

ОБЪЕКТИВНОСТЬ ОЦЕНКИ. ВВЕДЕНИЕ В АГОНАЛЬНУЮ ДЕКОНСТРУКЦИЮ И. БЕРЛИНА

Анатолий Паньковский

Агональный либерализм (agonical liberalism) – термин, который вводит Джон Грей для обозначения совокупности творческих изысканий британского политического философа Исая Берлина (1909–1997)¹. В текстах самого сэра Исая никаких рассуждений об “агональности” (как и самого этого слова) мы не обнаружим. Между тем оправданность использования данного термина вытекает из потребностей интерпретативной “утилизации” идей Берлина, которые трудно вписать в узкие рамки англо-американского либерального дискурса.

В своем истолковании Грей движется примерно теми же путями и извлекает примерно те же выводы, что и Клод Галипо². И хотя оба автора работают независимо друг от друга и без ссылок друг на друга, оба выявляют фундаментальный “бэкграунд” мысли Берлина, а именно – идею плюрализма ценностей (*value-pluralism*), сжатую экспозицию которой можно представить 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.

Аргумент плюрализма предпосылается концепции *радикального выбора (radical choice)*, т. е. выбора, осуществляемого без рациональных ориентиров, гарантирующих “верный” выбор либо оправдывающих “ошибочный”. Поскольку предельные цели человеческой жизни обречены на перманентную междоусобицу, мы вынуждены совершать *драматический выбор* между конфликтующими целями и конфликтующими элементами единой цели. Таким образом, аргумент плюрализма предполагает специфическую концепцию человеческой деятельности как “радикальной неопределенности”, вытекающей из торжества самоопределения за счет вы-

бора³ и связанной с ним утраты. В том и состоит оригинальность Берлина: выбор, о котором он говорит, противоположен понятию рационального выбора, фигурирующего, скажем, в экономической науке и адаптированного Ролзом⁴. В момент радикального выбора мы не столько размышляем о приоритетах, сколько действуем (здесь очевидным образом проявляется волюнтаристский или экзистенциальный элемент концепции Берлина).

Подобный взгляд и назван Греем *агональным либерализмом*: подтекст “агональности” отсылает к картине соперничества или конфликта (*agon*) персонажей в греческой трагедии. 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, утверждающего радикальную несовместимость ценностей и благ человеческой жизни.

Важно отметить следующее: агональный либерализм “анти-перфекционистичен” в своей основе. Под “перфекционизмом” здесь имеется в виду не столько утилитаристская доктрина морального совершенствования (собственно *perfectionism*), сколько ее фундаментальный “задник” – представление о совершенном, гармоничном человеке, совершенном обществе (*perfect society*), наилучшем положении вещей или, выражаясь языком Лейбница, “лучшем из возможных миров”. Другими словами, концепция Берлина представляет собой альтернативу всем теориям, импликации которых предполагают идею совершенного человеческого общества, в котором объективные ценности гармонизированы и согласованы⁵. Позиция, которой придерживается Берлин и которую следует квалифицировать как *контрперфекционизм*, выражается в двух сопряженных фигурах:

(i) Критика “пути”, ведущего к совершенному обществу, т. е. детерминизма в любой из своих форм. Агональная диспозиция несовместима с идеей исторического прогресса/регресса. Как отмечает Грей, доктрина Берлина представляет собой форму мелиоризма (*meliorism*) (ни прогресс, ни регресс), напоминающую мелиоризм Милля, Поппера, и в некотором смысле – Берка и Хайека⁶.

(ii) Критика идеи совершенного общества (человека), объектом которой выступает фундаментальный образ социального поля, стремящегося замкнуться в тотальной однородности и гармонии. Подобное представление, утверждает Берлин, не просто утопично, оно принципиально непоследовательно и алогично, иными словами, оно включает нечто, что функционирует как ее внутреннее отрицание⁷.

В этом месте следовало бы остановиться, ибо целью настоящих опытов не является систематическое изложение идей Берлина – в частности, в той их части, что связана с либеральной теорией. Для нас важнее выявить определенный “метод” интерпретации, на который неявным образом опирается Берлин в совершении своих историко-философских экзерсисов. Что значит “неявным образом”? Это значит, мы имеем дело со своего рода неосознанными и “свернуты-

ми” допущениями, которые тем не менее можно дискурсивно развернуть *post factum* (чего сам Берлин никогда не делал). Разумеется, алгоритмизировать можно только “чистую механику” интерпретации, но не сам ее процесс: последний неизбежным образом предполагает наличие элементов так называемого неявного знания, которое невозможно включить в алгоритм интерпретации.

