

Что не так с негативной свободой?¹

ЧАРЛЬЗ ТЭЙЛОР



ТО попытка ответить на один из тех вопросов, различные решения которых разделяют теории свободы на «негативные» и «позитивные», как они были названы в основополагающем эссе Исаяи Берлина «Два понимания свободы»². Можно до бесконечности обсуждать детали этого разграничения, но я полагаю, что нельзя отрицать существование в нашей культуре двух этих семейств концепций политической свободы.

Очевидно, что существуют разделяемые многими в либеральном обществе теории, которые стремятся определить свободу исключительно как независимость индивида от вмешательства других, будь то правительства, корпорации или частные лица. Также ясно, что этим теориям бросают вызов те, кто верит, что свобода состоит, по крайней мере отчасти, в коллективном управлении совместной жизнью. Мы без труда узнаем, что к этой категории относятся теории, восходящие к Руссо и Марксу.

В рамках каждой традиции есть огромный спектр воззрений. Это стоит иметь в виду, так как в ходе полемики слишком легко сосредоточиться на крайних, почти карикатурных вариантах каждого из пониманий свободы. Когда дело касается критики позитивных теорий свободы, обычно имеется в виду некая левая тоталитарная теория, согласно которой свобода состоит исключительно в осуществлении коллективного управления судьбой отдельного человека в бесклассовом обществе. Такие

1. Перевод выполнен по изданию: © *Taylor Ch. What's Wrong With Negative Liberty*// *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*/A. Ryan (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1979. P. 175–193.
2. Берлин И. Два понимания свободы// Берлин И. *Философия свободы*. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 122–185.

представления, например, лежат в основе официального коммунизма. Это воззрение в своем карикатурном, крайнем выражении отказывается признать подлинной свободу, гарантированную в других обществах. Уничтожение «буржуазной свободы» не является настоящей утратой свободы; принуждение может быть оправданным во имя свободы, если потребуется для того, чтобы создать бесклассовое общество, — только в нем люди действительно свободны. Короче говоря, можно заставить людей быть свободными.

Даже по отношению к официальному коммунизму это несколько утрированное описание, хотя оно, несомненно, выражает внутреннюю логику этой теории. Но применительно ко всему семейству позитивных концепций оно является абсурдной карикатурой. Это семейство включает все современные политические воззрения, берущие начало в древней республиканской традиции, согласно которой самоуправление рассматривается как деятельность, ценная сама по себе, а не только как средство. Этому семейству принадлежат такие мыслители, как Токвиль и, возможно, даже Дж. Ст. Милль (в работе «О представительном правлении»). Для таких воззрений не является необходимым утверждение, что свобода состоит *просто и только* в коллективном управлении совместной жизнью или что подлинная свобода не существует за рамками коллективного управления. Поэтому здесь не обязательно возникает доктрина о том, что можно заставить людей быть свободными.

С другой стороны, есть соответствующая карикатурная версия негативной свободы, которая обычно выходит на передний план. Это жесткая версия, восходящая к Гоббсу или, по другой линии, к Бентamu, которая рассматривает свободу просто как отсутствие внешних физических или правовых ограничений. Сторонники этих воззрений избегают рассматривать менее очевидные препятствия свободе, такие, например, как недостаток знаний, или ложное сознание, или подавление собственных влечений, или другие внутренние факторы подобного типа. Они твердо придерживаются взгляда, что говорить о таких внутренних факторах, как имеющих отношение к проблеме свободы (например, говорить о том, что кто-то менее свободен в силу ложного сознания), означает злоупотреблять понятиями. Единственное конкретное значение, которое может быть придано понятию свободы, — это отсутствие внешних препятствий.

Я называю это карикатурой на негативное понимание, потому что такие взгляды упускают один из наиболее сильных мотивов современной защиты свободы как независимости индивида, а именно постромантическую идею о том, что у каждого человека свой уникальный путь самореализации, и поэтому

он по нему может пройти только независимо, самостоятельно. Это одно из оснований защиты индивидуальной свободы Дж. С. Миллем (на этот раз в своей работе «О свободе»). Но если мы понимаем свободу как включающую что-то вроде свободы самоосуществления, самореализации по собственному плану, тогда мы можем не достичь целей в силу внутренних причин точно так же, как и внешних. Мы можем не достичь самореализации из-за внутренних страхов или ложного сознания точно так же, как из-за внешнего принуждения. Поэтому современное понимание негативной свободы, делающее акцент на обеспечении права каждого на реализацию себя своим уникальным образом, не может ужиться с гоббсовско-бентамовским представлением о свободе. Моральная психология этих авторов слишком проста или, может быть, следует сказать, слишком груба для этого.

Но здесь есть странная асимметрия. Крайние, карикатурные взгляды выходят на передний план в полемике, как я упомянул об этом выше. Но крайняя идея «принуждения быть свободными» выражается в том, что противники позитивной свободы пытаются в пылу полемики пригвоздить оппонентов, как этого и можно было ожидать. В то же время сторонники негативной свободы сами стремятся поддерживать крайнюю, гоббсовскую версию. Так что даже Исайя Берлин в своем красноречивом изложении двух пониманий свободы, как кажется, одобрительно цитирует Бентamu и Гоббса. Почему это так?

Чтобы понять это, надо более глубоко изучить то, что поставлено на карту в споре между двумя воззрениями. Негативные теории, как мы видели, хотят определить свободу как независимость индивида от других; позитивные же — отождествить свободу с коллективным самоуправлением. Но за этим лежат более глубокие доктринальные различия.

Исайя Берлин указывает, что негативные теории интересуются областью, в которой субъект должен быть свободен от вмешательства, а позитивные — кто или что контролирует. Я хочу сформулировать это слегка отличным образом. Доктрины позитивной свободы интересуются таким взглядом на свободу, который предусматривает осуществление контроля над своей жизнью. С этой точки зрения человек свободен лишь до той степени, до какой эффективно самоопределяется и строит свою жизнь. Понятие свободы здесь — это понятие осуществления (*exercise*).

