



Р. Арон

Эссе о свободах: «Универсальной
и единственной формулы свободы
не существует»

Электронный ресурс

URL: <http://www.civisbook.ru/files/File/1996-1-Aron.pdf>

ЭССЕ О СВОБОДАХ: "УНИВЕРСАЛЬНОЙ И ЕДИНСТВЕННОЙ ФОРМУЛЫ СВОБОДЫ НЕ СУЩЕСТВУЕТ"

Р. Арон

От редакции. В 1963 г. Реймон Арон (1905 — 1983) прочел в Калифорнийском университете (Беркли) цикл лекций, посвященных вечной и неисчерпаемой теме — свободе. Эти лекции легли в основу книги, опубликованной во Франции в 1965 г. Книга, дополненная послесловием, была переиздана в 1976 г. (Raymond Aron. *Essai sur les libertes*. Paris, Calmann-Levy, 1976, 251 p.).

Французский философ и политолог решил в своей работе обратиться к давнему спору о так называемых формальных и реальных свободах. Какова ценность популяризируемой марксистами идеи о том, что "формальные" свободы — политические, личные, духовные — не имеют существенного значения, что только революция, затрагивающая собственность на средства производства, способна по своей природе обеспечить реальную свободу, а следовательно и социальное равенство? В заключительных строках своей книги Р.Арон следующим образом отвечает на этот вопрос: "...Социалистические общества не осуществили равенство, к которому они стремились, но они выбросили все наши свободы, личные и политические. Пусть их пример послужит нам уроком: ни генетика, ни общество никогда не обеспечат всем одинаковую способность достичь совершенства или встать в первый ряд. Догматический эгалитаризм тщетно пытается насильствовать природу, биологическую и социальную, он приводит не к равенству, а к тирании" (с. 240).

Этот вывод Р.Арон делает на основе анализа троякого рода. Первоначально автор обращается к истокам исторического спора, сопоставляя между собой и с действительностью XX века доктрины Алексиса де Токвиля и Карла Маркса. Как считал Р.Арон, будущее предугадал не Маркс с его детерминизмом и катастрофизмом, а Токвиль, который определял современное ему общество не через промышленность и капитализм, а через равенство условий, через демократию в социальном смысле, принимал по отношению к историческому процессу вероятностную перспективу, наконец, отказывался подчинить политику экономике (см.с.33).

Далее в "Эссе о свободах" рассматриваются современный либерально-демократический "синтез" (формальные свободы плюс социальное законодательство плюс гибкое планирование), а также критика, которой это сочетание принципов подвергается как со стороны чистых либералов, так и со стороны несогласных с ним социалистов. В третьей, последней, главе книги Р.Арон задается вопросом о том, насколько совместимы между собой нужды технической цивилизации и политическая свобода в точном смысле этого слова, то есть участие граждан и их избранных в общественных делах.

По мнению Р.Арона, современный опыт говорит не только о том, что формальные и реальные свободы не являются несовместимыми, но и о том, что в нашу эпоху в западных обществах свободы первого и второго рода реализованы "наименее совершенным способом" (с.69). Конечно, ни интеллектуалы, ни простые люди на Западе не кажутся удовлетворенными. Но их неудовлетворенность "отвергает как отчаяние, так и упование" (с. 63). Во всяком случае, Р.Арону представляется более глубоким разрыв между мечтой марксистов до 1917 года и реальностью советского режима, чем разрыв между американской мечтой и реальностью сегодняшних США (с. 135).

Мы публикуем (с небольшим сокращением) заключительную часть "Эссе о свободах" (с. 193-216 указанного выше издания), в которой автор возвращается к основным своим идеям. Р.Арон вновь подчеркивает здесь, что исходит из предположения о существовании свобод — во множественном числе, а не одной только свободы - в единственном числе. В частности, он различает свободу-незапрещение, которая влечет за собой равенство, и свободу-способность, исключаящую равенство.

(...) Вернемся к аналитическому определению свободы в социальном смысле этого термина, например, к определению Феликса Оппенгейма (1). Заявим, что слово "свобода" применяется к социальным отношениям, т.е. к отношениям между отдельными или несколькими индивидами. Один актер свободен по отношению к другому актеру делать то или иное ("то или иное" указывает на определенный выбор, а не на выбор чего угодно): следовательно, социальная свобода на микроскопическом уровне содержит одновременно свободу from [от] и свободу to [для]. Если я свободен идти в синагогу в субботу или не идти туда, идти в какую-то церковь в воскресенье или не посещать никакой церкви, я пользуюсь свободой веры, иначе говоря, другие сочлены общества, частные или публичные, не могут помешать мне участвовать в отправлении культа по моему выбору или наказывать меня, если моя религия им не нравится. Возможность выбирать между двумя действиями, не будучи при этом остановленным другими и не будучи наказанным за сделанный выбор, означает освобождение от зависимости по отношению к другим в определенной области. Говоря словами нашего автора, "я свободен делать нечто определенное при условии, если никто не мешает мне это делать или не наказывает меня за совершенное, а также не вынуждает или не обязывает меня это делать"*.

