

АНАТОЛИЙ ПАНЬКОВСКИЙ

Агональный либерализм Исайи Берлина

Сократ. Ты видишь, что спорить не так уж трудно, тем более, что спорно уже то, сон это или явь, а поскольку мы спим и бодрствуем равное время, в нашей душе всегда происходит борьба: мнение каждого из двух состояний одинаково притязают на искренность, так что в течение равного времени мы то называем существующим одно, то — другое и упорствуем в обоих случаях одинаково.

Платон, Тетет

Появление в 2001 г. русскоязычной версии эссе британского политического философа (с российскими корнями) Исайи Берлина (1909—1997)¹ можно было бы считать большим событием, если бы это событие в самом деле состоялось. Однако, насколько можно судить, российский либеральный дискурс проигнорировал Берлина. Вернее, не столько проигнорировал, сколько, что называется, принял к сведению, — принял как нечто, что никому и ничему не угрожает и никого не компрометирует. Такому нейтральному «принятию», вероятно, во многом способствовала форма компоновки переведенных эссе и скетчей — как бы маркированных ключевым означающим либеральной теории. Как пишет А. Эткинд в предисловии ко второму сборнику эссе, «центральной идеей Берлина было “негативное” определение свободы как границы, окружающей индивида и гарантирующей его от любого вмешательства: старый британский идеал “мой дом — моя крепость”, поднятый на уровень политической философии».²

Концепция «негативной» свободы, старый идеал толерантности, антиутопизм, — все эти элементы в самом деле присутствуют в творчестве сэра Исайи; во всяком случае, автор настоящих опытов не пытается это оспо-

¹ См. Берлин И. *Философия свободы. Европа* (М.: Новое литературное обозрение, 2001); Берлин И. *История свободы. Россия* (М.: Новое литературное обозрение, 2001).

² Эткинд А. *Предисловие* к Берлин И. *История свободы. Россия* (М.: Новое литературное обозрение, 2001), 5.

речь. Менее очевидно другое: обманчивая простота мысли Берлина препятствует тому, чтобы усмотреть в ней определенную декларацию разрыва с либерализмом — во всяком случае, с его доминирующими версиями. Или точнее: аргумент плюрализма ценностей, который составляет фундаментальный «задник» мысли Берлина и является отправной точкой интерпретаций Клода Галипо и Джона Грея³, позволяет взглянуть на широко понимаемую либеральную теорию, так сказать, со стороны ее принципиальных провалов и осуществить — ни много ни мало — ее ревизию. Основной парадокс берлинианы можно было бы сформулировать следующим образом: мы можем сохранить [либеральные] ценности нашей культуры лишь за счет признания их радикальной несовместимости друг с другом; и соответственно — радикальной невозможности их полного осуществления.

В рамках англо-американского дискурса этот парадоксальный жест обернулся крайней неоднозначностью выставляемых Берлину оценок. Например, для консерваторов его идеи предстают как коктейль из квази-анархизма и романтизма, редуцирующего понятие свободы к неограниченной и разнужданной воле (которая, разумеется, требует смиренной рубашки политического управления). Некоторые интерпретаторы выдвигают Берлину более умеренное обвинение в том, что он не сумел дистанцироваться от предельного индивидуализма, под влиянием которого находится вся его мысль.⁴ Для левых концепция Берлина неприемлема за допущение, согласно которому свобода субъекта «опережает» его социальную «природу». Многие комментаторы уступили искушению трактовать позицию Берлина как выражение «классических либеральных идей» — либо в концептуальном, либо в историческом смысле⁵, либо в обоих отношениях сразу. Некоторые критики оказываются ближе к истине, обнаруживая метафизические (вернее было бы сказать, мета-этические) подпорки негативной свободы и ее позитивного коррелята, при том, что у Берлина утрачивается интерес к институциональной стороне политики.⁶ Словом, Берлин с трудом поддается историко-философской утилизации (либерал? консерватор? радикал?), и это — с другой стороны — способствует вытеснению сочинений Берлина на периферию либеральной мысли.

Отталкиваясь от интерпретации Галипо и Грея, нам хотелось бы дискурсивно развернуть некоторые подтексты концепции Берлина (и они представляются для нас наиболее существенными) в ряде нижеследующих фрагментов.