Собственно говоря, основные плюралистические и “анти-перфекционистские” предпосылки Берлина, спроецированные на область широко понимаемого текста, как раз и рассматриваются здесь в качестве каркаса агональной “методологии”.

Следовало бы сказать: связанный преимущественно с “историей идей” корпус сочинений Берлина составляет сильный контраст по отношению к большинству современных исследований с их вниманием к текстуальным деталям и приверженностью определенным приемам экзегезы. Способ его аргументации, как отмечают комментаторы, нередко сопровождается искажениями терминологии автора⁸, пренебрежением партикулярными особенностями биографий, контекстами исторической эпохи или дискурса⁹, как бы провоцируя на критическое восприятие его сочинений. Между тем за многообразием его изысканий можно увидеть совершенно определенный “редукционистский” тренд.

Если, к примеру, мы обратимся к истолкованию Берлиным тех или иных идей и концепций, то несложно увидеть, что он часто прибегает к своего рода процедуре деконструкции (сам он предпочитал говорить о разобщении, “диссоциации” (*dissociation*) идей), цель которой — демонстрация того, что любая гармонизированная целостность является результатом монтажа гетерогенных и, следовательно, несовместимых/несоизмеримых элементов-ценностей. Равным образом история идей предстает в его прочтении как история столкновений между философскими парадигмами, при которой невозможно выстроить некую прогрессирующую в канале истории “спираль” философского знания (при посредстве тем или иным образом присущего этим парадигмам сходства). Наконец, замечательно, что Берлин предпочитает обращаться к “проблемным”, “двусмысленным” фигурам, возводя негативную ценность “двусмысленности” в позитивный знак амбивалентности всякой великой мысли.

Таким образом, мы все же можем говорить о специфической интерпретативной стратегии, взятой Берлиным на вооружение. Эту стратегию мы предлагаем именовать *агональной моделью*, или *агональной деконструкцией*, основные постулаты которой в первом приближении могут быть сформулированы следующим образом:

(i) Всякая герменевтическая “целостность” предполагает элемент, выступающий в качестве *фактора X*, который, собственно, и придает разнородным ее частям определенное единство.

(ii) Данный элемент, таким образом, играет структурную роль *par excellence* и тем самым выступает в качестве гаранта “презумпции совершенства” (без которой не могла бы состояться герменевтическая стратегия как таковая).

(iii) С другой стороны, этот элемент не является чисто структурным, т. е. “пустым”; он есть ценность, имеющая свои антропологические корни и характеризующаяся “объективным” статусом.

(iv) Эта ценность не однородна. Она всегда расщеплена и предполагает “внутренний” контр-элемент, который может рассматриваться как исходная точка альтернативной интерпретации.

(v) “Завершенной” или “целостной” считается интерпретация, исходящая из несовместимости исходных, системообразующих элементов и принимающая радикальную недостижимость собственной целостности и завершенности как неизбежное условие собственного наличия.

Первое, что должно обратить на себя внимание в вылущенном таким образом “методе”, – это неизбежная и обязательная апелляция к этике, с чем, конечно, связано употребление квазидефиниции “ценность”. Это довольно странный ход мысли, особенно если учесть, что современный взгляд на этику большей частью связан с отрицанием универсальных ценностей, этического знания или чего-то вроде моральной рассудительности (и разве не о том же трактует Берлин?). Подобное отрицание намечает точку схождения весьма многих и многих, в общем, совершенно различных доктрин: критических теорий Теодора Адорно (правильная жизнь как сопротивление критически разгадываемым прогрессирующим сознанием формам неправильной жизни) и Жижека (этика как нечто, требующее перманентного разоблачения в качестве последнего прибежища социальности), либеральных этик Уилфреда Селларса (мораль как набор “мы-наклонностей” (*we-intentions*), групповых интенций или привычек) и Гэри Гаттинга, который сближается с современным строгим позитивизмом в попытке ассимилировать мораль со склонностями и желаниями: наши политические и моральные ценности суть формы жизни или политической стратегии – индивидуальные либо коллективные, детерминированные либо произвольные. Они не выражают ничего, кроме наших убеждений. Следовательно, они не могут быть ложными либо истинными, верными или ошибочными.

Все это совершенно не соотнобразуется с воззрениями Берлина, настаивающего на том, что конфликты между несоизмеримыми ценностями могут и должны быть предметом нашего знания, что человеческое существо наделено минимальным контентом ценностей, в принципе доступных постижению. Как подчеркивают Галипо и Грей, подобная объективно-плюральный точка зрения (*objective pluralist view*) является совершенно нетипичной как для традиционных, так и для современных социально-философских теорий¹⁰.