В противоположность этому негативные теории могут понимать свободу просто как возможность. Быть свободным — это вопрос о том, что мы можем делать, что для нас открыто независимо от того, делаем ли мы что-нибудь, чтобы использовать эти

возможности. Это очевидно по отношению к грубой, первоначальной гоббсовской концепции. Свобода состоит в отсутствии препятствий. Достаточное условие свободы человека в том, что ничто не стоит на его пути.

Надо сказать, что негативные теории могут опираться на концепцию возможности, но вовсе не обязательно опираются, ибо мы должны учитывать ту часть спектра негативных теорий, которая включает идею самореализации. Ясно, что такие взгляды не могут исходить просто из концепции возможности. Мы не можем сказать с точки зрения самореализации, что некто свободен, если он полностью не реализовался, если он, например, совершенно не знает о своем потенциале, если вопрос о самоосуществлении никогда не вставал перед ним, если он парализован страхом нарушить какое-то усвоенное им правило, не позволяющее ему выразить себя. В рамках этой концептуальной схемы некоторая степень осуществления необходима для человека, чтобы можно было считать его свободным. Если мы считаем внутренние препятствия свободе точно такими же преградами, как и внешние, тогда возможность осуществления свободы предполагает устранение внутренних барьеров, а это невозможно без некоторой степени самореализации. В рамках свободы как самореализации иметь возможность быть свободным означает уже быть свободным, осуществлять свободу. Чистая концепция возможности здесь нереальна.

Но если негативные теории могут основываться как на концепции возможности, так и на концепции осуществления, то же можно сказать и о позитивных теориях. Представление о том, что свобода включает, по крайней мере как свою часть, коллективное самоуправление, в сущности основывается на концепции осуществления. Ибо такие воззрения (по крайней мере отчасти) отождествляют свободу с самоопределением, то есть реальным осуществлением направляющего контроля над жизнью человека.

Но уже в этом содержится намек, который помогает понять названный выше парадокс: в то время как крайний вариант позитивной теории используется ее критиками, чтобы заклеить оппонентов, негативные теоретики сами готовы принять грубейшую версию своей теории. Ибо если концепция возможности несовместима с позитивной теорией, но или она, или ее альтернатива могут служить теории негативной, тогда одним способом полностью исключить позитивные теории будет твердо придерживаться концепции возможности. Тем самым позитивные воззрения подрываются под корень, хотя, возможно, за это придется заплатить целым рядом негативных теорий.

Твердо придерживаться грубых версий негативизма имеет то преимущество, что линия обороны занимается вокруг очень

простого, понятного принципа, который, как кажется, имеет некоторую поддержку со стороны здравого смысла. У нас есть фундаментальная интуиция о том, что свобода — это возможность делать то или иное, не иметь препятствий на своем пути, а не способность, которую мы должны реализовать. Естественно, что кажется более благоразумным сражаться с «тоталитарной угрозой» на этой последней позиции, вырыв окопы за естественной границей этого простого предмета спора, а не биться с врагом на открытой равнине концепций осуществления, где придется различать среди них хороших и плохих, например воевать за индивидуальную самореализацию против разных версий коллективной самореализации (нации или класса). Кажется, легче и надежнее отбросить всю чепуху с самого начала, объявив все воззрения на самореализацию метафизическим вздором. Свобода должна быть жестко определена как отсутствие внешних препятствий.

Конечно, есть и независимые причины для того, чтобы таким образом определить свободу. В частности, в нашей культуре велико влияние антиметафизических, материалистических, естественно-научных настроений. Что-то от этого духа уже с самого начала заставило Гоббса занять позицию, которую он занял, и этот же дух на марше и сегодня. Действительно, именно из-за господства этого духа эту линию обороны так легко защищать в нашем обществе.

Тем не менее я думаю, что одним из сильнейших мотивов защиты грубой гоббсовско-бентамовской концепции свободы как отсутствия внешних препятствий, физических или юридических, является стратегический мотив, названный выше. Для большинства сторонников этой позиции занятие ее означает отказ от многих интуиций, которые они разделяют с нами в условиях постромантической культуры, которая придает большое значение самореализации и ценит свободу в основном из-за этого. Это страх перед «тоталитарной угрозой» заставил их уступить эту равнину врагу.

Я хочу показать, что, таким образом, их возможная пиррова победа теряет свою ценность, ибо они становятся неспособны защитить либерализм в том виде, в каком мы его ценим. Я также делаю более сильное утверждение: этот менталитет «линии Мажино» гарантирует поражение, как это часто случается с менталитетами «линии Мажино». Я утверждаю, что воззрения Гоббса-Бентама незащитимы в качестве понимания свободы.

Чтобы увидеть это, рассмотрим более пристально эту линию обороны и искушение ее занять. Преимуществом точки зрения о том, что свобода — это отсутствие внешних препятствий, является ее простота. Она позволяет сказать, что свобода — это

возможность делать то, что хочешь, где «то, что хочешь» без всяких проблем понимается как то, что индивид может идентифицировать как свои желания. В противоположность этому концепция свободы как осуществления требует разграничения мотиваций. Если мы свободны при осуществлении некоторых способностей, значит, мы не свободны или менее свободны, когда эти способности некоторым образом не проявлены или блокированы. Но препятствия к этому могут быть как внешние, так и внутренние. И так и должно быть, ибо способности, значимые для свободы, должны включать самосознание, самопонимание, понимание моральной проблематики и самоконтроль. Без этого осуществление способностей не может быть свободой в смысле управления собой. А раз это так, мы можем оказаться не в состоянии быть свободными, если эти внутренние условия отсутствуют. Но когда такое случается, когда, например, мы обманываем себя, или не можем разобраться в своих целях, или теряем контроль над собой, мы вполне можем делать то, что хотим; мы можем понять, чего хотим, и не быть свободными; более того, мы можем еще больше усугубить нашу несвободу.