³ Galipeau, C. J. *Isaiah Berlin's Liberalism*, Oxford: Clarendon Press, 1998; Gray J. *Isaiah Berlin*, 3rd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

⁴ Frisch, M. J. 'Critical Appraisal of Isaiah Berlin's Philosophy of Pluralism', *Review of Politics*, vol. 60, no. 3 (Summer 1998), 429.

⁵ См. соответственно Freedен, M. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 141–77; Vincent, A. 'Classical liberalism and its crisis of identity', *History of Political Thought*, vol. 11, no. 1 (1990), 143–61.

⁶ Ivison, D. *The Self at Liberty: Political Argument and the Arts of Government* (Ithaca NJ: Cornell University Press, 1997); Kenny, M. 'Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory', *Political Studies*, vol. 48, no. 5 (2000) 1031.

1. Агональный либерализм: глубокий конфликт ценностей

Сколь бы разноплановыми не были эссе и исторические скетчи Берлина, все они (или почти все они) пронизаны идеей, поражающей как своей тривиальностью, так и колоссальным разрушительным потенциалом. Сжатую экспозицию концепции, которую иные интерпретаторы именуют плюрализмом ценностей [*value-pluralism*]⁷, другие — культурным плюрализмом [*cultural pluralism*], можно осуществить следующим образом:

(i) «предельные» человеческие ценности и цели множественны; (ii) они характеризуются объективным статусом; (iii) они несводимы к чему-либо, лежащему по ту сторону пространства ценностей и целей, их пределом выступают они сами; (iv) они несводимы друг к другу, несовместимы и несоизмеримы друг с другом, их «взаимоотношения» характеризуются конфликтностью; (v) не существует нейтральной инстанции, позволяющей осуществить их примирение, либо системы, способной включить их в качестве позитивных элементов.

Прежде всего следует сказать о том, что концепция Берлина предстает как версия *этического реализма*. В соответствии с подобным реалистическим взглядом, элементы нашего морального мира и наши поступки, хотя и являются историческими продуктами — такими же, как произведения искусства, научные теории, стили жизни, ест. — тем не менее, выступают в качестве предметов, в отношении которых допустимы заключения об их уместности, истинности либо ложности. Здесь очевидно отличие подхода Берлина, с одной стороны, от позитивистских теорий с их разделением между «фактами» и «ценностями» и, с другой стороны, от всех доктрин, предполагающих, что человеческие ценности и формы человеческих поступков являются монадически закрытыми, герметически замкнутыми и, следовательно, недоступными для рациональной экспликации или понимания. Напротив, формы и стили жизни, человеческие поступки по большей части являются доступными для разума, ибо во многом рассчитаны на их социальное приятие, на понимание. С другой стороны, всякая ценность предстает как «цель в себе», т. е. как элемент, способный произвести определенный «структурный» эффект: она организует, иерархизирует другие элементы-ценности.

С данной точки зрения и под плюрализмом следует понимать определенную «мета-ценность», вокруг которой формируется специфический либерализм Берлина и связанная с ним стратегия, используемая для подрыва традиционных либеральных и нелиберальных концепций социальности. Эта «ценность» обладает парадоксальным статусом: являясь предпосылкой либеральной этики, она функционирует в качестве радикальной контр-предпосылки, размывающей рационалистический базис всякой этики.

Аргумент плюрализма предпосылается концепции радикального выбора [*radical choice*], т. е. выбора, осуществляемого без рациональных ориентиров, гарантирующих «верный» выбор либо оправдывающих «ошибочный». По-

⁷ См. Anderson, P. 'The Pluralism of Isaiah Berlin', in *A Zone of Engagement* (London: Verso, 1992), 230–50; Gray J. *Isaiah Berlin*, 3rd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), Ch 2, 'Pluralism'; Hardy H. 'Berlin Big Idea', *Philosophers' Magazine* 11 (Summer 2000), 15–16.

скольку предельные цели обречены на перманентную междоусобицу, мы вынуждены совершать драматический выбор между конфликтующими целями и конфликтующими элементами единой цели. Такой выбор может быть также описан как выбор между добром и злом; он определяет реальность моральной трагедии. Таким образом, аргумент плюрализма предполагает специфическую концепцию человеческой деятельности как *радикальной неопределенности*, вытекающей из торжества самоопределения за счет выбора и связанной с ним утраты.

