

*Бернард Уильямс*

## **От «свободы вообще» к политической свободе\***

### **I. Введение**

Я собираюсь говорить о свободе, в частности, о свободе как политической ценности. Многочисленные дискуссии на эту тему по сути сводятся к попыткам дать определение идее или различным идеям свободы. Не думаю, что подобные дефиниции так уж важны. В этических и политических идеях волнующим и озадачивающим моментом является для нас проблема понимания этих идей, в данном случае – свободы как ценности нашего мира. Этим я не хочу сказать, что свобода интересует нас только как составная часть нашей личной системы ценностей: я имею в виду ценности либерально-демократического общества. Совершенно очевидно и другое: наше мировоззрение в равной степени включает в себя осознание того, что этими идеями пользуются также люди, которые не разделяют наших ценностей или разделяют их отчасти; с такими людьми мы находимся в отношениях конфронтации, обсуждения, переговоров или конкуренции – в общем, разделяем с ними наш мир. И конечно, между нами должны существовать разногласия относительно свободы в нашем обществе. Наша свобода может конфликтовать с другими ценностями, и (хочется особо подчеркнуть) кое-что из представляющегося нам желательным связано с ущемлением свободы, о чем мы знаем.

При всем разнообразии наших отношений с другими людьми, разделяющими или не разделяющими наше представление о свободе, своего собственного отношения к этой ценности мы не

---

\* Перевод с сокращениями сделан по изданию: Williams B. In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument. Princeton: PUP, 2006. Все выделения в тексте сделаны автором.

познаем, пока не поймем, что она для нас значит, т. е. чего мы ожидаем от нее, когда формируем собственные институты и практики, когда спорим с теми, кто видит эту ценность иначе, чем мы, а также когда пытаемся понять людей, живущих в отличных от нашего институциональных контекстах, и сосуществовать с ними. Как бы ни рознились между собой эти концепции или понимания свободы, включая наши личные сиюминутные представления о ней, все они имеют под собой сложную историческую подоплеку, и мы не поймем их, пока не узнаем что-то о ней, т. е. о том, чем стала идея свободы в этом многообразии связей. Эту исторически случайную подоплеку, сделавшую свободу тем, чем она является ныне, невозможно ни охватить, ни предварительно описать с помощью того или иного определения. Со свободой дела обстоят так же, как и с другими ценностями: философия, а заодно с ней априорно и антропология способны составить сердцевину, костяк, базисную структуру ценности; но и то, чем она стала в своем многообразии, и то, какой она нужна нам сейчас, должно быть функцией действительной истории. В свете сказанного ясно, что наша цель не в том, чтобы давать определения концепции свободы, а в том, чтобы конструировать эту концепцию.

Я не буду строить предположения относительно того, каким может быть процесс конструирования той или иной концепции свободы. Можно сказать, что само представление о конструировании, созидании применимо к разным уровням этого понятия. Нам необходимо созидать свободу как ценность непосредственно для самих себя; мы также нуждаемся в более общем, родовом конструкте или плане свободы, при помощи которого сможем совместить в едином философско-историческом пространстве все другие концепции свободы, – и этим, можно сказать, будет продемонстрирована собственная ценность каждой отдельно взятой концепции свободы. [...] Поэтому наша собственная конкретная активистская концепция свободы, та, которую мы используем на практике, имплицитно должна заключать в себе предпосылки к рефлексии по поводу наиболее общих возможностей конструирования.

Не менее важно, однако, следить за тем, чтобы дискуссии по поводу различных определений политической свободы имели своим объектом не только вербальные неточности. Важно, что-

бы это были расхождения во мнении по *существенным* поводам. Возможно даже, что это будут расхождения в оценке какого-то объекта. Должна существовать некая «сердцевинная», или изначальная, концепция (возможно, в ее роли окажется определенный вид общечеловеческих или просто широко распространенных практик), с которой соотносится все имеющееся разнообразие концепций политической свободы. Это, конечно, не дает нам никакого окончательного определения. Ведь этот сердцевинный, или изначальный, элемент, наличие которого я предположил, не представляет собой политической – и возможно никакой вообще – ценности. Но он может и должен прояснить нам, каким образом различные разнообразные ценности свободы оказываются проявлением одного и того же, а, значит, различные интерпретации не являются выведенными одна из другой.

