

**АЙЗАЯ БЪРЛИН**  
**ДВЕ СХВАЩАНИЯ ЗА**  
**СВОБОДАТА**

Превод от английски: Мая Калоферова, 1991

[chitanka.info](http://chitanka.info)

Есетата на Бърлин върху интелектуалната история са постижение в етиката на политическата философия. Неговите виждания за свободата преобръщат общоприетия подход към темата и поставят под въпрос самите основи на западноевропейската традиция. Основополагащата идея на Бърлин е, че абсолютните ценности са обективни и познаваеми, но тяхното многообразие е огромно и противоречията между тях — необозрими. Ценностите не могат да бъдат съвместени в едно човешко същество или в едно общество, не съществува абсолютен критерий за рационална преценка на конкурентността между тях. Противоречията също са несъизмерими, затова човешкият избор винаги е радикален и трагичен. Следователно не съществува *summum bonum*. Няма съвършена форма на човешки живот, към която бихме могли да се стремим, макар и със съзнанието, че тя е непостижима.

Интересно е, че изводите, към които води ценностният плурализъм на Бърлин в политическата философия, често са подминавани. Вероятно защото до голяма степен противоречат на съвременния либерализъм. В произведението си „Две схващания за свободата“ (1958 г.) Бърлин твърди, че както има несъизмерими противоречия между абсолютните ценности — между свободата и равенството, равенството и всеобщото благоденствие и т.н., така има и — не по-малко радикални — противоречия в самото понятие свобода: противоречия между отделни несъизмерими свободи. Например, когато свободата на правото на лична тайна се сблъска със свободата на правото на информация, е необходим компромис. Не съществува обаче обща теория, подобна на онази, въз основа на която Джон Стюарт Мил се е опитвал да формулира своя „единствен много прост принцип“ на свободата в рамките на общата полза.

Няма обща теория, която да дава решение на конфликтите между различните свободи. Затова и в законодателната практика теориите на много от англо-американските философи, според които може да се определи единствен набор от права и основни свободи, съвместяващи се в хармонично цяло, се оказват чиста илюзия. (Впрочем дали точно това разрушаване на илюзията не обяснява иначе необяснимия факт, че все още не е публикувано обстойно изследване на философията на Бърлин?) Както между видовете свобода, така и между видовете равенство трябва да се прави и се прави радикален избор.

Може би истинското значение на „Две схващания за свободата“ на Бърлин е не в защитата на *негативната свобода на ненамесата* срещу *позитивната свобода на самоконтрола*, а във внасянето на ценностен плурализъм в самия идеал за свободата. Бърлин отстоява идеята, че свободата да живееш както искаш и свободата да имаш глас в колективните дебати са две различни неща и че политическата демокрация и индивидуалната свобода не са задължително допълващи се понятия. Това е истината, която открива Бърлин. Тя противоречи на общата атмосфера на нашето време и макар да е непопулярна, има фундаментално значение. Все пак разграничението между *негативната* и *позитивната* свобода е важно, дори да приемем, че главната ценност на свободата от насилието над другите е в постигането на автономност на личността.

Според Бърлин свободата е във възможността да се движим сред несъизмерими форми на живот. Вероятно главното достойнство на либералното общество — по начина, по който го възприема Бърлин — е, че противоречията между ценностите, включително и противоречието между различните свободи, се възприемат като абсолютни истини за човешкото битие. Либерализмът на Бърлин е полемичен, стоически либерализъм на трагедията и загубата. И ако нашето съвремие изобщо допуска либерализъм, то тъкмо либерализмът на Бърлин е неговата единствено възможна форма.

The Times Literary Supplement, 1991 (със съкращения)

Ако сред хората цареше единомислие по въпроса за смисъла на живота, ако прародителите ни бяха кротували в Райската градина, то едва ли някой би се заел с изследванията, на които се е посветила Катедрата за социални и политически теории в Чичеле, защото те произтичат и съществуват единствено благодарение на разногласията между хората. Някой може да оспори това твърдение с аргумента, че дори в общество на анархисти, сред които не съществуват противоречия по въпроса за основната им цел, също биха възникнали политически проблеми — например конституционни или законодателни. Но този аргумент почива на грешна основа. Там, където няма спор за целите, остава единствено въпросът за средствата, а той е по-скоро технически, отколкото политически и, следователно, лесно би могъл да бъде разрешен с помощта на експертна намеса или техника, както става при спорове между лекари или инженери. Ето защо онези, които вярват, че светът може да бъде изцяло променен от някакво изключително събитие — окончателната победа на разума, например, или пролетарската революция, явно са убедени, че решаването на политическите и нравствените проблеми може да стане по чисто технически път. Такъв е и смисълът на известната фраза на Енгелс (перифразирайки Сен Симон) „замяна на правителство от личности с управление на вещите“, както и на марксистките предсказания за отмиращата функция на държавата и поставяне началото на нова, истинска история на човечеството. Всичко това е утопия в очите на онези, които смятат подобна вяра в идеалните хармонични обществени отношения за празна игра на въображението. Въпреки всичко не можем да виним жителя на Марс, който — след посещение в някой от съвременните британски или американски университети — вероятно би останал с впечатлението, че хората там живеят в общество, почти не познаващо коварството, с идилично управление, независимо от огромното значение, което философите отдават на политиката.

Ефектът е колкото неочакван, толкова и опасен. Неочакван, защото в новата история едва ли има период, когато възгледите, а понякога и животът на толкова много хора и на Изток, и на Запад, да са се променили коренно, а в някои случаи дори да са драстично разбити от фанатичното следване на социални и политически доктрини. Опасен, защото щом хората, които би трябвало да служат на идеите, ги

пренебрегват — става дума за хора, чиято работа е да анализират и критикуват идеите — те придобиват понякога неограничена власт и могат да упражняват непреодолимо влияние върху достатъчно много хора, които в даден момент да се разгневят дотолкова, че да стане невъзможно да им се въздейства по пътя на разума. Преди повече от сто години немският поет Хайне предупреди французите да не подценяват силата на идеите: родени в спокойната атмосфера на кабинета на учения, философските идеи могат да сринат цяла една цивилизация. Според него Кантовата „Критика на чистия разум“ е мечът, обезглавил европейския деизъм, а творбите на Русо — онова окървавено острие, което в ръцете на Робеспьер слага край на стария режим; Хайне предрича, че един ден романтичните идеали на Фихте и Шелинг ще се обърнат в ръцете на техните последователи срещу либералната западна култура и резултатите ще бъдат пагубни. Предсказанията му почти напълно се потвърждават от историческите факти. Но щом някои учени държат в ръцете си такова съдбоносно оръжие, защо други учени или мислители (но не правителства или парламентарни комисии) да не могат да им се противопоставят?

Нашите философи сякаш не осъзнават страшните последствия от своята дейност. Може би, опиянени от невероятните си постижения в далеч по-абстрактни области, най-добрите от тях се отнасят с презрение към тази област, в която съществуват твърде малки възможности за радикално нови открития, а дарбата им за задълбочен анализ едва ли би се радвала на голямо признание. И въпреки всички продиктувани от сляпа схоластична педантичност опити политиката да бъде отделена от останалите форми на философската мисъл, тя си остава все така неразделно свързана с нея. Да се пренебрегва политическата мисъл заради непрестанно изменящия се неин обект, който освен това е и с доста размити граници, не означава да се самоограничим в някакви фиксирани идеи, в абстрактните модели и деликатния инструментариум на логиката или лингвистиката — да изискваме единство на методите във философията и да отхвърляме всичко онова, с което методът не може да се справи — то означава просто да се оставим изцяло на примитивни и неподлежащи на обсъждане политически убеждения. Само най-примитивният исторически материализъм отрича силата на идеите и твърди, че идеалите са не друго, а форма на чисто материалните интереси. Дори

да приемем, че без обществените сили политическите идеи биха били мъртвородени, то сигурно е, че тези сили ще действат сяпко и хаотично, ако не бъдат облечени в съответните идеи.

Както в миналото, така и днес, преподавателите в Оксфорд осъзнават тази истина. Първият ръководител на тази катедра също дължи огромното си влияние върху събитията на своето време и на факта, че осъзнавайки значението на политическите идеи в теорията и практиката, е посветил живота си на тяхното изучаване и разпространение. Името на Дъглас Коул е известно на всички, кои то се вълнуват от социалните или политически: проблеми на обществото. Славата на този учен се простира далеч отвъд пределите на този университет и на тази страна. Човек с независима, честна и смела мисъл, той се занимава много сериозно с политическа философия; извънредно ясно изразяващ се писател и оратор; поет и романист; необикновено надарен преподавател и проводник на идеи; той е преди всичко човек, посветил се на принципи, които невинаги са много добре приети, страстен и неотклонен защитник на истината и справедливостта при крайно трудни обстоятелства, често пъти без никаква подкрепа. Това са качествата, на които този великодушен и надарен с невероятно въображение английски социалист дължи известността си по целия свят. Най-забележителното и най-характерното за него е фактът, че той успява да постигне обществено признание, без да пожертва присъщата си човечност и искреност, неизчерпаемата си доброта и най-важното — дълбоката си и неизменна отдаденост на работата, съчетана с многостранни познания и невероятна памет, призиванието си на учител на всички, които се стремят към познание. За мен е огромно удоволствие и чест да засвидетелствам чувствата, които аз, както мнозина други, храня към този забележителен оксфордски възпитаник, чийто нравствен и интелектуален облик е гордост не само за страната, в която се е родил, но и за каузата на справедливостта и равенството сред хората.

От него и от неговите трудове повечето учени от моето поколение — възпитаници на Оксфорд, научиха, че политическата теория е част от нравствената философия, която започва от откриването и прилагането на нравствените идеали в сферата на политическите отношения. С това не искам да кажа, както вероятно ще си помислят някои философи идеалисти, че всяко историческо

действие или сблъсък между хората представлява единствено действие или сблъсък на идеи или политически сили, нито дори, че те са негови следствия (или аспекти). Но искам да заявя (а, струва ми се, и професор Коул би се съгласил с мен), че за да бъдат правилно разбрани подобни действия и сблъсъци, трябва преди всичко да се спрем на онези идеи и възгледи за живота, които ги движат и благодарение на които те се превръщат в неразделна част от човешката история, отграничавайки се по този начин от чисто природните явления. Политическите теории, идеи и действия не могат да бъдат разбрани извън контекста на произтичащите от тях събития, разделящи хората, които ги прилагат. Оттук следва, че ние не бихме схванали дори и собствените си идеи и действия, ако не се опитаме да разберем най-важните събития в съвременния свят. Най-забележителното от тези явления е откритата война между две идеологически системи, които дават различни и дори противоречиви отговори на основния политически въпрос — въпроса за подчинението и принудата. „Защо е нужно аз (или който и да било друг) да се подчинявам другиму?“ „Защо да не мога да живея така, както ми харесва?“ „Защо е нужно да се подчинявам?“ „А ако не се подчиня, имат ли право да ме принудят?“ „От кого и в каква степен, и в името на какво, и заради какво?“

Противоречиви са съществуващите днес възгледи за допустимите граници на принудата, но всеки от тях претендира за многобройни последователи. Ето защо ми се струва, че е необходимо да разгледаме всички аспекти на този въпрос.

Да принуждаваш някого, означава да го лишаваш от свобода — но от каква точно свобода? В човешката история едва ли има моралист, който да не възхвалява свободата. Както щастието и доброто, както природата и действителността, значението на това понятие е толкова разтегливо, че търпи всякакви тълкувания. Няма да се спирам нито на произхода, нито на над двестата значения, които тази многообразна дума притежава и които привържениците на историческия подход са описали. Аз ще се спра само на две от тях — на онези две централни значения, които са играли централна роля в човешката история и които, смея да твърдя, продължават да играят такава роля и днес. Първото от значенията на думата „свобода“, което (по примера на мнозина преди мен) ще нарека „негативно“, е свързано с отговора на въпроса: „Какви са границите, в рамките на които субектът — отделната личност или група хора — може и му е разрешено да прави и да бъде онова, което той е способен да прави и да бъде, без останалите да му пречат?“ Второто значение — ще го нарека „позитивно“ — е свързано с отговора на въпроса: „Кой или какво определя, чрез контрол или пряка намеса, какво може и какво не може да прави или да бъде даден човек?“ Двата въпроса лесно могат да се отграничат, макар отговорите им да се припокриват.



# I

## „НЕГАТИВНАТА“ СВОБОДА

Обикновено човек се смята за свободен дотолкова, доколкото никой не пречи на действията му. В този смисъл политическата свобода може да се определи като границите, в които даден човек може да действа, невъзпрепятстван от друго. Ако някой ми попречи да сторя нещо, което иначе бих направил, то в този смисъл аз съм несвободен; а ако полето ми на действие бъде сведено от някой друг под определен минимум, то тогава би могло да се каже, че действам по принуда или дори, че съм превърнат в роб. Понятието „принуда“ обаче не покрива всички форми на ограничаване на възможностите. Би било неестествено да твърдя, че съм по някакъв начин ограничен или превърнат в роб само защото не мога да скоча повече от три метра, не мога да чета, понеже съм сляп или защото не разбирам най-трудните пасажии у Хегел. Принудата предполага съзнателна намеса от страна на другите в моето поле на действие. Да си лишен от политическа свобода, означава другите да ти попречат да постигнеш някаква цел<sup>[1]</sup>. Ако човек е просто неспособен да постигне целта си, това не означава, че е лишен от политическа свобода<sup>[2]</sup>. И това се потвърждава от факта, че са възникнали термини като „икономическа свобода“ и противоположният му — „икономическо робство“. Аргументът, който се изтъква, при това доста убедително, е, че ако човек е твърде беден и не може да си позволи нещо, което не е забранено от закона — хляб, околосветско пътешествие, правна защита — то той е също толкова несвободен, колкото и ако това му бъде забранено със закон. Ако бедността ми е нещо като болест, която не ми позволява да си купя хляб, да си платя околосветското пътешествие или защитата в съда така, както фактът, че съм куц би ми попречил да тичам, то тази ми неспособност не би могла да се нарече лишаване от свобода, още по-малко лишаване от политическа свобода. Бих могъл да се смятам за жертва на принуда или робство, само ако съм убеден, че

неспособността ми да постигна своята цел се дължи единствено на факта, че някакви хора са станали причина аз, за разлика от другите, да нямам достатъчно средства, с които да заплащам желаните от мен неща. С други думи, употребата на термина се определя от съответната общественно-икономическа теория, обосноваваща причината за моята бедност или слабост. Ако липсата на материални средства се дължи на липса на умствени или физически възможности, мога да твърдя, че съм лишен от свобода (а не просто, че съм беден), само ако възприема дадената теория<sup>[3]</sup>. Ако при това съм убеден, че лишенията ми са породени от конкретна уредба, която смятам за нечестни или несправедлива, то аз говоря за икономическо робство или гнет. Вбесява ни не естеството на нещата, а злонамереността, по думите на Русо. Критерият за потисничество е ролята, която (според моите разбирания) другите хора играят пряко или косвено, съзнателно или не, в осуетяването на моите намерения. В този смисъл да съм свободен означава никой да не се бърка в моите работи. Колкото по-широко е моето поле, свободно от чужда намеса, толкова по-голяма е и свободата ми.

Английските политически философи използват думата свобода в този ѝ смисъл<sup>[4]</sup>. Мненията им се различават само по въпроса за това, какви са границите на съответното поле. За тях е било ясно, че обстоятелствата не позволяват то да бъде неограничено, защото от това би следвало, че всеки ще може неограничено да се намесва в територията на другите; такъв вид „естествена“ свобода би довела до хаос в обществото, при което дори и най-елементарните човешки потребности няма да бъдат задоволени; а в обратния случай по-силните ще потискат по-слабите. Понеже те са знаели, че човешките цели и действия невинаги си съответстват и (независимо от официално изповядваните идеи) са ценели високо и някои други висши ценности като справедливостта, щастиято, културата, сигурността, равенството в различни степени, тези философи са били готови да ограничат свободата за сметка на някои други ценности, или, казано по-точно, в името на самата свобода, тъй като иначе би било невъзможно да се създаде желаното от тях общество. Следователно те приемат идеята за ограничаване със закон на полето на свободните човешки действия. Същевременно обаче те — най-вече защитниците на свободната воля като Лок и Мил в Англия, Констан и Токвил във Франция — са

съгласни, че за своята изява личната воля се нуждае от някакво минимално поле, чиито граници не бива да се нарушават, защото в противен случай индивидът би се озовал в пространство, прекалено тясно, за да може той да разгърне дори и в най-малка степен естествените си заложби, които пък от своя страна представляват единственото средство за постигане (пък и за пораждаване) на огромното многообразие от цели, смятани от всички за добри, справедливи и свещени. Следователно е необходимо да се очертае границата между сферата на личното и сферата на общественото. Въпросът за това къде точно да бъде прокарана тази граница е предмет на много спорове, дори на пазарлъци. Хората са така обвързани помежду си, че никое човешко действие не може да бъде смятано за изцяло личен въпрос и по никакъв начин да не пречи на живота на останалите. „Свобода за щуката означава смърт за дребните риби“, свободата на едни означава ограничаване на свободата на други. „Свободата на оксфордския дон, както допълват някои, се различава съществено от свободата на един египетски селянин“.