Подобный взгляд Джон Грей удачно именуется агональным либерализмом [*agonical liberalism*]⁸. Подтекст «агональности» отсылает к картине соперничества или конфликта персонажей в греческой трагедии. По контрасту с доминирующими либеральными теориями, базирующимися на представлении о совместимости фундаментальных прав, свобод и стандартов равенства, и которые потому являются оптимистичными, данная версия либерализма ближе к позиции стоического и трагического либерализма, утверждающего радикальную несовместимость ценностей.

Наиболее глубокий аспект плюрализма состоит в том, что всякий этический комплекс, всякая социальность как таковая инкорпорирует принципиально несочетаемые и взаимно конфликтные элементы. На первый взгляд, этот плюральный аргумент присутствует во многих либеральных теориях, уделяющих внимание проблеме столкновения индивидуальных воле 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 типичный правовой конфликт между А, который считает несправедливым повышение налогов с целью покрытия издержек на государственные пособия (ибо он вынужден отдавать деньги, которые законно заработал), и В, который считает это повышение необходимым для устранения общественного дисбаланса, возникшего в результате «несправедливого» распределения ресурсов.⁹ Здесь важно увидеть, что риторика, используемая обеими сторонами, по меньшей мере, предполагает согласие по поводу ключевого принципа (распределение ресурсов), а в конечном итоге открывает перспективу разрешения дилеммы. Хотя, разумеется, следует учитывать контекстный фон, на котором разворачивается подобный спор.¹⁰ Говоря о несовместимости и конфликтности благ, Берлин имеет в виду нечто иное, а именно — невозможность отыскания того или иного принципа или регулятора (например, налогообложения), позволяющего соизмерить два конкурирующих благ.

Согласно Грею, плюрализм Берлина наиболее близок плюрализму Джозефа Раца, настаивающего на том, что понятие несовместимости, диспропор-

⁸ Gray J. *Isaiah Berlin*, 3rd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), 1.

⁹ MacIntyre, A. *After Virtue*, 2nd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984), 245–6.

¹⁰ Если, например, под несовместимостью между «приобретенным» и «базовыми потребностями» иметь в виду конфликт между «благополучием» и «справедливостью», то мы, по-видимому, имеем дело с одним из тех конфликтов, о котором говорит Берлин.

ции предполагает утверждение, что ценности не могут быть предметом сравнения [*subject of comparison*].¹¹ Идея несовместимости ценностей разъясняется у Раца как провал, неудача «транзитивности»:

Две опции ценностного выбора являются несовместимыми, если: (1) ни одна из них не является лучшей и (2) имеется (или могла бы быть) еще одна опция, которая лучше первой, но не лучше второй.¹²

Граница несовместимости [*mark of incommensurable*] двух предметов выбора (благ), согласно Рацу, 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.¹³ Например: мы считаем что наша дружба с А крепче, нежели дружба с В, но это не снабжает нас принципом для сопоставления дружбы с А и любви к С.

Грей верно подмечает, что идея несовместимости [*incommensurability*] фигурирует у Раца как идея несравнимости, несоизмеримости [*incomparability*], в то время как Берлин не стремится ассимилировать эти понятия.¹⁴ 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 выбора у Раца не предполагает представление о конфликте между добром и злом, или конфликте, который может быть назван *драматическим*. Другими словами, у Раца отсутствует мотив моральной трагедии. Если вернуться к нашему примеру, то невозможность сопоставления дружбы с А и любви к С не означает для него глубокого конфликта между опциями выбора. В то время как у Берлина речь как раз об этом и ведется: А и С оба претендуют на то, чтобы стать главной целью жизни, отнять все время, поглотить весь ресурс; здесь невозможен компромисс. Либо А, либо С.

Конечно, в практической жизни мы не всякий раз имеем дело с подобными конфликтами. Другими словами, глубокий ценностный конфликт может быть обозначен в качестве концептуального, но не эмпирического: с одной стороны, разум продуцирует дилеммы, которые не являются делом разума, с другой стороны, пример «из жизни» не может опровергнуть сам 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 конфликтны; их столкновение может быть также интерпретировано как конфликт между системами координат, каждая из которых пытается навязать собственную оптику оценки в качестве универсальной; (с) разрешение ценностных конфликтов-дилемм не может быть осуществлено на интересубъективном уровне, и, следовательно, (d) мандат на их разрешение делегируется субъекту; (е) разум которого, бу-

¹¹ Raz, J. *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 335–345.

