного явления; в) наличествует стремление не устранить или скрыть этот конфликт, но смягчить его при апелляции к достоинству и «техникам» толерантности; г) осознается угроза тотализации социальных отношений, сохраняется культурное многообразие и комплексность; д) проявляется лояльность к либеральному общественному режиму при умеренно-критическом к нему отношении (либеральная самокритичность); ж) признается несовместимость основных прав и свобод человека, и, следовательно, проблема свободы рассматривается не с точки зрения какого-либо унитарного принципа, но с точки зрения компромисса, допускающего возможность последующих пересмотров.

Поскольку завершенная либеральная теория требует согласования принципа дивергенции форм жизни и принципа равного распределения свобод, большинство либералов прибегают к концепции контракта, по сути представляющего собой гибрид утилитаризма и философии права. Берлин этого не делает. Более того: плюралистический либерализм констатирует невозможность подобного обоснования. Вместо этого он прибегает к старой идее лояльности к либеральной культуре, уже предполагающей

определенные нормативы индивидуальных свобод. Однако Берлин не считает культуру и традицию высшими авторитетами в деле свободы, поэтому сохраняет критическое к ним отношение. Таким образом, Свобода суть сама высший авторитет в деле определения границ социально-политической лояльности.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Arblaster A. (1971) Vision and Revision: A Note on the Text of Isaiah Berlin's 'Four Essays on Liberty' // *Political Studies*, Vol. 19, № 1: 81–86.
2. Anderson P. (1990) The Pluralism of Isaiah Berlin: Review of The Crooked Timber of Humanity // *London Review of Books*, 20 December: 230–250.
3. Bellamy R. (2000) *Rethinking Liberalism*. – London and New York: Pinter.
4. Bellamy R. (1992) Th.H. Green, J.S. Mill, and Isaiah Berlin on the Nature of Liberty and Liberalism // *Jurisprudence: Cambridge Essays* / Eds. Hyman Gross and Ross Harrison. – Oxford: Clarendon Press: 257–285.
5. Benn S.I. (1988) *A Theory of Freedom*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
6. Berlin I. (1997) *Against the Current: Essays in the History of Ideas* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico.
7. Berlin I. (1978) *Concepts and Categories: Philosophical Essays* / Ed. H. Hardy (London: Hogart Press).
8. Berlin I. (1996) *Four Essays on Liberty*. – London and New York: Oxford University Press.
9. Berlin I. (1978) *Karl Marx: His Life and Environment*, 4<sup>th</sup> ed. – Oxford and New York: Oxford University Press.
10. Berlin I. (1988) My Intellectual Path // *The First and the Last*. – New York Review of Books: 53–60.
11. Berlin I. (1961) (Ed.) *The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers*. – New-York and Toronto: Mentor Books.

12. Berlin I. (1991) *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. – New York: Alfred A. Knopf.
13. Berlin I. (1993) *The Magus of the North: J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* / Ed. H. Hardy. – London: Farrar, Straus and Giroux.
14. Berlin I. (1998) *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* / Eds. H. Hardy, R. Hausneer. – New York: Farrar, Straus and Giroux.
15. Berlin, I. (1999) *The Roots of Romanticism: The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1965* / Ed. H. Hardy. – Princeton: Princeton University Press.
16. Berlin I. (1997) *The Sense Of Reality: Studies in Ideas and their History* / Ed. H. Hardy. – London: Pimlico.
17. Berlin I. and Williams B. (1994) Pluralism and Liberalism. // *Political Studies*, Vol. 42, № 1: 293–303;
18. Berlin I. and Williams B. (1994) Pluralism and Liberalism: A Reply to Crowder // *Political Studies*, Vol. 42, № 2: 306–09.
19. Bosanquet B. (1923) *The Philosophical Theory of the State*, 4<sup>th</sup> ed. – London: Macmillan.
20. Cherniss J. (2000) The Tragic Vision: An Essay in Ethical Exposition // *Yale Journal of Ethics*, Vol. 9, № 1: 24–41.
21. Collini S. (1999) Liberal Mind: Isaiah Berlin // *English Pasts: Essays in Culture and History*. – Oxford: Oxford University Press: 195–209.
22. Crowder G. (2008) Berlin, Value Pluralism and the Common Good: A reply to Brian Trainor // *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 34, № 8: 925–39.
23. Crowder G. (1998) From Value Pluralism to Liberalism // *Pluralism and Liberal Neutrality: Critical Review of International Social and Political Philosophy*: Vol. 1, № 3: 2–18.