Между тем возникает определенная неясность, связанная с моральными категориями, задающими “парадигматику” и “синтагматику” моральной мысли. Если Берлин настаивает, например, на исто-

рической изменчивости этих категорий, можем ли мы полагать их универсальность мнимой? Каким образом понимать их “объективность”? Те же сложности связаны с употреблением понятия “ценность” (*value*). Берлин, по-видимому, много размышлявший над этими вопросами, все же не оставил ясных и исчерпывающих разъяснений. Те же, что имеются, — часто запутанны и парадоксальны. С его точки зрения, вопрос о ценностях является “квазиэмпирическим” в том смысле, что фундаментальные ценности, управляющие человеческой жизнью, мало подвержены изменениям. Т. е. 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 жизнедеятельности¹¹.

Что здесь можно утверждать с определенностью? Когда Берлин говорит о ценностях или благах, он подразумевает, что моральное мышление обладает некой универсальной схемой — наподобие кантовской. Следовательно, нам приходится мириться с наличием некой человеческой “природы”, задающей универсальные элементы моральности. — Несмотря на то что, вторя романтикам, Берлин часто настаивает на том, что человек во многом является делом собственных рук: ничто в его “природе” не может расцениваться в качестве неизменного “центра”, относительно которого могут быть выстроены периферийные компоненты, — и это, в частности, касается парадигм и категорий, трансформирующихся и трансформирующих наши цели, ценности и потребности. Как связать два эти утверждения?

Схема, о которой мы говорим, не предстает ни как трансцендентальная и априорная в строгом смысле, ни как эмпирическая генерализация предположительно универсальных и автономных (*substantive*) моральных “первоэлементов”¹², но, как резюмирует Грей, “является чем-то промежуточным между ними”¹³. Помимо того, она является гибкой и подвижной, хотя определенные ее элементы неизменны и тесно сопряжены 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 кантовской манере. Это также с неизбежностью вытекает из центрального тезиса плюрализма, трактующего несоизмеримость/несовместимость ценностей, а также их предельную внутреннюю амбивалентность как *sine qua non* самого их наличия.

Таким образом, система моральных категорий является предельно “двусмысленной”: являясь защитным экраном от хаоса реальности, она в то же время координирует наши стремления, цели и желания. Ее роль в широко понимаемой человеческой деятельности может быть описана по аналогии с ролью кантовского трансцендентального схематизма, опосредующего эмпирическое, посюстороннее

содержание эмпирического опыта и систему трансцендентальных категорий. Трансцендентальный схематизм — это, разумеется, наименование инстанции, механизма, втягивающего объекты опыта в систему трансцендентальных категорий, которая в конечном итоге предопределяет то, как воспринимаются и постигаются эти объекты (в качестве обладающих определенными свойствами и сущностями и вписанных в универсальную структуру мира). Подобное представление позволяет нам, во-первых, осуществить операцию расщепления ценностных “ядер” и их концептуальных “оболочек” и, во-вторых, увидеть, как Берлин ставит “с головы на ноги” трансцендентальный идеализм.

Второй момент более или менее очевиден: Берлин предполагает наличие определенной структуры предпонимания, которую в нашем случае имеет смысл именовать *структурой предоценки*: до того, как ты что-либо поняла и объяснила, философия, ты все уже оценила. До того, как наш опыт приобрел концептуальные очертания, он уже помещен в определенную систему оценки. Двойственный характер подобной структуры предоценки задается предполагаемым наличием в ней двух “слоев”: предшествующего пониманию и замыкающего его. Под первым имеются в виду “ценности”, под вторым — “концепции и категории”. Понятно, почему Берлин не считает категории ни эмпирическими генерализациями, ни априорными предусловиями понимания. Категории непосредственно не связаны с голой фактуальностью опыта: эта связь всегда опосредована тем, что он именуется “ценностным и политическим измерением” — различным образом повернутой прагматикой нашего отношения к миру и друг к другу. С другой стороны, они не являются в строгом смысле трансцендентальными, ибо тесно связаны с реальным опытом и несут на себе его печать. Под “реальным опытом” здесь следует иметь в виду опыт столкновения с реальностью. Статус реальности, в общем, равен статусу предельных ценностей жизни и в конечном итоге — поскольку эти ценности невозможно согласовать друг с другом — статусу свободы (“радикальной неопределенности”).