Есть и другое соображение. В известных философских диспутах и попытках дать определение свободе его, конечно, принимают во внимание как нечто самоочевидное, но должного веса ему не придают. В дискуссиях такого рода свобода обладает *политической* ценностью. В них, например, не идет речь о свободе воли. Я же намерен утверждать, что описываемый ниже аспект, будучи правильно понят, очень существенно влияет на то, какой тип конструкта мы намерены создать. В частности, нам следует серьезно отнестись к утверждению, что коль скоро речь идет у нас о политической ценности, то наиболее важные из сопряженных с ней разногласий носят политический характер. И сама политическая типология, привлекаемая в конкретных ситуациях, и само понимание текущей политики должны зависеть от характера имеющихся разногласий, например, от того, являются ли они разногласиями внутри нашего собственного общества или разногласиями между обществами. Но наше общее понимание свободы как политической ценности должно исходить из допущения, что данной политической ценности *действительно* следует придавать основное значение и что смысл ее доступен нашему пониманию.

Я не стремлюсь дать определение политическому или охарактеризовать его в общих чертах. Подобное, повторю, невозможно. Однако было бы полезным выдвинуть здесь четыре положения, которые я считаю истинными относительно политического; эти

положения зададут направленность последующему рассмотрению свободы как политической ценности и определяют облик, который она получает благодаря моему конструированию.

**А.** Первое касается философии: политическая философия не являет собой частный случай прикладной моральной философии, каковой она часто изображается в нашей культуре<sup>1</sup>. Не является она и частью философии права – об этом мы будем говорить ниже. В частности, политическая философия должна пользоваться только специфически политическими понятиями, такими как «власть» и ее нормативный коррелят – «легитимация».

**В.** Идея политического в немалой степени покоится на представлениях о политических разногласиях; эти последние существенно отличны от разногласий моральных. Моральные разногласия характеризуются такими соображениями и доводами, которыми оперируют в целях принятия решения. Политические разногласия идентифицируются согласно области применимости – в конечном счете согласно тому, что следует делать средствами политической власти, в частности, власти государства. Аргументы и контраргументы, приводимые по поводу того или иного политического решения, могут быть весьма разнородными. Поэтому политические разногласия не являются просто моральными и даже не обязаны быть моральными, хотя и могут оказаться таковыми; аналогичным образом, политические разногласия не обязательно касаются только интересов, хотя, конечно, могут быть с ними связаны.

**С.** Политические разногласия могут включать в себя разногласия при интерпретации политических ценностей, таких как свобода, равенство или справедливость. Эти разногласия способны повлечь за собой различия в понимании и политических традициях, они могут вторгаться в различные сферы того, что я назвал исторической подоплекой. Из этого следует, что отношения между этими ценностями не могут устанавливаться на манер трактовки статей конституции, применительно к которой вопросы, как правило, сводятся к определению того, *что следует считать*, скажем, ограничением свободы слова. Последний вид деятельности, конечно, существует и играет важную роль в обществах вроде Соединенных Штатов. Но даже в подобных случаях было бы ошибкой ставить знак равенства между политической мыслью, имеющей дело с принципиальными вопросами, и теорией реального или идеально-

го интерпретирования конституций. Мы и наши политические оппоненты внутри государства, не говоря уже об оппонентах международных, не просто пытаемся по-разному читать один и тот же текст. В последующем данная мысль сыграет важную роль.

**D.** Последнее из приведенных предварительных замечаний касается слова «оппоненты». Карл Шмитт прославился суждением, согласно которому отношение «друг–враг» выступает фундаментальным политическим отношением<sup>2</sup>. Однако невнятность этого выражения способна придать ему оттенок весьма зловещего смысла в свете личных отношений Шмитта с Веймарской республикой, а затем и с Третьим Рейхом. Но оно справедливо по крайней мере в том смысле, что политические различия относятся к сущности политики и как таковые выражают отношение политического противостояния, а не интеллектуального различия, т. е. различия в интерпретациях. Под понятие «оппозиции» можно подвести много разного. Но в любом случае возникает вопрос о том, какими мы видим наших оппонентов, в какой мере наше противостояние есть вопрос различия интересов, а в какой – принципов, какие чувства оно вызывает и если это сильно задевает нас, то почему, а также в чем различие нашей причастности к исторической подоплеке? У нас могут быть причины полагать, что, помимо всего прочего, наши оппоненты заблуждаются интеллектуально, но отношения политического противостояния нельзя просто перевести в термины интеллектуального заблуждения. При конструировании свободы как политической ценности мы должны учитывать, что связанные с этой ценностью разногласия, как правило, сопряжены с политическим противостоянием, и это существенно влияет на формирование отношения к этим разногласиям и к самим нашим оппонентам.