24. Crowder G. (1988) Negative and Positive Liberty // *Political Science*, Vol. 40, № 2: 57–73
25. Crowder, G. (1994) Pluralism and liberalism // *Political Studies*, Vol. 42, № 2: 293–305.
26. Crowder, G. (2007) Two Concepts of Liberal Pluralism // *Political Theory*, Vol. 35, № 2: 121–46.
27. Crowder, G. (2002) Two Value-pluralist Arguments for Liberalism // *Australian Journal of Political Science*, Vol. 37, № 3: 457–73.
28. Donnelley S. (2000) Nature, Freedom, and Responsibility: Ernst Mayr and Isaiah Berlin // *Social Research*, Vol. 67, № 4: 1117–36.
29. Dzur A.W. (1998) Value Pluralism versus Political Liberalism? // *Social Theory and Practice*, Vol. 24, № 3: 375–92.
30. Feldman, F. (2004) *Pleasure and the Good Life*. – Oxford: Oxford University Press.
31. Ferrell J. (2008) The alleged relativism of Isaiah Berlin // *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 11, № 1: 41–56.
32. Flathman R.E. (1999) Fraternal, but not Always Sisterly Twins: Negativity and Positivity in Liberal Theory // *Social Research*, Vol. 66, № 4: 1137–42.
33. Fleischacker S.A (1999) *Third Concept of Liberty*. – Princeton: Princeton University Press.
34. Fraser N. (1990) Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technology // *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)* / Ed. A. Malachowski. – Basil Blackwell: 303–21.
35. Freedman M. (1996) *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. – Oxford: Oxford University Press.

36. Frisch M.J. (1998) Critical Appraisal of Isaiah Berlin's Philosophy of Pluralism // *Review of Politics*, Vol. 60, № 3: 421–33.
37. Furbank, P.N. (1997) On Pluralism // *Raritan*, Vol. 17, № 1: 83–95.
38. Gadacz T. (2000) *Freedom vs. Responsibility. Hegel, Rosenzweig, Levinas: Philosophies of the Time of Crisis* (На правах рукописи).
39. Galipeau C. (1994) *Isaiah Berlin's Liberalism*. – Oxford: Clarendon Press.
40. Galston W.A. (1999) Expressive Liberty, Moral Pluralism, Political Pluralism: Three Sources of Liberal Theory // *William and Mary Law Review*, Vol. 40, № 3: 869–907.
41. Galston W.A. (1980) *Justice and the Human Good*. – Chicago: University of Chicago Press, 1980.
42. Galston W.A. (2005) *The Practice of Liberal Pluralism*. – Cambridge: Cambridge University Press.
43. Galston W.A. (1999) Value Pluralism and Liberal Political Theory // *American Political Science Review*, Vol. 93, № 4: 769–78.
44. Gaus G.F. (1990) *Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory*. – Cambridge: Cambridge University Press.
45. Gaus G.F. (1986) Subjective Value and Justificatory Political Theory // *NOMOS XXVIII: Justification* / Eds. R. Pennock, J. Chapman. – New York: New York University Press: 241–69.
46. Gauthier D.P. (1986) *Morals By Agreement*. – Oxford: Oxford University Press.
47. Grant R. (1999) Morality, Social Policy and Berlin's Two Concepts // *Social Research*, Vol. 66, № 4: 1217–44
48. Gray J. (1997) *Isaiah Berlin*, 3<sup>rd</sup> ed. – Princeton, NJ: Princeton University Press.