В первом приближении ценности могут пониматься в качестве категорий, не обладающих равным счетом никаким “интенциональным” содержанием. В некотором смысле их можно полагать “метаязыковыми означающими”, т. е. означающими без своего означаемого: в самих по себе ценностях нет никакого смысла, в них нет никакой ценности (их невозможно измерить на весах других ценностей). Однако: именно они наполняют смыслом и придают вес всем находящимся в оперативном пользовании концепциям и категориям. Другими словами, они играют структурообразующую роль, причем не могут быть отделены от самой организуемой ими системы. И напротив: все концепции и категории в рамках структуры предоценки фиксируются относительно того или иного смыслового центра. *Гаранты смысла — вот генеральная роль ценностей.*

Обратимся, например, к тому, как Берлин описывает концепцию Макиавелли. Для начала он отвергает серию интерпретаций и, в

частности, — признанную интерпретацию Бенедетто Кроче, в соответствии с которой великий флорентиец произвел разделение этики и политики и тем самым — частного и публичного доменов. С точки зрения Берлина, цель Макиавелли состоит вовсе не в эмансипации политики от этики или религии; “Государь” не является сборником морально нейтральных (*wertfrei*) директив¹⁴; наконец, у Макиавелли нет разделения между специфически “политическими” и специфически “этическими” зонами общественной жизни. Политика — это сфера особой “общественной” этики, во многом несовместимая с “индивидуалистической” этикой христианства. Совершенное им разделение — это отделение ценностей одного образа жизни от другого. Одни ценности принадлежат языческому миру, вторые — христианскому. Поэтому у Макиавелли особый вес приобретает концепция *virtù* (сила, доблесть), которая понимается как инициативная и динамичная позиция, обеспечивающая эффективность политических мер. Здесь допустима и хитрость, и коварство, и жестокость, но также милосердие, благодушие и т. д., — все оправдывается с позиции *libido dominandi* (воли к власти); ничто не должно ему препятствовать, ибо воля к власти и есть основание господства и своеобразное *ultima ratio* любого правителя. Следовательно, именно *virtù* фигурирует в качестве гаранта смысла, фиксирующего все идеи Макиавелли относительно некой невидимой оси, придавая им смысл, быть может, не вполне очевидный. Это довольно оригинальное прочтение: еще раз подчеркнем, что по сей день преобладает мнение, согласно которому главная заслуга Макиавелли состоит в демаркации политической и этической сфер, причем политическая сфера должна рассматриваться как этически нейтральная; ну а политик, конечно, оказывается по ту сторону добра и зла.

Теперь прибегнем к примеру общего порядка, в частности, обратившись к парным понятиям “друг” и “враг”. Очевидно, что эти понятия могут быть определены бесчисленным количеством способов. Другими словами, их смысл избыточен. Между тем сам факт произнесения слова “друг” вводит в оборот сложный комплекс идей, понятий и отношений между ними, а равным образом — и своего агонального двойника — “врага”. Отношения с любым субъектом, помысленные в качестве “дружественных”, обретают свои более или менее конкретные очертания, хотя и оставляют бреши для тех или иных оперативных решений. В предельном смысле, конечно, можно утверждать, что “собственным” означаемым означающего “друг” в модусе ценности является “враг” как нечто, относительно чего может быть позиционирован (и идентифицирован) “друг”. Таким образом, всякое “оценочное” понятие неизбежно предполагает нечто вроде контрастного эффекта. Или, как рассуждает Рорти:

Нации, церкви, социальные и политические движения... можно рассматривать как яркие исторические примеры не потому, что они отражают лучи, исходящие из высшего источника, а из-за эффекта контраста — сравнения с другими, худшими сообществами. Личности обладают достоин-

ством не потому, что их озаряет внутренний свет, а в силу аналогичных контрастных эффектов. Квинтэссенцией подобной точки зрения является утверждение о том, что моральная оправданность существующих институтов и деятельности отдельных групп (например, современной буржуазии) — это прежде всего вопрос исторических описаний (включая сюда и рассуждения о возможных сценариях будущего развития при различных условиях), а не философских метаповествований. Принципиальной опорой историографии является в этом смысле не философия, а искусство, которое служит развитию и трансформации самообраза (*self-image*) группы: например, путем прославления своих героев и демонизации врагов...¹⁵

Вместе с тем нельзя не согласиться, что дистинкция “друг/враг” отлична от дистинкций “добро/зло”, “прекрасное/безобразное”, “выгодное/невыгодное” или “эффективное/неэффективное” (*profitable/unprofitable*), которые, как замечает Карл Шмидт, маркируют разделы между определенными областями знания — соответственно политикой, этикой, эстетикой и экономикой¹⁶. То есть в данном случае эти понятия наделены определенным “интенциональным” содержанием. И хотя в реальной жизни границы между этими областями размыты и условны, они все же существуют. Таким образом, содержанием ценностей является не только структурная соотнесенность с собственным негативным двойником или, другими словами, внутренняя расщепленность, но и нечто другое — что, по-видимому, отражает конститутивные черты человеческой самости. Ценности, рассматриваемые с такой позиции — как объективации структурных пустот — есть *блага*.