Силата на това твърдение е в неговата истинност и значимост, но на практика представлява само една красива фраза. Вярно е също така, че да се дават, политически права и закони, защитаващи гражданите от посегателствата на държавата, на хора, които ходят полуголи, които са неграмотни, недохранени и болни, е направо подигравка с тяхното положение; те се нуждаят от медицинска помощ и образование много преди да започнат да разбират или да се възползват от нарасналата си свобода. Какво е свободата за човек, който не може да се възползва от нея? Какво представлява свободата без условията за нейното приложение? Всяко нещо по реда си: има случаи, в които — ако използваме израза, приписван сатирично на нихилистите от Достоевски — ботушите са по-важни от Пушкин; не за всекиго свободата на личността е първостепенна необходимост. Защото да бъдеш свободен не означава просто никой в нищо да не ти пречи; такава разбиране за свободата я принизява дотам, че тя или престава да значи каквото и да било, или всеки я тълкува, както си поиска. Египетският селянин се нуждае от дрехи и лекарства много повече, отколкото от лична свобода; но малкото свобода, от която той се нуждае днес, и по-голямата свобода, от която ще се нуждае утре, по

нищо не се различава от свободата на художника, учения или милионера.

Онова, което тревожи съвестта на западните либерали, не е, струва ми се, убеждението, че свободата, към която се стремят всички, се различава в зависимост от социално-икономическите условия на живот, а мисълта, че малцината, които я притежават, са я придобили за сметка на или поне отвръщайки поглед от огромното множество, което не я притежава. Те вярват, и са напълно прави, че щом за хората свободата на личността е висша цел, то никой няма право да отнема свободата на когото и да било и че никой няма право да се радва на свободата си за сметка на други хора. Равенството на свободата гласи: да не се държим с другите така, както не бихме искали да се държат с нас; да се отплащаме подобаващо на онези, на които дължим свободата, благоденствието и знанията си; справедливост, в нейния най-прост и универсален смисъл — това са основите на либералната нравственост. Свободата не е единствената цел, към която хората се стремят. И аз като руския критик Белински бих могъл да кажа, че ако другите са лишени от свободата си — ако братята ми тънат в мизерия и мръсотия под тежестта на оковите — то аз също се отказвам от нея с двете си ръце и безусловно предпочитам да споделя съдбата им. Но нека не смесваме понятията. Бих пожертвал част или дори цялата си свобода, за да се избегне очебийното неравенство или ширещата се нищета; бих ги пожертвал доброволно и с радост, но в действителност жертвам свободата си в името на справедливостта, на равенството, на любовта си към ближния. Съвестта ми не би ми позволила, и съвсем правилно, да си живея спокойно, ако при дадени обстоятелства не постъпя по този начин. Но независимо колко силна е нравствената необходимост, която чувствам, или пък колко голямо е съответното морално възнаграждение, саможертвата ми няма да доведе до нарастване на пожертваното, в случая свободата. Нещата трябва да се наричат с истинските им имена: свободата си е свобода; тя не е равенство, нито честност, нито справедливост, нито култура, нито щастие, нито пък чиста съвест. Ако личната ми свобода, свободата на моята класа или на моя народ предполага нещастията на други хора, то тогава системата, която допуска това, е несправедлива и безнравствена. Но ако сам огранича или се откажа от свободата си, за да намаля срама от такова неравенство, без обаче да увеличи личната свобода на други

хора, тогава резултатът би бил абсолютна загуба на свобода. Може би това ще се компенсират с нарастване на справедливостта, щастието или мира, но загубата на свобода като такава си остава и не би трябвало да объркваме отделните ценности, като твърдим, че пренебрегваме личната си свобода за сметка на увеличена „социална“ или „икономическа“ свобода. Въпреки всичко обаче, твърдението, че свободата на едни трябва понякога да се ограничи, за да се осигури свободата на други, си остава в сила. Но по какъв начин може да се осъществи това? Ако свободата е свята и недосегаема, то такъв принцип очевидно не съществува. Или едното, или другото, поне в практиката, трябва да отстъпи, като често е невъзможно причините за това да бъдат ясно формулирани, още по-малко пък обобщени и изведени в универсални правила или максими. Все пак практически компромис трябва да се постигне.

Философи като Лок и Адам Смит, а в някои състояния и Мил, с оптимистичен поглед към човешката природа и убедени, че е възможно да бъде постигната хармония между интересите на отделните хора, са вярвали, че обществената хармония и прогрес могат да съществуват редом с едно доста широко поле на лична изява, чиито граници няма право да нарушава нито държавата, нито която и да било друга власт. Хобс и съмишлениците му, особено консервативните реакционни мислители, защитават идеята, че ако не искаме хората да се избият помежду си, а обществото да се превърне в неуправляема джунгла, би трябвало да се създадат институции, които да въвеждат ред в обществото; съответно Хобс предлага да се разшири сферата на действие на централизираното управление, като се намали това на отделната личност. И двете страни обаче са съгласни, че в известна степен личният живот трябва да бъде независим, поставен извън сферата на обществения контрол. Да се прекрачи границата на тази запазена територия, колкото и малка да е тя, вече би било деспотизъм. Най-красноречивият от всички защитници на свободата и личността — Бенжамен Констан, напомняйки за якобинската диктатура, твърди, че поне свободата на вероизповеданието, на убежденията и изразяването им, както и на частната собственост, трябва да бъдат гарантирани срещу произволни посегателства. Свободите на личността, изброявани от Джеферсън, Бърк, Пейн и Мил са различни, но доводите им за необходимостта от обуздаване на властта си остават едни и същи. Ако

не искаме, волно или неволно, да изгубим човешкия си облик, непременно трябва да запазим някакво минимално поле на изява на личната свобода. Абсолютната свобода е непостижима, налага се да жертваме част от свободата си, за да запазим останалата. Но пълната саможертва би довела до самоунищожение. Тогава какъв е необходимият минимум? Той е онова, което човек не би могъл да пожертва, без да изневери на човешката си същност. А какво представлява тази същност? Какъв е критерият? Това винаги е било и, изглежда, още дълго ще си остане спорен въпрос. Но независимо какъв е принципът, определящ границите на полето на ненамеса, дали естествените закони или естествените права, дали принципът на ползата или категорическият императив, дали въз основа на неприкосновеността на обществения договор или на която и да е друга концепция, с чиято помощ хората се опитват да изяснят и оправдаят убежденията си, свободата в този ѝ смисъл означава свобода *от нещо*: никаква външна намеса отвъд постоянноменящите се, но безпогрешно разпознаваеми граници на личното. „Единствената свобода, заслужаваща това име, е да се стремиш към собственото си благополучие по избрания от теб начин“, казва най-прославеният от защитниците на свободата. Ако това е вярно, то оправдана ли е принудата? Според Мил оправдание безусловно има. След като справедливостта изисква всяка личност да разполага с някаква минимална свобода, то следва, че всички останали трябва да бъдат възпирани, дори ако се наложи и силом, за да не отнемат нечия свобода. И в действителност функцията на закона е била да предотвратява подобни сблъсъци: държавата се превърнала (както се изразява презрително Ласал) в нощен пазач и регулировчик.

Защо за Мил свободата на личността е толкова свята? В своето известно есе той твърди, че ако на хората не им бъде позволено да живеят така, както те желаят „по начин, избран единствено от тях“, цивилизацията не би могла да се развива; поради липса на свободен пазар на идеи, истината не може да излезе наяве; би била невъзможна всякаква спонтанност, оригиналност, гениалност, духовна сила или нравствена смелост. Обществото ще бъде смазано под тежестта на „колективната посредственост“. Всичко по-ценно или по-различно ще бъде смазано от тежестта на навика, от постоянната човешка склонност към конформизъм, който ражда само „осакатени

способности“, „сковани и ограничени“, „изкривени и осакатени“ човешки същества. „Себелюбието и гордостта на дивака са също толкова ценни, колкото и себеотричането на християнина.“ „Грешките, които човек може да извърши въпреки всички съвети и предупреждения, са нещо далеч по-важно от това, човек да допусне да бъде ограничаван от другите, макар и в името на някакво висше благо.“ Защитата на свободата се представя от една „негативна“ цел — да се попречи на вмешателството в личната сфера. Да се принуждават хората със заплахи да приемат начин на живот, при който нямат право да избират крайната цел; да се залостят всички изходи с изключение на един единствен независимо от това, колко благородни са перспективите, към които води той, или колко благонамерени са мотивите, означава да се извърши престъпление спрямо човешката същност на тези хора, на които е дадено да живеят своя собствен живот. Такова е схващането за свободата, следвано от либералите в съвременния свят от Еразъм (някои биха казали от Окам) до наши дни. Всички претенции за граждански свободи и права на личността, всички протести срещу експлоатацията и човешкото унижение, срещу посегателствата на властта, масовата хипноза на навика или организираната пропаганда произтичат от това индивидуалистично и много оспорвано човешко схващане.

Във връзка с тази позиция трябва да се отбележат три факта. На първо място, Мил смесва две отделни понятия. Едното е, че сама по себе си всяка принуда, доколкото тя винаги е в разрез с човешките желания, е нещо лошо, дори и когато предотвратява някое по-голямо зло; а ненамесата, т.е. обратното на принудата, е сама по себе си нещо добро, макар и не единственото. Това е „негативното“ схващане за свободата в класическия си вид. Другото схващане е, че хората трябва да се стремят към истината или да постигнат определени качества на личността — според възгледите на Мил: критичност, оригиналност, творческа мисъл, независимост, неконформизъм, достигащ дори до ексцентричност, и прочее — а истината може да се открие и тези качества да се придобият единствено в условия на свобода. И двете схващания са либерални, но не са идентични, а връзката помежду им в най-добрия случай е емпирична. Едва ли някой би се заел да защитава твърдението, че истината или свободата на себеизявата са възможни там, където догмата властва над мисълта. Но историята показва (както

твърди и Джеймс Стивън в унищожителната си критика на Мил в своя труд „Свобода, равенство, братство“), че стремежът към почтеност, пиететът към истината и личното достойнство се срещат в обществата, държани в строго подчинение, каквито са например пуританите калвинисти в Шотландия и Нова Англия или военните режими, ако не по-често, то поне толкова, колкото и при по-толерантните и по-непридирчиви обществени устройства; тогава твърдението на Мил, че свободата е необходимо условие за развитие на човешките способности, става на пух и прах. А ако се докаже, че двете основни цели са несъвместими, то Мил ще бъде изправен пред неразрешима дилема дори ако оставим настрана всички трудности, произтичащи от несъвместимостта на проповядваните от него идеи с идеите на утилитаризма, дори и в застъпваната от него форма<sup>[5]</sup>.

На второ място, тази доктрина е сравнително нова. В древността въпросът за личната свобода никога не е стоял, още по-малко е бил осъзнаван като политически идеал (в замяна на практическото му осъществяване). Кондорсе отбелязва, че идеята за правата на личността не съществува в законодателството на древните римляни и гърци; това, изглежда, важи и за всички останали известни нам древни цивилизации като еврейската и китайската<sup>[6]</sup>. Доминиращата роля на този идеал е по-скоро изключение, отколкото правило дори и в най-новата история на Запада. В този смисъл свободата рядко е успявала да събере под знамената си кой знае колко внушителни човешки маси. Желанието за самостоятелност, за ненамеса в личните работи, е белег на високо развитите цивилизации както по отношение на отделните индивиди, така и на обществото като цяло. Неприкосновеността на личния живот, на онази област на личните взаимоотношения, възприемана сама по себе си като нещо свято, произлиза от идеята за свободата, която, независимо от религиозните си корени, едва ли е по-стара от епохата на Ренесанса или на Реформацията<sup>[7]</sup>. При все това обаче унищожението ѝ би довело до кончината на нашата цивилизация, на цялостния ѝ нравствен мироглед.

Третата характеристика на това схващане за свободата е особено важна. А тя е, че свободата в този си смисъл е съвместима с някои разновидности на автократията или поне с липсата на самоуправление. Свободата в този смисъл се интересува главно от сферата на управление, а не от източника на властта. Едно демократично



общество може на практика да лиши отделните граждани от доста свободи, които те биха имали в някое друго общество, а съществува и възможността либерално настроеният самодържец да разреши на поданиците си лична свобода в доста широки граници. Самодържецът, който оставя на поданиците си голяма свобода на действие, може да се нарече несправедлив, може да насърчава най-необузданото неравенство, да не се интересува нито от ред, нито от добродетели, нито дори от знания; но при условие че не ограничава свободата на хората или поне я ограничава много по-малко в сравнение с други режими, то той напълно отговаря на условията, които поставя Мил<sup>[8]</sup>.

В този смисъл свободата логически не е задължително свързана с демокрацията или самоуправлението. Самоуправлението, общо взето, може да гарантира запазването на гражданските свободи по-добре от някои други режими и привържениците на свободата го изтъкват именно поради тази причина. Но свободата на личността и демократичното управление не са задължително взаимно свързани. Отговорът на въпроса „Кой ме управлява?“, логически се отличава от отговора на въпроса „В каква степен ме ограничава даденото управление?“ В крайна сметка точно в това се и изразява съществената разлика между идеите за позитивната и негативната свобода<sup>[9]</sup>. „Позитивният“ смисъл на понятието свобода се проявява, когато се опитаме да отговорим не толкова на въпроса „Какво точно съм свободен да правя или да бъда?“, колкото на въпросите „Кой ме управлява?“ или „Кой определя какво мога и какво не мога да бъда или да правя?“. Връзката между демокрацията и свободата на личността е доста по-крехка, отколкото смятат повечето защитници на тези две схващания. Желанието да управлявам сам себе си, или поне да участвам по някакъв начин в процесите, управляващи живота ми, е също толкова дълбоко, колкото и стремежът към свободно поле на действие, а исторически първото е дори по-старо. Но това са две различни желания. Разликата между тях е толкова голяма, че на нея в крайна сметка дължим силния сблъсък на различни идеологии, завладял съвременния ни свят. Защото това е то — „позитивното“ схващане за свободата: не свобода от нещо, а свобода да направиш нещо — да живееш по определен начин — което привържениците на „негативното“ схващане за свободата представят като състояние, което

понякога с нищо не превъзхожда най-жестоката тирания, само че се явява под малко по-благовидна маска.

---

[1] С което в никакъв случай не искам да кажа, че обратното е вярно. — Б.а. ↑

[2] Хелвеций е изразил това много точно: „Свободен е онзи човек, който не е окован, не е затворник, не действа като роб от страх пред наказанието [...], но да не можеш да летиш като орел или да плуваш като кит не означава, че си лишен от свобода.“ — Б.а. ↑

[3] Марксисткото разбиране за обществените закони е най-популярната разновидност на тази теория, която представлява съществена част на някои християнски и утилитарни, както и на всички социалистически доктрини — Б.а. ↑

[4] „Свободен е онзи човек, казва Хобс, който [...] е свободен да направи всичко, което си пожелае.“ Законите са неизменно „окови“ дори когато предпазват хората от оковаване във вериги, по-тежки от веригите на закона, например силно репресивни закони или обичаи, деспотичен произвол или хаос. Бентам казва почти същото. — Б.а. ↑

[5] Това е само още едно свидетелство за естествената склонност у преобладаващата част учени да вярват, че всички неща, които смятат за добри, в крайна сметка са тясно свързани или поне съвместими едно с друго. Историята на човечеството и на човешката мисъл е изпъстрена с примери за това, как несъвместими или най-малкото несравними неща биват изкуствено впрегнати в деспотичен ярем или се крепят заедно само от страх пред общата опасност. Но с течение на времето опасността преминава и между съюзниците се пораждат конфликти, разрушаващи често самата система, а това понякога е само от полза за човечеството. — Б.а. ↑

[6] Виж ценните разсъждения на Мишел Вили в „Лекции по история на философия на правото“, където се говори, че за пръв път идеята за правата на субекта се е зародила у Окам. — Б.а. ↑

[7] Християнската (както еврейската и мюсюлманската) вяра в абсолютния авторитет на божествените или естествените закони или в равенството на всички хора пред Божиите очи, се различава съществено от идеята за свободата всеки да живее така, както предпочита. — Б.а. ↑

[8] Всъщност трудно може да се каже дали в Прусия на Фридрих Велики или в Австрия на Йосиф Втори хората с творческа мисъл, оригинален ум и съзидателен дух, както и всички останали помалобройни групи, са били преследвани и подложени на изпитания от институции или обичаи в по-голяма степен, отколкото при предшествашите и последвали ги по-демократични режими. — Б.а. ↑

[9] Трудно могат да се установят границите на „негативната свобода“ за един определен случай. На пръв поглед изглежда, че тя може да се определи просто като възможност да се избира между поне две алтернативи. Не всички възможности за избор обаче са еднакво свободни, а някои може би изобщо не са свободни. Ако в една тоталитарна държава издам приятеля си от страх пред изтезания или дори само от страх да не си загубя службата, мога спокойно да твърдя, че не съм действал свободно. Въпреки всичко аз все пак съм направил някакъв избор и поне на теория за мен е съществувала възможността да избира затвора, изтезанията или смъртта. Следователно фактът, че съществува някакъв избор, все още не означава, че действията ми са свободни (пък били те и доброволни) в обикновения смисъл на тази дума. Степента на свободата ми зависи от: а) колко са предоставените ми възможности, макар че преброяването им е възможно единствено по субективен път; възможностите за действие не са отделни единици като ябълки например, та да бъдат преброени; б) доколко лесно или трудно би се осъществила всяка една от тези възможности; в) какво е значението на всяка една от тези възможности (при моя характер и конкретните обстоятелства) за бъдещето ми; г) доколко изпълнението им зависи от целенасочената човешка дейност; д) каква е стойността на всяка от дадените възможности не само според извършителя им, но и според общата преценка на обществото, в което живея. Всички тези величини трябва „да се интегрират“ и да се направи някакъв извод, който никога не е свършено точен нито неоспорим.