49. Gray J. (1989) *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. – London and New York: Routledge.
50. Gray J. (1993) *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. – London and New York.: Routledge.
51. Green Th.H. (1986) *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Essays* / Eds. P. Harris, J. Morrow. – Cambridge: Cambridge University Press.
52. Gutmann A. (1999) Liberty and Pluralism in Pursuit of the Non-Ideal // *Social Research*, Vol. 66, № 4: 1039–1062.
53. Gutting G. (1999) *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*. – Cambridge: Cambridge University Press.
54. Hampshire, S. (1991) Nationalism // *Isaiah Berlin: a Celebration* / Eds. E. Margalit, A. Margalit. – London: Hogarth Press: 127–34.
55. Hampshire St. (1994) *Thought and Action*, New ed. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
56. Hardy H. (2000) Isaiah Berlin's Key Idea // *Romulus* (the magazine of Wolfson College, Oxford). – Trinity. – Vol. NS 4, № 1: 4–5.
57. Hayek F.A. (1977) *Law, Legislation and Liberty: The Mirage of Social Justice*, Vol. 2. – Chicago: University of Chicago Press.
58. Honneth A. (1999) Negative Freedom and Cultural Belonging: An Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin // *Social Research*, Vol. 66, № 4: 1063–77.
59. Houlgate St. (1991) *Freedom, Truth and History. An Introduction to Hegel's Philosophy*. – London and New York: Routledge, 1991.
60. Johnston D. (1996) *The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction*. – Princeton: Princeton University Press.

61. Jones P. (2006) Toleration, Value-pluralism, and the Fact of Pluralism // *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 9, № 2: 189–210.
62. Ignatieff M. (1998) *Isaiah Berlin: A Life*. – London: Chatto and Windus.
63. Ignatieff M., Hampshire St., Brendel A., Kelly A. (1997) On Isaiah Berlin, 1909–1997 // *New York Review of Books*, 18 December: 10–12.
64. Ivison D. (1997) *The Self at Liberty: Political Argument and the Arts of Government*. – Ithaca NJ: Cornell University Press.
65. Kavka, G.S. (1986) *Hobbesian Moral and Political Theory*. – Princeton: Princeton University Press.
66. Kekes J. (1994) Pluralism and the Value of Life // *Social Philosophy and Policy*, Vol. 11, № 1: 44–60.
67. Kekes, J. (1996) *The Morality of Pluralism*. – Princeton: Princeton University Press.
68. Kenny M. (2000) Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory // *Political Studies*, Vol. 48, № 5: 1026–39.
69. Kocis R.A. (1989) *Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*. – Lewiston, New York, etc.: Edwin Mellen Press.
70. Kocis R.A. (1980) Reason, Development and the Conflict of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics // *American Political Science Review*, March, № 74: 38–52.
71. Larmore Ch. (1990) Political liberalism // *Political Theory*, Vol. 18, № 3: 339–60.
72. Linker D. (2000) The Reluctant Pluralism of J.G. Herder // *Review of Politics*, Vol. 62, № 2: 267–93.
73. Lukes S. (1991) *Moral Conflict and Politics*. – Oxford: Oxford University Press.



74. Lukes S. (1995) Pluralism is not enough // *The Times Literary Supplement*, 10 February: 4–5.
75. MacCallum G. (1967) Negative and Positive Freedom // *Philosophical Review*, Vol. 76, № 3: P. 312–34.
76. MacIntyre A. (1984) *After Virtue*, 2<sup>nd</sup> ed. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
77. Mack E. (1993) The Limits of Diversity: The New Counter-Enlightenment and Isaiah Berlin’s Liberal Pluralism // *The Imperiled Academy* / Ed. H. Dickman. – New Brunswick, NJ, and London: Transaction: 97–126.
78. McBride W.L. (1990) Two Concepts of Liberty. Thirty Years Later: A Sartre-inspired Critique // *Social Theory & Practice*, Vol. 16, № 3: 297–331.
79. Mill J.St. (1998) *On Liberty and Other Essays* / Ed. J. Gray. – New York: Oxford University Press.
80. Narveson J. (1989) *The Libertarian Idea*. – Philadelphia: Temple University Press.
81. Norton R. (1991) *Herder’s Aesthetic and the European Enlightenment*. – Ithaca: Cornell University Press.
82. Nozick, R. (1977) *Anarchy, State and Utopia*. – New York: Basic Books.
83. Nussbaum, M. (1992) *Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. – Oxford: Oxford University Press.
84. O’Neill O. (1996) *Toward Justice and Virtue*. – Cambridge: Cambridge University Press.
85. Oppenheim F.E. (1970) *Dimensions of Freedom: An Analysis*, 2<sup>nd</sup> printing ed. – New York: St. Martin's Press.