Как только мы примем точку зрения самореализации или любую концепцию свободы как осуществления, тогда возможность делать то, что хочешь, не может более быть принята как достаточное условие свободы. Ибо эта точка зрения ставит мотивации определенные условия. Вы не свободны, если вас мотивирует страх, неподлинно усвоенные нормы или ложное сознание, препятствующие вашей самореализации. Иногда это выражают, говоря, что с точки зрения самореализации вы должны быть в состоянии делать то, что вы действительно хотите, или следовать вашей настоящей воле, или выполнять желания вашего подлинного «я». Но эти формулы, особенно последняя, могут быть обманчивы, они могут заставить нас думать, что концепция свободы как осуществления связана с какими-то конкретными метафизическими представлениями, особенно о «высшем» и «низшем» «я». Ниже мы увидим, что это далеко не так и что есть значительно более широкие основания для разграничения подлинных и неподлинных желаний.

В любом случае идея здесь в том, что для концепции свободы как осуществления быть свободным не может просто означать «делать, что хочешь» в беспроблемном смысле этого слова. То, чего ты хочешь, не должно также идти против сути твоих основных целей или твоей самореализации. Или, если сказать это другими, но означающими то же самое словами, субъект сам не может быть последним судьей в вопросе о том, свободен ли он, потому что он не может быть последним судьей в вопросе о том, аутентичны ли его желания, мешают они его целям или нет.

Эта последняя формулировка усиливает желание сторонников негативной свободы занять свою «линию Мажино». Ибо, как только мы признаём, что самому субъекту не принадлежит последнее слово в вопросе его собственной свободы, не открываем ли мы дорогу тоталитарным манипуляциям? Не позволяем ли мы тем самым кому-то, кто якобы мудрее разбирается в моих целях, чем я сам, направить меня на «верный путь», возможно, даже силой, и все это во имя свободы?

Ответ на это — конечно, нет. Ибо у меня также есть веские основания полагать, что другие не в состоянии понять мои реальные цели лучше меня. Это действительно вытекает из упомянутого выше постромантического представления о том, что у каждого человека свой уникальный способ самореализации. Некоторые из людей, которые близко знают нас и превосходят нас в мудрости, несомненно, имеют право давать нам советы, но никакой официальный орган не может обладать доктриной или технологией, дающей знание о том, как поставить нас «на верные рельсы». Такая доктрина или технология в принципе не может существовать, если самореализация у разных людей действительно различна.

Опять же, мы можем рассматривать свободу как самореализацию и поэтому верить в то, что есть некоторые ограничения моей мотивации, необходимые для того, чтобы я был свободным, но также полагать, что должны быть другие необходимые условия, исключающие «насильственную самореализацию» в той форме, как ее понимает какая-то внешняя сила. Действительно, выше я обрисовал широко распространенные, как я считаю, взгляды в либеральном обществе. Это воззрения, которые ценят самореализацию и признают, что ее можно и не достичь в силу внутренних причин, но в которых считается, что здесь не может быть никакого руководства со стороны общества в силу разнообразия и неповторимости людей, и попытка такого руководства разрушит необходимые условия свободы.

Однако верно, что тоталитарные теории позитивной свободы строятся на концепции, которая позволяет разграничивать мотивации. Действительно, можно представить путь от негативных к позитивным концепциям свободы, состоящий из двух шагов. Сначала мы переходим от понимания свободы как делания того, чего хочешь, к разграничению мотиваций и пониманию свободы как делания того, что мы действительно хотим, или подчинения нашей подлинной воле, или настоящему управлению своей жизнью. Второй шаг вводит некоторую доктрину, показывающую, что мы не можем делать то, чего действительно хотим, не находясь в определенном обществе, воплощающем подлинное самоуправление. Отсюда следует, что мы можем

быть свободны только в таком обществе, и свобода заключается в коллективном управлении в рамках этого типа общества.

Можно видеть пример того, как делается второй шаг, в идее Руссо о том, что только общество, основанное на общественном договоре, в котором все члены полностью отдают себя целому, спасает нас от зависимости от других и обеспечивает наше повиновение только самим себе. Или в доктрине Маркса о человеке как «родовом существе», которое реализует свой потенциал в общественном производстве и которое должно установить коллективное управление этим производством.

Сталкиваясь с этим состоящим из двух шагов процессом, кажется, легче и безопаснее остановиться на первом шаге, твердо стоять на том, что свобода заключается только в отсутствии внешних препятствий, не подразумевает никакого разграничения мотиваций и вынесения решений за субъекта другими. В этом сущность стратегии «линии Мажино». Она очень соблазнительна. Но я утверждаю, что она ложна. Я намереваюсь показать, что невозможно защитить представление о свободе, не включающее хотя бы некоторого качественного разграничения мотивов, то есть не вводящее ограничений на мотивацию в число необходимых условий свободы и исключающее всякое «зрелое размышление» об этом в принципе.

Некоторые соображения могут быть сразу же выдвинуты для доказательства того, что чисто гоббсовская концепция не работает, что некоторое разграничение мотиваций сущностно необходимо для используемого нами понятия свободы. Даже когда мы думаем о свободе как об отсутствии внешних препятствий, это не просто отсутствие таких препятствий как таковое, ибо мы различаем эти препятствия как представляющие более или менее серьезные нарушения свободы. И мы делаем это потому, что применяем понятие свободы, всегда основываясь на имеющемся у нас «фоновом» понимании того, что одни цели и действия важнее других.

Так, например, можно сказать, что моя свобода была ограничена, когда местные власти поставили новый светофор на перекрестке недалеко от моего дома. Раньше я мог проезжать, как хотел, и не сталкивался с другими машинами, а теперь вынужден ждать, пока загорится зеленый свет. В философской дискуссии мы можем назвать это ограничением свободы, но не в серьезных политических дебатах. Причина в том, что это слишком незначительно, затронутые нововведением цели и деятельность не являются действительно важными. Здесь речь не идет о том, что мы должны найти баланс и решить, что стоит заплатить небольшой потерей свободы за меньшее число дорожных происшествий или меньший риск для детей; мы не склонны в дан-

ной ситуации вообще говорить об утрате свободы, мы чувствуем, что баланс достигается между удобством и безопасностью.

