

Идея негативной свободы философские и исторические перспективы¹

КВЕНТИН СКИННЕР

I



Моя цель состоит в том, чтобы рассмотреть возможности обогащения нашего сегодняшнего понимания концепций, используемых в современных социально-политических дискуссиях². Господствующая ортодоксия предлагает нам продвигаться вперед в этих дискуссиях, обращаясь к нашим представлениям о том, что можно, а чего нельзя непротиворечиво сказать и сделать с теми терминами, которые мы используем для выражения соответствующих понятий. Но я покажу, что этот подход может быть с большой пользой дополнен другим: сопоставлением этих интуиций с более систематическим изучением малознакомых теорий, в рамках которых в разные времена применялись даже самые знакомые нам понятия³.

1. Перевод выполнен по изданию: © Skinner Q. *The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives* // Richard Rorty. *Philosophy in History* / J. B. Schneewind, Q. Skinner (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 193–221.
2. Я очень благодарен Томасу Болдуину, Джону Данну, Ричарду Флэтмену, Рэймонду Гессу, Сьюзан Джеймс, Дж. Г. Пококу, Расселу Прайсу, Джеймсу Талли и моим соредакторам за прочтение и комментарии к черновым вариантам этой статьи. Я особенно благодарен Томасу Болдуину и Сьюзан Джеймс за многочисленные обсуждения и большую и важную помощь. Одна из ранних версий этой статьи стала основой Мессинджеровских лекций, прочитанных мной в Университете Корнелл в октябре 1983 года. Я сделал дальнейшие исправления в свете множества полезных критических замечаний, полученных мной в то время, особенно от Терри Ирвина, Джона Лайонса и Джона Нэйджми.
3. Я, таким образом, развиваю тему, первоначально очерченную в конце (*Skinner Q. Meaning and understanding in the history of ideas* // *History and*

Один из способов развить эту мысль состоит в том, чтобы изложить общее обоснование значимости истории философии для понимания современных философских дебатов. Но вместо этого я собираюсь сделать более непосредственный, хотя и более скромный вклад, сосредоточив внимание на одном понятии, имеющем ключевое значение для современных дискуссий в социальной и политической теории и давно, на мой взгляд, заслуживающем такого рассмотрения в историческом контексте.

Речь идет о понятии политической свободы, пределов свободы действий индивидов в рамках ограничений, налагаемых на них членством в политическом сообществе⁴. Следует отметить, что среди нынешнего поколения англоязычных философов обсуждение этой темы привело к выводу, который получил очень широкую поддержку. Это вывод о том, что (цитируя формулировку, первоначально принадлежавшую Иеремии Бен-таму и недавно ставшую знаменитой благодаря Исаяе Берлину) понятие свободы по своей сути негативно. Утверждают, что ее наличие маркируется отсутствием чего-то другого, а именно отсутствием некоторого принуждения, препятствующим индивиду независимо действовать, преследуя избранные им⁵ цели. В формулировке Джеральда МакКаллума, типичной в современной литературе, «когда речь идет о свободе индивида или

индивидов, это всегда свобода от некоторого принуждения, или стеснения, или вмешательства, или препятствия действию, бездействию, становлению или нестановлению чего-либо»⁶.

Не будет преувеличением сказать, что это представление (то есть то, что единственно непротиворечивой идеей свободы является негативная свобода от ограничений) лежит в основе всего развития современной договорной политической мысли. Уже Томас Гоббс в самом начале главы «О свободе подданных» в «Левиафане» делает ставшее чрезвычайно влиятельным утверждение о том, что «свобода означает отсутствие сопротивления» и ничего более⁷. Это же самое представление, часто в формулировках, испытавших сильное влияние маккалумовских триад, постоянно высказывается в современных работах. Например, Бенн и Вайнштейн неявно используют идею МакКаллума в своем важном эссе о свободе как отсутствии ограничений возможностей; то же делает Оппенгейм в недавнем исследовании об общественной свободе как способности реализовывать альтернативы⁸. Та же идея открыто обсуждается — с прямой ссылкой на классическую статью МакКаллума — в ролзовской «Тео-

