

О СТАТУСЕ БЛАГ И ЦЕННОСТЕЙ В ЛИБЕРАЛЬНОЙ ТЕОРИИ. ЭТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ ИСАИИ БЕРЛИНА

Анатолий Паньковский*

Abstract

The topic of the article is the problem of the status of values in the context of the liberal theory. Agonical liberalism (pluralism) of Isaiah Berlin is taken as the «model» position to interpret and evaluate the disposition as a whole.

From the aspect of the values theory, Berlin's pluralism, which in this case can also be interpreted as an «internal» version of ethical realism, challenges his principal opponent, namely, ethical monism, according to which there is or there must exist a single privileged and rationally grounded value or an ethical code. Ethical realism should also be distinguished from perspectivism or relativism, which affirms that the «objectivity» of values and norms of behavior are secured by the fact of their acceptance in a community.

Berlin's ethical realism suggests that moral elements guiding human practice and conflicting with one another exist as «independent» entities that are subject to assertions about their validity, inaccuracy or falseness.

Keywords: liberalism, ethical realism, pluralism, objectivity, values.

В настоящей статье рассматривается ключевая проблема либеральной теории (то есть социально-философской доктрины, затрагивающей концепцию личности, нормативные вопросы социальной организации, политики и пр.) – проблема социальных идеалов (благ и ценностей). Особенностью данного обзора выступает выбор специфической перспективы, а именно доктрины агонального либерализма Исаии Берлина, позволяющей, помимо прочего, оценить базовую либеральную приверженность – свободу индивида – с метаэтической позиции. При этом отправной точкой подобного теоретизирования выступает 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 пред-

* Анатолий Паньковский – независимый эксперт, координатор интернет-проекта «Наше мнение» (www.nmnby.org; www.nmnby.eu), г. Минск, Беларусь; polesski@mail.ru.

почтений исследователя. Для Берлина не существует социальной реальности безотносительно к её 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». В частности, 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.¹

1. И. Берлин: политическая философия как терапия социальных практик

Большинство комментаторов рассматривают концепцию Исайи Берлина с точки зрения её 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, начинающийся «с открытия или применения категорий нравственности к сфере политических отношений».² 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».³

В рамках культурно-исторического проекта либерализма подобное рассуждение можно счесть более или менее традиционным. 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 на каком-то этапе развития политическая философия в качестве исходных терминов должна избрать не моральные, но какие-либо иные категории (например, ма-

тематические символы либо органицистские метафоры)? Такое утверждение может быть оправданным лишь в «конструктивистской» перспективе или перспективе так называемого «деонтологического либерализма» (к представителям которого можно отнести Дж. Ролза, Р. Дворкина и др.), превосходный критический анализ которого осуществил Майкл Сэндл⁴. Как подчёркивает Сэндл, в деонтологической оптике полностью исчезает объективный нравственный порядок (равным образом и у Канта моральный закон – это не результат открытия, произведённого 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.⁵ 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 самом деле нет нужды подвергать философской рефлексии – здесь можно ограничиться философией права (способ решения проблемы – правовой – задаёт саму постановку вопроса о «возможности общества»).

Важнейшей посылкой Берлина, объединяющего 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 интересубъективному 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 лишён 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, берётся Берлиным не просто в качестве отправного и далее нерефлексируемого пункта общего размыш-

ления, но рассматривается как такое благо, которое, будучи включённым в общую матрицу либеральной культуры, тем не менее нуждается в защите и сохранении. В конечном итоге, этого блага легко лишиться.

По отношению к ключевой либеральной установке мы имеем важнейший концептуальный сдвиг. В связи с этим заметим, что в противоположность всей досовременной, включая ренессансную, традиции в качестве базовой аксиомы обоснования общежития либерализм брал не определённый образ общества и не определённый 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 – дробивший их на школы и направления. Полезно также упомянуть о том, что фундаментальной посылкой либерального теоретизирования является вовсе не методологический атомизм, т. е. утверждение онтологической первичности индивида по отношению к обществу.⁶ 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 наделённый определёнными потребностями квазибиологический объект, но очерченную историческим контекстом совокупность ценностей и регулируемых ими практик. Тем самым Берлин намечает действия, согласующиеся с принципами рационализма, – логику, в которой одновременно представлено онтологическое содержание социальных объектов, т. е. их «объективное» существование (присутствие в intersubъективном измерении), и форма онтологизации, т. е. способ, которым полагается их существование (значение для нас). Совокупность идей Берлина в этом случае предстаёт как теория о *приемлемом* обществе. Ключевым здесь является вопрос о том, что делает социальный гнёт 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. Дру-

гими словами, социальные «объекты» интересуют нас лишь в той мере, в которой 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 (т. е. являющегося выражением той или иной ценности, того или иного идеала) превращает его в социальный или политический объект.