Най-добре ще е да приемем, че има най-различни, несъизмерими едни с други видове и степени на свободата и че те не могат да бъдат изразени всички на една и съща скала. Освен това, когато става дума за цели общества, ние се сблъскваме е (логически абсурдни) въпроси от рода на „Дали обществената уредба X би увеличила свободата на г-н А повече, отколкото на господата B, C и D, взети заедно?“ Същите трудности възникват и ако приложим утилитарни критерии. Въпреки

това, при условие че не се стремим към изключително точни измервания, можем напълно основателно да твърдим, че средният поданик на шведския крал е, общо взето, доста по-свободен днес от средния гражданин на Испания или Албания. Различните начини на живот могат да се сравняват само взети в тяхната цялост, макар да е трудно и дори невъзможно методите на сравнение, както и истинността на направените заключения, да бъдат демонстрирани. Неяснотата на концепциите обаче, както и големият брой критерии, представляват атрибути на самата материя, а не на несъвършените ни методи на измерване или на неспособността ни да измислим по-точни.  
— Б.а. ↑

## II

# „ПОЗИТИВНАТА“ СВОБОДА

„Позитивният“ смисъл на думата „свобода“ е породен от желанието на личността сама да си бъде господар. Искам животът и решенията ми да зависят от мен, а не от външни сили независимо от това, какви са те. Искам да бъда изпълнител на собствената си воля, а не на чужда. Искам да съм субект, а не обект; да се ръководя от разумни доводи, от добре осъзнати цели, които са мои собствени, а не да ми влияят причини, които са, така да се каже, външни за мен. Искам да съм някой, а не никой; да бъда сам на себе си движеща сила — да решавам сам, а не някой друг да решава вместо мен; сам да определям действията си, а не върху мен да въздействат външни сили като природата или другите хора, сякаш съм някаква вещ, животно или роб, неспособен да изпълнява ролята на човешко същество, тоест сам да си определям целите и пътищата за постигането им. И това е само част от нещата, които имам пред вид, когато казвам, че съм разумно същество и че тъкмо разумът е онова, което ме прави човек, за разлика от всичко останало на този свят. Преди всичко искам да живея със съзнанието, че съм мислещо същество, което действа по своя воля, което носи отговорността за направения от него избор и може да го обясни с помощта на собствените си възгледи и цели. Аз се смятам за свободен дотолкова, доколкото виждам, че нещата действително стоят така, а се чувствам роб дотолкова, доколкото съм принуден да разбера, че нещата не са такива.

Свободата, състояща се в това сам да си бъдеш господар, и свободата, състояща се в това другите да не ти пречат да избираш свободно, както правят останалите, може на пръв поглед да не изглеждат (логически погледнато) чак толкова отдалечени една от друга — просто като негативен и позитивен начин на изразяване на едно и също нещо. Исторически погледнато, „позитивното“ и „негативното“ схващане за свободата са се развили в различни посоки

и невинаги по логически път, докато накрая се е стигнало до открит конфликт между двете.

Един от начините да се представи по-ясно тази мисъл е като използваме необременяваната от нищо и поне изначално съвършено безобидна метафора за личността, която сама си е господар. „Сам съм си господар“; „Не съм роб на никого“; но мога ли да твърдя, че не съм роб на природата (както последователите на Платон и Хегел)? Или на собствените си „необуздани“ страсти? Не са ли това просто разновидности на същата онази порода, наречена „роб“ — едната политическа и закрепена със закон, другата духовна или пък нравствена? Нима хората не са имали случаи, когато, освобождавайки се от духовно робство или от робуване на природата, да осъзнаят, че в този момент вътре в тях се налага една страна на тяхната същност, а друга тяхна част в този момент бива потискана? Доминиращата сила на първото неизменно се идентифицира със силата на разума, с „повисшата природа“ на човека, с онази страна на личността ми, която е по-далновидна и се стреми в крайна сметка да постигне някакъв удовлетворителен резултат; това се представя като „истинската“ или „идеална“, или пък „самостоятелна и независима“ страна на Аза, или като „най-добрата му страна“; всичко това после се противопоставя на ирационалните подбуди, на неконтролируемите страсти, на „не дотам възвишените“ страни на човешката ми природа, на желанието за лесни удоволствия, на „емпиричната“ и „нехомогенна“ човешка природа, която се поддава прекалено лесно на всеки повей на страстта и следователно се налага да бъде сурово наказвана и възпитавана, ако иска (и при условие че изобщо с възможно) един ден да се издигне до равнището на така наречената „истинска“ човешка същност. При това положение двете различни страни на човешката същност могат да бъдат противопоставени и още по-силно: истинската същност би могла да бъде представена като нещо, излизащо извън рамките на отделния индивид (в обичайния смисъл на тази дума), като някакво колективно „цяло“, чиито елементи или страни са отделните индивиди: например племето, расата, църквата, държавата, огромната общност на живите, мъртвите и още неродените, взети заедно. Това „цяло“ се идентифицира с „истинското“ Аз, което, налагайки безпрекословно своята колективна или „органична“ воля върху по-непокорните си „членове“, постига собствената си, а следователно и тяхната, „по-

висша“ степен на свобода. Често се изтъкват опасностите от сравнението на това „цяло“ с организъм, за да се оправдае принудата и ограничаването на едни от страна на други, с идеята първите да достигнат някаква „по-висша“ степен на свобода. Дълбокият смисъл на това сравнение всъщност се крие във факта, че ние осъзнаваме, че е възможно и понякога оправдано да се принуждават хората в името на някакви цели (да вземем например правосъдието или здравеопазването), които самите те, ако бяха по-просветени, биха преследвали, но не го правят поради невежеството или покварата си. По този път е лесно да стигнем до идеята, че можем да принуждаваме другите заради самите тях, в техен интерес, а не в наш. Следователно аз твърдя, че знам по-добре от тях какви са потребностите им. Оттук в най-добрия случай излиза, че ако са не по-малко разумни и не по-глупави от мен и осъзнават интересите си не по-зле от мен, те не би трябвало да ми се противопоставят. Но аз бих могъл да претендирам и за нещо повече. Бих могъл да заявя, че същинската им цел е в действителност онова, на което те, в състоянието си на пълна невежественост, се противопоставят, тъй като някъде вътре в тях има някаква окултна сила — дълбоко потиснатата рационална воля или „същинска“ цел — и че тази сила, въпреки че противоречи на всичко, което те проявяват като чувства, думи или дела, представлява тяхната „истинска“ същност, която действително съществуващата във времето и пространството личност явно не познава добре; да заявя също така, че тази дълбоко скрита същност с единствената страна на Аза, с която си заслужава да се съобразяваме<sup>[1]</sup>. Приемайки тази гледна точка, аз вече мога да си позволя да не се съобразявам с желанията на хората или обществото, да ги потискам, малтретирам и изтезвавам в името и от името на „истинската“ им природа, знаейки със сигурност, че каквито и да са отделните човешки идеали (щастие, дълг, познание, справедливо общество, себеутвърждаване), те задължително се отъждествяват със свободата на човека — свободния избор, който принадлежи на неговата „истинска“, макар и в повечето случаи скрита и непроявена същност.

Това е често разглеждан парадокс. Едно е да кажа, че аз знам по-добре от Х какво е добро за него, дори да пренебрегна собствените му желания в името на неговото добро; и съвсем друго е да твърдя, че той сам е направил този избор, не точно по съзнателен път; не така, както

постъпва във всекидневието си, но от името на рационалното си Аз, което емпиричното му Аз може и да не познава — „истинското“ му Аз, за което доброто не остава никога скрито и бива автоматично избрано в момента, когато бъде разпознато. Чудовищният мироглед, който поставя знак на равенство между онова, което Х би избрал, ако не беше такъв, какъвто в действителност е, и онова, към което Х на практика се стреми и желае, е залегнал в основата на всички политически теории за себеосъществяване. Едно е да приема, че мога да бъда принуждаван в името на собственото си благо, което аз в заслепението си не успявам да видя: възможно е понякога всичко да е за мое добро; това би могло да разшири дори свободата ми. Съвсем друго нещо е да твърдя, че щом е за мое добро, то няма никаква принуда, защото аз сам съм го пожелал, независимо дали го осъзнавам или не, и следователно съм свободен (по-точно „истински“ свободен) дори когато презряната ми телесна обвивка и оскъдният ми разсъдък се противят и отчаяно се борят срещу онези, които — къде с добро, къде с лошо — се стремят да ми го наложат.

Тази магическа трансформация или същински цирков фокус (за който Уилям Джеймс основателно подиграва хегелианците) може лесно да се извърши с помощта на „негативното“ схващане за свободата, където неприкосновеността на Аза се възприема не като неприкосновеност на отделния индивид с неговите желания и потребности, а като неприкосновеност на „истинския“ човек, скрит някъде дълбоко вътре, отъждествяван със стремежа към някаква идеална цел, за която емпирическата страна на личността му си няма и понятие. В случая с „позитивната“ свобода свободната единица може да се раздуе до размерите на нещо много по-голямо от отделната личност — държавата, класата, народът или историческият напредък се разглеждат като „истинските“ носители на съответните атрибути вместо емпирическото Аз. „Позитивната“ концепция за свободата като самоуправление, дяляща човека на две противопоставени части, исторически погледнато, и на теория, и на практика винаги се е поддавала по-лесно на възможността за разполовяване на личността на господстваща, трансцедентална, управляваща страна и емпирическа купчина от желания и страсти, които трябва да бъдат постоянно потискани и държани в подчинение. И тъкмо този факт има особено историческо значение. Той доказва (ако подобни очевидни истини



изобщо имат нужда от доказателство), че всяка концепция за свободата произтича пряко от възгледите ни за това от какво е съставен Азът, личността, човекът. Една малка манипулация в определението ни за човека и свободата вече може да означава точно това, което манипулиращият си пожелае. Най-новата ни история съвсем ясно показва, че въпросът далеч не е чисто академичен.

Последствията от разделянето на човешката същност на две стават още по-ясни, ако човек се замисли за двете основни форми, които в исторически план е приел стремежът към себеопределение, където „истинската“ същност очертава насоката: първата форма — тази на себеотрицанието, за да се постигне независимост; втората — на себеосъществяването или на пълното себеотъждествяване с определен принцип или идеал, за да се постигне крайната цел.

---

[1] „Идеалът за истинска свобода означава максимална власт за всички членове на човешкото общество, така че да осъществят най-доброто от себе си“, казва Т. Х. Грийн през 1881 г. Като оставим настрана смесването на свобода и равенство, това означава, че ако някой предпочете лесното удоволствие — което (според кого?) би му попречило да постигне най-доброто от себе си (но кое „себе си“) — то той не действа като „истински“ свободен и ако му бъде отнета тази свобода, той не би загубил нищо съществено. Грийн е либерал по убеждение, но почти всеки тиранин би приел тази формула, за да оправдае най-потисническите си действия. — Б.а. ↑

### III

## ОТДРЪПВАНЕТО ВЪВ ВЪТРЕШНОСТТА НА АЗ-А

Аз притежавам разум и воля; поставям си цели и ги преследвам; но ако ми попречат да ги постигна, аз вече не бих се чувствал господар на положението. Онова, което ми пречи, може да са природните закони, някаква случайност или действията на другите, може да е резултат (често неволен) от създадените от хората институции. Всичко това може да се окаже не по силите ми. Какво да направя, за да не бъда смазан? Налага се да се освободя от желанията, които не мога да осъществя. Аз искам да бъда пълен господар на владенията си, но границите ми са твърде големи и несигурни, следователно аз ще ги намаля, за да намаля или премахна изцяло по-уязвимите зони. Да започнем с това, че желая щастие, власт, познание или постигането на някаква определена цел, но не мога да се справя с всичко това. Искам да избягна евентуален неуспех и загуби и следователно решавам да не се стремя към нещо, което не е сигурно, че мога да постигна. Налагам си да не пожелавам нищо, което е непостижимо за мен. Тиранинът ме заплашва с унищожение на собствеността ми, със затвор, със заточение или смърт на близките ми. Но ако не се чувствам привързан към собствеността си, ако ми е все едно дали съм в затвора или не, ако съм погубил вътре в себе си всички чувства, свързващи ме с близките ми хора, тогава никой няма власт над мен, понеже онова, което е останало от мен, вече не се поддава на никакви емпирически страхове и влечения. Това е все едно, че съм се оттеглил по стратегически причини в най-вътрешното укрепление на моята крепост — в моя разум, душа, „ноумен“ — където, каквото и да става, аз съм недосегаем както за сляпата стихия отвън, така и за човешката злост. Отдръпнал съм се дълбоко вътре в себе си; там, и единствено там, се чувствам в безопасност. Все едно да кажа: „Имам рана на крака си. Два са начините да се отърва от болката. Единият е да излекувам раната.

Но ако лечението е твърде трудно или несигурно, тогава има и втори начин: да се отърва от раната, като отрежа крака. Ако се науча да не искам неща, които липсата на крак би направила невъзможни, не бих изпитвал никаква нужда от него.“ Това е самоеманципиращата традиция, следвана от аскетите, пацифистите, стотиците будистки мъдреци, от хора с различна вяра или без никаква вяра, оттеглили се от света, избягнали ярема на общественото мнение посредством един процес на съзнателна себетрансформация, след което тях вече не ги е грижа за нищо и те могат да си останат изолирани и независими, недосегаеми за неговите стрели<sup>[1]</sup>. Политическата изолация, затварянето на националното стопанство в границите на страната, автономията под каквато и да е форма — всичко това носи поне частица от този начин на мислене. Ще отстраня пречките по пътя си, като изоставя самия път; ще се усамотя в собствената си секта, в самостоятелното си планирано стопанство, в съзнателно изолираната си територия, където никакви гласове отвън не е нужно да се изслушват и никакви външни сили не могат да окажат никакво въздействие. Това е един от пътищата за постигане на сигурност, но това е също така и път, който според мнозина води към лична или национална свобода и независимост.

Крачката от тази доктрина (поне що се отнася до значението ѝ за отделния индивид) до идеите на онези, които като Кант отъждествяват свободата не толкова с премахването на различните стремежи, колкото със съпротивата и управлението им, не е никак голяма. Отъждествявайки се с управляващия, избягвам робията на управлявания. Аз съм свободен дотолкова, доколкото и само поради това, че разполагам с някаква автономност. Подчинявам се на закони, но те са законите, които сам съм си наложил или съм открил у себе си без ничия принуда. Свободата с подчинение, но „подчинение на законите, които сами сме си избрали“. Освен това никой не може да бъде роб сам на себе си. Да се подчинявам на чужди закони, означава да бъда зависим от външни фактори, да се поставя в положението на играчка в ръцете на външни сили, над които нямам никакъв контрол, но които в замяна на това пък имат такъв над мен и дори ме превръщат в свой роб. Аз съм свободен само дотолкова, доколкото личността ми не е ограничена от нищо, което е във властта на сили, над които аз нямам никакъв контрол; тъй като не мога да контролирам природните

закони, то следва, че свободните ми действия трябва да бъдат издигнати над емпиричния свят на причинно-следствените връзки. Тук не е мястото да разискваме валидността на тази древна и достатъчно популярна доктрина. Единственото, което бих искал да отбележа, е, че двете тясно свързани схващания за свободата — като противопоставяне на (или освобождаване от) нежелателни увлечения и като поставяне в положение на независимост по отношение на причинно-следствените отношения, са играли и играят централна роля не само в областта на етиката, а и в политиката.

При положение че основното за човешката същност е автономността на човешката личност — че хората са сами по себе си създатели на ценности и на идеали и че най-висшето им достойние се състои в това, че са носители на свободната воля — едва ли може да се измисли нещо по-лошо от това да бъдат третирани така, сякаш са лишени от автономност, като част от неживата природа, върху която влияят външни сили; сякаш са създания, предадени изцяло във властта на външни дразнители, чийто избор бива манипулиран от управниците им къде със заплахи, къде с изкусителни предложения. Такова отношение към човека означава да го смятаме за неспособен да решава сам за себе си. „Никой не може да ме задължи да бъда щастлив по определения от него начин“, казва Кант. „Покровителственото отношение е най-страшният деспотизъм, който човек може да си представи.“ Това означава да се държа с хората така, сякаш те не са свободни — за мен те биха били просто човешка маса и аз, в ролята на благодетелния реформатор, мога да я моделирам в съответствие с моите, а не техните, свободно определени цели. Точно в това се изразява политиката, препоръчвана от по-ранните утилитаристи. Хелвещий (както и Бентам) са били убедени, че не бива да се противопоставяме, а напротив — да се възползваме от склонността на човека да се превръща в роб на собствените си страсти; според тях най-добре би било пред носа на хората да се размахват поощрения и награди — най-крайната от всички форма на хетерономията<sup>[2]</sup> — стига това да осигурява „щастие“ за „робите“<sup>[3]</sup>. Но да манипулираш хората, да ги подкарваш напред към цели, които за теб — социалния реформатор — са напълно ясни, но не и за тях, означава да отречеш човешката им същност, да ги третираш като неодушевени предмети, лишени от собствена воля, и да ги превърнеш в по-нисши същества.

Ето защо да лъжеш хората или да ги мамиш, означава да ги използваш като средство за постигане на твоите, а не на техните лични, свободно определени цели, та дори и да е за тяхно добро; това на практика означава да ги третираш така, сякаш са по-нисши същества; да постъпваш така, сякаш техните желания и стремежи са по-маловажни и по-малко неприкосновени от твоите. В името на какво бих могъл да потърся оправдание за това, че принуждавам хората да правят нещо, което те нито са пожелали, нито са се съгласили да правят? Явно само в името на нещо много по-висше от самите тях. Но щом като по думите на Кант най-висша стойност имат само нещата, които са резултат от свободната човешка дейност, и могат да се нарекат висши само при това условие, то тогава няма по-висша ценност от отделната личност. Следователно да се постъпва по такъв начин означава да се извършва насилие над хората в името на нещо по-нисше от самите тях — да ги подчиня на собствената си воля или на нечия чужда представа за тяхното щастие, изгода, сигурност или удобство. Иначе казано, аз се стремя да постигна нещо (независимо какви са мотивите ми, били те и най-благородни), желано от мен или групата, към която принадлежа, използвайки за тази цел други хора. Но това противоречи на собствените ми схващания, защото аз знам, че няма по-висша ценност от самия човек. Всички опити да се месиш в работите на хората, да ги тормозиш, да ги моделираш против волята им в съответствие със собствените ти идеи, всяка форма на ограничаване или контрол над мисълта<sup>[4]</sup>, означава, следователно, да отречем онези човешки свойства, които ни правят хора и като такива — творци на собствената си съдба.