* "I am free to do something provided nobody prevents me from doing it or makes it punishable for me to do it, or provided nobody makes it necessary or mandatory for me to do so" О, p. 118).

Данное определение имеет множество следствий, но мы ограничимся рассмотрением некоторых из них, тех, которые интересны для нас постольку, поскольку позволяют выявить разнородность свобод.

Первое следствие, которое более всего связано с антиномией формальные свободы — реальные свободы, таково: быть свободным делать что-либо и быть способным делать что-либо — совершенно разные понятия. Неспособность становится несвободой (unfreedom) только в таких обстоятельствах, когда ее создает вмешательство других. "Несомненно, что кто-то, не имеющий способности или энергии быть кандидатом в президенты, свободен, однако, быть им; точно также, как большинство из нас неспособно, но свободно стать миллионером или получить Нобелевскую премию"***. Быть свободным (free) — одно, а быть способным (able) — совсем другое. Установив это различие, нужно вместе с автором, которого мы цитируем, признать правоту Герберта Спенсера. "Отсутствие бесплатной системы публичных школ не наносит ущерба свободе любого ребенка получать образование и развивать свои способности, даже если его родители не способны оплачивать школьные расходы"****.

** "There is no doubt that someone who does not have the skill or the pull to run for President is, nevertheless, free to do so, or that most of us are unable, yet free to become millionaires or to win a Nobelprize" (p. 120).

*** "That the lack of a free public school system does not impair the freedom of any child to acquire an education and to develop his faculties, even though his parents may not be able to afford to pay his schooling" (цит. по: 1, p. 120).

Второе следствие этого определения, столь же очевидное, заключается в том, что любой член общества несвободен в отношении бесчисленных действий (всех тех, которые запрещает закон) и свободен во многих действиях благодаря закону, запрещающему другим препятствовать в их совершении (посещать избранную мною церковь, обнародовать мое мнение, путешествовать за границей). Наконец, законы часто представляют некоторым акторам свободу в отношении известных действий, делая других акторов несвободными в отношении первых. В политическом строе [США] решение Верховного Суда отнимает у штатов свободу сохранять сегрегацию, завтра закон сделает многих граждан несвободными отказать чернокожему в работе или в съеме квартиры, в допуске в свои заведения. При анализе такого рода становится очевидным, что не существует какой-либо целостности, которая может называться свободой индивидов или свободой народов. Всякий закон отнимает некоторые свободы у одних, но в то же время он наделяет некоторыми свободами других или всех.

В свете этих замечаний, умышленно кратких, сперва воскресим в памяти исторический спор между [французскими] контрреволюционерами и революционерами, между сторонниками конкретных свобод, которыми коммуны, университеты, сословия, лица пользовались при Старом порядке, и сторонниками свободы, установленной благодаря его разрушению. Контрреволюционеры сразу же после Французской революции постарались, в соответствии с диалектикой исторического конфликта, перехватить у своих противников это священное слово. Изолированный, беспомощный в созданном буржуазией обществе денег индивид отнюдь не является свободным; в действительности он раб анонимного государства, жестокого общества, где человек человеку чужак. если не враг. Вчера те же самые индивиды были объединены в живые сообщества, каждое из которых имело свободы, уважаемые королевским абсолютизмом, ибо власть монарха была. в определенном смысле, независимой (она не зависела ни о выбора, ни от одобрения управляемых), но не распространялась на все, останавливаясь на границах прав и свобод, которые традиция признавала за лицами и сообществами.

Токвиль, будучи выходцем из стариннейшей аристократии, понимал контрреволюционную аргументацию и чувствовал контраст между свободами, которыми некоторые пользовались при Старом порядке, и равенством подданных наполеоновской Империи. Послушание королю не казалось ему рабским, потому что оно выражало веру в легитимность монархии*. Но Токвиль равно замечал и другой аспект исторического кризиса. Конкретные свободы некоторых - лиц, сообществ или сословий - означали несвободы для других. Не оправдывая себя более служением, эти свободы представлялись привилегиями. При аналитическом подходе они оказывались конкретными свободами (например, независимостью по отношению к налоговым чиновникам при определении размеров налогообложения), но, будучи связанными с [сословными] статусами, эти привилегии противоречили чувству равенства, которое фактически смягчало социальную неоднородность. Управляемые или, по крайней мере, их активное меньшинство, желали какой-то политической свободы, в общих чертах понимаемой как реформы, которые ограничили бы королевский абсолютизм, дав французам свободу выбирать представителей; последние, в свою очередь, были бы свободны обсуждать законы или контролировать действия власти.