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 П. Строусон.⁷ Соответственно, его концепция выражается преимущественно через историческую антропологию (историю идей) и сопровождается нормативными аргументами («логикой» 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.⁸ 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».⁹

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 её 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 избегать типиков трансцендентально-априорного теоретизирования.¹⁰ В противовес Канту и его космополитическим 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 классифи-

цирована 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, на место трансцендентального способа обоснования помещающего историцистский, т. е. 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 её Грей, состоит в том, чтобы посредством «квазикантианской трансцендентальной дедукции» уточнить категории человеческой деятельности и мышления.¹¹ Существует, между тем, определённая неясность, связанная с употреблением Берлиным понятий «ценности» и «моральные категории», которая, в свой черёд, затемняет практические аспекты использования «трансцендентальной дедукции», о чём говорит Грей.

Понятие «ценность» употребляется Берлиным, с одной стороны, в предельно широком смысле – это отнюдь не только исключительная принадлежность сфер морали и нравственности. «Ценностью» можно именовать всё, к чему человек может стремиться, всё, что является необходимым либо случайным «включением» 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», предопределёнными самими понятиями нравственности и человечности как таковой, является «квазиэмпирическим». То есть это такой вопрос, за ответом на который в конечном счёте нужно обратиться к антропологам, историкам, культурологам, социологам и пр., т. е. учёным, занимающимся изучением поведения целых обществ и понятий, используемых в их жизнедеятельности.¹² 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 предстаёт не как трансцендентальная и априорная в строгом смысле, не как эмпирическая генерализация предположительно универсальных и автономных (substantive) моральных «первоэлементов»¹³, но, как резюмирует Грей, «является чем-то промежуточным между ними»¹⁴. Помимо того, она является гибкой и подвижной, хотя некоторые её компоненты неизменны и тесно связаны с нашей психосоматиче-

ской конституцией. В этом смысле общее ядро (common core) человеческих ценностей не является строго фиксированным, и это означает, что невозможно раз и навсегда описать его и дефинировать в кантианской манере.

Система моральных «первоэлементов» является в известном отношении «двусмысленной»: являясь защитным экраном от «хаоса» реальности, она в то же время координирует наши стремления, цели и желания. Её роль в человеческой деятельности может быть описана по аналогии с ролью кантианского 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 наделённых определённым 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».¹⁵ 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 именует «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 определённые константы человеческого опыта. Собственно говоря, эти относительно устойчивые ментальные структуры, одновременно выступающие в качестве категорий восприятия и категорий «классификации» – оценки, – и называются «ценностями».

Иной вопрос – как позиция Берлина 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.¹⁶ Во-вторых, мы не можем их разрешить посредством какого-либо артикулированного сверхпринципа – например, моральной интуиции. Как подчёркивает Грей, Берлин избежал влияния оксфордских интуитивистов (в частности, Росса), чьи книги активно изучались в Оксфорде в 1920-х, когда тот был студентом.¹⁷

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 завершённой теории, но в разрешении определённых проблем и неясностей, порождённых предыдущими теоретическими построениями. Но если целью Витгенштейна являлось устранение ловушек естественного языка посредством терапии языковых заблуждений (критика языка), то целью Берлина – терапия социальной практики, прояснение некоторых аспектов социальной деятельности и устранение либо избегание её тупиков, то есть *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 её *значениями* – проистекают из различий в типах доктрин или культур, в рамках которой эта категория получает право прописки. Этот тип установки может быть назван «трансцендентальным прагматизмом».