Свободният индивид на Кант е едно трансцендентално създание, стоящо извън сферата на естествените причинно-следствени отношения. Но в своята емпирична форма — където човекът е такъв, какъвто е в обикновения живот — тази доктрина е стояла винаги в центъра на либералния хуманизъм както в областта на морала, така и на политиката, където влиянието на Кант и Русо е било твърде силно през XVIII век. Преди това тази доктрина е съществувала под формата на излизация извън рамките на религията протестантски индивидуализъм, където на мястото на Бога е поставена идеята за рационален начин на живот, а мястото на отделната душа, стремяща се към единение с Бога, е заето от идеята за индивида, надарен с разум и

подчиняващ се единствено и само на разума, напълно независим от всичко, което би могло да го отклони или подлъже, така че да се поддаде на ирационалната си природа. Автономия, не хетерономия: сам действай и не позволявай да ти въздействат. Идеята за робията на страстите — за онези, които приемат този начин на мислене — не е просто метафора. Да се освободя от страховете си, от страстите си, от конформизма си, означава да се освободя от деспотизма на нещо, над което нямам никаква власт. Софокъл, който по думите на Платон бил казал, че само старостта успява да го освободи от робството на страстта — този жесток господар, говори за преживяване не по-малко истинско от освобождението изпод ярема на тиранина или робовладелеца. Психологическото обяснение, че съм се бил поддал на някакъв „нисш“ подтик, че съм действал, подбуден от нещо, което в действителност не желая, а след това казвам, че „не съм бил на себе си“ или „не съм можел да се контролирам“, когато съм го направил; всичко това спада към този начин на мислене. Аз съм истинското си Аз само когато действам разумно и критично. Последиците от действията ми нямат никакво значение, защото не са в моя власт; в моя власт са единствено подбудите ми. Това е веруюто на оттеглилия се от света мислител, който се е освободил от веригите, свързващи го с останалия свят. В тази си форма доктрината може на пръв поглед да се възприеме като нравствено кредо, почти без всякакви политически нюанси; но въпреки това, макар и скрит, политическият ѝ смисъл е твърде ясен и се вписва в традицията на либералния индивидуализъм в не по-малка степен от „негативното“ схващане за свободата.

Заслужава да се отбележи, че в своята индивидуалистична форма представата за мъдреца, потърсил усамотение в крепостта на вътрешното си, „истинско“ Аз, възниква тогава, когато външният свят се е оказал изключително жесток, суров или несправедлив. Русо казва: „Истински свободен е онзи, който иска само онова, което може да изпълни, и прави само онова, което иска.“ В едно общество, в което стремежът към щастие, справедливост или свобода (в който и да е смисъл на думата) е обречен на провал, защото човек се сблъсква с твърде много непреодолими препятствия, изкушението да се затвориш в себе си става непреодолимо. Може би такава е било положението в Гърция, където идеалът на стоиците вероятно ненапразно се появява при падането на независимите демокрации, преди централизираната

македонска автократия. По аналогичен път същото става и в Рим след края на Републиката<sup>[5]</sup>. Подобно е и положението в Германия през XVII век, когато в периода на най-дълбок национален упадък на немските държавици след Тридесетгодишната война общественият живот, особено в по-малките провинции, принуждава всички, които ценят човешкото достойнство не по-малко от живота, да се оттеглят в своеобразна душевна емиграция, при това не за пръв и не за последен път. Доктрината, проповядваща отказ от стремеж към непостижимото, според която смънканите и успешно потиснати желания са нещо толкова добро, колкото и задоволените желания — такава доктрина е изключително възвишена, но според мен зле прикрита форма на приказката за киселото грозде — не бива да желая нещо, което не мога да постигна.

Оттук става ясно защо определението на негативната свобода като възможност да правиш, каквото поискаш — което е в крайна сметка приетото от Мил определение — не ни върши работа. Ако се окаже, че съм неспособен да направя нищо или почти нищо от онова, което желая, трябва само да стесня или да ликвидирам желанията си и ставам напълно свободен. Ако тиранинът (или „вътрешният глас“) успее да направи така, че поданиците (или клиентите) му да се откажат от първоначалните си желания и да прегърнат („приемат като свой“) онзи начин на живот, който той им е определил, то, следвайки това определение, излиза, че той ги е освободил. Те, разбира се, няма да се чувстват свободни — колкото Епиктет се с чувствал по-свободен от своя господар и колкото прословутият праведен човек се е чувствал щастлив от изтезанията на инквизицията. Във всеки случай създаденото по този начин положение е твърде далеч от политическата свобода.

Аскетизмът и себеотрицанието може да са източник на вътрешна уравновесеност, на покой и духовна сила, но едва ли допринасят с нещо за нарастването на свободата. Ако, за да се спася от враговете си, се скрия у дома, залоствайки всички възможни изходи, аз може би ще съм по-свободен, отколкото ако попадна в плен, но дали ще съм по-свободен, отколкото ако ги бях победил и пленил самият аз? Реша ли да отида още по-далеч и се скрия в едно съвсем тясно пространство, ще се задуша и ще умра. Логическата кулминация на процеса на унищожение на всичко, което би могло да причини смъртта ми, е

самоубийството. Съществувайки в този свят, аз никога не би бил в пълна безопасност. Абсолютната свобода (както правилно отбелязва Шопенхауер) настъпва единствено със смъртта<sup>[6]</sup>.

Живеем в свят, където волята ни се сблъсква с много препятствия. Привържениците на „негативното“ схващане за свободата може би не грешат, като твърдят, че пътят на себеотрицанието не е единственият начин за преодоляване на препятствията; че е възможно те да бъдат отстранени: когато не са хора — чрез някакво физическо действие, а в случай на съпротива от страна на други хора — чрез силата на убеждението, както например, когато помоля някого да ми направи място в купето или когато покоря някоя страна, заплашваща интересите ми. Чиста ирония е, че тази истина бива отричана дори от хора, които на практика я следват най-предано; от хора, които, дори заети със завоюването на власт и свобода на действието, отхвърлят „негативната“ ѝ страна заради „позитивната“. Техните възгледи управляват половината свят; да видим какви са техните метафизични основания.

---

[1] „Мъдрият човек, дори бидейки роб, е свободен и оттук следва, че той е в робство само поради някакъв глупав закон“ твърди свети Амвросий. Подобно заключение биха могли да направят и Кант, и Епиктет. — Б.а. ↑

[2] Хетерономията е обратното на автономията, т.е. приемане на чужди правила и закони. — Б.пр. ↑

[3] „Насилието, осъществявано от пролетариата, във всичките си форми, от екзекуциите до принудителния труд, колкото и парадоксално да звучи, е единственият начин, по който от човешкия материал на капиталистическия период може да се направи комунистическо общество.“ Това са редове, написани от болшевишкия лидер Николай Бухарин през 1920 г. и особено изразът „човешки материал“ предава много точно този начин на мислене. — Б.а. ↑

[4] Кантовата психология, както и тази на стоиците и християнството, приема, че у човека съществува нещо — „здро̀во укрепената светая светих на съзнанието“, — което не би позволило човек да бъде манипулиран. Развитието на хипотезата — „промиването на мозъци“, сугестивната сублимация и др.п. — ни кара да смятаме



това априорно твърдение поне като работна хипотеза, за недотам вярно. — Б.а. ↑

[5] Може би не би било прекалено да се каже, че пасивната съзерцателност на източните мъдреци е също такава реакция срещу деспотизма на големите династии, разцъфтяла в периодите, когато личността е била унижавана или най-малкото пренебрегвана и безогледно манипулирана от онези, в чиито ръце са били средствата за физическа принуда. — Б.а. ↑

[6] Трябва да отбележим, че хората, които са се стремили и борили за свободата на индивида или на целия народ във Франция по време на пасивната съзерцателност на немската философия, не са имали този начин на мислене, Дали това не се дължи на факта, че въпреки деспотизма на френската монархия, въпреки произвола и безогледните действия на някои привилегирани слоеве във френската държава, французите все пак са оцелели като силен и горд народ и политическата власт там не е била чак толкова непоносима за талантливите хора, че те да се оттеглят от битките, за да потърсят спокойствие в някой тих пристан, откъдето необезпокоявани да наблюдават бойното поле в ролята на невъзмутими философи. Същото се отнася и за Англия през XIX век, а и доста след това, както и за САЩ днес. — Б.а. ↑

## IV СЕБЕИЗЯВАТА

Убеждават ни, че единственият път към свободата е критическият разум, разбирането за това кое е неизбежно и кое просто възможно. Ако съм ученик, всички освен най-простите математически правила биха представлявали непреодолима пречка за моето съзнание, например: теоремите, необходимостта от които не мога да разбера; те са провъзгласени за истина от някакъв външен за мен авторитет и за мен те представляват чуждо тяло, което трябва по някакъв начин да включва в своята система. Но когато разбера значението на символите, на аксиомите, как се създават и променят правилата — с чиято помощ се правят заключенията — и схвана, че не би могло да бъде иначе, защото е ясно, че всички те следват законите, управляващи процесите в собственото ми съзнание<sup>[1]</sup>, тогава математическите правила вече не представляват за мен поставени от външна сила препятствия, които просто трябва да приема, независимо дали искам или не, понеже за мен те вече са неща, с които свободно се разпореждам в процеса на естественото функциониране на собствения ми разсъдък. За математика доказателството на тези теореми е просто част от свободното упражняване на естествените възможности на разума. За музиканта, след като е усвоил мелодията от партитурата и е приел крайната цел на композитора за своя собствена цел, изпълнението вече не представлява подчинение на външни закони, принуда или ограничение на свободата, а свободно и от нищо необременявано действие. Изпълнителят не е вързан за партитурата като вол за ралото или като работника за машината във фабриката. Изпълнителят е „попил“ партитурата, вникнал е в нея и се отъждествява с нея; от ограничение на свободното действие я е превърнал в неотменна част от свободната си дейност. Убеждават ни, че това, което важи за музиката и математиката, може принципно да се приложи и по отношение на всички останали препятствия, застанали като някакви канари от външния свят, запречаващи пътя на свободното

себеусъвършенстване. Това е програмата на просветителския рационализъм от Спиноза до най-съвременните (понякога несъзнателни) последователи на Хегел. *Sapere aude*. Онова, което ни е известно и което осъзнаваме като необходимо — рационалната необходимост — ние не можем да искаме да бъде друго, и същевременно да си останем разумни същества. Тъй като ако искаме едно нещо да бъде различно от това, което трябва да бъде при тези условия — необходимостта като управляваща света — означава, че си или невеж, или ирационален. Страстите, предразсъдъците, страховете, неврозите, се пораждат от невежеството и приемат формата на митове и илюзии. А да се ръководиш от митове, независимо дали са плод на развихреното ти въображение или дело на безскрупулни шарлатани, които искат да те измамат с цел да те използват, или на някаква психологическа или социологическа причина, все е форма на хетерономия, на това да си във властта на външни фактори и тласкан в посока, която не е непременно избрана от теб като действащо лице. Учените детерминисти от XVIII век предполагали, че изучаването на природните науки, както и създаването на обществени науки, следващи същия модел, би изяснило до крайност всичко и по този начин хората биха могли да видят собственото си място в системата на рационалния свят, който им носи нещастие само когато не го разбират правилно. Познаването на значението освобождава (както преди много време проповядвал Епикур), като автоматично премахва ирационалните стракове и желания.

Хердер, Хегел и Маркс заменят старите механистични модели на обществото със собствените си по-раздвижени модели, но също като опонентите си продължават да вярват, че е достатъчно да разбереш света, за да станеш свободен. Единствената разлика между тях е в значението, отдавано на промяната и разбирането за процесите, които превръщат човешките същества в истински хора. Обществото трудно може да бъде разбрано единствено чрез аналогии с математиката или физиката. Необходимо е да се познава историята, тоест закономерностите на нейното развитие, които (дали ще ги наречем „диалектически“ противоречия или по друг начин) управляват отделните личности и групи във взаимоотношенията между тях самите, както и с природата. Според тези учени да не се осъзнава това, означава да стигнем до погрешни заключения, а по-точно, че

човешката природа е нещо статично, че най-важните ѝ качества остават едни и същи независимо от времето и мястото, че тя се подчинява на неизменни природни закони, все едно дали те се възприемат като теологични или материалистични, откъдето следва погрешният извод, че един мъдър законодател би могъл, по принцип, да създаде съвършено хармонично общество с помощта на съответните образователни и законови мерки независимо от историческия момент, тъй като всички разумни хора от всички страни и възрасти неизбежно се стремят да задоволят едни и същи свои желания, свързани с неизменните им основни потребности. Хегел е бил убеден, че съвременниците му (и, разбира се, всички хора преди него) не са разбирали правилно естеството на институциите, защото не са познавали добре законите — поддаващи се на разумно обяснение, понеже са плод на дейността на разума — породили и изменящи институциите, както и човешкия характер и човешките действия. Маркс и последователите му твърдят, че препятствията, с които хората се сблъскват по пътя си, не са единствено от природно естество, нито пък това са само несъвършенствата на собствения им характер, но също така, и то в много по-голяма степен, постъпките на техните обществени институции, създадени (невинаги напълно съзнателно), за да изпълняват някаква определена функция, която впоследствие много често се изкривява<sup>[2]</sup>, превръщайки се в пречка за развитието на създателите си. Маркс създава обществено-икономически хипотези, с които се опитва да покаже неизбежността на това погрешно заключение: илюзията, че създадените от хората обществени уредби представляват независими сили, чието действие е неизбежно като това на природните закони. Като пример за такива псевдообективни сили той изтъква закона за търсенето и предлагането, институцията на собствеността или вечното разделение на обществото на бедни и богати, на собственици и работници като неизменни категории на човешкото общество. Старият свят не може да бъде разрушен и на негово място да бъде построено ново, по-добро и свободно общество, докато ние всички не стигнем състоянието, при което магията на тези илюзии бъде развалена; или, с други думи, докато достатъчно много хора не достигнат такова обществено равнище, което единствено би им позволило да разберат, че тези закони и институции са сами по себе си дело на човешкия ум и ръце, че в определен исторически момент са

били действително необходими, а по-късно погрешно са били възприети като неотменими, обективно действащи сили.

Робуваме на различни господари — институции, убеждения, страхове — които могат да бъдат отхвърлени само ако бъдат подложени на анализ и същността им бъде разбрана. Пленници сме на зли духове, които сами сме създали (макар и не съзнателно) и които можем да прогоним само ако ги осъзнаем и започнем да действваме правилно: за Маркс проникването в същността на нещата е тъкмо това. Аз съм свободен тогава и само тогава, когато планирам живота си според собствената си воля; планирането изисква правила; правилото не означава потисничество или робство, когато сам съзнателно го следвам, независимо дали съм го измислил аз или някой друг, стига то да е рационално, тоест да съответства на някаква обективна необходимост. Да осъзнаваш защо нещата са такива, каквито трябва да бъдат, означава да желаеш да бъдат такива. Познанието ни освобождава не като ни предлага повече възможности, измежду които да избираме, а като ни предпазва от излишни разочарования при сблъсъка с невъзможното. Да искаш да промениш приетите за необходими закони, означава да се поддадеш на ирационално желание — желание, според което онова, което трябва да бъде Х, трябва същевременно и да не бъде Х. А ако продължим в същия дух и повярваме, че тези закони са онова, което те в действителност трябва да бъдат, това би било равносилно на лудост. Ето това е метафизичната същност на рационализма. Съдържащата се в него идея за свободата не е „негативната“ представа за поле (в идеалния случай) без каквито и да било препятствия, вакуум, в който нищо не може да ми попречи; а идеята за самоопределение и самоконтрол. Мога да правя със себе си каквото си поискам. Аз съм разумно същество; ето защо не бих могъл да се стремя към отстраняване на нещо, за което съм убеден, че е необходимо, че е подходящо за едно рационално общество, т.е. общество, управлявано от рационално съзнание, стремящо се към цели, каквито само рационалният ум може да си постави. Всичко, което приема за необходимо, аз асимилирам — законите на логиката, на математиката или физиката; законите на изкуството; принципите, ръководещи всичко онова, което разбирам и следователно желая да бъде така, рационалния принцип, според който нищо не може да ми попречи, тъй като аз никога не бих се стремил към нещо невъзможно.

Това е позитивната доктрина за освобождение по пътя на разума. В различни форми, често твърде разнопосочни и дори противоположни, тя е залегнала в основата на националистическите, комунистическите, авторитарните и тоталитарните доктрини на нашето време. В своето развитие тя доста се е отдалечила от първоначалната си рационална изходна точка. Свободата обаче продължава да бъде онова, за което хората спорят и се борят на много места по света. Без да проследявам точно историческото развитие на тази идея, аз бих искал да се спра на някои от нейните опорочени форми.