Какие отсюда следуют выводы?

(а) Ценностное измерение изначально вписано в то или иное мировидение, предпослано ему как система координат или, вернее, система координации, устанавливающая относительную ценность “предметов мира” и выступающая в качестве его смыслового фона. С этим тесно сопряжена основная интерпретативная процедура Берлина: понять тот или иной текст — это прежде всего реконструировать его ценностные предпосылки, и это вовсе не невозможно. Мы способны понять, что Макиавелли полагал благом, а что злом, кого — друзьями, а кого — врагами, что — эффективным, а что — бесполезным. Определяясь с “гарантами смысла”, мы можем определиться и с категориями, используемыми тем или иным автором.

(b) Ценность как оценка есть условие, предпосланное пониманию, и в этом смысле мы говорим о “структуре преоценки”; концепции и категории как символические единицы суть замыкающие элементы понимания (измерение ценности не тождественно измерению языка). Порознь первые и вторые не существуют, хотя и не могут быть редуцированы друг к другу.

(c) Контрастный эффект, о котором говорит Рорти, фигурирует у Берлина в качестве аргумента плюрализма: всякая ценность радикально несовместима сама с собой¹⁷. Эта несовместимость предстает как универсальная, и именно в этом смысле мы должны пони-

мать универсальность ценностей: структурный “раскол” как их внутреннее наполнение. И напротив: именно благодаря этому расколу ценности выступают в качестве “универсальных” обменных инстанций. Таким образом, постулат Берлина об отсутствии “универсальных стандартов” следует понимать следующим образом: всякий подобный стандарт является *предельной ценностью*, т. е. ценностью, претендующей на то, чтобы задать универсальную оптику оценки. Ложность всякой подобной ценности заключается не в ней самой (в ее отсутствии), но в неосуществимости этой претензии на универсальность и нейтральность (ценность никогда не нейтральна).

(iii) *Объективность* ценностей, на наш взгляд, не тождественна их *универсальности*: хотя первая тесным образом связана со второй, она тем не менее парадоксальным образом задает партикулярное измерение универсальности. Что означает объективность? Она означает, что всякой ценности, равно как и всякому образу жизни, всякой культуре, должна быть приписана универсальность в качестве значимой возможности (в этом отношении Берлин четко следует Гердеру)¹⁸. Другими словами, различие между универсальностью и объективностью отчасти может быть представлено как различие между актуальным и гипотетическим статусом ценности. То есть “объективность” ценности означает, что она может выступать не только как некий “нейтральный” обменный эквивалент, но как *объект* стремления, как *цель* или *благо*. Однако, беря в расчет сложность данной проблемы (намечающей локальное напряжение уже внутри “антикантианского” коммунитаризма), необходимо внести ряд уточнений, которые представляются для нас важными.

Объективность плюрализма может быть описана различным образом¹⁹, хотя сам Берлин не столько занимался концептуальной разработкой этой проблемы, сколько апеллировал к историческим примерам (Макиавелли, Вико, Гердер, романтики). Мы приведем три аргумента Чарльза Тейлора, которые он выставляет против этического натурализма, и попытаемся позиционировать относительно них точку зрения Берлина. Речь в данном случае идет не столько об этическом натурализме в его традиционной версии, сколько о натурализме, которого отчасти держится Ричард Рорти и всецело – Гэри Гаттинг; их позицию можно также представить как *субъективизм* или *интерсубъективизм* в противовес *объективизму*. Если первый тип натурализма трактует мораль как иллюзию (у нее нет реальности, за исключением желаний), то второй тип натурализма (“прагматического либерализма”) сводит “объективность” морали к понятию “солидарности”²⁰, “коллективного достоинства” (*comparative dignity*) как гегельянского аналога “внутреннего человеческого достоинства”²¹.