## II. Примитивная свобода

В пятой главе эссе «О свободе» Дж. Стюарт Милль изрекает нечто весьма неожиданное: «Свобода – в том, чтобы делать все, что захочется». Не может быть, чтобы он имел в виду буквально то, что сказал: во всяком случае, он должен был вести речь о способности делать, что захочется (ведь если ты предпочтешь не делать, что за-

хочется, ты не станешь от этого несвободным). Получив подобную поправку, Милль соглашается с Локком: «Ясно, что свобода состоит в способности действовать или не действовать, действовать или воздержаться от действия, как мы *хотим*. Этого отрицать нельзя»<sup>3</sup>.

Такова идея политической свободы как способности. У нее есть явные изъяны: у нас и без того имеется понятие способности, так что в этом определении понятие «свобода вообще» или «политическая свобода» оказывается (какая скука!) лишь другим названием способности. И что более существенно, это определение не дает ответа на вопрос, почему мы говорим прежде всего о способности. «Свободный человек – это человек, который не закован в кандалы, не заключен в тюрьме, не запуган, как раб, страхом наказания. Было бы нелепостью назвать несвободой то, что мы не способны полететь под облака, как орел, жить под водой, как кит[...]<sup>4</sup>. Вскоре мы вернемся к основополагающему вопросу: почему это ограничение в виде препятствий, преднамеренно чинимых другими людьми, или просто задуманных ими, или, как минимум, не устранившихся ими, столь важно для нас?

#### IV. Почему в основу положено принуждение?

Но почему мы исходим именно из примитивной свободы с ее вниманием к источникам ограничений, налагаемых одними людьми на других? Ответ состоит в том, что в нашем рассуждении «примитивная свобода» фигурирует как понятие «протополитическое». Начинать следует отсюда потому, что здесь сокрыто нечто основополагающее для человека как феномена, и сам этот феномен указывает в направлении политики.

В часто цитируемом отрывке Гераклит говорит: «Им было бы неведомо имя справедливости, если бы не все это». При этом ясно, что подо «всем этим» понимаются диспуты, споры и конфликты<sup>5</sup>. Справедливость, а значит – и властный источник справедливости, а значит – и облеченный властью исполнитель справедливости, все перечисленное требуется для разрешения конфликтов интересов, которые, не будь этих решений, продолжались бы вечно. Аналогичным образом, ограничение нашей деятельности интенциональной деятельностью других, в отли-

чие от ограничений, имеющих место в природе, способно породить весьма специфическую реакцию – обиду. И если мы не хотим, чтобы такая обида вылилась в новые конфликты, переросла в отчуждение и распад социальных связей, нам следует принять властное решение о том, чьей деятельности следует отдать приоритет: разумеется, такое решение способно подкрепляться представлением о справедливости. В зависимости от контекста обида может иметь своим объектом бездействие, отказ устранять те или иные препятствия, если предполагается, что устранение таковых является делом другой стороны. Но обида не может распространяться на то, что считается чисто природными препятствиями деятельности. Введенное Руссо различие, согласно которому оказаться «под домашним арестом» из-за снегопада совсем не то же самое, что быть запертым там кем-то, – это различие остается в силе<sup>6</sup>.

Но со свободой здесь связано и кое-что еще. Коль скоро источник власти действительно ею обладает и применяет принуждение для проведения в жизнь собственных решений, обиду может также вызывать само это принуждение. Могут возникнуть вопросы относительно способов употребления власти, и такие вопросы требуют легитимирующего разъяснения, становясь вместе с тем все настоятельней по мере приближения к единовластному способу распоряжения средствами принуждения [...] т. е. по мере приближения к идеально-типическому государству. Все это должно быть предметом обсуждения, хотя в различных обществах обсуждение получит неодинаковую интенсивность. Это и есть «политическое» в одной из его многообразных форм.

## **V. К политической свободе**

Пока мы еще не обладаем свободой как политической ценностью – той ценностью, которую после введенного мною различения я буду называть политической свободой.

Примитивная свобода сама по себе политической не является<sup>7</sup>. Это можно понять, рассмотрев некое представление, возникающее, как только у нас складываются условия существования политического – складываются, так сказать, условия власти вместе

с апелляциями к власти. Речь идет о понятии *посягательств на политическую свободу*. Последние конституируются рядом очевидных моментов:

(а) Никто не в состоянии осмысленно требовать чего-то от других людей только потому, что их действия ограничивают его примитивную свободу, или потому, что расширение его примитивной свободы требует от них определенных действий. Подобные ситуации могут, самое большее, спровоцировать ссору и отнюдь не дают повода для удовлетворения возникших претензий.

(б) Аналогичным образом ни один находящийся в здравом уме человек не может рассчитывать на то, что его примитивная свобода будет защищена.

(с) **Рассмотрим ситуацию в терминах прав человека:** ни одному находящемуся в здравом уме человеку не придет в голову, что он вправе требовать от других всего, что является воплощением его примитивной свободы (т. е. всего, чего ему захочется).