Напротив, закон, запрещающий мне поклоняться Богу так, как я считаю верным, является серьезным ударом по свободе. Даже закон, который будет запрещать мне это только в некоторое время (как светофор запрещает мне в некоторое время переходить на перекрестке), все равно будет серьезным ограничением. Почему мы различаем эти два случая? Потому, что мы имеем «фоновое» понимание, слишком очевидное для того, чтобы его проговаривать, что некоторые цели и действия более важны для людей, а некоторые — менее. Религиозные верования признаются даже атеистами очень важными для людей, ибо посредством их человек определяет себя как нравственное существо. Напротив, ритм моей езды по городу — вещь слишком незначительная. Мы не хотим говорить об этих двух вещах как о находящихся на одном уровне. Мы не готовы легко принять, что в случае со светофором под угрозой поставлена свобода. Ибо *de minimis non curat libertas*³.

Но это обращение к теме важности–неважности выводит нас за пределы гоббсовской схемы. Свобода больше не является отсутствием внешних препятствий *tout court*⁴, но отсутствием внешних препятствий важным для человека действиям. Нужно делать различия: некоторые ограничения более серьезны, другие незначительны. Конечно, это предмет споров — какие серьезные, а какие нет, но суждения об этом основываются на том, что является важным для жизни человека. Ограничение свободного выражения религиозных и нравственных убеждений людей более важно, чем ограничение их передвижения через ненаселенные части страны, но и то и другое более существенно, чем обычное регулирование дорожного движения.

Но в гоббсовской схеме нет места для понятия важности. Она позволяет делать только количественные, а не качественные суждения. В самой железобетонной версии этой концепции, когда Гоббс подходит к тому, чтобы определить свободу через отсутствие физических препятствий, перед нами открывается головокружительная перспектива измерять свободу человека так же, как и степени свободы физического объекта, например рычага. Ниже мы увидим, что этого не проходит, потому что надо учитывать и правовые препятствия моим действиям. Но в любом случае такая количественная концепция свободы обречена на провал с самого начала.

3. О мелочах не заботится свобода (лат.). — Прим. пер.

4. В целом, как таковых (фр.). — Прим. пер.

Рассмотрим следующую защиту Албании как свободной страны, предлагаемую с позиций адвоката дьявола. Мы знаем, что в Албании запрещена религия, чего не сделано в Британии. Но, с другой стороны, вполне вероятно, что в Тиране намного меньше светофоров на душу населения, чем в Лондоне (я сам не проверял, но это вполне правдоподобное предположение). Допустим, что некий апологет албанского социализма утверждает, что его страна свободнее Великобритании, потому что количество ограничиваемых действий в Албании значительно меньше. В конце концов, только малая часть лондонцев отправляет религиозные ритуалы в общественных местах, но все передвигаются по дорогам. Те, кто участвует в религиозных службах, обычно делают это раз в неделю, но стоят перед светофорами каждый день. В чисто количественном отношении число действий, ограниченных светофорами, должно быть больше, чем ограниченных запретом на публичное исповедание религии. Так что, если Британия считается свободной страной, почему не считать такой Албанию?

Таким образом, применение даже негативного понятия свободы предполагает наличие «фоновых» представлений о том, что важно; согласно им некоторые ограничения кажутся совершенно не имеющими отношения к свободе, а другие рассматриваются как более и менее важные. Поэтому некоторое различие мотиваций представляется сущностно необходимым для нашей концепции свободы. Минутное размышление дает понять, почему это так. Свобода важна для нас, потому что мы целеполагающие существа. Но тогда мы должны различать значимость разных видов свободы на основании различения важности различных целей.

Но, конечно, это еще не включает упомянутого выше разграничения — того, которое позволяет нам сказать, что некто, делавший то, что он хочет (в непроблематичном смысле), не был на самом деле свободен; разграничение, которое позволяет нам определять условия того, когда мотивации людей необходимы для их свободы, и тем самым решать это за них. Все, что было показано, — это то, что мы различаем более и менее важные свободы на основании различения целей, которые есть у людей. Это создает некоторые проблемы для грубой негативной теории, но она может справиться с ними, просто признав, что мы делаем суждения о значимости. Ее главное утверждение о том, что свобода есть просто отсутствие внешних препятствий, остается нетронутым, так же как и концепция свободы как возможности. Просто мы должны признать, что не все возможности равноценны.

Но грубую теорию ждут еще большие проблемы, когда мы посмотрим глубже: на чем основаны эти качественные разли-

чения? Что стоит за нашими суждениями о том, что некоторые цели/чувства более важны, чем другие? Некоторые могут подумать, что здесь снова есть место для другой количественной теории: более значимые цели суть те, к которым мы сильнее стремимся. Но это описание либо пусто, либо ложно.

Оно верно, но бессодержательно, если мы определяем, что «сильнее стремимся» означает именно «более значимо». Оно ложно, если мы попытаемся найти независимый критерий, — например, настоятельность, или силу желания, или преобладание одного желания над другим, — потому что самый обычный опыт говорит нам о том, что более важные цели не всегда те, которые мы сильнее всего желаем, или те, которые всегда выигрывают в случае конфликта желаний.