Theory. 1969. Vol. 8. P. 52–53). Эта аргументация, в свою очередь, многим обязана тем формулировкам, которые содержатся во введениях к: MacIntyre A. A Short History of Ethics. NY: Macmillan, 1966, и Dunn J. The identity of the history of ideas // Philosophy. 1968. Vol. 43. P. 85–104, — двум исследованиям, которые оказали на меня большое влияние. Я должен добавить, что, если мне с самого начала напомним, что «тезис несоизмеримости», обосновываемый особенно в: Feysabend P. On the «meaning» of scientific terms // Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. Vol. I, ставит под сомнение саму возможность развить то направление мысли, которого я придерживаюсь, — я могу ответить только тем, что одной из второстепенных (хотя далеко не скромных) надежд, которые я возлагаю на эту аргументацию, является то, что она сможет что-то сделать для того, чтобы поставить под сомнение сам «тезис несоизмеримости» (по крайней мере в применении к социальным теориям).

4. Обсуждая эту концепцию, некоторые философы (например, Oppenheim F. Political Concepts. Oxford: Basil Blackwell, 1981) используют понятие *freedom*, другие (например, Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995) — *liberty*. Насколько я вижу, от этого различия в терминологии ничего не меняется. Соответственно, дальше я буду чувствовать себя свободным использовать оба эти слова как равнозначные синонимы.
5. Или, разумеется, «ей». Но в рамках данной статьи я часто буду позволять себе использовать «его», «он» и т. д. как сокращения для «его или ее», «он или она» и т. д.

6. MacCallum G. Negative and positive freedom // Philosophy, Politics and Society / P. Laslett et al. (eds). Fourth series. Oxford: Basil Blackwell, 1972. P. 176. Обратите внимание на следующее следствие. Если негативный анализ свободы всегда принимает триадическую форму, как это предлагает здесь МакКаллум, то он всегда будет включать по крайней мере неявную ссылку на то, что индивид обладает независимой, несконанной волей, вследствие чего он может действовать свободно, преследуя избранные им цели. Верно то, что это иногда ставится под сомнение. Например, Грей (Gray J. On negative and positive liberty // Political Studies. 1980. Vol. 28. P. 511) утверждает, что «свобода должна рассматриваться как фундаментально диадическое, а не триадическое понятие». Это положение он защищает, ссылаясь на критику МакКаллума Исаяей Берлиным, за его неспособность осознать, что «человек, сражающийся против своих цепей, или народ против порабощения не обязан сознательно стремиться к определенному будущему» (Berlin I. Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press, 1969. P. xiii). Но очевидно, что сражающийся человек в примере Берлина есть некто, желающий сразу и освободиться от вмешательства, и в то же время быть способным (свободно, независимо) делать что-то или стать кем-то — по меньшей мере стать человеком, свободным от ограничений, накладываемых его цепями, и вследствие этого (и тем самым) свободным действовать, если он того пожелает. Короче говоря, кажется ясным, что приведенный контрпример бьет мимо цели и не затрагивает утверждения МакКаллума, которое состоит в том, что, когда мы говорим об индивиде как о свободном от ограничений, мы тем самым говорим о нем как о способном действовать (или не действовать) по своей воле.

7. Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 163.

8. Benn S., Weinstein W. Being free to act, and being a free man // Mind. 1971. Vol. 80. P. 201; Oppenheim F. Op. cit. P. 65.

рии справедливости», «Социальной философии» Джоэла Файнберга и многих других современных работах⁹.

Конечно, верно, что, несмотря на это фундаментальное и давнее согласие, среди сторонников негативной свободы всегда были споры о природе обстоятельств, при которых уместно сказать, что свобода некоего конкретного индивида нарушена или не нарушена. Всегда были различные представления о том, что такое противодействие как форма принуждения, ограничивающая свободу, в противоположность только ограничению способности индивидов осуществлять действия. Однако намного более важным является широкое одобрение вывода о том, что (как это формулирует Чарльз Тэйлор в ходе своей атаки на консенсус) идея свободы должна быть выражена как «понятие возможности», как ничего более, чем отсутствие принуждения, и, следовательно, как нечто, не связанное с преследованием каких-то определенных целей или намерений¹⁰.