(д) **Нечто подобное можно сформулировать и в терминах блага:** никто не в состоянии осмысленно считать благом вообще, в отличие от его личного блага, неограниченность собственной примитивной свободы.

Все это приводит к пониманию того, что для решения вопроса, в какой мере следует защищать или расширять свободу личности, в какой мере существование этой свободы является благом, требуется некоторая степень беспристрастности (в юмовской фразеологии, «точка зрения всеобщности»), которой идея примитивной свободы индивида сама по себе не обладает.

Важность этого момента подчеркивает Рональд Дворкин<sup>8</sup>. В то же время он полагает, что посягательства на свободу должны быть притязаниями на некое специфическое право на данное конкретное деяние; таково, например, право на свободу слова. Из этого он заключает, что между правильно понимаемой политической свободой и любым справедливым требованием не может быть противоречий. Предположим, например, что какая-то другая ценность, такая как равенство или справедливость как таковая, будучи правильно проинтерпретирована, требует от меня не делать чего-то конкретного. В таком случае у меня нет права на то, чтобы это делать. Значит, мои притязания на то, чтобы делать это, некорректны; следовательно, если мне не позволят делать



это, такой запрет не будет ограничением моей политической свободы, хотя подобное определенно ограничивает мою примитивную свободу.

Но в понимание политической свободы этот вывод не может быть заложен с необходимостью. Скажу больше: с моей точки зрения, необходимо как раз обратное. Мы конструируем свободу как политическую ценность, а это, помимо всего прочего, означает, что в процессе конструирования следует учесть и прояснить роль политического спора и политического конфликта – вообще, опыта жизни при том или ином строе. Подобный же опыт говорит о том, что, даже признавая правомерность ограничения с точки зрения какой-то политической ценности (например, равенства или справедливости), люди, тем не менее, могут видеть в этом ограничение собственной политической свободы. Представление о цене, которую порой приходится платить политической свободой, является частью нашего опыта – исторического и современного – никак не в меньшей степени, чем представление о правомерных посягательствах на политическую свободу.

Это представление о цене, которую следует платить политической свободой, как я уже сказал, присуще даже тем, кто согласен с конкретной ограничительной мерой, вводимой, например, в интересах равенства: эти люди могут считать эту меру пусть оправданным, но все же ограничением политической свободы. Позиция Дворкина не рассматривает такое отношение: по его мнению, речь здесь идет о простом заблуждении. Но еще более значимой тема необходимости расплачиваться политической свободой оказывается для тех, кто не считает подобную расплату необходимой. Государство, следуя надлежащей процедуре, осуществляет некие меры, ограничивающие деятельность некоторых людей в интересах, скажем, равенства. Эти люди противодействуют такого рода мерам, давая нам понять, что делают это из принципа: они не приемлют либо сам идеал равенства, либо данное понимание его, либо способ его реализации. Принимаемые меры они явно считают ограничением своей политической свободы. Позиция Дворкина содержит объяснение их реакции (они, мол, считают данную меру неправовой), но это порождает новый вопрос. Предположим, мы являемся сторонниками данной меры: каким должно быть наше отношение к политическим оппонентам, людям, реагирующим на

нее описанным образом? Коль скоро мы считаем ошибкой неприятие ими этой меры, в частности, то, что данная мера отрицается ими во имя равенства, то, согласно Дворкину, мы должны считать, что их утверждения об ущемлении их политической свободы ошибочны. Государство их принуждает, они обижены этим и явно полагают, что их политическая свобода ограничена. Дворкин терпеливо разъясняет им, что в этом они просто заблуждаются; они полагают, что политической свободой, их свободой, приходится порой жертвовать, но это не так. Именно этой точки зрения придерживался Руссо, но мне кажется, что как тогда, так и сейчас данная позиция вызывает возражения.

Нам следует считаться с тем, что при определенных условиях люди чувствуют, что их политическая свобода приносится в жертву: ведь если они так думают, то так оно и есть. Серьезное отношение к подобному самоощущению есть – я убежден – залог серьезного отношения не только к представлению о политической оппозиции, но и к нашим политическим оппонентам.