---

[1] Или, както твърдят някои съвременни философи, защото аз самият съм ги измислил, или поне би било възможно да ги измисля, след като те поначало са измислени от човек. — Б.а. ↑

[2] На практика много повече, отколкото на теория — Б.а. ↑

## V

# ХРАМЪТ НА ЗАРАСТРО

Онези, за които свободата означава човек сам да ръководи себе си чрез разума, рано или късно са принудени да решат как точно трябва да стане това не само във вътрешната сфера на човешкия живот, но и при отношенията на човека с останалите членове на обществото. Дори и най-големите индивидуалисти в тази група философи — Русо, Кант и Фихте, започват именно като индивидуалисти, а в един момент са принудени да се запитат дали този начин на живот е приложим не само за отделния индивид, но и за цялото общество; и ако това е възможно, то как може да се постигне. Искам да съм свободен да живея така, както ми повелява разумът (моето „истинско Аз“), но същото искат и всички останали. Как тогава да избягна сблъсъка с тяхната разумна воля? Къде е границата между моите (рационално определени) права и същите права на останалите? Тъй като съм разумно същество, не мога да отрека, че всичко, което важи за мен, поради същата причина важи и за всички останали разумни същества като мен. Напълно рационална (или свободна) би била онази държава, в която властват закони, свободно приети от всички разумни хора; или, с други думи, онези закони, които те самите биха определили и наложили в ролята си на разумни същества; оттук следва, че границите ще бъдат такива, каквито всички разумни същества биха приели за разумни.

Но кой ще определи какви точно да бъдат тези граници? Мислителите от този тип смятат, че щом нравствените и политическите проблеми не са илюзорни — а е ясно, че те са такива — то те би трябвало да бъдат разрешими; по-точно, би трябвало да съществува едно-единствено правилно решение на въпроса. По принцип всички истинни твърдения биха могли да бъдат направени от който и да е рационален мислител, както и да бъдат доказани по такъв ясен начин, че всички останали рационални същества да ги приемат; такъв е например случаят със съвременните естествени науки. При

условие че това е така, проблемът за политическата свобода се решава, като се установи справедлив ред, при който всеки човек разполага с толкова свобода, колкото се полага на всяко разумно човешко създание. Претенциите ми за неограничена свобода на пръв поглед невинаги изглеждат осъществими наред с чуждите също толкова неопределени претенции; но рационалното решение на даден проблем не би трябвало да влиза в противоречие с правилното решение на друг проблем, тъй като по пътя на логиката две истини не могат да бъдат несъвместими една с друга; следователно по принцип би трябвало да е възможно намирането на такъв справедлив ред, при който съществуващите правила да позволят решаването на всички проблеми, които биха могли да възникнат там. Това идеално, хармонично състояние на нещата се представя понякога като Райската градина преди Грехопадението и Изгонването от Рая, който човек е загубил, но за който продължава да копнее; или като някаква златна епоха, която ни очаква в далечното бъдеще, когато хората ще се ръководят изцяло и единствено от разума, никой няма да определя пътя на другия, нито пък ще „ще отчуждава“ или тормози някого. В съществуващите днес общества равенството и справедливостта са идеали, които все пак изискват някаква мярка на принуда или ограничение, тъй като временното премахване на обществения начин на управление би могло да доведе до положение, при което по слабите и по-глупавите да бъдат потискани от по-силните и по-способните, от по-енергичните и безскрупулни хора. Но причината, поради която (според тази доктрина) хората изявяват желание да потискат, да експлоатират или да унижават себеподобните си, е не друго, а тяхното ирационално мислене. Рационалното мислене изисква всички хора да уважават правото на разум у другите и следователно да не проявяват склонност към сблъсъци или властване над другите. Желанието за власт над другите поначало е признак за ирационално мислене и може да бъде обяснено и излекувано с рационални средства. Спиноза предлага един начин за обяснение и изцеление, Хегел — втори, Маркс — трети. Някои от тези теории в известна степен се допълват, други са несъвместими. Но всички приемат, че в едно общество на съвършено рационални същества няма да има желание за властване над останалите. Появата или проявата на стремеж към потискане на



другите би бил първият признак, че не е постигнато правилно решение на проблемите на обществото.

Това може да се каже и по друг начин. Свободата означава сам да съм си господар, желанията ми да не срещат никакви пречки, все едно какви — съпротива от страна на природата или на собствените ми неуправляеми страсти, на ирационални институции, на воля, противна на моята. Природата — поне теоретически — бих могъл да променя с помощта на технически средства, така че да отговаря на желанията ми. Но какво да правя с непокорните и своенравни човешки същества? Би трябвало, ако мога да наложя волята си и над тях, да им придам желаната от мен „форма“, да определя подходящи за тях роли в моето „театрално представление“. Но това не би ли означавало, че само аз съм свободен, а те са мои роби? Да, но това би било вярно, при условие че моите намерения нямат нищо общо с техните идеали и желания, а отговарят единствено на моите. Но ако моите намерения са изцяло рационални, тогава всичко това би допринесло за развитието на тяхната „истинска“ същност, за осъществяването на техните възможности да вземат рационални решения, според които трябва „да постигнат най-доброто, на което са способни“ — наред с изявата на моята „истинска“ същност. Всички правилни решения на действително съществуващи проблеми би трябвало да бъдат съвместими: нещо повече, би трябвало да представляват едно цяло; понеже тъкмо това се има предвид, когато казваме, че тези решения са правилни и че светът е хармоничен. Всеки човек има свой специфичен характер, възможности, цели и желания. Ако успея да схвана правилно и целите, и природата им, както и начина, по който те си взаимодействат, то бих могъл поне теоретически, стига да имам необходимото знание и сила, да ги изпълня, при условие че тези цели са рационални. Да мислиш рационално, означава да познаваш същността на хората и нещата: да знаеш, че от камъка не може да се направи цигулка, че от родения цигулар трудно ще стане добър флейтист. Ако разумът управляваше Вселената, то ограниченията и принудата биха били напълно излишни; за всички животът би бил планиран така, че да осигурява пълна свобода — свобода на рационално себеопределение. Това е възможно само при условие, че нашият план е единственият правилен план — онзи единствен начин на действие, при който се осъществяват повелите на разума, а тези закони биха се сторили неприятни само на

хората с недотам развит интелект, които не осъзнават действителните „потребности“ на „истинската“ си същност. При условие, че всички играчи признават и следват правилата, определени от разума — способността да разбират истинската си същност и да разпознават съответстващите ѝ стремежи — не би могъл да възникне никакъв конфликт. Всички свободно и по собствена воля ще участват в това театрално представление на световно равнище. В този смисъл Спиноза твърди, че „децата, макар подложени на принуда и ограничения, не са роби“, защото „следват заповеди, издадени в името на собственото им благополучие“ и че „членът на едно правилно уредено общество не е роб, понеже интересите на обществото би трябвало да включват и неговите собствени интереси“. Лок също казва: „Където няма закони, няма и свобода“, понеже разумните закони са ръководен принцип в определянето на това, което е „правилно“ или „добро“ за човека, и добавя, че законите са „плет, който ни предпазва да не паднем в блатото или пропастта“ и съвсем „незаслужено биват наричани затвор“; той също така твърди, че желанието да бъдат избягнати тези закони е ирационално, че неограничената свобода е присъща само на „дивите зверове“ и тъй нататък. Монтескьо, забравяйки по-либералните си настроения, определя политическата свобода не като разрешение да правим онова, което желаем, или онова, което законът позволява, а като „волята да вършим онова, което би трябвало да желаем“, което Кант буквално повтаря. Бърк провъзгласява „правото“ на индивида да бъде ограничен в името на собственото му благо, понеже „предполагаемите желания на всяко разумно същество са в унисон с предварително определения ред на нещата“.

Всичките тези учени (както и мнозина преди тях, заедно с якобинците и комунистите след тях) приемат за вярно твърдението, че рационалните стремления на „истинската“ ни същност би трябвало да съвпадат или да бъдат принудени да съвпаднат независимо от яростната съпротива на бедната ни, невежествена, обременена от всякакви страсти емпирична природа. Свободата не означава да постъпваш неразумно, глупаво или грешно. Да вкараш емпиричната си природа в правия път не е тирания, а освобождение<sup>[1]</sup>. Русо иска да внуши, че ако аз свободно предам всички страни на живота си на обществото, бих помогнал да се създаде едно такова цяло, което, тъй като се гради върху равностойна саможертва от страна на всичките си

членове, не би могло да стори зло на когото и да било от тях; в подобно общество, твърди Русо, никой не би имал изгода да причини някому вреда. „Предавайки себе си в ръцете на всички, не се предавам в ниции ръце“, а получавам обратно толкова, колкото съм дал, но с много повече възможности да задържа придобитото. Кант ни уверява, че когато „отделната личност напълно изостави неуправляемата си, дива свобода, за да я намери отново ненакърнена, но вече в състояние да следва определени закони“, тогава и само тогава имаме истинска свобода, „тъй като това състояние е дело на собствената ми воля в ролята на законодател“. Свободата, която се оказва не чак толкова несъвместима с едноличната власт, на практика се отъждествява с нея. Това е начинът на мислене и изразяване във всички декларации за правата на човека през XVIII век, а също така и на всички, за които обществото е създадено и действа, следвайки рационалните закони на мъдрия законодател, или на природата, или на историята, или пък на някоя висша сила. Бентам почти единствен твърди упорито, че законите имат за цел да ограничават, а не да освобождават: „Всеки закон е нарушение на свободата“ — дори когато това „нарушение“ води до нарастване на свободата като цяло.

Ако изходните ни твърдения са били верни, тоест ако методите за решаване на проблемите на обществото следват пътя, по който се решават проблемите в естествените науки, а също така, ако разумът беше онова, което привържениците на рационализма твърдят, че е, всичко това вероятно би било вярно. В идеалния случай свободата съвпада със закона, както автономията с властта. Закон, който ми забранява да правя нещо, което аз, бидейки разумно същество, никога не бих и помислил да направя, не може да ограничи свободата ми. В идеалното общество, съставено от съзнателни и отговорни същества, правилата биха отмерили постепенно от само себе си, тъй като хората просто няма да ги възприемат като такива. Едно-единствено социално движение е имало смелостта да изкаже на всеослушание това твърдение и да приеме последствията — това са анархистите. Всички останали форми на либерализма, основаващи се на рационалната метафизика, са повече или по-малко разводнени разновидности на това учение.

В един момент всички мислители, вложили усилията си в търсене на решение на проблема в подобна посока, се сблъскват с

въпроса, как на практика хората да станат разумни в този смисъл. Явно по пътя на образованието, тъй като необразованият човек е ирационален, несамостоятелен и е необходимо да бъде принуждаван и ограничаван, дори и само за да могат достатъчно разумните да живеят поносимо, при условие че се налага да живеят заедно с другите, а не да се оттеглят в пустинята или във висините на Олимп. Не може да се очаква обаче от необразованите да разберат и да съдействат доброволно за постигане на целите, определени от по-образованите. Образованието, казва Фихте, трябва да действа по такъв начин, че „човек да осъзнае смисъла му по-късно“. Не можем да искаме от децата да разберат защо е необходимо да ходят на училище; по същия начин и невежата — а в настоящия момент това е по-голямата част от човешкия род — не може да разбере защо го карат да се подчинява на законите, които ще го направят по-разумен. „Принудата е също вид образование.“ Човек се научава да се подчинява на по-висшите от него, което е един вид добродетел. Ако ти сам не можеш да разбереш собствените си интереси като разумно същество, то аз не бих се съветвал с теб, нито бих следвал волята ти, докато се занимавам с това, да те направя рационално мислещо същество. В крайна сметка на мен ми се налага да те предпазя от заразяване с едра шарка, дори и да не искаш. Дори и Мил с готовност би заявил, че имам право да попреча със сила на някого да мине по моста, ако нямам достатъчно време да го предупредя, че той скоро ще се срути, защото знам или поне имам основание да вярвам, че той не би искал да падне във водата. Фихте знае по-добре от необразования немец по онова време какво той иска да бъде или да прави. Ученият човек те познава много по-добре от теб самия, защото ти си жертва на страстите си, роб, подчинен на чуждата воля, полусляп, неспособен да осъзнаеш истинските си интереси. Ти искаш да бъдеш човек — целта на твоето състояние е да удовлетвори желанието ти. „В случая принудата е оправдана, защото образованието ще ти помогне да прогледнеш.“ За да може да възтържествува разумът вътре в мен, той трябва да премахне и да потисне „по-нисшите“ ми инстинкти, страсти и желания, които ме превръщат в роб; по същия начин (фаталната крачка от идеята за индивида към идеята за обществото остава почти незабелязана) по-висшите представители на обществото — по-образованите, по-рационалните, надарените с „най-висше прозрение за своето време и за хората около себе си“ — имат

право по пътя на принудата да направят по-рационална онази част от обществото, която не е достатъчно такава. Хегел, Бродли и Бозанке<sup>[2]</sup> често ни уверяват, че да се подчиняваме на волята на рационално мислещия човек означава да се подчиняваме на себе си: естествено не такива, каквито сме сега, затънали в невежество и обременявани от страсти, поразени от болести, нуждаещи се от някой, който да ги излекува, слаби същества, петимни за нечия закрила; а такива, каквито бихме били, ако мислехме рационално; каквито бихме могли да бъдем дори днес, ако се вслушвахме достатъчно в рационалното зърно, което *ex hypothesi* съществува у всяко човешко същество, носещо заслужено това име.

Философите привърженици на „обективния разум“ — от строгата, силно централизирана, „органична“ държава на Фихте до благовидния и човечен либерализъм на Т. Х. Грийн<sup>[3]</sup> — са убедени, че идеите им са в съответствие, а не в противоречие с рационалното зърно, което — колкото и да е недоразвито — все пак съществува у всяко мислещо същество.

Но аз бих могъл да отхвърля този демократичен оптимизъм и обръщайки гръб на теологическия детерминизъм на хегелианците, да насоча вниманието си към някоя по-волунтаристична философия и да приема, че бих могъл да наложя на моето общество — в името на неговото усъвършенстване — собствените си планове, плод изцяло на рационалното ми съзнание; планове, които може би никога не биха се осъществили, ако аз сам не се заловя с осъществяването им, макар да е напълно възможно те да са в разрез с желанията на огромното мнозинство от съгражданите ми. Или пък бих могъл, изоставяйки изцяло идеята за разума, да се възприема като вдъхновен свише и да захвана да моделирам хората в съответствие със собствената си просветлена воля, тъй както художниците размесват боите си и композиторите звуците; човечеството е необработеният материал, върху който аз въздействам със съзидателната си воля; възможно е хората да страдат и да загубят живота си в този процес, но само така те ще се издигнат до онези висини, които не биха стигнали без моята принудителна и ограничаваща — но затова пък съзидателна — насилническа роля в живота им. Това са аргументите на всеки диктатор, инквизитор или угнетител, който търси нравствено или поне естетическо оправдание за собственото си поведение. Налага се аз да

направя за (или със) хората това, което те не биха могли да направят сами за (със) себе си, а не бих могъл да поискам тяхното съгласие или разрешение, тъй като те не са в състояние да разберат кое е най-доброто за тях; това, което те биха приели или позволили, сигурно би било живот в унизителна посредственост, а може би дори самоубийство или самоунищожение. Нека цитирам още веднъж първосъздателя на идеята за героичната личност Фихте: „Никой няма право на посегателство върху разума.“ „Хората се страхуват да подчинят собствения си субективизъм на законите на разума. Те предпочитат да робуват на обичаите и на произволната власт.“ При всички случаи обаче човек трябва да се подчинява на нещо<sup>[4]</sup>. Фихте поставя въпроса за разума по друг начин: Наполеон, Карлайл или който и да е друг романтичен застъпник на авторитарната власт би могъл да цени по-високо нещо друго и да вижда в налагането на тези други ценности по пътя на силата единствения начин за постигане на „истинска“ свобода.

Този начин на мислене е ярко изразен у Огюст Конт<sup>[5]</sup>, който задава въпроса: „След като свободомислието в областта на химията или биологията не е позволено, защо да е позволено в политиката и нравствената сфера?“ Наистина защо? Щом като можем да говорим за всепризнати политически истини — утвърждаването на обществени идеали, които всички хора поради самия факт, че са такива, трябва да приемат веднага щом като ги открият, и след като според убеждението на Конт тези идеали рано или късно ще бъдат открити по научен път, тогава заслужава ли си изобщо да се стремим към свобода на мнението и действията — в значението им на идеали сами по себе си, а не просто като благотворен интелектуален климат за отделния индивид или пък за цели групи? Нужно ли е изобщо да се толерира поведение, което не е узаконено от съответните специалисти? Конт открито заявява нещо, което в по-прикрита форма винаги е присъствало в рационалистическите политически теории още от зараждането им в древна Гърция. Правилният начин на живот по принцип е само един; мъдреците го следват от само себе си, точно затова те се наричат мъдречи. Глупците се налага да бъдат влачени от мъдреците посредством обществените средства на властта; нужно ли е нещо очевидно погрешно да бъде търпяно и да му се позволява да се множи? Хората с недостатъчно знания и без подходящ водач трябва да бъдат

принудени да си кажат: „Единствено истината ще ме освободи и единственият начин, по който мога да стигна до нея, е като изпълнявам днес слепешком всичко, което ти, знаещият, ми наредиш или ме принудиш да правя, съзнавайки, че това е единственият начин и аз да постигна твоя просветлен начин на мислене и да бъда свободен като теб.“

Но ние доста се отклонихме от либералното начало, откъдето тръгнахме. Тези аргументи, изложени от Фихте в по-късния му период, а след него и от други защитници на авторитарната власт, от викторианските просветители и колониални управници до съвременните националистически или комунистически диктатори, представляват точно онова, срещу което нравствеността на стоика или кантианеца би се възправила най-яростно в защита на разумната воля на свободния индивид, воден от вложената у него Божия искра. По такъв начин аргументите на рационалистите, твърдението им, че правилното решение е само едно, стъпка по стъпка (от които не всички са може би логически оправдани, но исторически и психологически разбираеми) успява да превърне една нравствена доктрина за индивидуалната отговорност и самоусъвършенстването на индивида в идеята за авторитарната държава, подчинена пряко на разпорежданията на един елит, подобен на Платоновата гвардия.