* Выявление того, когда несвобода внутренне принимается или отвергается, представляет другую проблему, которую аналитическое определение намеренно оставляет без внимания.

Токвиль, бесперестанно сравнивавший в уме судьбы французов, англичан и американцев, хранил в глубине души ностальгию по преобразованиям, которые отвечали бы его устремлениям аристократа-либерала: постепенная эволюция свобод-привилегий по направлению к демократическим правам, наделение всех равными правами, закреплённым законом (X обладает той же свободой, что и Y по отношению к действию A, и закон запрещает Y препятствовать X в реализации своей свободы). Англия давала приблизительный пример революции, которая "склонила бы, не искореняя" французскую знать под сень закона. Америка представляла собой зрелище завершённой эволюции. Равенство людей перед законом, отсутствие аристократии составляли социальную инфраструктуру: зависимость управителей от управляемых благодаря выборам, защита личных свобод (закон запрещает Y, будь то индивид или группа, препятствовать X, будь то индивид или группа, выбирать своего представителя или свою веру) обеспечили бы всем свободы, привилегии и благородство, которые имели феодала. а именно - послушание без рабства, принятие в заданных действиях несвободы, принятие, воспринимающееся не как результат принуждения, а как выражение собственной воли.

Хотя Токвиль никогда строго не определял концепты, которые он охотнее всего использовал, существует знаменитый текст, поддающийся переводу на используемый нами язык. Речь идёт о последних строчках вступления к "Старому порядку и революции": "Сами деспоты не отрицают того, что свобода прекрасна: только желают они ее для себя одних и уверяют, что все остальные люди совершенно недостойны ее. Следовательно, предмет разногласия заключается не в том, какого мнения надо быть о свободе, а в более или менее высокой оценке людей; и можно с полным правом сказать, что расположение, обнаруживаемое к абсолютному правлению, находится в точном соответствии с презрением, испытываемым к родной стране. Я попрошу позволения повременить ещё немного, прежде чем проникнуть сознанием законности этого чувства".

В этом тексте явно проявляется связь между понятием свободы - по отношению к чему-либо и кому-либо - и понятием властной силы (puissance). Деспотический порядок - это порядок, где, в крайнем его проявлении, один человек хочет быть свободным по отношению ко всем и ко всему. Свободный порядок, каким бы туманным ни было это выражение, включает в себя менее неравное перераспределение власти благодаря сложной системе зависимости управителей от управляемых, а не только управляемых от управителей.

Исторически диалектику свобод-привилегий, связанных со статусами, и гражданских свобод сменяет диалектика в пространстве гражданских свобод. То, что всякий гражданин обладает свободой голосовать за того или иного кандидата, то, что носитель государственной функции должен уважать нормы, или то, что власть разделена между различными органами, зависящими друг от друга, то, что каждый может выражать свои мнения или выбрать религиозное кредо, — вся эта совокупность, называемая обычно личными и политическими свободами, не является иллюзией; но она давала и все еще дает повод для исторической критики, наиболее знаменитым и красноречивым выражением которой является творчество Маркса.

Гражданин, писал молодой Маркс, должен быть свободен не только в отдаленном и как бы трансцендентном государстве, сравнимом с загробной жизнью спасшейся души, но он должен быть свободен в своей повседневной жизни, в своей профессиональной деятельности, в качестве существа, имеющего потребности и трудящегося. Но что конкретно значит эта реальная свобода, противопоставленная формальным свободам буржуа? В действительности, как видим, различают несколько ее значений: 1) При объеме ресурсов менее необходимого трудящийся не извлекает никакой выгоды из личных или политических свобод, он не способен их использовать, следовательно, они не имеют для него ценности; 2) Трудящийся, изолированный в своей частной жизни, не способен общаться с миром, тогда как именно в политической жизни и через нее гражданин посредством выборов общается с государством; 3) Индивид является узником разделения труда, не способным реализовать свой внутренний потенциал. Он навсегда остается искалеченным существом; 4) В капиталистической экономике царствуют деньги: человек входит в прямой и подлинный контакт с подобным себе, только упразднив отчуждающее посредничество денег; 5) Труд есть и всегда будет сферой необходимого, свобода может расцвести только в условиях досуга: первое требование — сокращение продолжительности рабочего дня.

Ни одно из определений реальной свободы, которые можно извлечь из перечисленных положений, не входит в приведенное нами аналитическое определение. Согласно избитому определению реальной свободы, которое подсказывает формулировка Атлантической хартии* — freedom from want [свобода от нужды], реальная несвобода не обязательно включает зависимость по отношению к определенным авторам; действительным источником порабощения является социальный контекст. Или же еще: реальная свобода, согласно этому определению, тождественна тому, что мы выше назвали способностью (ability), а не свободой. В обществе, где не существует бесплатного школьного образования, рабочий, не имеющий достаточно средств, чтобы отправить ребенка в школу, не является тем не менее несвободным дать ему образование — у него нет на это средств, он на это неспособен.