## **VI. По ту сторону посягательств на политическую свободу**

Это так называемое руссоистское мировоззрение не учитывает всем известного отношения, являющегося основополагающим для политики и для понимания политической оппозиции. По этой причине оно не располагает к позитивным, можно даже сказать, здоровым отношениям с оппонентами. Серьезного отношения заслуживают реакции оппонентов, по крайней мере, наиболее существенные из них, а не выяснение того, в какой степени мы сами склонны разделять или морально одобрять эти реакции; это относится как к внутригосударственным оппонентам, так и к международным. Руссоистское же мировоззрение несет в себе потенциал назидательности, попечительства, и, если вести речь только о местных оппонентах, это мировоззрение способно сеять вражду между согражданами. Мы же надеемся, что чувство гражданской солидарности способно связывать между собой политических оппонентов, по крайней мере пока мы считаем, что государство должно быть единым, и что наличие политической оппозиции не

означает его непоправимого развала. Ведь описанное морализаторское мировоззрение некоторыми из своих наиболее красноречивых исторических воплощений, таких как террор, показало, что оно представляет угрозу существованию не только духа гражданства, но и самих граждан.

О философском изъяне, составляющем подоплеку этого мировоззрения, можно сказать, что в основание идеи политической свободы оно кладет правовой характер посягательств на свободу. Я говорил, что понятие «посягательства на свободу» помогает найти начальные отличия между свободой примитивной и политической. Это возможно потому, что любое адекватное понятие политической свободы должно так или иначе вбирать в себя понятие посягательств на свободу, а понятие примитивной свободы как таковое совершенно для этого не подходит. Однако если говорить о понятии правовых посягательств на свободу, то оно предполагает юридическое представление о согласии, изъявляемом властью, которая правомочна принимать или отклонять подобные посползновения, а политические оппоненты вовсе не обязательно должны видеть свое положение в этом свете. Как я уже сказал, представители разных сторон не находятся в ситуации интерпретаторов одного и того же текста.

Если оппоненты принадлежат к различным политическим системам, они могут и не согласиться с условиями легитимации, которые приняты властными инстанциями, при условии, что существование таковых вообще ими допускается. Когда же речь идет о гражданах одного государства (при условии, что ни одна из сторон не желает уничтожения последнего), тогда оппонентам свойственно примириться на признании некой властной инстанции (или процесса), правомочного принимать решения относительно того, *чему быть*; но такого рода признание отнюдь не равнозначно признанию того, что данная властная инстанция может принимать решения относительно правомочности того или иного посягательства на свободу. Все сводится здесь к отмеченной мною выше характеристике политического: определяющими для политических разногласий являются основания иного типа, чем те, которые они в себя включают. Основания, которыми руководствуется признанная властная инстанция в принятии решения, «чему быть», многообразны и способны по-разному влиять на политическую

свободу людей, но само по себе такое решение не содержит указания на то, что данное посягательство на политическую свободу является правовым.

В том особом случае, когда государство обладает институтом судебного надзора, появляется возможность контролировать решения исполнительных и законодательных органов относительно посягательств на политическую свободу. В таких государствах некоторые из политических (в самом широком смысле) решений являются судебно-правовыми, т. е. решения, касающиеся того, чему быть, являются в то же время решениями судебно-правовыми. Это не имеет никакого отношения к знакомым обвинениям в адрес подобных институтов или их функционирования, по которым какие-то из судебных решений являются политическими в узком смысле. Но и в этом случае понимание того, что чья-то политическая свобода ограничена принятым решением, не означает, что суд, действуя он надлежащим образом, дает кому-то право посягать на политическую свободу другого. Можно согласиться, что суд, покуда он делает свое дело правильно, никому не должен давать подобных полномочий; но это не устраняет чувства, что имеет место ограничение судебным решением чьей-то свободы или полное ее разрушение. Во-первых, суд мог бы сам признать, что его решения, будучи правовыми, в то же время ущемляют чью-то политическую свободу. Есть и более общее соображение: судебные доводы, т. е. такие, которые имеют хождение в конституционном суде, сколь бы изобретательны они ни были, представляют лишь один из возможных способов аргументации. Даже те, кто подобно Дворкину полагают, что судебный надзор должен опираться на недвусмысленно сформулированные моральные определения широкого спектра действия, признают, что, коль скоро эти решения принадлежат определенной правовой системе, они связаны другими ограничениями, такими как (*stare decisis*<sup>9</sup>). Так, человек, считающий, что его политическая свобода ущемлена, может приписывать этот факт действию на иных основаниях, которые, будь они даже принципиальными, он тем не менее не расценивает как неоправданные посягательства на его свободу, совершенные судебным органом. Если исход дела вызывает у него недовольство, то основным объектом такого чувства может служить убеждение, что при таком положении дел апелляционный суд может с полным

основанием отклонить его апелляцию. И эта мысль может заслонить собой понимание, что данная правовая история и данный статус суда не оставляют реальных шансов на иной исход дела.