Как се е стигнало до този поразителен обрат — трансформацията на яростния индивидуализъм на Кант в нещо твърде близко до чистата тоталитарна доктрина — в начина на мислене на учени, някои от които дори се наричат последователи на Кант? Въпросът е интересен не само от историческа гледна точка, тъй като не са малко и съвременните либерали, които претърпяват подобна необикновена еволюция. Вярно е, че Кант, следвайки Русо, твърди, че всеки човек разполага с някаква способност за самоопределение; че в нравствената област не може да се говори за специалисти, тъй като нравствеността не е предмет на специално познание (както смятат утилитаристите и френските философи), а въпрос за правилното приложение на една универсална човешка способност; и че следователно онова, което прави хората свободни, не е следването на някаква определена линия на самоусъвършенстване, за което биха могли да бъдат заставени, а осъзнаването защо е необходимо да го правят — нещо, което никой друг не би могъл да стори за тях или заради тях. Но дори Кант, когато

му се налага да решава въпроси от политическо естество, е принуден да признае, че щом един закон е такъв, какъвто аз бих одобрил в ролята си на рационално мислещо човешко същество, той не би могъл да отнеме дори частица от свободата ми на рационално мислещо същество. И тук точно се отваря вратата, която води към управлението на експерти. Не мога да се допитвам до всички за всяко свое действие. Управлението не би могло да се осъществява под формата на непрекъснат плебисцит. Освен това не всички хора следват гласа на разума си в достатъчно голяма степен: някои в известен смисъл са дори глухи за него. Ако съм законодател или управник, ще съм принуден да приема, че ако наложеният от мен закон е рационален (за което мога да разчитам единствено на собствения си разум), той автоматично следва да бъде одобрен от всички останали членове на обществото дотолкова, доколкото и те са рационални човешки същества. А ако не го одобрят, то излиза, че са ирационални; оттук би следвало, че се налага да бъдат репресирани по пътя на разума: дали собственият им разум или моят — това е без значение, защото гласът на разума е един и същ за всички умове. Аз издавам заповедите и ако ти ми се съпротивяваш, мое задължение е да потисна ирационалното у теб, за да не се противопоставя на рационалното. Изпълнението на това задължение би било силно улеснено, ако ти сам потиснеш съпротивата; ето защо аз се опитвам и да те образовам. Но в същото време съм отговорен за благоденствието на цялото общество и не бих могъл да чакам, докато всички започнат да мислят рационално. Кант би могъл да ми се противопостави, като каже, че в основата на свободата на субекта стои фактът, че той самият, а не някой друг, е решил да се подчини на даден закон. Но това не променя същността на нещата. Щом ти сам не можеш да се контролираш, длъжен съм да го направя вместо теб и ти не би следвало да се оплакваш, че си лишен от свободата си, защото фактът, че съдията на разума според Кантовата теория те е пратил в затвора, е достатъчно доказателство, че не си се вслушал в гласа на разума си и че ти, също като децата, диваците и умствено недоразвитите, не си достатъчно зрял или си изобщо неспособен да решаваш собствената си съдба<sup>[6]</sup>.

Ако това води до деспотизъм, пък бил той и най-благият или най-мъдрият — като храма на Зарастро от „Вълшебната флейта“ — който въпреки всичко си остава деспотизъм, макар да се отъждествява със



свободата, то може би има нещо грешно в предварителните условия на разсъжденията ни. Може би самите ни изходни положения са неправилни? Нека ги изброим още веднъж: първо, всички хора имат една единствена крайна цел — рационалното самоуправление; второ, най-висшите идеали, към които всички се стремят, са сами по себе си части от универсално, хармонично цяло, което някои хора виждат по-ясно от други; трето, всички конфликти, а следователно и всички трагедии, се дължат единствено на сблъсъка на разума с ирационалното или недостатъчно рационалното — с не дотам зрелите и недобре развити представители на обществото — у индивида или социалната група; също така, че по принцип подобни сблъсъци могат да бъдат избягнати, а за изцяло рационалните елементи те просто не съществуват; и накрая, когато всички хора станат рационални, те ще следват рационалните закони на собствената си природа, еднакви за всеки един от тях, и по този начин всеки ще живее едновременно законосъобразно и свободно. Възможно ли е Сократ и всички останали създатели на основните положения в етиката и политиката на западния свят повече от две хилядолетия да са се заблуждавали, че добродетелта не се изразява единствено в познанието и че свободата не може да се отъждестви нито е едното, нито с другото? Че въпреки факта, че са ръководили живота на хората в един неповторимо дълъг период от време, основните тези на това учение не само че не се проявяват на практика, но са изцяло погрешни?

---

[1] Последната дума по този въпрос според мен принадлежи на Бентам: „Не ели свободата да се върши зло също свобода?“ И ако не е, то тогава какво е? Нима не сме съгласни, че на ненормалните и лоши хора свободата трябва да бъде отнета, защото те злоупотребяват с нея? Сравнете това с едно типично изявление на Якобинския клуб от същия период: „Никой не е свободен да върши зло. Отнемайки му тази свобода, ние го правим истински свободен.“ Същото твърдение, изказано почти със същите думи, може да се открие и у английските идеалисти от края на следващия век. — Б.а. ↑

[2] Bernard Bosanquet (1848–1923) британски философ, политолог и социален реформатор, един от основните застъпници (заедно с Ф. Х. Бродли) на „абсолютния идеализъм“ от края на XIX и началото на XX век. — Б.пр. ↑

[3] Thomas Hill Green (1836–1882) английски философ, политически радикал и член на британското идеалистическо движение, застъпник на етичния социализъм. — Б.пр. ↑

[4] Да задължиш хората да приемат правилната форма на управление, да им налагаш законност силом не е само право, но и свещен дълг на всеки човек, който е достатъчно мъдър и силен да го направи. — Б.а. ↑

[5] Auguste Comte (1798–1857) френски философ, социолог, основател на позитивизма, социален реформатор. — Б.пр. ↑

[6] Кант се доближава най-силно до „негативното“ схващане за свободата, когато (в един от своите политически трактати) заявява, че „най-големият проблем на човечеството, за решаването на който го е предопредила природата, е създаването на гражданско общество, където правата на хората се определят чрез закон. Само в едно общество с високо развита степен на свобода... — с най-точно определени и гарантирани граници на свободата (за отделния индивид) с цел да е възможно съжителството му с останалите свободни членове на обществото — човечеството би могло да постигне в най-висша степен развитието на човешката си същност, което се изразява в пълноценно развитие на всичките му качества.“ Като оставим настрана теологическите ѝ импликации, тази формулировка не се различава особено от ортодоксалния либерализъм. Най-същественият момент е как да се намерят критериите за „точното определяне и гарантиране на границите“ на личната свобода. Повечето съвременни либерали, когато са най-последователни, биха се изказали в защита на такава една ситуация, при която колкото може повече индивиди имат възможността да осъществят колкото може по-пълно идеалите си, без при това да пречат на останалите да правят същото. Според тях границите между отделните индивиди или групи хора следва да се очертаят с единствената цел да се предотвратят сблъсъците между целите на отделните хора, като се приеме, че тези цели са еднакво важни и представляват сами по себе си неоспорим и неприкосновен идеал. Кант и рационалистите от неговия тип не оценяват еднакво всички крайни цели. Според тях границите на свободата се определят, като се приложи мярката на „разумното“, която е нещо много повече от съвкупността от отделните му правила, и представлява онази човешка способност, чрез която се създава и разкрива крайната и най-висша цел

— еднаква у всички и еднаква и за всички хора. В името на разума ни е позволено да осъждаме всичко, което не е рационално, така че разните лични стремежи, породени от въображението или неповторимите особености на индивида — например естетическото или другите нерационални начини на самоизява — могат, поне теоретически, да бъдат безогледно подтискани, за да се освободи простор за действие на разума. Властването на разума над всичко и произтичащите от това задължения се отъждествяват със свободата на индивида, като се смята за даденост, че „истинската“ природа на „свободния“ човек може да приеме за „действителни“ свои цели само рационални идеи.

Трябва да призная, че никога не съм успявал да разбера какво означава „разум“ в този смисъл; тук искам само да подчертая, че изходните позиции на тази психолого-философска теория нямат емпирично потвърждение, т.е. не се потвърждават от никоя доктрина, основаваща се върху знанието, извлечено от практическите данни за това, какво представлява човекът и към какво се стреми. — Б.а. ↑

## VI

# В ТЪРСЕНЕ НА ОПРЕДЕЛЕНО ОБЩЕСТВЕНО ПОЛОЖЕНИЕ

Исторически погледнато, тази тема може да се разглежда и от друга, не по-малко съществена гледна точка, при което смесването на свободата с побратимите ѝ — равенство и братство, също води до не много либерални заключения. Откакто бива повдигнат за пръв път през XVIII век, въпросът за това, какво точно представлява „индивидът“, остава без определен отговор и до днес, а значението му все повече нараства. След като съм член на обществото, всяко мое действие неизбежно влияе и бива повлияно от действията на другите. При по-внимателен анализ дори упоритите опити на Мил да отдели сферите на личния и обществен живот пропадат. Критиците на Мил не пропускат да отбележат, че всяка човешка постъпка може да има резултати, които да са във вреда на другите хора. Освен това твърдението, че съм социално същество, има много по-дълбок смисъл и не се изчерпва единствено с факта, че живея заедно с други хора. Нима това, което представлявам, не е поне в известна степен онова, което другите мислят и чувстват към мен? Когато се запитам кой съм аз и си отговоря: англичанин, китаец, търговец, незначителна личност, милионер, затворник — оказва се, че при един по-задълбочен поглед мога да се назова с някое от тези определения само защото останалите членове на моето общество ме причисляват към някоя група или класа, като в същото време тяхното определение съставлява важна част от названията, с които аз самият означавам най-същностните характеристики на моята личност. Аз не съм само разум без тяло. Не съм и Робинзон Крузо, сам на острова си. И въпросът не е само в това, че материалното ми съществуване зависи от взаимоотношенията ми с другите хора или че аз съм това, което са направили от мен обществените сили и отношения, а защото някои, може би дори всичките ми идеи за това какво представлявам аз, особено чувството

ми за нравствена и социална идентичност, имат смисъл само като елемент (но тази метафора не бива да се пресилва).

Липсата на свобода, от която хората поотделно или на групи се оплакват, се оказва най-често просто липса на подобаващо признание. Аз може и да не се стремя към нещата, към които според Мил би трябвало да се стремя, а именно, защита срещу посегателства върху някои възможности за действие или върху онази територия, в рамките на която нося отговорност за действията си единствено пред себе си. Аз може и да не се стремя към рационалното организирано общество, нито към самоусъвършенстващото се битие на безстрастен учен. Единственият ми стремеж е може би просто да избягна пренебрежителното, покровителствено или пък презрително отношение; положението, при което с мен се отнасят като с нещо, което се разбира от само себе си, като с неодушевен предмет — накратко, да не се отнасят с мен като със самостоятелна личност със своя собствена индивидуалност, да не признават достатъчно моята неповторимост, да ме класифицират като член на някаква безлична група, като статистическа единица без свои собствени, специфични човешки черти и собствени цели и идеали. Аз се боря срещу това унижително за личността отношение, а не за равенство на правата, за свободата да правя каквото искам (мога, разбира се, да искам и тези неща); стремя се към положение, в което ще се чувствам (а ще се чувствам такъв, защото ще бъда признат за такъв) действаща и отговорна за действията си личност, чиято воля се зачита, защото волеизявлението ми се полага по право дори когато ме нападат или преследват за това, което съм, или заради онова, което съм избрал да направя.

Това е копнежът за социален статус и признание: „И най-големият бедняк в Англия живее като велик човек.“ Моето желание е да бъда разбран и признаван дори тогава, когато това означава да бъда мразен. А единствените хора, от които мога да получа подобно признание и следователно да чувствам, че съм някой, са членовете на обществото, към което и аз принадлежа — нравствено, исторически, икономически и може би етнически<sup>[1]</sup>. Моята индивидуална личност не е нещо, което бих могъл да отделя от отношенията си с останалите, нито пък от онези мои качества, които се определят от отношението на останалите към мен. Следователно, когато заявявам, че искам да бъда

освободен от (например) положението си на политическа или социална зависимост, това, което в действителност искам, е промяна в отношението към мен от страна на онези, чието мнение и поведение ми помага да определя собствената си представа за моята личност.

А това, което важи за отделната личност, важи и за социалните, политическите, икономическите и религиозните групировки, или, с други думи, за хората, които осъзнават нуждите и целите си като членове на такива групи. По правило онова, което потиснатите класи или народи искат, не е нито просто невъзпрепятствана свобода на действие за членовете на своите групи, нито главно равенство на социалните и икономическите възможности, а още по-малко предоставяне на определено място в една органична безконфликтна държава, създадена от рационално мислещ законодател. Това, което те искат, е най-често признание (на класата, нацията или расата си) в ролята им на самостоятелен източник на човешка дейност, на самостоятелна единица със собствена воля, действаща в съответствие с тази собствена воля (независимо дали е добронамерена и законосъобразна или не), а не да бъдат управлявани, възпитавани, напътствани (било то и по най-незабележим начин), все едно че не са пълноценни хора и следователно неразполагащи с пълна свобода.

Това променя доста често рационалистичното разбиране, вложено от Кант в израза „няма по-голям деспотизъм от покровителственото отношение“. Покровителстването е деспотично не защото е по-тежко от откритата, брутална и безпросветна тирания, нито пък само защото принизява въплътения в мен трансцедентален разум, а защото е обидно за мен като човешко същество, за каквото аз се приемам и в ролята си на каквото съм решен да изживея живота си според собствените си (не непременно рационални или добронамерени) представи, като същевременно, което е и най-важното, заслужа признанието на другите. Защото, ако не получа обществено признание, бих могъл да се усъмня или изобщо да не разбера, че съм напълно независимо човешко създание. Тъй като аз съм в голяма степен онова, което чувствам и мисля, а това, което мисля и чувствам, се определя от преобладаващите в общността, към която принадлежа, мисли и чувства; а по думите на Бърк аз представлявам част от обществото не под формата на самостоятелна свободно изолируема частица като атома, а под формата на неотделима съставка (нека

използваме това опасно, но неизбежно сравнение) на обществото. Аз бих могъл да се чувствам несвободен, понеже не получавам признатите в ролята си на самоуправляващо се самостоятелно човешко същество, но бих могъл да се чувствам несвободен и в ролята си на член на една изцяло или отчасти пренебрегвана група: тогава вече мога да се стремя към еманципирането на цялата си класа, социална група, народ, раса или професия. Аз бих могъл дотолкова да желая това, че в непреодолимия си стремеж към обществено признание да предпочета да бъда угнетяван или експлоатиран от някой член на собствената ми раса или класа, който обаче се отнася към мен като към пълноценен човек или съперник — с други думи, като с равен — отколкото с мен да се държат толерантно и доброжелателно представителите на някаква по-високопоставена и по-отдалечена от мен група, които не ме признават за това, за което аз бих искал да бъда смятан.

Такава е същността на великия стремеж към признание както от страна на отделния индивид, така и на цели групи, а в наши дни и на класи, професии, раси и народи. Може и да не получа „негативна“ свобода от страна на членовете на моята социална група, но те са членове на собствената ми група, ето защо те ме разбират така, както и аз тях, а това взаимно разбирателство ме кара да се чувствам някой. Тъкмо това желание за взаимно признание е причината, поради която членовете и на най-авторитарните форми на демократично управление често предпочитат това си положение пред най-просветената олигархия; това е причината жителят на някоя новоосвободена азиатска или африканска държава да роптае по-малко днес, когато е подложен на груб произвол от представителите на собствената си раса или народност, отколкото преди, когато е бил управляван внимателно, справедливо и добронамерено от представител на чужда социална група. Ако това остане неразбрано, то идеалите и поведението на цели народи, които по думите на Мил са лишени от елементарни човешки права, но които откровено споделят, че се радват на по-голяма свобода сега, когато притежават такива права в много по-малка степен отпреди, ще си останат неразрешима загадка.

Желанието за обществено признание и определен социален статус обаче не може да се отъждествява със стремежа към свобода на личността, все едно дали в „негативния“ или в „позитивния“ смисъл на думата. Признанието е нещо, от което хората изпитват не по-малка

потребност и за което се борят с не по-малка страст, отколкото за свободата — то е много близко до свободата, но не бива да се отъждествява изцяло с нея. Въпреки че признанието предполага негативна свобода за групата като цяло, то е много по-тясно свързано с понятия като солидарност, братство, взаимно разбирателство, потребност от еднакви условия за работа, всичко онова, което понякога — но погрешно — се нарича социална свобода. Понятията от социално-политическата сфера са по необходимост доста мъгляви и неточни. Опитите да се прецизира политическият речник биха го направили напълно безполезен. Но и да си служим с думите без никакви ограничения не би било много полезно за истината. Най-същественото в идеята за свободата както в „позитивния“, така и в „негативния“ ѝ смисъл, е възпирането на някого или нещо — на другите, които биха се опитали да навлязат в неприкосновеното ми поле на действие, да ми натрапят своята воля или някакви мании, страхове, неврози или ирационални подбуди — все нашественици или потисници в една или друга форма. Стремещт към признание е стремещт към нещо по-различно: към обединение, разбирателство, единство на интересите, живот на взаимна зависимост и взаимна саможертва. Единствената причина, поради която хората могат да твърдят, че подчинявайки се на абсолютната власт на един диктатор или самодържец, са по-свободни, е объркването на стремеща към свобода с дълбоко залегналия универсален копнеж за обществено признание и разбиране, който се усложнява още повече от факта, че второто често се отъждествява с идеята за самоопределение и самоуправление в обществото, при което онова, което трябва да се освободи, вече не е отделният индивид, а „общественото цяло“.