86. Rawls J. (1971) *A Theory of Justice*. – Cambridge, MA: Harvard University Press.
87. Rawls J. (1980) Kantian Constructivism in Moral Theory // *Journal of Philosophy*, Vol. 77, № 9: 515–72.
88. Rawls J. (1993) *Political Liberalism*. – New-York: Columbia University Press.
89. Raz J. (1997) Incommensurability and Agency // *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason* / Ed. R. Chang. – Cambridge: Harvard University Press: 110–113.
90. Raz J. (1996) *Ethics in the Public Domain*. – Oxford: Oxford University Press.
91. Raz J. (1994) Multiculturalism: A Liberal Perspective // *Dissent*, Vol. 41: 67–79.
92. Raz, J. (1990) *The Morality of Freedom*. – Oxford: Oxford University Press.
93. Reiman J. (1990) *Justice and Modern Moral Philosophy*. – New Haven, CT: Yale University Press.
94. Riley J. (2002) Defending Cultural Pluralism within Liberal Limits // *Political Theory*, Vol. 30, № 1: 68–97.
95. Riley J. (1987) *Liberal Utilitarianism: Social Choice Theory and J.S. Mill's Philosophy*. – Cambridge: Cambridge University Press.
96. Riley J. (2006) Utilitarian Liberalism: Between Gray and Mill // *Critical Review of International Social and Political Philosophy* Vol. 9, № 2: 117–135.
97. Richardson H.S. (1997) *Practical Reasoning about Final Ends*. – Cambridge: Cambridge University Press.
98. Rorty R.M. (1991) *Essays on Heidegger and Others : Philosophical Papers*, Vol. 2. – Cambridge: Cambridge University Press.

99. Rorty R.M. (1990) *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical papers*, Vol. 1. – Cambridge: Cambridge University Press.
100. Scanlon Th. (1982) Contractualism and Utilitarianism // *Utilitarianism and Beyond* / Eds. A. Sen, B. Williams. – Cambridge: Cambridge University Press: 103–128.
101. Seidentop L. (1979) Two Liberal Traditions // *The Idea of Freedom* / Ed. A. Ryan. – Oxford: Oxford University Press: 153–74.
102. Shklar J.N. (1998) Positive Liberty, Negative Liberty in the United States // *Redeeming American Political Thought* / Ed. S. Hoffmann, D.F. Thompson. – Chicago: University of Chicago Press: 111–26.
103. Shklar J.N. (1989) The Liberalism of Fear // *Liberalism and the Moral Life* / Ed. N.L. Rosenblum. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press: 21–38.
104. Skinner Q. (1969) Meaning and Understanding in the history of ideas / *History and Theory*. Vol. 8, № 1: 3–53.
105. Steinberg, J. (1996) The burdens of Berlin’s modernity // *History of European Ideas*, Vol. 22, № 5/6: 369–83.
106. Steiner H. (1994) *An Essay on Rights*. – Oxford: Blackwell Publishers.
107. Strauss, Danie F.M. (1999) “Atomism and holism” with special reference to a key issue in social-political philosophy // *South African Journal of Philosophy*, Vol. 18, № 1: 74–89.
108. Strawson P.F. (1976) *Freedom and Resentment*. – London: Routledge.
109. Taylor Ch. (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. – Cambridge, MA: Harvard University Press.
110. Taylor Ch. (1991) The Importance of Herder // *Isaiah Berlin: a Celebration* / Eds. E. and A. Margalit. – London: Hogarth Press: 40–63.

111. Taylor Ch. (1985) What's Wrong with Negative Liberty // *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, Vol. 2. – Cambridge UK: Cambridge University Press: 211–29.
112. *The Legacy of Isaiah Berlin* (2001) / Eds. M. Lilla, R. Dworkin, R.B. Silvers, B. Robert. – New York and London: New York Review of books.
113. Tuck R. (1979) *Natural Rights Theories : Their Origin and Development*. – Cambridge, Cambridge University Press.
114. Vincent A. (1999) Classical liberalism and its crisis of identity // *History of Political Thought*, Vol. 11, № 1: 143–61.
115. Waldron J. (1987) Theoretical Foundations of Liberalism // *Philosophical Quarterly*, Vol. 37, № 147: 127–50.
116. Walzer M. (1995) Are there Limits to Liberalism? // *New York Review of Books*, 19 October: 28–31.
117. Weigel G. (2002) The Better Concepts of Freedom // *First Things: A monthly journal of religion and public life*, February, № 121: 14–20.
118. Weinstock D.M. (1997) The Graying of Berlin // *Critical Review*, Vol. 11, № 4: 481–501.
119. Williams B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*. – Cambridge, MA: Harvard University Press.
120. Young R. (1986) *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Freedom*. – New York: St. Martin's Press.