Мысль, что какое-то действие – скажем, политическое решение – влечет за собой ущемление чьей-то политической свободы, не обязательно означает, что в глазах какой-то конкретной власти (или власти вообще) некто обладает правом посягательства на политическую свободу другого. Но какой смысл в таком случае имеет идея пожертвования политической свободой? Здесь следует вспомнить, что конструирование этой идеи замыслено нами как часть самого конструкта «политическая свобода» – такого, который отвечал бы нашим потребностям. Конструирование было начато нами с определенного опыта, ассоциируемого с чувством ограничения чьей-то примитивной свободы. Придется вернуться к этому моменту и попытаться приблизиться к конструкту «принесение в жертву политической свободы» через рассмотрение переживания человеком посягательства на его политическую свободу.[...]

### **VIII. Политическая свобода сегодня**

Перечислим выявленные условия существования политической свободы.

(1) Деятельность не является ущемлением политической свободы, если она необходимым образом связана с существованием государства. (2) Однако принцип (1) не может быть поставлен в зависимость от существования какого-то определенного государства или государственного устройства, так как отдельные государства и системы правления явно открыты для критики за ущемление или неподобающее сужение политической свободы. В то же время сопоставление всех существующих государств с некой идеальной моделью не представляет большого интереса. В частности, все более туманным становится вопрос о том, какие желания и фрустрации могут возникать у людей в условиях, характеризующихся нарастающей контрфактичностью. Конечно, утопический политический дискурс не исключен и может быть полезен, но его связь с тем спором о политической свободе, который имеет место в действительности, является в лучшем случае косвенной. Это не

означает, что утопические дискурсы о свободе в качестве попытки выработать определения либо в качестве объекта аналитики бессвязны. Позиционируя политическую свободу в предельно широком смысле слова, мы можем найти в этом конструкте место и для некоторых из дискурсов, которые не отличаются крайней бессвязностью. Но и сами они, и напрашивающиеся сравнения их с действительностью мало что значат для конструирования политической свободы как специфически нашей ценности. Мне кажется, что, занимаясь подобным конструированием, мы должны ограничивать утопическую составляющую, соглашаясь, в частности, со следующим.

(3) Эпоха модерна – понятийная категория, играющая основополагающую роль в понимании социальной, а значит, и политической реальности; стало быть, политически значимое для нас конструирование свободы должно принимать за данность наиболее общие условия модерна. Этот урок преподнесла нам замечательная речь Бенжамена Констана «О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей»<sup>10</sup>, написанная в 1819 г. В ней он подчеркнул, что каковы бы ни были достоинства понятия свободы, связанные с добродетелью республиканизма, в условиях существования античных республик, по сути, они годились только для тех условий, и когда во Франции решили следовать тем добродетелям, пытаясь приспособить прежний идеал к современному коммерческому обществу, результат такой попытки должен был стать катастрофическим.

Конечно, здесь открывается большой простор для споров об условиях наступления модерна, о том, в каких доступных нашему пониманию формах может выступать современное общество и т. п. Но иначе и быть не может: данные вопросы составляют суть наиболее значимого политического рассмотрения. Однако, принимая за данность наличие неких общих условий возникновения современности как факторов конструирования особого облика нашей идеи свободы, надо допустить также многообразные частные обстоятельства. Например, ранее я упоминал о широком спектре желаний и намеренных действий других людей, которые можно счесть ограничением моей свободы. В контексте современности можно понять, почему при упомянутом выше общем факторе последствия конкуренции, построенной

по типу игры с нулевой суммой, не считаются ущемлением свободы, так как конкуренция составляет неотъемлемую часть данной социальной системы.

Сказанное не означает отрицания политической аргументации, допускающей наличие определенных типов конкуренции, которые своей разрушительностью наносят вред как общим интересам, так, возможно, и интересам неудачников, и требуют обуздания, а означает лишь то, что свобода последних не является основанием данной аргументации. Аналогичным образом побочные эффекты другого начинания, не учитывающие данного человека, не имеют своей презумпцией ограничение свободы этого человека, хотя во многих случаях они ее ограничивают. Происходит это оттого, что подобного рода явления повсеместны – особенно часто они встречаются там, где речь идет об основных видах деятельности общества. С другой стороны, установления, структурно ограничивающие возможности отдельных граждан или какого-то класса, будут восприняты как ущемляющие политическую свободу с большей вероятностью, и выражения недовольства в адрес властных структур, обладающих подобным воздействием, с готовностью будут фиксироваться как случаи ущемления свободы. Это происходит благодаря тому, что у нас типично современное, обостренное восприятие таких властных структур, и мы надеемся, что у нас есть также и средства их изменения.