* Речь идет о декларации, подписанной 14 августа 1941 г. Ф.Д.Рузвельтом и У.Черчиллем. В ней определялись общие цели войны с фашизмом и принципы послевоенного устройства мира (Ред.).

Отнюдь не имеет смысла обсуждать, стоит или не стоит употреблять одно и то же слово для определения не-свободы по отношению к определенному актору и не-способности как следствия нехватки средств. Исторически значимым, хотя и противоречащим словарной точности, оказывается смешение, характерное для нашей эпохи, не-свободы и не-способности. Сползание от одной к другой объясняется, прежде всего, логикой равенства, а затем Прометеевой гордыней. Социальное или политическое равенство никоим образом не имеет следствием экономическое равенство, но требует таких учреждений, благодаря которым индивиды располагали бы доходами, достаточными для того, чтобы не чувствовать себя исключенными из сообщества по причине своей нищеты или невежества. Но эта логика равенства не была бы так легко принята, если бы современные общества, сознающие свою производственную мощь, не убедились

постепенно в том, что свобода всех и каждого могла бы быть гарантирована благодаря технике и организации.

Впрочем, свобода-способность, которую социальные законы или перераспределение доходов предоставляют большинству граждан в развитых обществах, не вошла в противоречие с личными и политическими свободами, конкретно выраженными в аналитическом определении, приведенном выше. Общества, которые мы окрестили либерально-демократическими, хотя так до конца и не примирили между собой политические права, то есть свободы, с социальными правами, то есть способностями, указывают путь, в конце которого это примирение вырисовывается.

Разумеется, эта свобода-способность не дает человеку возможности, о которой мечтал молодой Маркс в "Немецкой идеологии", быть в один и тот же день охотником, рыбаком и писателем; она не устраняет посредничества денег; она не избавляет трудящихся от дисциплины труда. Тем не менее синтез частного и всеобщего в гражданском обществе не остался только утопией, однако, реализуясь, он ограничил свободы каждого под предлогом осуществления наивысшей свободы-могущества всех.

Изолированность трудящегося в его частной жизни имела, как считал Маркс, две причины: частную собственность на орудия производства, механизмы (или анархию) рынка. Однако упразднение первой причины не устраняет ни разделения труда, ни дисциплины труда. Ликвидация рынка не уничтожила, тем более, посредничества денег. Более того, авторитарное планирование в том виде, в котором оно практиковалось в Советском Союзе, не оставило индивидам сферы автономии ни по отношению к другим людям, ни ко всему обществу в целом, сферы, которую сохраняют буржуазные свободы, хотя зависимости или социального порабощения, против которых выступал Маркс, не удалось благодаря этому преодолеть. И здесь появляется третий смысл свободы, радикально отличающийся от аналитического ее смысла, а именно: свободы самого сообщества по отношению к другому, человеческому или природному. Свобода народов может быть выведена, по аналогии, из личной свободы. Я свободен, если У не мешает мне делать то или это, и меня не наказывают, каков бы ни был мой выбор; точно так же народ — коллективная личность — не хочет зависимости от государства, рассматриваемого как чужое. Но если "свобода алжирского народа" может быть, в крайнем случае, подведена под аналитическое определение концепции свободы, то свобода строить коммунистическое общество или поднять темпы экономического роста с 7% до 8% в год есть аналогичная трансполяция всеобщего на уровень свободы-способности. Конечно, коммунисты претендуют лишь на роль агентов исторической необходимости, в то же время и авторитарные планификаторы в обществах, не объявляющих себя марксистско-ленинскими, признают свою Прометееву гордыню. Но и в том, и в другом случае «свободно сообщество» а не индивид, сообщество хочет быть способным действовать, творить, организовывать.

Если придерживаться правильного значения слов, то, наверное, лучше было бы не использовать одно и то же слово для обозначения: свобод, понимаемых как непрепятствование со стороны других и как отсутствие угрозы санкций; свобод-способностей, к которым стремятся люди; созидательной свободы-могущества сообщества, другими словами, не использовать одно и то же слово для свобод либералов, для свобод социалистов или сторонников Welfare State [государства всеобщего благоденствия] и для свобод планификаторов, которые полагают, что свобода — это осознание необходимости, или потеряли надежду ускорить экономический рост методами, отличными от методов иерархического и тоталитарного режима. Подобный режим обеспечивает нескольким лицам неконтролируемую власть над миллионами людей в областях, которые постоянно расширяются. Но предполагается, что чувство участия в этом коллективном могуществе должно дать большинству какой-то суррогат чувства свободы.