Символические системы, говорит Берлин, «воплощают и выражают определённые установки, которые *ex hipotesi* “инкапсулированы” в них, но не могут быть легко описаны с их помощью»¹⁸. Мы можем, продолжает Берлин, использовать один набор символов для того, чтобы в искажённом виде выявить допущения, лежащие в основе другого, но мы не можем обойтись без символов вообще или обнаружить точку опоры в виде праязыка, который всё сразу расставит по своим местам.¹⁹ Это, в свой черёд, означает, что для осуществления самого примитивного наблюдения или размышления необходимо, чтобы некоторые навыки, верования и принципы не подлежали анализу, находились вне критики.

Эта неререфлексируемая 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 контрасту с собственными. Словом, «понимание» – наиболее примитивная, но в то же время наиболее фундаментальная способность человека. По-

нимать – означает попросту иметь опыт нравственных размышлений, обладать воображением и способностью уделять внимание той или иной проблеме. Речь идёт 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 и у которого она именуется «вчувствованием» (*emphatia*). С теми же источниками связано предположение Берлина о трансубъективных моральных способностях, позволяющих разрабатывать общий горизонт понимания ценностей, различным образом воплощённых 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 надёжный научный ключ, тогда как всякое уникальное существо требует жизни, посвящённой скрупулезному, самоотверженному наблюдению, сочувствию и пронизательности, – одна из самых нелепых человеческих претензий».²⁰

В завершении раздела необходимо сказать о различиях между позицией Берлина и точкой зрения, в которой, как мне представляется, сходится французский постмодернизм, постмодернистская «историография» Рорти²¹ и герменевтика Гадамера. Предположение о том, что текст уже всегда включён 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 её наименее изменчивом аспекте. И хотя здесь невозможен окончательный успех (абсолютное знание), мы всё 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.

2. Проблема объективности

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 выражают ничего, кроме субъективных пристрастий. Следовательно, они не могут быть ложными либо истинными, верными или ошибочными.²²

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 подчёркивают Галипо и Грей, подобная объективно-плюральная точка зрения (*objective pluralist view*) является нетипичной как для традиционных, так и современных социально-политических теорий.²³ 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 intersубъективной взаимосвязи и, следовательно, не являются замкнутыми *Weltanschauungen* (мировоззрениями). Напротив: если исходить из того, что некоторые из этих форм фигурируют в качестве «реальных абстракций» и обеспечиваются задачами intersубъективного взаимодействия, они являются в высокой 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 определяют контекст ценностей, в пределах которого этот выбор осуществляется. Они репрезентируют биологические и культурные константы, которые, в конечном счёте, 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 счёте гарантируют смысл высказывания. Предельный оппонент Берлина в этом вопросе – позитивист Феликс Оппенгейм, наста-

ивающий на возможности существования так называемого «языка свободы», очищенного от оценочных коннотаций.²⁴ Во-вторых, сами по себе оценочные коннотации вовсе не исключают ни возможности их понимания для тех, 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»²⁵. 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 искренности того, кто утверждает). Это можно разъяснить следующим образом. Скажем, утверждение: «Высшей и последней целью социализма является человеческая свобода» – является ложным, поскольку в известном отношении оно «вводит в заблуждение» связанное с ним интересубъективное ожидание, не согласуется с ним: от социализма обычно ждут чего-то другого (прежде всего, социального равенства).

Итак, подобно Чарльзу Тейлору или Бернарду Уильямсу, Берлин убеждён 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»²⁶. В либеральных диспутах ссылака на добродетель приобретает исключительную важность: этически правомерным описанием действия является то, которое согласовывается с долгом либо целью в достижении «наилучшего». Причём последнее вовсе не должно пониматься как утилитарное понимание наилучшего в терминах счастья.

Отталкиваясь от представлений о добродетели, можно выделить три главных кандидата на либеральную теорию ценностей (принимая во внимание «исторический» характер этих позиций: исторически сложилось так, что современные этические теории вытекают из незавершённых 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*)²⁷, – 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 противосто-

янии этическому монизму Милля, исходящего из возможности ранжировать все блага и ценности в терминах высшего блага – автономии личности. Расходятся они по вопросу статуса ценностей.