¹² Ibid, 325.

¹³ Ibid, 326.

¹⁴ Gray, J. *Isaiah Berlin*, 3rd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), 71.

дучи последним оплотом интерсубъективности, ничем не может помочь своему хозяину и оставляет его наедине с самим собой.

Отказ от монизма в этике, плюрализм ценностей, *est.*, — все эти элементы, разумеется, достаточно хорошо известны в англо-американском морально-политическом дискурсе, однако то, что следует понимать под «агональным либерализмом», идея драматической несоизмеримости/несовместимости ценностей, не освещена вообще. В этом смысле Берлина можно считать наследником англо-американской аналитической традиции, лишь 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.¹⁵ При этом Берлин вводит в канал традиции нечто для нее вовсе нехарактерное: тема моральной трагедии, как отмечает Грей, является «еврейско-русским элементом» творчества Берлина.¹⁶ Подобный комплекс вводимых в игру идей и представлений позволяет говорить о Берлине как о нетрадиционном либеральном мыслителе, быть может, наиболее оригинальном со времен Джона Ст. Милля.

2. Уровни разлада

Высказанные положения, в которых, собственно, и выражается плюралистическая доктрина, Берлин развивает на нескольких уровнях, которые можно пометить как:

(а) *Аргумент культурного плюрализма*: различные культурные образования генерируют различные нравственные стандарты, достоинства и ценности, изобилующие противоречиями, наложениями и несовместимостями. Например, выраженная у Макиавелли моральная концепция, содержащая понятия *virtu* и *superbia*, альтернативна христианским этическим представлениям, оперирующим понятиями «братства» и «любви к ближнему».¹⁷ Равным образом современная западная культура конституирована разобщением между «этикой сознания» и «этикой склонности».

(б) *Аргумент этического плюрализма*: всякая моральная доктрина либо этический кодекс является результатом монтажа несоизмеримых и несовместимых элементов-ценностей. Например, различные либеральные теории вбирают в себя ценности, которые невозможно согласовать при помощи теоретического или практического *ratio*. Таковы, например, пары свобода/равенство, справедливость/толерантность и пр., попыткой согласования которых отмечено подавляющее большинство классических и современных теорий. Следуя Берлину, можно утверждать, что всякое подобное согласование (или примирение) является по своей сути *атотичным*: для него нет места не только в реальности, но и в сознании.

¹⁵ Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), xiii.

¹⁶ Gray J. *Isaiah Berlin*, 3rd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), 2.

¹⁷ Berlin I. 'The Originality of Machiavelli' in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Henry Hardy's ed. (London: Pimlico, 1997).

(с) *Аргумент плюрализма ценностей*: всякая подобная ценность или благо не является атомизированной сущностью и, в свою очередь, представляет собой комплекс, инкорпорирующий гетерогенные элементы. Характерным примером является ключевое понятие большинства либеральных теорий — «свобода». Берлин убедительно демонстрирует, что комплекс фундаментальных «прав» и «свобод» никоим образом не может быть гармонизирован и замкнут в себе; более того, в предельном измерении свобода предстает в виде агональной пары ценностей — «позитивной» свободы (изошренное учение о власти) и «негативной» свободы (право на защиту от власти).¹⁸

(d) Наконец, агональная диспозиция «парадоксальным» образом связана сама с собой как с принципом, выступающим теперь в качестве аргумента *методологического плюрализма*. Центральный тезис которого гласит: не существует привилегированного метода, позволяющего наилучшим образом исследовать природу социальности. Методологический дискурс, представляющий собой спор между различными дисциплинами не может быть разрешен посредством апелляции к какой-нибудь инстанции вроде «существа вопроса» (например, «природы» человека). Подобный анти-редукционизм противостоит не только идее сближения наук (например, в духе Поппера); в известном смысле он повернут против себя самого: агональная «деконструкция» не может дать исчерпывающих ответов на все возможные вопросы, равно как и поставить все возможные вопросы.