Бесспорно, свобода планификаторов, т.е. могущество немногих, есть полное отрицание свободы либералов. Но планификатор заявляет в свое оправдание, что только принуждение позволит обеспечить экономический рост, благодаря которому сперва появятся свободы-способности, а затем и свободы либералов. Было бы печально смешивать эти значения, но, возможно, небесполезно рассмотреть, с помощью каких исторических, если не логических, демаршей данные значения сближаются друг с другом.

* * *

Все партии на Западе отстаивают слово "свобода", в то же время советский мир оспаривает ее наличие на Западе. Позволяет ли ссылка на аналитическое определение разрешить спор? И свидетельствует ли он о радикальном расхождении между ценностями или их иерархией?

Согласно аналитическому определению, которое мы приняли, ни один член общества не является полностью свободным по отношению ко всем другим (за исключением, согласно идеальной гипотезе, абсолютного тирана), и никогда индивид не лишен полностью свободы, т.е. не может делать что бы то ни было, ибо ему препятствуют другие или угрожают санкциями. Из этого, однако, не следует, что нужно отказываться от критерия свободы при сравнении обществ, и что, хотя во всяком обществе есть более свободные и менее свободные индивиды, само понятие свободного общества лишено смысла.

Первый вариант разрешения возникшей сложности нам подсказывает встреча идеи, свойственной классическим философам, и логического следствия нейтрального и объективного определения свободы. Монтескье писал, что безопасность — первая форма свободы. Однако, если X свободен совершать поступок а, если в этом ему не препятствуют ни другие индивиды, ни угроза санкций, он может познать эту свободу и наслаждаться ею только при условии, если осведомлен об угрозах санкций, висящих у него над головой. Иначе говоря, точное формулирование с помощью законов границ разрешенного и запрещенного есть необходимое условие для предупреждения того, что когда-то называли произволом и что является утратой свободы. Глашатаи марксизма-ленинизма могут утверждать, что советским гражданам безразличны так называемые свободные выборы, т.е. свобода выбирать между двумя или более кандидатами, но они небезразличны к нарушению "социалистической законности", к насилию полиции или к чисткам.

Возьмем за критерий, признаваемый всеми участниками идеологического спора нашего времени (хотя этот критерий и не является единственным), то, что общество предоставляет тем больше свободы своим членам, чем меньше они подвергаются риску быть наказанными за действия, не сочтенные ими противоречащими законам или действительно незапрещенными.

Перейдем теперь от проблемы безопасности к тому, что когда-то называли фундаментальными правами, субъективными правами, которые уподоблялись основным свободам, и на которые не могло посягнуть государство; свободным признавалось общество, соблюдающее эти права. Сегодня мы бы затруднились перечислить эти основные права, потому что два из них — право [частной] собственности и право на объединение — несовместимы с организацией советского типа, и сторонники последней заявили бы, что эти права — свобода только для нескольких, но в ущерб остальным.

Прежде чем рассмотреть эти два права, традиционно признаваемые на Западе и отрицаемые по другую сторону железного занавеса, примем к сведению, что доктринеры марксизма-ленинизма не отрицают полностью того, что мы называем духовными свободами. Выражение это не точное, скорее описательное. В западном обществе у меня нет права говорить или писать что угодно,

оскорблять моего соседа или подстрекать к мятежу, хотя границы духовных свобод точно не определены, хотя разница между ересью и заговором ясна скорее в теории, чем на практике. Но мы в западном обществе не сомневаемся, что свободны (нам в этом не мешают другие, государство им запретило бы нам мешать) выражать то или иное мнение — об абстрактной живописи, о марксизме или кейнсианстве, о республиканцах или демократах, о великих замыслах генерала де Голля или президента Кеннеди. Сторонники советского лагеря, каково бы ни было принимаемое ими определение свободы, не скажут, разве только с глазу на глаз, что запрещение абстрактной живописи или художественного формализма благоприятствует свободе искусства. Они предпочли бы утверждать, что свобода художников не является высшей ценностью. По крайней мере временно руководящая роль партии представляется этим людям необходимой для социалистического строительства. Они предпочли бы отнести на будущее, на тот день, когда будет построено коммунистическое общество, примирение, необходимое, согласно их доктрине, между человеком, ставшим соответствовать идеалу коммунистического человека, и обществом, смоделированным по тому же образцу. Прометеева гордыня поставлена выше личных свобод.