2. *Плюрализм* настаивает на том, что предельные ценности и цель человеческой жизни различны и несоизмеримы и не существует интересубъективной 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 счёт деградации других целей или целей других людей. Для плюралиста автономия, самосовершенствование личности не являются ценностью, превосходящей, скажем, гедонистические либо, напротив, альтруистические ценности. Вместе с тем все подобные ценности принадлежат интересубъективному 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.²⁸ 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 неё нет реальности за исключением желаний), то второй тип натурализма сводит объективность морали к понятию «солидарности»²⁹, или «коллективного достоинства» («*comparative dignity*») как гегельянского аналога «внутреннего человеческого достоинства»³⁰. 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».³¹ Несмотря на то что речь здесь идёт о различных нюансах сходного взгляда на общественную мораль, необходимо уделить им некоторое внимание.

Интерсубъективизм апеллирует исключительно к социальной практике, управляемой нормами, «проистекающими из наших глубинных желаний, которые конституируют индивидов как членов сознательных и моральных сообществ»³². Это, в свой черёд, означает, что у этических норм нет иной реальности, кроме социальной практики конкретных сообществ. По сути дела, интересубъекти-

визм принимает на себя: а) отрицание всякой онтологии, на базе которой могут быть выстроены этические нормы³³; б) отрицание абсолютной привилегии той или иной традиции, доктрины, морального кодекса и т. д.³⁴ и – поскольку подобной «абсолютной позиции» не существует – в) утверждение возможности практического использования того или иного кодекса в зависимости от ситуации (поэтому Гаттинг именуется свою доктрину «прагматическим либерализмом»)³⁵. Отсюда не следует, что интересубъективизм 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 идёт о таком типе объективности, который Гаттинг именуется «перспективной объективностью»: объективность ценностей обеспечивается исключительно *фактом* их интересубъективного признания.

В отличие от интересубъективизма плюрализм Берлина берёт на себя ответственность за утверждение того, что: а) хотя этические нормы и поддерживаются фактом их социального «обналичивания», определённые 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 определённом онтологическом базисе, они сами по себе 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 всякий имеет доступ и которое может транслироваться в виде набора жёстких правил.³⁶ Подобно субъективистам и интересубъективистам – Уильямсу, Рорти и Гаттингу, – 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 счёте ценности неза-

висимы от наших желаний, даже если они и связаны с мышлением «вещей для нас».

Согласно Тейлору, в своём 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»³⁷. Он именует их «сверхблагами» (hypergoods). Инстанция «сверхблага» отображает базис для сопоставления различных ценностей определённой культуры, а следовательно, и базис для критики стандартов – как совпадающих со стандартами данной культуры, так и не совпадающих с ними.³⁸ 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, Гаттинг именует её «феноменологической объективностью»³⁹.

Необходимо, между тем, сказать об отличии «феноменологической объективности» от того типа объективности, о котором речь идёт 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, настаивающего на приоритете научного и обыденного натурализма. Словом, позиция Берлина оказывается ближе к «золотой середине» – между «перспективизмом» и «феноменологическим объективизмом». Полезно здесь 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 интересубъективному 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 определённой культуры, б) принадлежащие всем прочим культурным мирам, в) как предметы индивидуального выбора.

3. В качестве заключения

Подведём черту. Подавляющее большинство либеральных мыслителей придерживаются базового принципа, состоящего в том, что люди склонны следовать различным образам жизни. В этом сходятся собственно плюралисты (такие, как Дж. Раз или Дж. Грей), сторонники классической доктрины морального совершенствования (перфекционисты) и различные версии субъективизма. Но обоснования плюрализма во всех случаях различны. Перфекционисты склонны обосновывать идею множественности ценностей различиями в индивидуальных «способностях» (врождённых и благоприобретённых), развитие которых придаёт 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.⁴⁰ 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 распространённой в западной культуре и во многом её определяющей. В соответствии с монистической точкой зрения существует ценность, благо либо их узкий набор, в терминах которого 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 недо-

оценивать 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.