3. Контр-перфекционизм

Важно подчеркнуть следующее: агональный либерализм представляет собой альтернативу всем «перфекционистским» теориям, т. е. теориям, импlications которых предполагают идею совершенного человеческого существа и совершенного человеческого общества, в котором объективные ценности гармонизированы и согласованы. Как утверждает Берлин, представление о всяком *perfect society* не просто утопично, оно принципиально непоследовательно и алогично, иными словами, оно включает нечто, что функционирует как ее внутреннее отрицание:

...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 тем самым не могут быть оторваны друг от друга и вновь сшиты по единой мерке [*sewn together in one garment*].¹⁹

Как утверждает Грей, подобная идея вовсе не является плоским предположением, развиваемым на базе попперовского фаллибилизма, либо берущим начало от Августина клише, трактующего о несовершенстве человека.²⁰ Это радикальное и оригинальное предположение, в соответствии

¹⁸ См. Берлин И. «Два понимания свободы» в *Философия свободы. Европа* (М.: Новое литературное обозрение, 2001), 122–185.

¹⁹ Berlin, I. 'Vico and the Ideal of the Enlightenment' in *Against the Current: Essay in the History of Ideas*, Henry Hardy's ed. (London: Pimlico, 1997), 129.

²⁰ Gray J. *Isaiah Berlin*, 3rd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), 71.

с которым именно «совершенство» должно расцениваться как алогичный и внутренне несбалансированный образ, т. е. предполагающий *собственное опровержение* как необходимое условие своего иллюзорного наличия. Еще раз обратим внимание на эту парадоксальную корреляцию: идея «ограниченности», «несовершенства» (например, нашего знания у Поппера) имеет свою принципиальную опору в лице «иррациональной» убежденности в возможности достижения идеала «совершенства» или приближения к нему. Другими словами, «истина» несовершенства опирается на претензию достижимости совершенства. Интеллектуальный ход Берлина состоит в том, что ни одна из этих посылок («истины» и «претензии на истинность») не может рассматриваться в качестве предусловия второй. В известном отношении они равны друг перед другом; именно в ситуации этого «базового равенства» они несовместимы и конфликты, но никогда не взаимообратимы.

Можно предположить, что «контр-перфекционизм» Берлина равным образом фатален, во-первых, для различного рода холистских концепций, представлений о всякой целостности и замкнутости и, во-вторых, для идеи поступательного исторического движения, понимаемого как прогресс или регресс. Первый случай аналогичен ситуации с «совершенным» субъектом. Это позволяет говорить о том, что все комментаторы, напирающие на «эстетизм» берлинианы, вовлекают серию, в общем, излишних ассоциаций. Ибо специфика «эстетических» концепций личности и общества связана с представлением о целостности, аутентичности, замкнутости и завершенности произведения искусства и вытекающего отсюда требования понимать его «исходя из его самого». Берлин несколько не доверяет подобным установкам, абстрагирующимся от места, из которого они намерены говорить. Дистанция, отделяющая нас от текста, не является ни позитивным, ни негативным условием его понимания. Это просто «условие», в конечном счете через него невозможно переступить. «Эстетизм» здесь следовало бы понимать как введение в игру воображения там, где бессилён разум: такие ситуации типичны в политике, философском поиске, творчестве как таковом.

В последнем случае тесная корреляция между оптимистическим представлением о «развитии» и пессимистическим образом «деградации» разоблачается как агональное напряжение между *приобретением* и *утратой*. Оба члена этой дистинкции расцениваются как *действительные*, в отличие от прогрессистских теорий, упорно игнорирующих утраты, или консервативных учений, полагающих мнимыми приобретения — но в обязательном порядке включающих их в качестве предусловия вселенского пессимизма. Если в первом случае общество рассматривается 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. Примерами авторов, чьи идеи подпитываются представлениями об утраченном «золотом веке», можно считать совре-

менных аристотелевиков Ханну Арендт²¹ или Аласдара Макинтайра. 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 из-за экономики массового производства и социальной разобщенности. Чего не было в эпоху, когда производство не выходило за пределы домашних хозяйств.²² В связи с этим Г. Гаттинг иронично замечает: Макинтайр, похоже, готов пожертвовать современными свободами и процветанием ради преимуществ досовременных практик и не задается вопросом о тех приобретениях, что дались нам ценой этой утраты.²³

4. Приоритет политического решения

Исходя из сказанного несложно понять, что политика и этика не может быть представлена в качестве интеллигибельной структуры, которая автоматизирует решение практических дилемм путем сопоставления конкурирующих благ и ценностей — приписывая им мерные особенности или внедряя некую обменную инстанцию, — «пунктик», присутствующий во многих современных либеральных теориях. Проблема не в том, что подобную инстанцию невозможно изобрести, но в том, что эта инстанция: (а) не является нейтральной (как, например, у Ролза), (б) всегда предстает как уже расщепленная, расколота, а, следовательно, (с) она сама есть ценность.