Сходна их аргументация и по поводу права на объединение. В западном обществе люди свободны группироваться (и в этом им не мешают ни другие люди, ни угроза санкций) вокруг различных целей — спортивной деятельности, поклонения кумиру, ядерного разоружения, завоевания политической власти на местном или национальном уровнях. Члены советского общества мало когда свободны учреждать добровольные объединения. Может быть, они и не воспринимают эту несвободу как тягостное лишение. Осознание несвободы зависит от устремлений каждого человека, от того, что он считает нормальным, законным, необходимым. Однако речь идет об объективно определенных свободах; и если некоторые ими пользуются, то не в ущерб остальным. Лишение права на объединение есть результат монополии партии, почти безграничного распространения ее власти. Очевидно, ее глашатаи предпочтут говорить не о том, что тотальная власть партии смешивается, по определению, с личными свободами, а о том, что партия есть строитель коммунизма и что тогда, когда это строительство будет завершено, она исчезнет, так как станет ненужной. Сама партия может быть свободной, ибо она выполняет приказы [исторической] необходимости, люди принуждаемы, при том, что принуждение ни в коей мере не уподобляется свободе, как признают и доктринеры. Это не значит, что у данного слова два значения — одно здесь, другое там, — но принуждение оправдывают перспективой финального примирения. Прометеева гордыня стремится создать нового человека, а не только общество, никогда прежде не виданное.

Совсем иной является аргументация по поводу права собственности. Она исходит не из социалистического строительства и не из требований финального примирения, а из конфликтного характера, присущего этому, так называемому, праву. Навсегда исключено то, что все будут владеть орудиями производства. Право некоторых людей на обладание ими означает для большинства других подчинение воле этих некоторых. Действительно, право обсуждения может быть всеобщим: никто не лишается его от того, что я им обладаю. Напротив, хотя свобода приобретать средства производства тоже может быть предоставлена всем, но все никогда не смогут ею эффективно воспользоваться. Эта свобода — право, которым пользуются только некоторые, а для многих она оборачивается несвободами. Государство, законы вмешиваются, чтобы гарантировать права собственников, чтобы закрепить власть X собственника над его служащими, а значит — несвободу этих последних по отношению к X в том, что касается тех или иных их действий.

Одновременно мы обнаруживаем диалектику, внутренне присущую свободе и власти-могуществу. Экономическая активность в современных обществах имеет такую область, где большая часть людей несвободна, — это производство, и

другую область, где они все могут быть свободны, — это распоряжение своими денежными доходами. Если за модель экономической активности принять активность потребителя, то свобода, а также, точнее, свобода выбора, покажется ее основной характеристикой. А если взять за образец обширную производственную сферу, то здесь только некоторые — предприниматели — покажутся независимыми. В сфере между производством и потреблением независимыми и не подчиненными иерархии выглядят также коммерсанты, но они часто зависят от анонимных и непреодолимых сил.

Либералы школы Ф.А.Хайека берут за образец свободы свободу предпринимателя, который выбирает свои цели и комбинирует средства; затем они стараются сделать достижимой для всех свободу такого рода, противопоставляя два типа поведения: поведение человека, повинующегося точному и конкретному приказу (т.е. принуждаемого человека), и поведение человека, который сохраняет инициативу и имеет достаточную автономию в рамках общих указаний. Но на деле это разграничение не позволяет ни в теории, ни на практике отличить свободу от принуждения. Простая истина заключается в том, что свобода-выбор потребителя не имеет эквивалента в деятельности большей части производителей и что эти последние чаще всего несвободны, хотя и необязательно принуждаемы (в обычном значении слова) и не чувствуют себя таковыми. Не находя места для свободы в рамках организации — будь эта свобода независимостью или возможностью выбора — социологи отказываются, и чаще всего справедливо, использовать рассматриваемый концепт при анализе положения трудящихся на предприятии. Когда свобода одного автоматически влечет за собой зависимость другого — предприниматель нанимает и увольняет, комбинируя средства производства, определяет производственные планы, когда свобода становится приказом одного и повиновением другого, тогда проблема свободы не отделяется больше от проблемы власти, и каждый ссылается, в точном соответствии со своей точкой зрения, на ту свободу, которую некто другой или государство подвергает опасности.

Во второй лекции мы пытались проиллюстрировать именно эту диалектику власти и свободы. Профсоюз помогает рабочим добиться известных свобод, обязывая предпринимателей дискутировать с ними, идет ли речь о зарплате или об условиях труда. Но тот же профсоюз, однажды получивший право контролировать вопросы найма, отнимает иногда у частного трудящегося свободу вступать или не вступать в союз, препятствует не примкнувшему к профсоюзу трудящемуся наниматься.

Эта диалектика не позволила нам принять ни одну из догматических теорий свободы, будь то догматизм демократический или либеральный. Согласно первому, свобода определяется и поддерживается благодаря уважению законных процедур, в рамках которых должна выражаться народная воля, т.е. фактически речь идет о воле большинства. Если оно требует мер, которые меньшинство считает несправедливыми или угнетающими, то последнее может протестовать в надежде, что большинство — когда оно окажется более осведомленным — переменит свое решение. Но если демократическая норма есть фундамент и сущность свободы, то демократу придется согласиться с парадоксом, что надо терпеть угнетение во имя свободы.