(а) Согласно Тейлору, натурализм трактует моральные реакции наравне с физическими, хотя между ними имеется существенное раз-

личие: обе — характерная реакция на те или иные качества объекта, но в одном случае свойства объекта маркируются в регистре оценки, в другом они предстают как своего рода “грубый факт” (*brute fact*)²². Натурализм это отрицает: вера в то, что мы различаем реальные качества посредством критериев, не зависящих от фактических реакций, не имеет рационального базиса. Словом, натурализм устранил возможность морали как таковой. Тейлор утверждает, что наши “моральные реакции” должны описываться двояким образом: “С одной стороны, они во многом подобны инстинктам, сравнимым с нашим пристрастием к сладостям, отвращением к тошнотворным веществам или боязни упасть; с другой — они, по-видимому, содержат имплицитное или эксплицитное предположение о природе и статусе человеческого существа. В этом втором отношении моральные реакции представляют собой одобрение и утверждение определенной онтологии человека”²³. Второй аспект является объективным базисом того, что именуется им “строгой оценкой” (“*strong evaluation*”). Располагаясь в центре человеческого опыта, строгая оценка есть глубоко укорененная в нас способность “различать правильное и неправильное, лучшее и худшее, высшее и низшее, которая не обусловлена нашими желаниями, склонностями или предпочтениями, но остается независимой от них и предполагает стандарты, посредством которых они могут быть сопоставлены”²⁴. Поскольку Тейлор придерживается гердеровского культурного плюрализма, он также настаивает, что в различных культурах стандарты эти могут различаться.

В целом Берлин поддержал бы аргумент “строгой оценки”, но оговорившись относительно двух существенных моментов. Для Тейлора этика наделяется преимущественно “реактивным” статусом, и в этом отношении к нему примыкают “прагматики”, трактуя поведение человека как адаптивное по преимуществу. Для Берлина, напротив, этическая позиция — это отнюдь не “реакция на те или иные свойства объекта”. Ибо сами объекты задаются этической оценкой, которая, добавим, не может быть описана как “строгая”: всякая оценка предполагает альтернативную возможность оценки, и эта возможность фундаментальна. Без этих оговорок утрачивается *message* агональной диспозиции.

(b) Второй аргумент выражается в понятии этической схемы [*moral framework*], включающей некий набор качественных различий. “Мыслить, ощущать, оценивать в пределах этой схемы означает осуществлять акт, предполагающий, что некоторые действия, модусы жизни или чувства несравнимо выше, нежели другие, доступные нам”²⁵. В качестве примера такой категориальной структуры приводится, в частности, платоническая, в пределах которой высшей формой жизни является та, что управляется разумом, причем сам разум определяется в терминах представления о порядке, царящем в космосе и душе²⁶. Наша идентичность в качестве людей требует моральной ориентации, а та, в свою очередь, — этической схемы, не являющейся нашим изобретением²⁷.

Хотя Берлин действительно предполагает наличие моральной схемы, общее описание которой дано выше, в данном пункте он оказывается на стороне Рорти (но не Гаттинга, отрицающего ее наличие): моральная схема является чем-то скорее обязанным нашей изобретательности, нежели ответом на вопросы, которые фатально нам предшествуют. Во многом это связано с отрицанием унифицирующих антропологических предпосылок Просвещения²⁸. И хотя Берлин утверждает наличие внутри наших моральных схем неких в принципе неизменных связующих компонентов (ценностей), их структурные взаимосвязи характеризуются радикальной произвольностью. В конечном счете они предопределяются нашим творческим произволом.

(с) 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”²⁹. Их он называет “гиперценностями” (вариант: “сверхблагами”) (*hypergoods*). Инстанция “гиперценности”, во-первых, отображает базис для сопоставления различных ценностей определенной культуры. Во-вторых, она порождает суровую критику стандартов, несовместимых с ценностями этой культуры. Таким образом, наш моральный опыт презентует блага, независимые не только от наших индивидуальных убеждений и желаний, но и от основных верований той или иной культуры. Подобно тому как наш этический опыт нуждается в том, чтобы желания были “ответственны” перед “строгой оценкой” и “моральной схемой”, так и желания, сконфигурированные социальной жизнью, были “ответственны” перед транскультурными “сверхблагами”. Если ценности, направляющие наше поведение, не имеют базиса вне наших желаний, то в них нет смысла, даже если они вытекают из нашей групповой солидарности.