Много е писано по въпроса за това колко погрешно е да се разглежда социалната група като сбор от отделни личности или единици, чийто контрол и дисциплина представлява просто самодисциплина и доброволен самоконтрол, при което отделният индивид си остава напълно свободен. Но дори и да възприемем „органичния“ възглед по този въпрос, дали би било редно или полезно да наречем желанието за обществено признание и положение в обществото желание за свобода в някакъв трети смисъл на тази дума? Вярно е, че групата, от която се търси съответното признание, трябва сама по себе си да притежава в известна мяра „негативна“ свобода — а



не да бъде контролирана отвън — защото инак даденото от нея признание не би представлявало особена ценност за притежателя му. Но дали борбата за по-висок социален статус, дали желанието да се издигнеш над дадено унизително положение може да се нарече борба за свобода? Въпрос на педантичност ли е да ограничим значението на думата в основните, определени по-горе значения или трябва, както подозирам, да направим опасната крачка да наречем всяко подобрене на социалните условия, в които живее човек, нарастване на неговата свобода; дали това не би направило смисъла на думата свобода дотолкова разтеглив и неясен, че той на практика да стане неизползваем? При все това обаче не можем просто да отхвърлим случая, твърдейки, че това е просто смесване на понятието за свобода с понятия като солидарност, братство, равенство, или различни комбинации помежду им; та нали желанието за обществено признание в много отношения е тясно свързано с желанието за независимо действие и волеизява.

Както и да наречем този стремеж към свобода, само най-повърхностната теория би приела, че аналогията между индивид и група, сравнението с организъм и смесването на различните значения на думата свобода, са просто резултат от грешни изводи, дължащи се или на твърдението, че отделни неща си приличат там, където в действителност се различават, или на семантично недоразумение. Жертвата на онези, които са готови да дадат собствената си и тази на другите свобода в замяна на общественото си признание като група, както и личното си признание в рамките на групата, не е просто пожертване на свободата в името на сигурността, на защитено местенце в една хармонична йерархия, където всеки човек и всяка класа заемат определеното им място и са готови да заменят мъчителната привилегия да избират — „бремето на свободата“ — срещу спокойствието, удобството и относително безметежното съществуване при една авторитарна или тоталитарна структура. Несъмнено е, че такива хора и такива стремежи съществуват, че подобни саможертви на личната свобода на индивида са възможни и в действителност често стават. Но би било изключително погрешно в наше време да приемем, че това е причината, поради която национализмът или марксизмът се харесват толкова много от народите, управлявани дълго време от чужди управници, или от класите, чийто

живот се е определял изцяло от други класи в полуфеодалните или други строго йерархично организирани общества. Техните стремежи са много по-близки до онова, което Мил нарича „стремеж към себеизява у дивака“, само че изразени в една колективна обобществена форма. И наистина, повечето от причините, които го карат да се стреми към свободата — голямото значение, което той отдава на безстрашието и непримиримостта, на стремежа на индивида да наложи собствените си възгледи, преодолявайки съпротивата на преобладаващото мнение; значението на силната, независима от нищо и никого личност, неподдаваща се на манипулации от страна на официално признатите законодатели и управници в обществото — трудно могат да се съвместят с идеята за свободата като ненамеса в сферата на дейност, но затова пък се доближават силно до стремежа на хората да бъдат оценявани по достойнство, да им се признава способността да живеят самостоятелно, да имат свое собствено, оригинално, „автентично“ поведение, дори ако последствията от това биха били обществено порицание, обществено насилие или законова възбрана.

Този стремеж към налагане на „личностните“ характеристики на моята класа, група или народ е свързан, от една страна, с отговора на въпроса „Какви да бъдат рамките на властта?“ (тъй като групата не бива да се подчинява на никакви външни господари), а от друга, при това много по-тясно, с отговора на въпроса „Кой да ни управлява?“ — да ни управлява добре или зле, по-либерално или по-деспотично — но преди всичко „Кой?“. Отговори от рода на: „чрез представители, избрани по собствената ми и на другите необременявана от нищо и никого воля“, или „от всички нас на редовно свиквани общи събрания“, или „от най-добрите“, или „най-мъдрите“, или „от народа, представен от тази или онази личност или институция“, или „от богоизбран предводител“ са все отговори, които логически, а понякога и социалнополитически, нямат нищо общо с онази степен на „негативна“ свобода, която индивидът изисква за себе си или за групата, към която принадлежи. Ако приемем, че отговорът на въпроса „Кой да ме управлява?“ е някой или нещо, което аз мога да представя за „мое собствено“, например нещо, което ми принадлежи или на което аз принадлежи, то тогава бих могъл, служейки си с понятия като братство и солидарност, заедно с част от подзначенията на „позитивното“ схващане за свободата (което и без това е трудно да се

дефинира много точно), да определя това нещо като някаква хибридна форма на свободата; във всеки случай като нещо, което стои може би по-високо от всички останали идеали на нашето време, но което не съответства напълно на нито едно от известните ни понятия. Всички, които са успели да постигнат този идеал за сметка на „негативната“ си по изразу на Мил свобода, определено вярват, че са постигнали „свободата“ си в този доста объркан, но пламенно защитаван смисъл. Изразът „да служиш, означава да си напълно свободен“, може да се отдели от чисто религиозния си смисъл и на мястото на божеството да се издигне държавата, народът, расата, общото събрание, диктаторът, семейството или близките ми, дори аз самият, без понятието „свобода“ да се изпразни от съдържание<sup>[2]</sup>.

Явно всяко тълкуване на свободата, колкото и необичайно да е, трябва задължително да включва поне частица от така наречената „негативна“ свобода. Необходимо е да има някаква територия, в чиито граници да мога да действам безпрепятствено. Никое общество не лишава членовете си изцяло от свобода; човек, който не разполага с възможността да направи каквото и да било по своя собствена воля, не може да бъде смятан за морално отговорен за действията си; от законова и нравствена гледна точка той не може да се признае за пълноценен представител на човешкия род дори ако от физиологична или биологична, дори от психологическа гледна точка някой реши все пак да го определи като човешко същество. Предтечите на либерализма — Мил и Констан — не се задоволяват с този минимум: те изискват такава степен на ненамеса, която да е съвместима с минималното, но необходимо условие за съществуването на обществен живот. Изглежда невероятно, че този краен възглед за свободата се защитава от незначителен брой представители на високо културните и високо осъзнати слоеве на обществото. Огромното мнозинство почти винаги предпочита да пожертва подобен вид свобода в името на някакви други цели: сигурност, положение в обществото, благоденствие, власт, добродетели, възмездие на оня свят; или пък справедливост, равенство, братство и други подобни ценности, които са изцяло или отчасти поне несъвместими с осъществяването на идеята за индивидуална свобода в най-голяма степен, а от своя страна такава свобода не е необходимо условие за личната им реализация. Не стремежът към *Lebensraum*<sup>[3]</sup> за всекиго е породил бунтовете и

освободителните войни, в които хората и днес, както и в миналото, са готови да отдадат живота си. Хората, които се сражават за свободата, обикновено се борят за правото да бъдат управлявани от себе си или от свои представители — управлявани крайно строго, ако е необходимо, като спартанци, почти изцяло лишени от лична свобода, но по начин, позволяващ им да вземат участие или поне да вярват, че вземат участие в законодателната или административната власт, управляваща колективния им живот. А хората, които правят революциите, обикновено под свобода разбират завземането на властта от една определена секта на вярващите в дадена доктрина, или от една класа, или някаква друга по-стара или нова социална група. Тяхната победа неизбежно носи неприятни последствия за онези, които са изместени от властта, а самите те на свой ред също понякога репресират, поробват и изстребват огромни количества човешки същества. Въпреки това революционерите обикновено смятат за необходимо да твърдят, че независимо от всичко са застъпници за свободата, за „истинската“ свобода, като претендират за универсалност на идеалите си, към които по право „истинската същност“ дори и на онези, които им се противопоставят, би трябвало да се стреми, макар те да са изгубили верния път към целта или да са объркали самата цел поради морална или духовна слепота. Всичко това стои доста далеч от схващането на Мил за свободата, която би могла да бъде ограничавана единствено когато съществува опасност да навредиш на другите. Неразбирането на този психологически и политически факт (който неизменно дебне иззад привидното двусмислие на думата „свобода“) най-вероятно е и причината някои съвременни либерали да живеят с погрешна представа за света, в който живеят. Исканията им са ясни, каузата им — справедлива, но те не отчитат многообразието на основните човешки потребности. Не отчитат и изобретателността, с която хората понякога си служат, за да докажат, че пътят за постигането на един идеал води също и до неговата противоположност.

---

[1] Това се доближава до Кантовото учение за свободата на човека; но тъй като е негова емпирична и социализирана версия, тя е по-скоро обратното на неговите разбирания. Според Кант свободният човек няма нужда от обществено признание, за да се чувства свободен. Ако го третират като средство за постигане на някаква външна за него

цел, това се престъпление от страна на тези, който го използват, по собственото му, съществуващо независимо от сетивата съзнание („ноумен“) остава непокътнато, така че той си остава напълно свободен и човек в пълния смисъл на думата, независимо от начина, по който бива третиран. Необходимостта, за която става дума тук, е изцяло свързана с отношенията ми с другите хора — без тяхното признание аз съм едно нищо. Аз не бих могъл да пренебрегна изцяло мнението на другите, както Байрон дръзна да го отхвърли, запазвайки съзнанието за изключителните си качества и способности, нито пък да се затворя изцяло в себе си, понеже аз съм онова, което другите виждат в мен. Аз се определям от гледна точка на обществената си среда: аз съм нещо или нищо в зависимост от положението и функцията си в обществото; това е може би най-унизителното от всички зависими положения. — Б.а. ↑

[2] Тези аргументи не бива да се смесват с традиционната аргументация у някои от последователите на Бърк и Хегел, които твърдят, че след като аз съм онова, което историята или обществото са ме направили, не бих могъл да избягам от себе си, а да се опитвам да го направя, би било ирационално. Ясно е, че не мога да изляза от кожата си, нито бих могъл да дишам друго освен въздух; няма никакъв смисъл в тавтологията, че аз съм това, което съм, и не би следвало да желая да се освободя от основните си характеристики, някои от които са обществено обусловени. Но оттук не следва, че всичките ми качества са вътрешно присъщи и не могат да ми бъдат отнети, нито че не би следвало да се стремя да променя положението си в рамките на „обществената система“ или на „космическата мрежа“, определящи моята природа; ако това беше вярно, то думи като „избор“, „решение“, „постъпка“ биха били лишени от всякакъв смисъл. Но при условие, че те все пак означават нещо, опитите да се защитя от посегателства на чужда воля или да избягам от „положението си и свързаните с него задължения“, не могат автоматично да се окачествят като ирационални или самоубийствени. — Б.а. ↑

[3] Термин на немския империализъм; означава: теория за политическа и икономическа експанзия. — Б.пр. ↑

## VII

# СВОБОДА И СУВЕРЕННОСТ

Френската революция, като всички големи революции, представлява поне в якобинската си форма взрив на стремежа към „позитивна“ свобода на колективното самоопределение от страна на огромното мнозинство французи, които са се чувствали освободени като нация, въпреки че за повечето от тях резултатът се е изразявал в жестоко ограничаване на личната им свобода. Русо разпалено твърди, че законите на свободата биха били много по-строги от гнета на тиранията. Тиранията означава да служиш на друг човек. Законът не може да бъде тиранин. Под свобода Русо не разбира „негативната“ свобода на индивида, при която никой няма право да се намесва в определения му периметър на действие, а положението, при което всички, а не само някои пълноправни членове на обществото, участват в общественото управление, което единствено има право да се намесва във всички сфери на живот на отделния гражданин. Либералите от първата половина на XIX век съвършено правилно предричат, че свободата в този „позитивен“ смисъл би довела до заличаване на твърде голяма част от смятаните от тях за неприкосновени „негативни“ свободи. Те изтъкват, че суверенността на народа като цяло би могла да доведе до заличаване суверенността на отделния индивид. Мил търпеливо и необоримо обяснява, че народовластието по смисъла, който той влага в него, не означава непременно свобода. Тъй като не е задължително управляващите и управляваните да бъдат едни и същи хора, а демократичното самоуправление не е управление „на всекиго от себе си“, а в най-добрия случай „на всекиго от останалите“. Мил и последователите му говорят за тирания на мнозинството и за тирания на „преобладаващите чувства и мнения“, като не виждат особена разлика между тези и каквито и да било други разновидности на тиранията, която навлиза в сферата на човешката дейност дотам, че престъпва свещените граници на личното.

Никой не е успял да схване и да изрази сблъсъка между двата типа свобода по-добре от Бенжамен Констан. Според него успешното прехвърляне на неограничената власт, наричана обикновено суверенност, от едни ръце в други не води до увеличаване на свободата, а само премества бремето на робството от един на друг гръб. Той с пълно право задава въпроса, защо хората толкова силно се интересуват дали ще се измъчват под гнета на народната власт, на монарх или на определен набор от потиснически закони. Той е разбрал, че за хората, които искат „негативна“ индивидуална свобода, основният проблем е не кой държи властта, а какво е количеството власт, което поначало може да се даде в ръцете на един определен човек. Според него независимо в чии ръце се намира неограничената власт рано или късно тя би довела до унищожението му. Той поддържа тезата, че хората обикновено протестират срещу гнета на този или онзи управник, докато действителната причина за това да бъдат угнетявани се дължи единствено на струпването на властта на едно място, независимо кое е то, понеже свободата бива застрашена от самото съществуване на абсолютната власт като такава. „Не ръката е несправедлива — пише той, — а оръжието е твърде тежко; някои оръжия са прекалено тежки за човешките ръце.“ Демокрацията може да обезоръжи дадена върхушка, привилегирована личност или група, но самата тя държи отделната личност в не по-малко жестока власт от предишните ѝ господари. В един от своите трудове, сравнявайки свободата на съвременния човек с тази на древните хора, той казва, че равнопоставеността по отношение на възможностите за угнетяване — или намеса в личната сфера на другите — не е еквивалентна на свободата.

Нито пък лишаването от свобода по всеобщо съгласие означава, че по някакъв чудотворен начин свободата се запазва само защото всички са се лишили от нея, или защото са се лишили по взаимно съгласие. Ако аз доброволно се съглася да бъда потискан или с ирония и пренебрежение се примиря с положението си, нима от това ще бъда по-малко угнетен? Ако сам съм се продал в робство, нима ще съм в по-малка степен роб? Ако извърша самоубийство, нима бих бил по-малко мъртъв, само защото сам съм си отнел живота? „Народовластието е просто безразборна тирания, монархията е просто по-ефективно централизиран деспотизъм.“ Констан вижда най-опасния враг на

личната свобода в Русо, тъй като той твърди, че „предавайки себе си в ръцете на другите, в действителност не принадлежа никому“. Констан не вижда защо дори когато неограничената власт е в ръцете на „всички“, тя не би могла да потиска един от „членовете“ на своето неделимо цяло, стига само да поиска. Разбира се, аз бих могъл да предпочета свободите ми да бъдат предадени в ръцете на общото събрание, на едно семейство или на една класа, в рамките на които аз съм малцинство. Това може би ще ми осигури възможността един ден да убедя другите да направят за мен онова, което смятам, че ми се полага по право. Но независимо дали съм предал свободата си в ръцете на моето семейство, на приятелите или съгражданите си, аз си оставам все така лишен от нея. Хобс поне е малко по-откровен: той не се преструва, че притежателят на неограничена власт не е поробител — той намира оправдание за това положение, но поне си спестява безочиято да го нарече свобода.

През целия XIX век либерално настроените мислители твърдят, че щом свободата се изразява в това, никой да няма правото да ме принуди да направя нещо, което не желая да направя, то тогава, какъвто и да е идеалът, в името на който се опитват да ме заставят да направя нещо, аз не съм свободен; или с други думи, че доктрината за абсолютната суверенност е сама по себе си една тиранична доктрина. Ако искам да запазя свободата си, не е достатъчно да се каже, че тя не бива да се нарушава, освен ако нещо или някой — абсолютният монарх, народното събрание, кралят или парламентът, съдиите или някакво съчетание от овластени органи или самите закони (тъй като и законите биха могли да имат подтисническа роля) — не узакони нарушаването ѝ. Аз би трябвало да създам такова общество, в което никой да няма право да пристъпва определени граници на свободата ми. Правилата за определяне на тези граници могат да бъдат наричани по различен начин или да се различават по същество: можем да ги наречем естествени права, Божи закони, естествен закон, принцип на ползата или „неотменни човешки интереси“; мога да ги приема като валидни априори, да ги приема за свои собствени крайни цели, за цели на цялото общество или на културата. Всички тези правила или заповеди задължително имат нещо общо помежду си — те се приемат охотно от всички и са се вкоренили толкова дълбоко в човешката природа в процеса на историческото ѝ развитие, че сега те съставляват



основна част от онова, което наричаме човешко същество. Вътрешната убеденост в неприкосновеността на минималния размер на личната свобода неизбежно би довела до подобни абсолютистки позиции. Ясно е, че управлението на мнозинството под някаква форма не е особено обнадеждаващо; сама по себе си демокрацията не е задължително свързана с него, а исторически погледнато, често не успява да го защити, въпреки че не изневерява на собствените си принципи. За никого не е тайна, че едва ли съществува форма на управление, която да не успява да накара поданиците си да направят желаното от нея волеизявление. „Триумфът на деспотизма се състои в това, да накара робите да се признаят за свободни.“ Може би дори сила не е необходима, робите биха могли да се признаят за свободни съвсем чистосърдечно, но от това не стават по-малко роби. Вероятно за либералите главната ценност на политическите („позитивни“) права — правото да участваш в управлението — е средство за запазване на онова, което за тях представлява най-висша ценност, а именно личната („негативната“) свобода.