Догматизм либерального толка противостоит догматизму демократическому. Если последний делает ударение на способе назначения управителей и на способе осуществления правления, то другой — на целях, которые должна преследовать Власть, и на границах, которые она должна уважать. Но во всех сферах, будь то социальное равенство, распределение доходов, влияние на публичные дела, невозможно рассматривать одну инстанцию как освободительную, а другую — как угнетающую. В зависимости от обстоятельств индивид будет чувствовать себя обязанным за вполне определенные свободы

той или другой группировке, своим собственным правам, силе своего профсоюза или партии.

В США сражение федерального государства против южных штатов было воспринято чернокожими американцами как освобождение. Они в самом деле обязаны этому государству определенными свободами (например, свободой голосования или свободой посещать некоторые заведения). Административная централизация сама по себе не разрушает свободу, а лишь заменяет одну зависимость другой; напротив, замена общественной собственности частной не дает трудящимся никакой дополнительной свободы, самое большее — порождает некое чувство свободы, если они связывали свои несчастья с частной собственностью или с действиями прежних собственников.

То, что в экономической и политической сферах диалектика свободы и властной силы больше не позволяет придерживаться ни того, ни другого догматизма, еще не означает, что выражение "свободное общество" лишено смысла. Режимы, которые мы именуем либерально-демократическими, это те режимы, которые определяют себя через приятие данной диалектики, т.е. признают, что нет универсальной, притом единственной формулы свободы по преимуществу. Плюрализм группировок и партий, поддержание демократических процедур препятствуют тому, чтобы несколько человек на вершине единой организационной иерархии становились почти всемогущими, чтобы сфера независимости, отведенная для большинства, была сведена к минимуму и чтобы множество оказалось неспособным ограничить свободы лиц, находящихся у Власти. Сегодня, как и вчера, условиями свободного общества являются существование таких видов деятельности, где каждый зависит только от самого себя, распределение Власти таким образом, чтобы она целиком не принадлежала нескольким людям. То есть это общество, где множество людей обладают какими-то свободами, но никто не имеет тотальной свободы быть всемогущим.

Отказ от двойного догматизма—демократического и либерального—не означает разновидности эклектики, не есть выражение идеологической робости. Социологическое описание подтверждается формальным анализом. Если нет человека, который мог бы быть назван полностью свободным или полностью несвободным, то общество может быть определено как более или менее свободное в силу двух традиционных критериев: ограничение власти управителей, независимость в определенных видах деятельности большого числа индивидов. Но если пользоваться только одним критерием, т.е. исключительным определением свободы, то мы придем либо к парадоксу угнетения, признаваемому легитимным во имя демократической процедуры, либо к парадоксу освобождения, устанавливающего угнетение, из-за отказа сравнивать свободы, которые теряют одни, со свободами, которые приобретают другие.

* * *

Свободы, которые сегодня находятся под наибольшей угрозой, — это свободы, отстаиваемые либералами. Два рода свободы, считающиеся типичными для индустриального века, суть свободы-способности, а также свобода партии, государства или человечества - Прометеево орудие господства над природой и обществом. Главная угроза в наш век — это, конечно, угроза тоталитаризма, режима, в котором монополистическая, т.е. партийная организация претендует на охват своей властью всего бытия и одновременно отказывает всякой другой организации в праве на существование. Техническое общество необходимо обладает некоторыми чертами, которые прежде называли бы коллективистскими. Индивиды должны объединяться, чтобы действовать, и именно группы — как в экономической конкуренции, так и в политическом соревновании — противостоят друг другу, ведут переговоры и, наконец, достигают компромисса. Более того, ответственность государства за обеспечение полной занятости и экономического роста отныне официально провозглашена и принята даже в странах с так

называемым капиталистическим строем; в то же время социальные права и свободы-способности смешались с основными свободами, что неверно, если строго следовать словарному понятию, но соответствует социальной логике. Некоторые умы стали в результате опасаться лишь крайностей Прометеевой гордыни, забывая о том, что эти крайности имеют причинами чаще всего людское нетерпение и сочтенный нетерпимым разрыв между целями, задаваемыми себе современными обществами, и достигнутой степенью их реализации.