- 
121. Арендт Х (2000) *Vita activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибикина; под ред. Д.М. Носова. СПб.: Алетейя.
122. Берлин И. (2001) *История свободы. Россия* / Пер. с англ.; предисл. А. Эткинда.– М.: Новое литературное обозрение.

123. Берлин И. (2002) *Подлинная цель познания: Избранные эссе* / Пер. с англ. и комментарии В.В. Сапова. – М.: Канон+.
124. Берлин. И. (2001) *Философия свободы. Европа* / Пер. с англ.; предисл. А. Эткинда. – М. Новое литературное обозрение.
125. Гегель Г.В.Ф. (1990) *Философия права* / Пер с нем. Б.Г. Столпнера и М.И. Левиной; ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсесянц; вступ. ст. и прим. В.С. Нерсесянц. – М: Мысль.
126. Грей Дж. (2003) *Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности* / Пер. с англ. – М.: Праксис.
127. Дворкин Р. (1998) Либерализм // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндл, Тейлор, Уолдрон* / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция: 44–75.
128. Деррида Ж. (2000) *О грамматологии* / Пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. – М.: Ad Marginem.
129. Делез Ж. (1995) *Логика смысла* / Пер. Я. Свирского; ред. А. Толстов. – М.: ИЦ Академия.
130. Дьюи Дж. (2001) *Реконструкция в философии* / Пер. с англ. М. Занадворов, М. Шиков. – М.: Логос.
131. Капустин Б.Г. (1992) Демократия и справедливость. Размышления об опыте моральной политической философии // *Полис*, № 1: 86–95.
132. Капустин Б.Г. (1994) Три рассуждения о либерализме и либерализмах // *Полис*, № 3: 13–26  
(<http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg/334600.html>).
133. Капустин Б.Г. (1996) Что такое «политическая философия»? Часть I. Введение // *Полис*, №6: 83–96  
(<http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg/334604.html>).

134. Капустин Б.Г. (1997) Что такое «политическая философия»? Часть II. О «методе» политической философии. Проблема артикуляции // *Полис*, №1 (<http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg/334605.html>).
135. Капустин Б.Г. (1997) Что такое «политическая философия»? Часть III. Типы политической философии // *Полис*, №2 (<http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg/334606.html>).
136. Оукшот М. (2002) *Рационализм в политике и другие статьи* / Пер. с англ. И. Мюрберг, Е. Косиловой, Ю. Никофорова, О. Артемьевой. – М.: Идея-Пресс.
137. Поппер К.Р. (1992) *Открытое общество и его враги: В 2-х т.* / Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива».
138. Рорти Р. (1996) *Случайность, ирония, солидарность* / Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М.: Русское феноменологическое общество.
139. Спивак П. (1999) Либеральный либерализм Исая Берлина // *Двадцать два*, № 70: 172–180.
140. Сэндл М.Дж. (1998) Либерализм и пределы справедливости // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндл, Тейлор, Уолдрон* / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция: 191–218.
141. Тейлор Ч. (1998) Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндл, Тейлор, Уолдрон* / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция: 219–48.
142. Хайек Ф. (2005) *Дорога к рабству*. – М.: Новое издательство.
143. Хейде Л. (1995) *Осуществление свободы. Введение в гегелевскую философию права*. – М.: Гнозис.

144. Шапиро И. (1994) Введение в типологию либерализма // *Полис*, № 3: 7–12 ([http://www.polisportal.ru/?page\\_id=51&id=42](http://www.polisportal.ru/?page_id=51&id=42)).
145. Штраус Л. (2000) *Введение в политическую философию* / Пер. с англ. М. Фетисова. – М.: Логос, Праксис.