Для негативных теоретиков типично (Гоббс опять-таки является классическим примером) излагать следствия своей концепции в полемических терминах. Это делается для того, чтобы отвергнуть два утверждения об общественной свободе (время от времени защищавшиеся в политической теории) на том основании, что они несовместимы с фундаментальной идеей о том, что пользоваться общественной свободой означает просто быть в ситуации, когда не мешают. Одно из этих утверждений заключается в том, что индивидуальная свобода может быть обеспечена только в некотором самоуправляющемся сообществе. В самой решительной форме это заявление о том, что (как это высказал Руссо в «Общественном договоре») поддержание личной свободы зависит от выполнения общественных обязанностей. Другое, связанное с этим утверждение, также атакуемое негативными теоретиками, — то, что качества, необходимые для каждого гражданина, чтобы успешно выполнять эти гражданские обязанности, — это гражданские добродетели. Снова в самой смелой формулировке (как это делает Спиноза в «Политическом трактате») это тезис о том, что свобода предполагает наличие добродетелей, и только обладающие добродетелями действительно (или полностью) способны обеспечить свою собственную индивидуальную свободу.

Отвечая на эти парадоксы, некоторые современные теоретики негативной свободы просто следовали Гоббсу, который до-

казывал, что, поскольку свобода подданных должна включать в себя «освобождение от служения обществу», любое заявление о том, что свобода предполагает выполнение общественных обязанностей и культивирование добродетелей, необходимых для их выполнения, должно быть полной путаницей. Например, Исайя Берлин замечает в конце своего прославленного эссе «Два понимания свободы», что говорить о том, что я становлюсь свободным, добродетельно выполняя мои гражданские обязанности, тем самым уравнивая долг и интерес, означает просто «набрасывать метафизическое одеяло либо на самообман, либо на сознательное лицемерие»¹¹.

Более умеренный и более традиционный ответ заключался в том, что, каковы бы ни были достоинства двух приведенных мной выше утверждений, они, безусловно, несовместимы с негативным анализом свободы и предполагают другую концепцию (или даже другое понятие) политической свободы. Представляется, что таковы взгляды Берлина в начале его эссе, где он признает, что мы можем использовать секуляризованную версию представления о том, что служение Богу есть совершенная свобода, не делая тем самым слово «свобода» полностью бессмысленным, но добавляет, что значение, которое мы тогда будем вынуждены приписать этому термину, не может быть тем, каковое требуется негативным истолкованием свободы¹².

Несмотря на столь суровую критику, наиболее беспристрастные защитники негативной свободы иногда допускали возможность конструирования непротиворечивой — хотя и чуждой — теории общественной свободы, в которой свобода индивидов могла бы быть увязана с идеалами гражданских добродетелей и служения обществу¹³. В частности, как подчеркивал Берлин, все, что требуется для начала, чтобы придать смысл подобным утверждениям, — это, по сути, аристотелианское положение о том, что мы нравственные существа, обладающие некоторыми истинными целями и рациональными намерениями, и что

11. Berlin I. Op. cit. P. 171.

12. Ibid. P. 160–162.

13. Но ни в коем случае не все были столь беспристрастны. Жесткие сторонники Гоббса (Stern H. Individual liberty // Proceedings of the Aristotelian Society. 1974–1975. Vol. 75. P. 33–50; Flew A. «Freedom is slavery»: a slogan for our new philosopher kings // Of Liberty / A. Phillips Griffiths (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1983) настаивают на том, что единственное непротиворечивое изложение концепции свободы может быть только негативным. И поскольку анализ МакКаллума предполагает негативное понимание свободы как отсутствия ограничений возможностей индивида, это также следствие не только его мнения, но и других, основанных на нем.

мы только тогда обладаем свободой в высшем смысле этого слова, когда живем в таком сообществе и действуем таким образом, когда эти цели и намерения реализуются так полно, как это только возможно¹⁴.

Более того, некоторые современные авторы добавили к этому, что мы *должны* ввести еще одно положение, а именно признать, что (как говорит Чарльз Тэйлор) свобода — это не только «возможность», но «осуществление», что мы свободны, только «реализуя некоторые способности», и, таким образом, мы «не свободны, или менее свободны, когда эти способности так или иначе не реализованы или заблокированы»¹⁵. Сделав этот шаг, эти теоретики обычно начинают утверждать, что все это, по крайней мере, обязывает нас рассмотреть возможность восстановления в правах обоих утверждений об общественной свободе, с такой твердостью отвергнутых Гоббсом и его современными учениками. Во-первых, как доказывает Тэйлор, если действительно у человека есть некая сущность, нет ничего невероятного в том, чтобы предположить, как это делали многие древние философы, что ее полная реализация возможна только в обществе определенного типа. Мы должны служить ему и поддерживать это общество, если хотим, чтобы наша подлинная природа и, соответственно, индивидуальная свобода достигли полнейшего развития¹⁶.