Примечания

- ¹ Berlin I. *Four Essays on Liberty*. London and New York: Oxford University Press, 1996. P. xxxii.
- ² Ibid, p. 120–121.
- ³ Берлин И. *Подлинная цель познания: Избранные эссе* / Пер. с англ. и коммент. В.В. Сапова. М.: Канон+, 2002. С. 3–4.
- ⁴ Сэндл М.Дж. Либерализм и пределы справедливости // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндл, Тейлор, Уолдрон* / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 291–218.
- ⁵ Там же, с. 209.
- ⁶ Об «атомистическом» и «холистском» подходах в социально-политической философии см.: Strauss, Danie F.M. Atomism and holism” with special reference to a key issue in social-political philosophy // *South African Journal of Philosophy*. 1999. Vol. 18, № 1. P. 74–89.
- ⁷ Hampshire St. *Thought and Action*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994. P. 121.
- ⁸ Berlin I. *Against the Current: Essays in the History of Ideas* / Ed. H. Hardy. London: Pimlico, 1997. P. xviii.
- ⁹ Galipeau C. *Isaiah Berlin’s Liberalism*. Oxford: Clarendon Press, 1994. P. 49.
- ¹⁰ Hampshire S. Nationalism, in: E. Margalit, A. Margalit (eds) *Isaiah Berlin: a Celebration*. London: Hogarth Press, 1991. P. 129.
- ¹¹ Gray J. *Isaiah Berlin*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997. P. 14.
- ¹² Berlin I. *Four Essays on Liberty*. London and New York: Oxford University Press, 1996. P. liii.
- ¹³ Berlin I. *Concepts and Categories: Philosophical Essays* / Ed. H. Hardy. London: Hogarth Press, 1978. P. 164–165.
- ¹⁴ Gray, op. cit., p. 62.
- ¹⁵ Berlin I. *The Sense Of Reality: Studies in Ideas and their History* / Ed. H. Hardy. London: Pimlico, 1997. P. 34f.
- ¹⁶ Kenny M. Isaiah Berlin’s Contribution to Modern Political Theory // *Political Studies* 2000. Vol. 48, № 5. P. 1030.
- ¹⁷ Gray, op. cit., p. 58.
- ¹⁸ Berlin I. *The Sense Of Reality...* P. 16.
- ¹⁹ Berlin I. *Concepts and Categories...* P. 80.
- ²⁰ Berlin I. *The Sense Of Reality...* P. 21–22.
- ²¹ Впоследствии Рорти дистанцировался от постмодернизма; см.: Rorty R. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 1.
- ²² Berlin I. *The Sense Of Reality...* P. 191.
- ²³ Galipeau, op. cit., p. 65–68; Gray, op. cit., p. 41.
- ²⁴ Oppenheim F.E. *Dimensions of Freedom: An Analysis*; 2nd printing ed. New York: St. Martin’s Press, 1970.
- ²⁵ Оукшот М. *Рационализм в политике и другие статьи* / Пер. с англ. И. Мюрберг, Е. Косиловой, Ю. Никофорова, О. Артемьевой. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 288.

- ²⁶ Williams B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. P. 8–9.
- ²⁷ Mill J.St. *On Liberty and Other Essays* / Ed. John Gray. New York: Oxford University Press, 1998. P. 15.
- ²⁸ CM.: Gaus G.F. Subjective Value and Justificatory Political Theory, in: R. Pennock, J. Chapman (eds) *NOMOS XXVIII: Justification*. New York: New York University Press, 1986. P. 241–269.
- ²⁹ Rorty R.M. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical papers*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 22.
- ³⁰ Ibid, p. 200.
- ³¹ Lukes S. Pluralism is not enough // *The Times Literary Supplement*. 1995 (10 Febr.). P. 131.
- ³² Gutting G. *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 163.
- ³³ Ibid, p. 173.
- ³⁴ Ibid, p. 164.
- ³⁵ Ibid, p. 156.
- ³⁶ Williams, op. cit., p. 17.
- ³⁷ Taylor Ch. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. P. 63.
- ³⁸ Ibid, p. 67–68.
- ³⁹ Gutting, op. cit., p 149.
- ⁴⁰ CM.: Bellamy R. *Rethinking Liberalism*. London – New York: Pinter, 2000. P. 191; Crowder G. Two Value-pluralist Arguments for Liberalism // *Australian Journal of Political Science*. 2002. Vol. 37, № 3. P. 460–461; Lukes S. *Moral Conflict and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 4.