Поразмыслив о значимости в этом контексте, мы приходим к тому, что я в других местах называл *сильным оцениванием* (*strong evaluation*), — к выводу о том, что люди являются субъектами не только желаний первого порядка, но и желаний второго порядка, желаний о желаниях. Мы воспринимаем наши желания и цели как качественно различные, как низшие и высшие, благородные и низкие, цельные или бессистемные, важные и неважные, хорошие и плохие. Это означает, что мы воспринимаем некоторые наши желания и цели как сущностно более значимые, чем другие: некоторое преходящее удобство менее важно, чем выполнение нашего жизненного признания; наша *amour propre*⁵ менее важна, чем любовь; мы воспринимаем некоторых людей не просто как более злых, но как воплощающих абсолютное зло; мы не хотим быть движимы ненавистью или детским желанием произвести впечатление любой ценой. И все эти суждения о важности не зависят от силы соответствующих желаний: стремление к комфорту в данный момент может быть непреодолимо, мы можем быть охвачены *amour propre*, но суждение о значимости остается в силе.

Но тогда встает вопрос: не имеет ли факт «сильного оценивания» других последствий для понимания свободы, больших, чем просто то, что можно оценивать свободы по их важности? Не затронута ли свобода тогда, когда мы обнаруживаем, что менее важная цель в нашем сознании победила более важную? Или когда нас тянет действовать на основании мотива, который мы считаем плохим или презренным?

Иногда мы действительно мыслим в таких понятиях. Предположим, у меня есть некая иррациональная фобия, которая мешает мне делать то, что я очень хочу делать. Допустим, страх пе-

5. Себялюбие, эгоизм (*фр.*) — термин Руссо. — Прим. пер.

ред публичными выступлениями не дает мне заняться работой, которую я нахожу моим призванием и которую я бы делал очень хорошо, если бы преодолел этот «блок». Ясно, что этот страх ощущается как препятствие и что я чувствую себя чем-то меньшим, чем был бы, если бы преодолел его.

Или рассмотрим случай, когда я очень привязан к комфорту. Отказ от бытового комфорта, более скудное питание вгоняют меня в глубокую депрессию. Я вижу, что придаю этому очень большое значение. Из-за этого я не могу делать многих вещей, которые хотел бы делать: отправиться в экспедицию в Анды или проплыть на каноэ по Юкону. Опять же вполне понятно, когда я воспринимаю эту привязанность как препятствие и чувствую, что без нее был бы более свободен.

Или я могу обнаружить, что мои недоброжелательные чувства и реакции, которые я почти не могу сдерживать, подрывают невероятно важные для меня отношения. Временами я чувствую себя как будто беспомощным свидетелем моего разрушительного поведения, когда я снова набрасываюсь на нее со своим распушенным языком. Мне очень хочется не испытывать этой злобы. Но я чувствую ее и не могу контролировать, потому что либо она накапливается во мне и потом прорывается, либо все равно как-то себя проявляет и портит все в наших отношениях. Я мечтаю быть свободным от этого чувства.

Это вполне понятные ситуации, когда мы можем говорить о свободе без всякой натяжки. Здесь присутствует то, что я назвал «сильным оцениванием». Потому что это не просто случаи конфликта или даже болезненного конфликта. Если имеет место конфликт между двумя желаниями, с которыми я отождествляюсь, — тогда нет речи о меньшей свободе, каким бы болезненным или трагическим он ни был. Так, если наши отношения разрушают то, что я нахожу свое призвание в работе, которая требует частых поездок, то это действительно ужасный конфликт, но здесь я не считаю себя менее свободным.

Даже значительное различие в важности двух желаний еще не кажется достаточным условием для того, чтобы говорить о свободе и ее отсутствии. Например, мой брак может рушиться оттого, что я люблю по субботам ходить в паб и играть в карты с друзьями. Я могу чувствовать вполне однозначно, что мой брак намного важнее, чем расслабление и чувство товарищества по субботам. Но тем не менее я не стал бы говорить о том, что был бы свободнее, если бы отбросил это желание.

Что отличает этот случай от описанных выше? Мне представляется, что разница в том, что здесь я все еще отождествляюсь с менее важным желанием, все еще рассматриваю его как форму самовыражения. Что-то изменилось бы во мне, я потерял бы

что-то, лишившись этого желания. В то время как мой иррациональный страх, моя нелюбовь к дискомфорту, моя озлобленность — все это я рассматриваю как то, лишившись чего, мое «я» ничего не потеряет. Вот почему я рассматриваю все это как препятствия моим целям и, следовательно, моей свободе, несмотря на то что все это в каком-то смысле, несомненно, мои желания и чувства.

Перед тем как двигаться дальше, вернемся немного назад и подведем некоторые итоги. Кажется, все эти примеры делают большую брешь в грубой негативной теории. Ибо они, как представляется, являются случаями, в которых препятствия свободе — внутренние. А если это так, то свободу нельзя просто рассматривать как отсутствие *внешних* препятствий. И тот факт, что я делаю то, что хочу в том смысле, что следую своему самому сильному желанию, недостаточен для того, чтобы установить, что я свободен. Напротив, мы должны различать мотивации и признать, что действие, исходящее из некоторых мотивов, например иррационального страха, или озлобленности, или слишком сильного стремления к комфорту, — не есть свобода, и даже есть отрицание свободы.

Но хотя в свете этих примеров нельзя больше придерживаться грубой негативной теории, возможно, кое-что из лежащих в ее основании соображений может быть реконструировано. Ибо, хотя мы должны признать, что есть внутренние, мотивационные, необходимые условия свободы, нам, вероятно, удастся избежать легитимации того, что я назвал «зрелым рассуждением за субъекта». Если наша негативная теория будет допускать сильное оценивание, допускать то, что некоторые цели действительно важны для нас, а другие желания могут рассматриваться как не вполне наши, — не может ли она все-таки сохранить тезис о том, что свобода — это возможность делать то, что я хочу, то есть то, что я идентифицирую как то, что я хочу, где это означает не мое сильнейшее желание, а то, что я идентифицирую как мое настоящее, аутентичное желание или цель? Субъект тогда будет оставаться последним судьей в вопросе своей свободы/несвободы, так как он явно не способен это различать, как показывают приведенные примеры, где я исходил исключительно из опыта самого субъекта, испытывающего ограничения, мотивы, с которыми он не может себя идентифицировать. Нам следует отбросить гоббсовскую редукционистско-материалистическую метафизику, согласно которой важны только внешние ограничения, как будто действия — это только движения, и не может быть внутренних, мотивационных препятствий для наших более глубоких целей. Но мы сохранили бы предмет главной заботы негативной теории — то, что субъекту

должно принадлежать последнее слово относительно того, в чем состоит его свобода, и не должно быть «более мудрых решений» власти. Свобода тогда будет определяться как отсутствие внутренних или внешних препятствий тому, чего я действительно или подлинно хочу. Но мы все-таки будем удерживать «линию Мажино» или не будем?