Не следует думать, что Тейлор считает ценности объективными в том смысле, в котором это представление критикует Бернард Уильямс, — в смысле “абсолютной позиции”, соответствующей знанию, к которому всякий имеет доступ. Тейлор считает ценности объективными не в смысле абсолютных, но в оппозиции к этическому натурализму, что означает: ценности независимы от наших желаний, даже если они связаны с мышлением “вещей для нас”. Поскольку Тейлор обнаруживает этот тип объективности в своей феноменологии морального опыта, Гаттинг именует такой тип объективности “феноменологической объективностью”, т. е. основанной на феноменологии морального опыта³⁰. Но даже если настоять на привилегии морального опыта над его теоретическими реинтерпретациями, остается актуальным вопрос о том, действительно ли требуется “сверхблаго” для того, чтобы придать смысл моральному опыту. Гаттинг не согласен с универсальной ролью сверхблаг: опыт выражает только манеру, в которой я придерживаюсь моральных ценностей, но не базис для их обоснования. В этом отношении Гаттинг, конечно, близок Берлину, хотя он игнорирует момент, который мы считаем

принципиальным: напомним, что универсальность ценностей мы связали с их “внутренней” амбивалентностью, или иначе: с возможностью выступить как в роли собственно ценности, так и в роли эквиваленции, “довеска” другой ценности.

Мы вынуждены остановиться и подвести черту.

Подобно Макинтайру, Тейлору или Уильямсу, Берлин убежден в обоснованности этического знания, которое нередко связывается с понятием “добродетели”, которую Уильямс понимает как “склонность личности избирать или отвергнуть действия на основании их этической правомерности”³¹. Ссылка на добродетель приобретает исключительную важность: этически правомерным описанием действия является то, которое согласовывается с долгом или целью в достижении “наилучшего”, которое вовсе не должно пониматься как утилитарное понимание наилучшего в терминах счастья. При этом общей ошибкой этических теорий Уильямс и Берлин считают редукционизм, попытку дистиллировать этические мнения, сведя их к единой абстрактной концепции (этике долга либо этике счастья). Всякий этический кодекс и связанный с ним образ жизни следует полагать объективным. Тип объективности, о котором говорит Берлин, следует отличать как от объективности в понимании Тейлора (мораль как нечто внеположенное нашим желаниям и убеждениям), объективности Рорти, отождествляемой с “солидарностью”, так и от “перспективной” объективности Гаттинга, ключевым моментом которой является возможность практического использования определенной теории или морального кодекса в той или иной субъективной позиции. Для Берлина объективность тех или иных ценностей не обусловлена ни реальностью желаний, ни солидарностью (сопричастностью групповым верованиям и убеждениям), ни феноменологией морального опыта, ни практической деятельностью. Оригинальность и простота его решения состоит в том, что сами ценности и предстают в качестве фундамента, который придает значимость желаниям, убеждениям, верованиям, нашему целеполаганию, нашему опыту и практической деятельности.

Сформулируем это в виде нескольких положений, связывающих объективно-плюралистический взгляд Берлина с агональной деконструкцией:

(i) Наши ценности не нуждаются ни в каком обосновании, сами они и есть обоснование всего того, что, в таком случае, следует полагать “оцененным” или, по меньшей мере, обладающим моральным весом. Говоря о том или ином тексте, мы неизбежно предполагаем набор благ, ценностей, а также определенное представление о “добродетели”, без которых невозможна иллюзия целостности и завершенности текста.

(ii) Этическое измерение и есть сама *объективность*. Вместе с тем этика (равно как и всякий этический кодекс) должна рассматриваться как конфликтная и несогласованная сама с собой сфера. Таким образом, этическое может быть сформулировано только и исключительно в терминах радикального выбора и радикального реше-

ния, в свою очередь получающего *объективный статус*. Другими словами, в основании всякого текста лежит волюнтаристское решение, являющееся результатом “невозможного” выбора между несовместимыми/несоизмеримыми перспективами. Всякий текст – результат сглаживания серии несовместимостей между, скажем, требованием конъюнктуры (политической, этической, сугубо рыночной и пр.) и автономии творческого Я, между “идеями” и “словами” etc. То же самое верно относительно дистанций, отделяющих авторский замысел, конечный продукт этого замысла, интерпретативное усилие и конечный выход этого усилия. В конечном счете эти разрывы фундаментальны и непреодолимы.

(iii) Радикальный выбор – это по сути конфликт. Посему представляется вполне естественным, что при интерпретации того или иного текста надлежит разыскивать не столько элемент, “центрирующий” этот текст, сколько конфликт, намекающий его “дифракцию”.

Ни один текст не может быть создан без фундаментального конфликта, разлада автора с самим собой. Ни один текст не может быть прочтен, минуя подобный конфликт. В таком конфликте не содержится равным счетом никакого позитивного условия для его преодоления. Не существует никакого преодоления.