Теперь допустим, что проявление недовольства личности тем, что ей приходится жертвовать своей свободой, суть неотъемлемая часть современности, каким бы совершенным ни было наше понимание ее. Допустим также более общие условия (1), согласно которым ограничение свободы не есть нечто необходимое в любом государстве. Допустим, конечно, и то, что недовольства человека увязано с фактами, т. е. что его желания действительно разбиты или ограничены теми действиями, на которые он жалуется. Предположив все это, мы должны будем допустить также мысль, вытекающую из предыдущих доводов: если кто-то считает, что некое действие или установление побуждает его жертвовать собственной политической свободой, то значит, так оно и есть. Из этого, конечно, не следует, что такого действия или установления не следует позволять: очень часто ценности, заключенные в конкретном действии или установлении, перевешивают ущерб, причиненный ущемле-

нием свободы. Кроме того, этот факт не обязательно будет основанием для компенсации или призывом компенсировать причиненный ущерб: по поводу этого ущерба потерпевшему нет нужды обращаться в суд. Но для политической свободы ущерб все равно остается ущербом, даже если переложить ответственность за него личность ни на кого не может.

Подобный способ конструирования политической свободы можно упрекнуть в попытке чересчур широкого толкования наносимого свободе ущерба. Его смысл в том, что в определенных пределах всякий недовольный, всякий, кого привели к фрустрации действия другого человека, может надлежащим образом пожаловаться на ограничение собственной свободы. Это верно, если только выражение «надлежащим образом» понимать в том смысле, что уместность сетования будет семантически, понятийно и, конечно, психологически ясна. Если же понимать его в смысле необходимого восприятия всерьез как полезного вклада в политические дебаты, а не как пустой траты времени, то тогда такой способ конструирования политической свободы неверен. Главное в том, что высказанные соображения являются политическими в самом широком смысле слова; в этом суть всей конструкции[...].

## IX. Ценность свободы

[...] Почему политическая свобода обладает для нас именно этой ценностью? Почему в нашем политическом мышлении и наших устремлениях ей принадлежит именно эта роль? И особенно, почему она так важна? Этот вопрос следует относить к свободе как конструкту, соответствующему именно нашим условиям. Один из возможных ответов на него – ответ «внутренний» – подталкивает вопрошающего мыслить политическую свободу в наличных обстоятельствах, в связи с прочими ценностями и верованиями, характерными именно для нашего мира. Мы призываем вопрошающего определить, кто он и где он. Мы спрашиваем у него: какие альтернативы предлагает он относительно такой структуры идей, и насколько утопически удаленными от мира, в котором мы все живем, являются соответствующие этим идеям политические установления? Мы можем поспорить о ценности этих иных уста-



новлений, и это, повторю, будет спор политический, т. е. такой, который оперирует реалиями, доступными ему и нам в наличных условиях.

Все это хорошо. Однако ограничиться сказанным недостаточно. С одной стороны, мы настаиваем, что, коль скоро нам надо думать о политических ценностях реалистически, начинать следует именно «отсюда». В то же время подобным утверждением мы, кажется, признаем, что «здесь» – это лишь одно место из многих: современность, этот контекст нашего существования, может рассматриваться нами отстраненно, он может быть сопоставлен с другими контекстами. Такая возможность позволяет нам сказать гораздо больше, чем было сказано ранее, о наличном современном конструкте политической свободы и его сравнительной ценности. Это возвращает нас к знакомой теме, затронутой мною раньше. Одной из важнейших характеристик современности является присущее ей историческое самосознание, а оно предъявляет определенные требования к нашему пониманию самих себя [...]

В заключение попытаюсь в самом общем виде набросать то «большее», что можем мы добавить к сказанному. Для этого мне нужно в последний раз обратиться к примитивной свободе, к ее, как я сказал, «протополитической» сущности. Я утверждал, что примитивная свобода сама по себе не является политической ценностью и, возможно, она вообще не является ценностью. Это потому, что понятие политической ценности предполагает некую беспристрастную точку зрения, позволяющую определить приоритетность различных желаний агента, а такая точка зрения не заложена в идее желаний каждого. Эта точка зрения должна принадлежать носителю власти, способному принуждать. Коль скоро, говорил я, такой носитель у нас имеется, вопрос о свободе и принуждении возникает вновь, теперь уже в связи с принуждением, осуществляемым источником власти. Но для того чтобы последний был чем-то большим, нежели еще одним участником конфликта, власть должна *обладать* властью; это значит, что она должна быть признана легитимной в том или ином смысле. Подчеркнем, существует потребность в легитимном правлении – таком, которое принимает в качестве легитимного данное общество, соглашаясь с ним или с ним борясь, а не таком, которое непременно должно соответствовать нашим собственным критериям легитимности. Для того

чтобы существовало легитимное правление, у государства должна быть своя история легитимации, которая объясняла бы, почему государственной властью можно пользоваться для принуждения одних, но не других, почему одним людям позволено ограничивать свободу других именно таким, а не иным способом. Кроме того, данная история должна легитимировать это установление для *всех* граждан, то есть для всех тех, от кого государство ожидает лояльности, хотя внутри государства могут существовать и [...] объекты неприкрытого принуждения, в отношении которых подобная легитимационная история не имеет силы [...]