Полагаю, что нет. Я думаю, что эту гибридную, или среднюю, позицию, в рамках которой мы допустим, что можно говорить о том, чего мы действительно хотим, в отличие от того, чего мы сильнее всего желаем, о некоторых желаниях как препятствиях нашей свободе, но не будем допускать «более зрелые суждения за субъекта», отстоять невозможно. Ибо исключить это в принципе — означает исключить, что субъект может ошибаться относительно того, чего он действительно хочет. А как он может в принципе никогда не ошибаться (если только не допустить, что тут ошибаться невозможно)?

Именно этот тезис придется защищать нашему негативно-му теоретику. И он вполне правдоподобен для той интеллектуальной (редукционистско-эмпирицистской) традиции, на которой основана грубая негативная теория. Для нее наши чувства — это «грубые факты» (*brute facts*) о нас. То есть верно, что у нас есть те или иные аффекты, но нельзя считать, что наши чувства включают восприятия или ощущения того, к чему они относятся, и поэтому могут быть истинными или иллюзорными, аутентичными или неаутентичными. В рамках этой схемы то, что некоторое желание воплощает одну из наших фундаментальных целей, а другое — только влечение, с которым мы себя не идентифицируем, будет касаться только «грубого» качества аффектов в обоих этих случаях. Это будет наше ощущение того, что таков статус этих желаний.

В этом случае классификация желаний самим субъектом будет непогрешимой. Нет такой вещи, как невоспринимаемое ощущение. Если субъект не ощущает некоторое желание фундаментальным и если под «фундаментальным» применительно к желанию понимается воспринимаемое ощущение того, что это желание имеет такое качество, то желание не может быть фундаментальным. Мы можем увидеть это, если посмотрим на те чувства, которые являются «грубыми» в этом смысле, — например, острая боль, которую я ощущаю, когда дантист вгрызается в мой зуб, или ощущение мурашек по коже, когда кто-то проводит ногтем по классной доске. Здесь не может быть вопроса о неправильном восприятии. Если мне «не удастся» почувствовать боль, значит, у меня ничего не болит. Не может ли такового быть и с нашими фундаментальными желаниями, и с теми, от которых мы отказываемся?

Ответ очевиден: нет. Ибо, во-первых, многие из наших чувств и желаний не являются «грубыми». В противоположность боли и ощущению мурашек по коже стыд и страх, например, являются эмоциями, включающими наше восприятие ситуации как имеющей некоторый смысл для нас как опасной или постыдной. Вот почему стыд и страх могут быть неуместными или даже иррациональными, в то время как боль не может. Поэтому мы можем ошибаться, испытывая стыд или страх. Мы даже можем вполне осознавать безосновательность наших чувств, и тогда мы жестоко критикуем их как иррациональные.

Поэтому идея о том, что все наши чувства и желания являются «грубыми» в этом смысле, не проходит. Более того, идея того, что мы можем отличать наши фундаментальные желания от тех, которые мы хотим отбросить, по «грубым» аффектам, является гротескной. Когда я убежден, что некоторая работа: или экспедиция в Анды, или романтические отношения — фундаментально важна для меня (возвращаясь к примерам выше), это не может быть из-за трепета, порыва или нервной дрожи, ощущаемых мной; у меня должно быть некоторое понимание того, что все это имеет для меня огромное значение, отвечает важным, долговременным потребностям, представляет достижение чего-то главного для меня, приблизит меня к тому, чем я действительно являюсь, или что-то в этом роде. Само понятие идентичности, в рамках которого мы признаём, что некоторые цели, желания, привязанности являются фундаментально важными для определения того, кто я, а другие, менее или совсем не важны, возможно только при наличии желаний и чувств, которые являются не «грубыми», но, как я стану называть их, «придающими значение».

Таким образом, мы должны рассматривать нашу эмоциональную жизнь как состоящую в основном из придающих значение желаний и чувств, то есть желаний и чувств, которые мы можем испытывать ошибочно. Мы можем не только в этом ошибаться: как показывают приведенные выше примеры, когда мы хотим отказаться от некоторых желаний, мы действительно ошибаемся.

Рассмотрим упомянутое выше различие между конфликтами, когда мы чувствуем себя скованными одним желанием, и теми, в которых мы этого не чувствуем, например, когда человек разрывается между браком и карьерой. Что делает последний случай отличным — это то, что в случае подлинного конфликта оба желания — собственные желания индивида, в то время как в случаях, когда он чувствует себя поработанным желанием, — это то желание, от которого он хочет отказаться.

Но что означает чувствовать, что желание не является по-настоящему моим? По-видимому, я чувствую, что мне было бы

лучше без него, что я не теряю ничего, от него избавившись, я остаюсь цельным без него. Что может лежать в основе этого чувства?

Да, можно представить мои чувства об этом как «грубое» желание. Я могу чувствовать это, например, относительно моей привычки к курению — желать избавиться от нее, воспринимать ее как оковы и верить, что мне будет хорошо, если от нее избавлюсь. Но вредные привычки — это особый случай: мы понимаем, что они — не естественные, а навязанные извне желания. Мы не можем сказать в целом, что мы готовы представить себе отказ от всех «грубых» желаний без чувства потери. Напротив, потерять мое желание и, соответственно, наслаждение от поедания устриц, пиццы с грибами и утки по-пекински было бы ужасным лишением. Я должен бороться против такой перемены изо всех сил.