Таким образом, никакая моральность не может быть завершенной вещью в себе и представляет собой нечто, в чем существуют разрывы и лакуны, — в этом смысле Берлин и говорит о «моральной нехватке» [*moral scarcity*]. Между тем она неизбежно конституируется набором ценностей (целей и благ), между которыми мы вынуждены совершать выбор. Не существует ничего вне пределов этого выбора, что гарантировало бы его «корректность» или оправдало «ошибочность». Такой выбор, нередко именуемый «радикальным выбором» [*radical choice*], т. е. выбором, «не основанным на разуме»²⁴, составляет суть нашей моральной и политической жизни. Подобный выбор противоположен понятию рационального выбора, фигурирующего, например, в экономической науке, и адаптированного Ролзом. В момент радикального выбора мы не столько размышляем о приоритетах, сколько действуем. Здесь очевидным образом проявляется волюнтаристский, или экзистенциальный элемент агонального либерализма. Радикальный выбор не может найти свое обоснование в общественной практике и теряет свою референцию с публичностью. Вместе с тем всякое волюнтаристское решение во многом предопределяется миром общественных практик, — здесь обнаруживает-

²¹ Попытку Катеба сблизить позиции Берлина и Арендт следует признать негодной. См. Kateb, G. 'Can Cultures be Judged? Two Defenses of Cultural Pluralism in Isaiah Berlin's Work', *Social Research*, vol. 66, no. 4 (Winter 1999), 1013ff.

²² MacIntyre, A. *After Virtue*, 2nd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984), 227.

²³ Gutting, G. *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 82.

²⁴ Rawls, J. 'Kantian Constructivism in Moral Theory', *Journal of Philosophy* 77 (1980), 568.

ся отличие Берлина от Фихте (у которого креация личности происходит *ex nihilo*) или, например, раннего Сартра.²⁵ Другими словами, самоопределение субъекта осуществляется не только в качестве индивидуальности, но и как действующей фигуры определенной традиции, определенного социального подмножества.

Можно согласиться со Штейнбергом, утверждающим, что из концепции Берлина можно вылущить нечто вроде схемы политики переговоров и компромиссов, которой предпослано то, что политика не может быть основана на «первичных неоспоримых принципах».²⁶ Это верно, хотя это и не означает что Берлин не проходит проверку как политический писатель, как, например, полагает Майкл Кенни.²⁷ Наш тезис состоит в противоположном: Берлин является политическим писателем по преимуществу; его специфическое видение политики как сферы этических конфликтов и компромиссов куда более реалистично, нежели представление о ней, как о менеджменте торговой корпорации. Для Берлина политика отнюдь не является разновидностью вопросов коммерции или права, политика не есть механизм. Другими словами, Берлин устанавливает приоритет политического решения по отношению к любым принципам, и это делает его противником легитимистских теорий вроде тех, что предлагают Ролз, Дворкин или Аккерман.

Эти аргументы, сколь бы банально они ни звучали, готовы принять отнюдь не все. На наш взгляд, по той причине, то они подрывают доминирующие политические теории, цель которых только и состоит в том, чтобы быть теориями. Другими словами, они утрачивают право обнимать *все* вопросы политики, как раз это и является для них недопустимым. Подчеркнем, что для подавляющего большинство либеральных теоретиков политика ассоциируется с некими гарантиями на стабильность. Между тем стабильность — это цель политики, но не ее *реальность*. Путать одно с другим означает возлагать на будущее большие надежды. Это означает требовать от истории абонента на «лучшее» или «нейтральное» место в театре жизни. Между тем именно подобные требования нередко и порождают политический конфликт.