Разумеется, наличие легитимационной истории является достаточным основанием для того чтобы отличать случаи таких обществ от случаев, например, бандитского правления, не получающего должного отпора. Однако в рамках нашего рассмотрения темы конструирования политической свободы и ценности, которую мы ему приписываем, важным аспектом является то, что мы уже не способны верить каким бы то ни было легитимационным историям; и это неверие есть важная черта современности. Я имею в виду не только то, что мы не принимаем такие истории в качестве легитимаций, но и то, что мы в значительной степени считаем их содержание неистинным, особенно в том, что касается религиозных и других трансцендентальных оснований. Из этого следует – или последует позже, в результате дальнейших рассуждений – что, рассказывая собственную легитимационную историю, мы в некотором смысле начинаем с малого. Интерпретируя и распределяя политическую свободу, мы оставляем за каждым гражданином право первого голоса в определении его истинных желаний, презумпцию следовать своим устремлениям [...]

Если из сказанного можно что-то понять, то это понимание должно привести к выводу: современные общества (или некоторые из них) имеют основания для большего стремления к политической свободе по сравнению с предыдущими эпохами; современные общества нацелены на большую, чем предшествующие, степень реализованности свободы. Конечно, та политическая свобода, к которой они стремятся, понимается и конструируется в свойственных современности терминах, но это не делает обещания современных обществ ни тавтологичными, ни бессмысленными. Данные ими обещания подкреплены мыслью о том, что какие бы ценности со-

временность ни ставила под угрозу, конструирование свободы является в любом случае той ценностью, которая у этих обществ всегда будет и которую они, пожалуй, всегда готовы приветствовать. Ведь у обществ этого типа меньше ограничений, налагаемых на политическую свободу, и, самое главное, ограничения эти мотивированы более адекватно, чем у большинства обществ прошлого.

Перевод с английского *И.И. Мюрберг*

### Примечания

- <sup>1</sup> Как сказал Джон Ролз в «Политическом либерализме» (*Rawls J. Political Liberalism*. N. Y., 1993. P. xvi [A] **Theory [of Justice]**), «в «Теории справедливости» моральная теория общего плана не отличается от сугубо политической теории справедливости», и цель последней книги Ролза состояла в разработке этой политической теории. Но и в последней книге сама политическая концепция есть концепция моральная, хотя и направлена она на специфический объект (р. 11). **Примечательно, что моральные понятия все так же структурируют всю теорию:** например, решение центральной проблемы поддержания стабильности в справедливом обществе решается в терминах моральных сил его граждан.
- <sup>2</sup> См.: *Шмитт К.* Понятие политического // *Вопр. социологии*. 1992. Т. 1. № 1.
- <sup>3</sup> *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 320.
- <sup>4</sup> *Гельвеций К.А.* Об уме // *Гельвеций К.А.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 175. Цит. по: *Берлин И.* Две концепции свободы // *Современный либерализм*. М., 1998. С. 19–43.
- <sup>5</sup> Фрагмент B23 // *Diels H. and Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker, 6th ed. Berlin: Weidmann. 1951–1952.
- <sup>6</sup> На это замечание ссылается Гейсс: *Geuss R.* History and Illusion in Politics. Cambridge, 2001. P. 104, 108–109.
- <sup>7</sup> В дальнейшем будет показано, что она вообще не является ценностью, но пока я не готов говорить об этом.
- <sup>8</sup> *Dworkin R.* Sovereign Virtue. Cambridge, 2000. Ch. 3.
- <sup>9</sup> Держись прежних решений (лат.).
- <sup>10</sup> См.: *Констан Б.* О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // *Полис*. 1993. № 2.

**Библиография**

- Берлин И.* Две концепции свободы // Современный либерализм. М., 1998.
- Гельвеций К.А.* Об уме // *Гельвеций К.А.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1973.
- Констан Б.* О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // Полис. 1993. № 2.
- Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
- Шмидт К.* Понятие политического // *Вопр. социологии.* 1992. Т. 1. № 1.
- Diels H. and Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker, 6th ed. Berlin: Weidmann, 1951–1952.
- Dworkin R.* Sovereign Virtue. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2000.
- Geuss R.* History and Illusion in Politics. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001.
- Rawls J.* Political Liberalism. N. Y.: CUP, 1993
- Williams B.* In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument. Princeton: PUP, 2006.