Так что само качество «грубости» не делает желания заслуживающими того, чтобы от них отказаться. И кроме того, в приведенных выше примерах отвергаемые желания — не «грубые». В первом случае я скован безосновательным страхом, то есть придающей значение эмоцией, в которой факт ошибочности уже признан, когда я характеризую этот страх как иррациональный или неразумный. Злоба,двигающая мной в третьем случае, — тоже придающая значение эмоция. Чувствовать злость — означает видеть себя и объект негодования в определенном свете; чувствовать себя в каком-то смысле уязвленным его успехом или везением, и тем больше, чем более удачлив другой. Чтобы преодолеть эти чувства, надо увидеть себя и другого в ином свете — в частности, перестать быть лично уязвляемым тем, что делает и кем является другой.

(Вообще-то я полагаю, что препятствие, упомянутое во втором примере, — чрезмерная привязанность к комфорту, — хотя само по себе не является придающим значение, но тоже связано с тем, как мы видим вещи. Проблема здесь не только в том, что мы не любим дискомфорт, но в том, что мы слишком легко впадаем из-за него в депрессию; и это нечто, преодолеваемое только осознанием других приоритетов, в рамках которых небольшой дискомфорт менее значим. Но если это кажется слишком сомнительным, мы можем сосредоточиться на двух других примерах.)

Итак, как же мы можем чувствовать, что придающее значение желание не является подлинно нашим? Это возможно, только если мы считаем его ошибочным, а именно: значимость или благо, ощущение которого оно дает нам, не является подлинной значимостью или благом. Иррациональный страх — это оковы, потому что страх иррационален; недоброжелательность — это

оковы, потому что она коренится в поглощенности собой, искажающей наше видение всего окружающего, и удовольствие от проявления ее стоит на пути подлинного удовлетворения. Теряя эти желания, мы не теряем ничего, потому что потеря их не лишает нас никакого подлинного блага, удовольствия или удовлетворения. В этом они совершенно отличны от моей любви к устрицам, пиццам с грибами и утке по-пекински.

Отсюда, видимо, следует, что представление о наших желаниях как о «грубых» ничего не дает для понимания того, почему от некоторых из них следует отказаться. Наоборот, это объясняется именно тем, что они не «грубые». Это потому, что они — придающие значение желания, которые относятся к ошибочным, мы можем чувствовать, что, отбросив их, не теряем ничего. Все, что действительно важно для нас, остается. Если бы они были только «грубыми» желаниями — мы не могли бы чувствовать это однозначно, как это и происходит в случае со вкусовыми удовольствиями. Да, мы также чувствуем, что желание курить тоже таково, что от него следует отказаться, но здесь есть особое объяснение, которое отсутствует в случае злобы.

Мы потому воспринимаем некоторые желания как оковы, что можем воспринимать их как не наши. И мы можем воспринимать их как не наши, потому что мы рассматриваем их как основанные на совершенно ошибочной оценке нашей ситуации и того, что важно для нас. Мы можем еще раз увидеть это, если сравним злобу с другой эмоцией, которая частично пересекается с ней, — с желанием отомстить. В некоторых традиционных сообществах она далеко не рассматривается как заслуживающее презрения чувство. Напротив, долг чести родственника мужчины — отомстить за его смерть. Мы можем представить себе, что это может породить конфликты, например, в ходе попыток новой власти навести некоторый порядок. Правительство может запретить кровную месть во имя мира.

Но до того, как будет принято новое нравственное мировоззрение, эта ситуация может восприниматься как компромисс, как жертвование одной законной целью во имя другой. Если кто-то предложит провести такую психическую «коррекцию» этих людей, чтобы они не испытывали самого желания мести, — это покажется чудовищным и бесчеловечным⁶.

Почему мы так по-разному воспринимаем злобность и месть? Потому, что для древнего исландца желание отомстить воспринималось как обязательство, требующее исполнения, не-

6. Ср. с неловкостью, которую мы испытываем по поводу «психокоррекции» героя повести Энтони Берджеса «Заводной апельсин».

что, отказаться от чего было бы бесчестным, в то время как для нас злобность является следствием искаженного видения вещей.

Поэтому мы не можем воспринимать все наши желания и эмоции как «грубые». В особенности мы не можем осмысленно выделять некоторые желания как более фундаментальные и важные или отказываться от других без того, чтобы понимать наши чувства как придающие значение. Это существенно важно для того, что было названо *сильным оцениванием*. Следовательно, половинчатая позиция, которая допускает сильное оценивание, допускает, что наши желания могут препятствовать нашим глубинным целям, допускает, что могут существовать внутренние препятствия свободе, но не допускает, что субъект ошибается относительно этих целей, — эта позиция не логична. Ибо единственный способ сделать суждения субъекта непогрешимыми в принципе — заявить, что здесь не может быть ничего правильного или неправильного, а это возможно только в случае, если переживание данного чувства имеет свойство «грубого» чувства. Но этого не может быть, если есть смысл в используемых нами понятиях сильного оценивания, более важных целей и целей, от которых мы с полными основаниями отказываемся. Вся эта схема требует понимания этих эмоций как придающих значение, как, впрочем, мы это должны делать, исходя из других оснований.

Но как только мы допустим, что наши чувства являются придающими значение, тем самым мы допускаем возможность ошибки, ложной оценки. И действительно, мы должны признать существование ложной оценки, которую индивид сам замечает в тех случаях, когда воспринимает собственные желания как оковы. Как мы можем в принципе исключить, что могут быть другие ложные оценки, не замечаемые индивидом? Что он может глубоко ошибаться, иметь очень искаженное видение своих фундаментальных целей? Кто может сказать, что такие люди не существуют? Конечно, все случаи могут быть спорными, но я хотел бы привести в качестве примера Чарльза Мэнсона и Андреаса Баадера. Я выбрал их как людей с сильно выраженным осознанием того, что некоторые намерения и цели несравненно важнее других, или, по крайней мере, со склонностью действовать так, как если бы такое осознание в них присутствовало, так, что даже сами они большую часть времени верят в это, но чье понимание фундаментальных целей поражено ошибками и путаницей. Как только мы признаем существование таких крайних случаев — как можно не допустить того, что и остальное человечество страдает от этого, пусть в меньшей степени?