Но щом като демокрациите могат да изгубят демократичността си, да потискат свободата поне в смисъла, който либералите ѝ придават, то какво би направило обществото, ако беше истински свободно? За Констан, Мил, Токвил и либералната традиция, към която те принадлежат, никое общество не е свободно, ако не се управлява въз основа на поне два взаимно свързани принципа: първо, за абсолютни могат да се смятат само правата, а не властта, така че всеки човек, независимо под какво управление се намира, има абсолютното право да откаже да постъпи по нечовешки начин; и второ, че съществуват граници, които не са изкуствено начертани и в рамките на които човек не може да бъде насилван, като тези граници се определят по правила, които са били прилагани тъй дълго и тъй масово, че съблюдаването им се е превърнало в неотменна част от представата за това, какво означава да си нормално човешко същество, а също така и какво означава да постъпваш нечовешки или ненормално; би било абсурдно да твърдим, че тези правила могат да бъдат например анулирани посредством някаква формална процедура от страна на съда или притежателя на върховната власт. Когато кажа за някого, че е нормален, в думите ми се съдържа смисълът, че той не би могъл лесно да наруши тези правила, поне не без угризения или отвращение. Тъкмо

тези правила биват нарушени, когато човек бъде признат за виновен без съд или наказан от закон с обратна сила, когато на децата се заповядва да се отрекат от родителите си, когато на приятели се нарежда да се предадат един друг, когато войниците се заставят да извършват варварски деяния; когато хора биват измъчвани или убивани, когато се изстребват малцинства, защото създават неприятности на мнозинството или на тирана. Подобни действия, дори когато са узаконени от властващия, пораждаат ужас и до днес, а причината за всичко това се крие във всепризнатата валидност — независимо от действащите закони — на някои абсолютни задръжки при налагането на волята на един човек над друг. В този смисъл свободата на обществото, на класата или групата се измерва посредством устойчивостта на тези задръжки, както и от броя и значението на пътищата, които остават отворени за членовете — ако не за всички, то поне за достатъчно много от тях<sup>[1]</sup>.

Това е почти обратното на целите, които си поставят онези, които разбират свободата в нейния „положителен“ смисъл на самоопределение. Едните искат да ограничат властта сама по себе си. Другите искат да я държат в собствените си ръце. И това е основното им различие. Не става дума просто за две тълкувания на една и съща идея, а за два изконно различни и непримирими възгледа за смисъла на живота. Това не бива да се пренебрегва, макар на практика често да се налага компромис между тези два възгледа. И единият, и другият поставят абсолютни изисквания. Не е възможно едновременно да бъдат удовлетворени изискванията и на двата възгледа. Би било признак на дълбока социална и морална заблуда да отречем, че както единият, така и другият се стремят към удовлетворяване на такива висши ценности, които и исторически, и нравствено имат еднакво право да се наредят сред най-висшите цели на човечеството.

---

[1] В Англия съгласно конституцията тази законна власт е предадена в ръцете на абсолютния монарх. Относителната свобода в тази страна следователно се дължи на факта, че подобна оннипотентна теоретически власт бива ограничена от обичайната практика или общественото мнение и не може да се прояви като такава. Става ясно, че не е важна формата на ограничение на властта — тя може да е законова, морална, конституционна — а нейната ефективност. — Б.а. ↑

## VIII

# ЕДИНИЦАТА И МНОЖЕСТВОТО

Съществува убеждение, което до голяма степен е причина за това отделната човешка личност да бъде принасяна в жертва на олтара на великите исторически идеали — справедливостта, прогреса или щастието на бъдещите поколения, свещената мисия или еманципирането на една нация, раса или класа, дори самата свобода, която изисква индивидът да се жертва в името на свободата на цялото общество. Това е увереността, че там някъде, в миналото или бъдещето, в Божието просветление или в мислите на един-единствен учен, в постулатите на историята или науката, а може би в душата на непокуварения, добър човек, ще се намери окончателно решение. Това древно убеждение се корени във вярата, че всички положителни цели, към които хората се стремят, са по необходимост съвместими помежду си, а може би са дори и взаимно свързани. „Природата държи истината, щастието и добродетелта свързани здраво в неразривна верига“, твърди един от великите хора, живели на тази земя, изказал се по същия начин и за свободата, равенството и справедливостта<sup>[1]</sup>.

Но истина ли е това? Всеизвестно е, че нито политическото равенство, нито съвършената уредба на обществото, нито социалната справедливост са съвместими с нещо повече от минималния периметър на лична свобода, а за съчетаването им с неограниченото *laissez-faire* и дума не може да става; че справедливостта и щедростта, верността към себе си и към обществото, потребностите на гения и изискванията на обществото са често непримирими противоположности. Оттук не е трудно да се направи обобщението, че не всички добри неща са съвместими едно с друго, още по-малко пък идеалите на човешкия род. Но, както се опитват да ни убедят, все някъде и по някакъв начин трябва да е възможно всичките тези ценности да си съжителстват, защото ако това се окаже невъзможно, то излиза, че светът не е едно единно и хармонично цяло; а ако това е така, то конфликтът между различните ценности може да се окаже

залегнал в основата на човешкия живот, негова неотменна част. Да признаем, че осъществяването на едни наши идеали може по принцип да направи осъществяването на други идеали невъзможно, би означавало, че идеята за пълноценна човешка реализация е вътрешно противоречива, че това е метафизична химера. За всеки рационалист метафизик, от Платон до последните последователи на Хегел и Маркс, изоставянето на идеята за крайната хармония, при която всички загадки намират решението си и всички противоречия се изглаждат, представлява емпиризъм в най-чистия му вид, отстъпление пред лицето на грубия факт, недопустимо падение на разума пред действителното положение на нещата, невъзможност да се намери обяснение и оправдание за нещата, да се сведе всичко до една система — нещо, което „разумът“ отхвърля с възмущение.

Но ако ние не разполагаме с априорни гаранции за верността на твърдението, че все някъде съществува пълна хармония между истинските ценности — може би в едно идеално общество, чиито характерни особености ние, с ограничените си възможности на смъртни, никога не бихме могли дори и да измислим — тогава ни се налага да разчитаме на по-обикновените първоизточници като емпиричното наблюдение и обикновеното познание. А последните не ни дават ни най-малък повод да допуснем (камо ли да твърдим), че всички добри неща, а също и всички лоши неща, са съвместими едно с друго. Светът, с който се сблъскваме във всекидневния си живот, е свят, който ни кара да избираме измежду еднакво крайни цели и еднакво абсолютни стремежи, осъществяването на някои от които неизбежно води до жертване на други. Това е и причината, поради която хората отдават толкова голямо значение на свободата си на избор; понеже ако за тях съществуваше увереността, че при едно съвършено състояние на обществото, постижимо за хората на този свят, каквито и цели да преследва човек, те никога не биха се противопоставяли на целите на някой друг, тогава необходимостта и терзанията от избора биха изчезнали, а заедно с тях и огромното значение на свободата да избираш. При това положение всички средства за постигане на това крайно състояние на обществото биха били напълно оправдани, независимо в каква степен се лишаваме от свободата си в процеса на постигането му.

Не се съмнявам, че на подобна догматична увереност се дължи дълбокото, безметежно и непоклатимо убеждение в главите на голяма част от най-безмилостните тирани и подтисници в историята, че тяхната цел напълно оправдава действията им. Не мога да кажа, че стремежът към самоусъвършенстване — все едно дали на отделна личност, на цял народ, на някоя религия или класа — е сам по себе си осъдителен, нито че изразите, употребени в негова защита, са неизменно резултат от неволно или преднамерено изкривяване на думите, нито пък на морална или интелектуална извратеност. Това, което се опитвам да покажа, е, че свободата в „позитивния“ си смисъл стои в основата на стремежа към национално или социално самоопределение, вдъхновяващ най-мощните и нравствено справедливи обществени движения на нашето време, а също така, че неразбирането на този факт означава да се заблуждаваме по отношение на жизненоважните факти и идеи на нашата епоха. Струва ми се също така, че убеждението, според което по принцип е възможно да се намери една-единствена формула, посредством която всичките разнообразни човешки цели могат да бъдат хармонично реализирани, е доказано погрешна. Ако наистина, както вярвам аз, целите на хората са многообразни и не всички от тях са принципино съвместими помежду си, възможността за сблъсък — а оттам и за трагедия — никога не може да бъде напълно елиминирана за хората, все едно дали за отделната личност или за обществото като цяло. Следователно необходимостта да се избира измежду еднакво абсолютни цели е неизбежна черта на човешкото съществуване. Тъкмо затова свободата представлява такава висша ценност, каквато я описва Актон — цел сама по себе си, а не просто временна необходимост, породена от мъглявите ни представи и ирационалния ни, объркан начин на живот, неизбежна участ, която някаква панацея един ден ще изведе на добър край.

Не искам да кажа, че личната свобода, дори и в най-либералните общества, е единственият, дори главният критерий за обществена активност. Ние задължаваме децата да се образуват, забраняваме публичните екзекуции: това са явни ограничения на свободата. Оправдаваме се с това, че невежеството или лошото възпитание, удоволствието и възбудата от жестокостта са по-лоши за нас от ограниченията, налагани за тяхното обуздаване. На свой ред това

съждение зависи от това, кое за нас е лошо и кое добро, или с други думи — от нашите морални, религиозни, интелектуални, икономически и естетически ценности; а те от своя страна са свързани с представата ни за човека и основните потребности на човешката природа. Казано иначе, решението на този вид проблеми се гради върху виждането, от което ние съзнателно или несъзнателно се ръководим, за пълноценния човек, тоест обратното на онова, което Мил нарича „осакатени и изкривени“, „сковани и ограничени“ същества. Да протестираш срещу законите, управляващи цензурата или личния морал като срещу недопустими нарушения на личната свобода изисква предварително да си убеден, че действията, забранявани от тези закони, представляват основни човешки потребности за хората в едно добро (а в действителност във всяко) общество. Да защитаваш подобни закони, означава да твърдиш, че тези потребности не са съществени или че не могат да бъдат задоволени, без да се пожертват други ценности, които стоят по-високо и задоволяват по-насъщни нужди от личната свобода, и се определят от не толкова субективно мерило — мерило, което претендира за обективност, емпирична или априорна.

Свободата на един човек или народ да избере как да живее, трябва да се претегли спрямо множество други ценности, сред които най-отчетливо се открояват равенството, справедливостта, щастието, сигурността и общественият ред. Ето защо свободата на избора не може да бъде неограничена. Съвсем правилно Р. Х. Тони<sup>[2]</sup> напомня, че свободата на силния, все едно дали е физическа или икономическа, се налага да бъде ограничена. Тази максима се радва на широко признание не защото е следствие от априорно правило, според което зачитането на свободата на един човек логически води до зачитане на свободата на всички останали; а просто защото зачитането на принципа за справедливост, както и срамът от крещящото неравенство са не по-малко важни за хората от стремежа им към свобода. Фактът, че не можем да искаме всичко, не е просто предположение. Призивът на Бърк за постоянната необходимост от компенсирание, помирение и балансиране; призивът на Мил за все по-нови „експерименти на живот“ с постоянната вероятност за грешки; знанието, че не само на практика, но и по принцип е невъзможно да се достигне до някакъв корен и до недвусмислен отговор, дори и в идеалния свят на

съвършено добри и разумни хора и напълно ясни идеи — това би довело до лудост всички, които търсят едно крайно решение или една единствена всеобхватна система с гарантирана вечност. Все пак това е заключението, което е неизбежно за всички, които като Кант са стигнали до истината, че от кривото дърво на човечеството нищо право не може да излезе.

Едва ли е необходимо да подчертавам факта, че монизмът, както и вярата в един единствен критерий представляват безусловен извор на задоволство както за интелекта, така и за чувствата. Дали изходният критерий произтича от представата за някакво бъдещо съвършенство, както в умовете на френските философи от XVIII век и последователите им технократи днес, или се корени в миналото — *la terre et les morts* — каквото мнение поддържат историците и френските теократи, както и неоконсерваторите в английски говорещите страни, този критерий е обречен (при условие че е недостатъчно гъвкав) да се сблъска с такова непредвидено и непредвидимо развитие на човешката история, с което не може да се справи; и тогава този критерий би влязъл в ролята на варварските методи на Прокруст — с негова помощ би се извършила вивисекция над действително съществуващи човешки същества, за да бъдат натикани в предварително определения калъп така, както ни диктува грешното ни разбиране за едно доста имагинерно минало или напълно имагинерно бъдеще. Да запазим абсолютните си категории и идеали непокътнати за сметка на човешкия живот, би означавало да нарушим принципите и на историята, и на науката; в наши дни този начин на мислене се среща еднакво често както отляво, така и отдясно, но си остава несъвместим с принципите на онези, които се уповават на фактите.

Плурализмът, заедно с произтичащата от него „негативна“ свобода, ми се струва по-верен и по-човечен идеал от целите на онези, които се стремят чрез величави, дисциплинирани, авторитарни структури към идеала за „позитивното“ самоуправление от страна на класата, народа, дори и на цялото човечество. По-верен, защото той поне признава многообразието на човешките цели, които не винаги са съизмерими и се намират в постоянно съперничество помежду си. Да приемем, че всички човешки ценности могат да се подредят на една и съща скала и ни остава просто да ги измерим, за да определим коя стои най-високо, означава да изневерим на убеждението си, че хората са

свободни в своите действия, да сведем вземането на морално решение до принципа на действие на автоматичната измерителна техника. Да твърдим, че при едно крайно, всепомиряващо, но все пак постижимо обобщение на нещата дългът е интерес, личната свобода е чиста демокрация или авторитарно управление, би означавало да спуснем завесата на метафизиката или над самозаблуждението си, или над преднамереното лицемерие. Този идеал е по-човечен, защото той (за разлика от почитателите на различните системи) не лишава хората от всичко онова, което те смятат за неотменна част от живота на непредсказуемо променящите се човешки същества, в името на някакъв отвлечен или не твърде убедителен идеал. В крайна сметка хората избират измежду еднакво валидни ценности; изборът им е такъв, какъвто е, защото начинът им на мислене и на живот се определя от основните морални категории и понятия, които представляват, поне в рамките на по-големи отрязъци от време и пространство, част от самото им съществуване, от мислите и чувството им за идентичност; част от всичко това, което ги прави хора.

Възможно е идеалът за свобода на избора да не е валиден за вечни времена, а плурализъмът на ценностите, произтичащ оттам, да е само късен плод на нашата отмираща капиталистическа цивилизация: идеал, който е бил непознат за по-отдалечените от нас епохи и примитивните общества и на който бъдещите поколения ще гледат с любопитство, може би дори със съчувствие и разбиране, но във всеки случай без да го споделят. Това може и да е така, но според мен не бива да се правят скептични заключения. Принципите не бива да се омаловажават само защото не са вечни. Да се търсят гаранции за съществуването на вечни ценности, които със сигурност ще открием в някакъв обективно съществуващ рай, всъщност е същото като копнежа по изгубената сигурност на детството или по абсолютните ценности на примитивното ни минало. Един забележителен писател на нашето време е казал: „Да осъзнаваш относителната валидност на собствените си убеждения и същевременно да ги отстояваш непоколебимо, това е разликата между цивилизования човек и дивака.“ Фактът, че имаме нужда от нещо повече от това, сигурно представлява една твърде дълбоко залегнала и неизлечима метафизична потребност; но да ѝ позволим да определя действителността и живота ни, би било признак



за не по-малко дълбока и не по-малко опасна липса на нравствена и политическа зрелост.

Преведе от английски Мая Калоферова

---

[1] Кондорсе, от чиито „Бележки“ е взет горният цитат, твърди, че задачата на обществените науки е да покаже „по какъв начин Природата обединява напредъка в областта на знанието и просвещението с този на свободата, добродетелта и зачитането на естествените права на човека; как се е стигнало дотам, че тези идеали, единствено истински и добри, често биват откъсвани един от друг и се смятат за несъвместими, докато те, тъкмо напротив, би трябвало да станат неразделни в мига, когато просвещението достигне определено равнище сред повечето народи“. Той казва още: „Хората продължават да правят грешките, присъщи на детските им години, на родното им място, на епохата им дълго след като са осъзнали необходимостта да ги преодолеят и начините, по които могат да сторят това.“ Вярата му в необходимостта всички добри неща да бъдат обединени в едно цяло може би по ирония на съдбата представлява тъкмо такава грешка, каквато той толкова добре е описал. — Б.а. ↑

[2] Richard Henry Tawney (1880–1962) английски философ по икономическа история, обществен критик, етичен социалист, християн-социалист. — Б.пр. ↑

**Издание:**

Две схващания за свободата, сп. Панорама, 1991 г.

Автор: Айзая Бърлин

Превод: Мая Калоферова

# ЗАСЛУГИ

Имате удоволствието да четете тази книга благодарение на *Моята библиотека* и нейните всеотдайни помощници.

**МОЯТА БИБЛИОТЕКА**



<http://chitanka.info>

Вие също можете да помогнете за обогатяването на *Моята библиотека*. Посетете **работното ателие**, за да научите повече.