В книге «Поминки по Просвещению» Грей, отталкиваясь от Берлина, осуществляет блистательную критику концепций Роберта Нозика, Рональда Дворкина и Брюса Аккермана, в которых «индивидуализм связывается с эгалитарной политической моралью». Как пишет Грей,

все названные произведения похожи на работу Ролза в том отношении, что они ставят неисторический и абстрактный индивидуализм на службу легалистской или законovedческой парадигме в политической философии. Задача политической философии понимается как создание идеальной конструкции, в идеале — конструкции на все времена и для всех стран и народов, а уже ее результатом могут быть основные свобо-

²⁵ Попытку критики Берлина с позиций Сартра см. у Уильяма Макбрайда: McBride, W. L. '«Two Concepts of Liberty». Thirty Years Later: A Sartre-inspired Critique', *Social Theory & Practice*, vol. 16, no. 3 (Fall 1990), 297–321.

²⁶ Steinberg, J. 'The burdens of Berlin's modernity', *History of European Ideas*, vol. 22, no. 5/6 (1996), 370.

²⁷ Kenny, M. 'Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory', *Political Studies*, vol. 48, no. 5 (2000), 1035.

ды Ролза, дополнительные ограничения Нозика или права как преимущества Дворкина. Ведь изначально всегда предполагается, что минимальный уровень политической морали определяется требованиями индивидов, и эти требования должны быть выражены в терминах справедливости или права. В результате различные притязания исторически сложившихся сообществ, если их существование вообще признается, оказываются отгесненными на второй план предполагаемыми правами индивидов.²⁸

Можно предположить, что даже Рорти, будучи последовательным противником «кантианского» либерализма, не свободен от некоторых презумпций последнего. Известно, что он отграничивает «маргинальное» от «принятого» в рамках той или иной *солидарности*, а, следовательно, — «частное» от «политического». Граница пролегает по традиционной меже между публичным и приватным доменами. Однако попытка сепарировать частную и публичную сферу представляется довольно наивной в том смысле, что игнорирует неизбежность взаимопересечения этих сфер, что публичные ценности, якобы являющие собой нейтральную схему для частного саморазвития, на деле поощряют одни формы самореализации (капиталистическое накопление, демонстрация богатства и пр.) в ущерб другим. Нанси Фрейзер, анализируя позицию Рорти, замечает, что тот исключает «радикальную теорию», а, следовательно, и маргинализованные группы, ей руководствующиеся, из политической дискуссии.²⁹ Как результат, Рорти превращает нелиберальную, оппозиционную дискуссию в неполитическую по определению, ложно полагая, что политические действия и дискуссии могут быть связаны только с разделяемыми целями, вне столкновений между культурными предпочтениями и социальной идентичностью. В известной степени (и с известными ограничениями) критику Фрейзера можно рассматривать как комплиментарную Берлину.

Исходя из сказанного можно понять, почему то, что Берлин понимает под «свободой», оказывается по ту сторону «демократии», хотя обе эти вещи теснейшим образом связаны. Их связь, вместе с тем, не является непосредственной и скорее агональна, нежели позитивна. Более того, именно по той причине, что демократическое самоуправление не гарантирует свободы личности, которая выражается в ее правах, и требуется прописать эти права независимо от положений, связанных с институциональными вопросами политической саморегуляции. Хотя последние являются как бы средствами для достижения цели, которая именуется свободой, опыт подсказывает, что эти цели чаще всего замыкаются на себя, превращаются в собственную цель. Задача Берлина, в общем, состоит в том, чтобы продемонстрировать, что средства всегда замыкаются на себя и редко связаны с внеположенной им целью. Поэтому негативная и позитивная свободы фигурируют у него в качестве «целей в себе». Отсюда также понятно, что, говоря о «цели в себе»,

²⁸ Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности (М.: Праксис, 2003), 22–23.

²⁹ Fraser, N. 'Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technology', in Alan Malachowski ed., *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature and Beyond* (Oxford Blackwell Publishers, 2002) 312–313; см. также: McCarthy, Th. 'Ironist Theory as a Vocation', *Critical Inquiry*, 16 (1990), 644–55.

Берлин имеет в виду не ее «загадочность» и «непознаваемость», но ее самодовлеющий характер, определенную инверсию целей и средств, при которой последние становятся первыми. Наконец, понятно, что всякая политика и либеральная политика в частности — это не «свобода» и не «демократия», но зона неопределенности, в пределах которой парадоксальная связь первого и второго всякий раз должна осуществляться по-новому. Это и вызывает к жизни необходимость реабилитации политических добродетелей — решимости, политической мудрости, способности к компромиссу, к пересмотру старых соглашений, нередко рядящихся в одежды «незыблемых принципов», наконец, политической толерантности.