Против обесценивания так называемых формальных свобод, против подавления всех свобод под предлогом создания от начала до конца социального порядка, требуемого нашим идеалом или законом Истории, неустанно будут предупреждать основатели американской конституции и вечная ценность плюрализма, благодаря которому власть останавливает власть. Управители зависят от управляемых в день выборов, я зависю от финансового инспектора в сфере налогов, но этот последний зависит от законодателей, которые частично зависят от меня, а я и они в случае спора — зависю от судей. В некотором смысле, идя наперекор модным тенденциям, я сказал бы, что чем больше "реальные свободы" кажутся, будь то справедливо или нет, органической частью свободы, тем важнее подчеркнуть, что так называемые формальные свободы, личные или политические, отнюдь не являются иллюзорными — они дают незаменимые гарантии против Прометеева нетерпения или тоталитарных амбиций.

Но защита тех свобод, которые марксисты-ленинисты называют формальными, была бы делом напрасным, если бы она не принимала в расчет тот новый контекст, в котором эти свободы находятся, а также то вдохновение, которое первоначально и постоянно рождает либерально-демократические требования. То, что социальные права нарекают или не нарекают свободами, то, что составители Атлантической хартии, справедливо или нет, поставили *freedom from want* (свободу от нужды) в тот же ряд, что и *freedom of religious worship* (свободу вероисповедания) — все это важно для философско-лингвистического анализа.

Во всяком случае, общественное мнение продолжает спонтанно ассимилировать подчинение человека безличным силам и подчинение его другим людям. Мы все стали марксистами в одном смысле: люди ответственны за обстоятельства и должны изменять обстоятельства в той мере, в которой эти последние лишают некоторых индивидов средств, считающихся необходимыми для достойной жизни. Нужна критика тех непомерных амбиций, которые порождают тоталитарные режимы. Но в не меньшей степени требуется осознание закона, которому сегодня подчиняются все экономические и политические режимы, — закона эффективности. Западные, либерально-демократические, режимы вновь обрели живучесть и веру в себя именно потому, что они доказывают свою способность примирить ограничение ветвей власти и производительность труда. Лучшая защита и прославление формальных свобод в наше время — это показ на практике того, что они не являются несовместимыми с экономической рентабельностью.

То, что эти режимы несовершенны, что их атакуют то экстремисты от либерализма, то экстремисты от социализма, не должно было бы ни изумлять, ни раздражать. Напротив, это есть доказательство на деле диалектики властных сил и свобод. Профсоюз постепенно или сразу же ограничивает власть предпринимателя или неассоциированного рабочего. Он освобождает одних и принуждает других. Либералы будут оправдывать или осуждать эти действия в зависимости от конъюнктуры.

Обладает ли большими или меньшими свободами человек индустриальных обществ по сравнению с человеком традиционных обществ? Возможно, вопрос лишен смысла, столь различны эти общества и столь несравнимы объективно

определенные свободы. Если говорить о свободах-способностях, то очевидно, что сегодняшний человек располагает большим объемом ресурсов, идет ли речь о переездах с места на место, о возможности дать образование своим детям, о продвижении по лестнице социальной иерархии или о выборе содержания своего досуга. С другой стороны, человек по-прежнему встроен в производственную систему, включен в сеть обязательств, является узником коллективной рациональности.

Таким образом, мы возвращаемся к началу нашего исследования, к смыслу свобод, которые нам так дороги. Свободы в нейтральном и аналитическом смысле, в котором мы это слово здесь используем, не представляют собой высшей ценности. Выступая против тоталитарных режимов, следует и сегодня вспомнить древнюю мудрость: абсолютная власть развращает абсолютно; свободы нет, если нет сферы, где каждый сам себе хозяин и сам себе советчик. Сверх того, если перейти от социологического анализа к философской рефлексии, социально-политические свободы показались бы прежде всего необходимым средством для реализации наивысших ценностей.

Духовные свободы, демократические процедуры дают защиту против Власти и произвола, но они также и, может быть, прежде всего, дают возможность просвещать людей, делать их способными к здравомыслию и нравственности. Токвиль был привержен политической свободе, ибо он ненавидел раболепие, навязывающее подчинение презираемому меньшинству. Нелегитимная Власть, которую навязывают путем насилия, унижает тех, кто не может от нее избавиться, но не хочет ее уважать. Таким образом, политическая свобода помогает сделать людей достойными ее, становится не конформистами или мятежниками, но критичными и ответственными гражданами.

Марксисты-ленинисты похваляются тем, что создают нового человека, приспособленного к коммунистическому обществу их мечты. Но западные люди, хотя и часто о том забывают, тоже хотят создать определенный тип человека — не нового человека, потому что здесь не верят в то, что его глубинную природу можно было бы изменить, но человека, оживляющего и совершенствующего институты, — человека, свободного по отношению к обществу, законы которого он уважает и недостатки которого обличает, свободного потому, что он требует и получает право искать, если надо — в одиночку, свою истину и свое спасение.

1. Oppenheim P.M. Dimensions of freedom, an analysis. New York, 1961.

Перевод с французского Н.Руткевич