Какое отношение все это имеет к свободе? Итак, мы видели, что наше понимание свободы имеет смысл на фоне пони-

мания целей как более и менее важных, потому что вопрос свободы/несвободы связан с фрустрацией/выполнением наших стремлений. Далее, наши фундаментальные стремления могут расстраиваться из-за наших собственных желаний, и там, где они в значительной степени основаны на ошибке, мы считаем их не подлинно нашими и воспринимаем их как оковы. Тем самым свобода человека может попасть во вражеское окружение внутренних, мотивационных препятствий точно так же, как и внешних. Человек, который из-за своей озлобленности разрушает против своей воли самые важные для него отношения или из-за неразумного страха не может реализовать свое призвание, не станет более свободным, если убрать внешние препятствия для выплескивания его злобы или действий, вызванных страхом. В лучшем случае он получает крайне бедную свободу.

Если кто-то из-за своего лингвистического или идеологического пуризма стремится придерживаться грубой дефиниции свободы и настаивает на том, что люди, независимо от их мотиваций, становятся одинаково свободными, когда устраняются одни и те же внешние препятствия, то тогда ему придется использовать другую терминологию и для обозначения различий говорить, что один человек может должным образом воспользоваться своей свободой, а другой (охваченный злобой или страхом) — нет. Ибо в имеющем смысл значении слова «свободный», в том, за который мы его ценим, то есть означаем «способный действовать во исполнение своих важных целей», внутренне скованный человек не свободен. Если мы хотим придать слову «свободный» гоббсовский смысл, который избегает этой темы, нам придется изобрести другое понятие для обсуждения ее.

Более того, поскольку мы уже видели, что суждения о степени свободы всегда делаются на основании значимости целей или действий, для которых сняты препятствия, — как можно отрицать, что человек, внешне свободный, но загнанный в угол желаниями, которые он отвергает, менее свободен, чем тот, кто не имеет таких препятствий?

Но если это так, то не можем ли мы сказать о человеке с глубоко искаженным видением своего фундаментального предназначения (таком, как Мэнсон или Баадер), что он не будет значительно свободнее, когда мы уберем даже внутренние барьеры на пути действий в соответствии с его пониманием целей? Или что, по крайней мере, это будет крайне бедная свобода? Если бы Мэнсон преодолел последние колебания перед тем, как посылать своих последователей на убийство из прихоти, и действовал бы без этих внутренних препятствий, считали ли бы мы его более свободным, каким мы, несомненно, считали бы человека, освободившегося от злобы и беспричинного страха?

Вряд ли, и явно не в такой степени. Ибо то, что он считает своей целью, имеет много общего со злобой и неразумным страхом в других случаях, то есть это стремление, порожденное путаницей, иллюзиями и искаженным видением действительности.

Как только мы увидим, что мы различаем степень и значимость свободы исходя из значимости цели, которой ставятся или снимаются препятствия, — как можно отрицать, что есть разница в степени свободы не только в зависимости от того, препятствуют ли мои желания достижению одной из моих фундаментальных целей, но и от того, не ошибся ли я относительно этих целей достойным сожаления образом? Единственным способом избежать этого было бы утверждать, что нет такой вещи, как ошибка в этих вопросах, что ваша фундаментальная цель — это просто то, что вы чувствуете вашей фундаментальной целью. Но мы видели, что можно ошибаться относительно этого, и сами оценки значимости зависят от этого.

Но если это так, то грубое негативное понимание свободы, согласно определению Гоббса, не выдерживает критики. Свобода не может быть отсутствием внешних препятствий, ибо есть и внутренние. И внутренние препятствия не исчерпываются теми, какие видит сам индивид, так что он не может быть последним судьей в этом вопросе. Он может глубоко ошибаться относительно своих целей и того, от чего он желает отказаться. Если это так, то он менее свободен в сколько-нибудь осмысленном понимании этого слова. Поэтому мы не можем настаивать на непогрешимости суждений субъекта о его собственной свободе и не можем исключать более зрелые суждения других, как мы назвали это выше. И в то же время мы должны отказаться от чистого понимания свободы как возможности.

Ибо свобода теперь включает мою способность адекватно распознавать мои более важные цели и мою способность преодолевать или по крайней мере нейтрализовать мотивационные оковы, а не только свободу от внешних препятствий. Но первое условие (я бы сказал, что и второе) требует от меня стать кем-то, достичь некоторого «внутреннего ясновидения» и самопонимания. Я должен действительно понимать себя, чтобы быть истинно или полностью свободным. Я не могу более понимать свободу как концепцию возможности.

В рамках всех этих формулировок проблемы: концепция возможности против концепции осуществления; требует ли свобода различения мотиваций; позволяет ли она «решать за субъекта» — крайние негативные воззрения показали себя ложными. Идея закрепиться на «линии Мажино», стоящая за гоббсовской концепцией, ошибочна не только потому, что она предполагает сдачу одной из самых вдохновляющих областей либерализ-

ма, связанной с индивидуальной самореализацией, но и потому, что линия непригодна для обороны. Невозможно не сделать первый шаг от гоббсовской дефиниции к позитивному пониманию, к взгляду на свободу как способности достигать моих целей. Должны ли мы также сделать второй шаг, к воззрению на свободу, которое считает ее достижимой или полностью достижимой только в определенном обществе, и обязательно ли, делая этот шаг, мы приходим к одобрению эксцессов тоталитарного угнетения во имя свободы — это вопросы, которые требуют нашего рассмотрения. Но верно то, что их нельзя просто избежать с помощью филистерского определения свободы, голословно объявляющего их метафизическими псевдопросами. Это слишком быстрый способ с ними разделаться.

Перевод с английского Сергея Моисеева