Примечания

- ¹ Gray, J. *Isaiab Berlin*, 3rd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), 1.
- ² См. Galipeau, C. *Isaiab Berlin's Liberalism* (Oxford: Clarendon Press, 1994).
- ³ Такой выбор может быть также описан как выбор между противостоящими добром и злом.
- ⁴ Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 119.
- ⁵ Несложно показать, что подавляющее большинство современных либеральных теорий включают известный “перфекционистский” мотив. 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 потребности, то на верования, то на рациональные стандарты, однако подавляющее большинство либералов согласны с тем, что этические гарантии всегда принимают форму “концепции хорошей жизни” (*a conception of the good life*) (см. например, Dworkin, R. ‘Liberalism’ in *A Matter of Principle* (Cambridge: Mass., 1985), 191.) Иными словами: хотя люди и преследуют различные цели, они могут абстрагироваться от них и вообразить, что преданы идеалу хорошей жизни – ему и должна быть адресована правовая и политическая легитимация. Показательной здесь является, например, “минималистская теория человеческого блага” [*the thin theory of human good*] Ролза. Другими словами, речь всегда идет об изобретении некоего утилитаристского по сути эквивалента, позволяющего осуществлять беспрепятственный обмен благами, которые в этом случае могут расцениваться как обладающие потребительской стоимостью.
- ⁶ Gray, J. *Isaiab Berlin*.
- ⁷ 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.

- ⁸ Collini S. 'Liberal Mind: Isaiah Berlin', in *English Past: Essays in Culture and History*, (Oxford: Oxford University Press), 97.
- ⁹ Kenny M. 'Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory', *Political Studies*, vol. 48, no. 5 (2000) 1026–1039.
- ¹⁰ См. Galipeau, C. *Isaiah Berlin's Liberalism* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 65–68; Gray J. *Isaiah Berlin*, 41ff.
- ¹¹ Berlin I. 'Introduction' in *Four Essays on Liberty* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1969), liii.
- ¹² См. Berlin I. 'The purpose of Philosophy' in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Henry Hardy, ed. (London: Hogart Press, 1978), 164–165.
- ¹³ Gray J. *Isaiah Berlin*, 62.
- ¹⁴ Ibid, 40–41.
- ¹⁵ Rorty, R. 'Postmodernist Bourgeois Liberalism' in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical papers*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 200.
- ¹⁶ Schmitt C. *The Concept of the Political* (Chicago & London: The University of Chicago Press), 26.
- ¹⁷ В этом смысле Берлин никогда не говорит, например, о “свободе” как таковой, но всегда – о “негативном” и “позитивном” понимании свободы, которые репрезентируют два противоположных взгляда (стремление к власти и стремление от нее защититься). Равным образом можно было бы говорить о двух различных пониманиях “справедливости”: если у Ролза под “справедливостью” понимается справедливость в распределении определенных благ, то один марксист в романе Марсея Эме говорит о справедливости в распределении страданий.
- ¹⁸ Williams, B. 'Introduction' in Isaiah Berlin's *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Henry Hardy's ed. (London: Hogart Press, 1978), xi–xviii; Honneth, A. 'Negative Freedom and Cultural Belonging: An Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin', *Social Research*, vol. 66 no. 4 (Winter 1999), 1067.
- ¹⁹ См. Weinstock, D. M. 'The Graying of Berlin', *Critical Review*, vol. 11, no. 4 (1997), 481–501.
- ²⁰ Rorty, R. 'Solidarity or Objectivity?' in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical papers*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 22.
- ²¹ Rorty, R. 'Postmodernist Bourgeois Liberalism', 200.
- ²² Taylor, Ch. *Sources of the Self* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 6.
- ²³ Ibid, 5.
- ²⁴ Ibid, 137.
- ²⁵ Ibid, 19.
- ²⁶ Ibid, 21.
- ²⁷ Ibid, 30.
- ²⁸ Рорти, в частности, пишет: “Селларс реконструирует кантовское различие между долженствованием и великодушием таким образом, что избегает допущения о центральной самости, допущения, что «разум» является названием компонента, который присутствует во всех других человеческих существах, распознавание которого проясняет человеческую солидарность. Вместо этого он позволяет нам посмотреть на солидарность скорее как на сделанную, чем как на найденную, как на создаваемую в ходе исторического процесса, а не как на познаваемую внеисторическую истину”. Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 194–195.
- ²⁹ Taylor, Ch. *Sources of the Self*, 63.
- ³⁰ Gutting, G. *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 148.
- ³¹ Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), 8–9.