Во-вторых, как, например, пишет Бенджамин Гиббс в своей книге «Свобода и освобождение», как только мы признаем, что наша свобода зависит от «достижения и пользования основными благами, соответствующими нашей природе», трудно не прийти и к следующему выводу о том, что применение на практике гражданских добродетелей может быть незаменимо для выполнения именно тех нравственно ценных действий, которые характеризуют нас как «совершенно свободных»¹⁷.

Можно сказать, что многое в дискуссиях между теми, кто понимает общественную свободу как негативную концепцию возможностей, и теми, кто думает о ней как о позитивной концепции осуществления, основывается на более глубоком споре о природе человека. Это спор *au fond* о том, можем ли мы надеяться найти объективное понимание *eudaimonia* или процветания человека?¹⁸ Те, кто отбрасывают эту надежду как иллюзор-

ную (такие, как Берлин и симпатизирующие ему), заключают, что увязывание индивидуальной свободы с идеалами гражданских добродетелей и служения обществу приводит к опасной ошибке. Те, кто верит в подлинные или находимые интересы человека (например, Тэйлор, Гиббс и другие), отвечают, что они (интересы) делают по крайней мере допустимым то, что только совершенный и наделенный духом гражданственности человек, служащий Государству, полностью обладает свободой.

Это, в свою очередь, означает, что есть одно фундаментальное представление, которое разделяют все участники современных дискуссий о свободе. Даже Чарльз Тэйлор и Исайя Берлин могут согласиться, что, только если мы можем наполнить содержанием идею объективного человеческого процветания, лишь тогда мы можем сделать осмысленной любую теорию, соединяющую понятие индивидуальной свободы с проявлением гражданских добродетелей в служении обществу.

Тезис, который я намерен обосновать здесь, заключается в том, что это всеобщее и фундаментальное представление является ложным. И, чтобы защитить свою позицию, я намерен обратиться к урокам истории. Я попытаюсь показать, что в ранней и ныне отброшенной традиции мышления о свободе негативная идея свободы как простого не-препятствования индивидам, преследующим выбранные ими цели, соединялась с идеями добродетелей и общественного служения как раз таким способом, который, как принято сегодня считать, невозможно осуществить последовательным и непротиворечивым образом. Я постараюсь дополнить и исправить наше господствующее и обманчиво узкое понимание того, что можно сказать и сделать с концепцией негативной свободы, исследовав то, что было сказано и сделано в ее отношении на более ранних стадиях истории нашей культуры.

II

Но, прежде чем приступить к этому, необходимо дать ответ на один очевидный вопрос. Могут спросить, почему я предлагаю в данный момент обратиться к истории, вместо того чтобы прямо перейти к более полному философскому анализу негативной свободы. Мой ответ не в том, что я считаю такие чисто концептуальные упражнения не имеющими право на существование. Напротив, они являются отличительной чертой работ,

вание того факта, что некоторая такая концепция лежит в сердце большинства «позитивных» взглядов на свободу.

14. Berlin I. Op. cit. P.145–154.

15. Taylor C. Op. cit. P.179.

16. Ibid. P.193.

17. Gibbs B. Freedom and Liberation. Brighton: Sussex University Press, 1976. P.22, 129–131.

18. Я очень обязан работе Болдуина (Baldwin T. MacCallum and the two concepts of freedom // Ratio. 1984. Vol. 26. № 2. P.125–142) за выявление и подчерки-

которые внесли наиболее глубокий и оригинальный вклад в современную дискуссию¹⁹. Нет, дело в том, что вследствие некоторых распространенных представлений о том, как лучше всего изучать социальные и политические концепции, для многих будет менее убедительным обоснование того, что идея может непротиворечиво применяться необычным образом, чем демонстрация того, что она уже *была* так использована.

Природа таких представлений может быть хорошо проиллюстрирована современной литературой по проблеме свободы. Фундаментальным постулатом для всех упомянутых мной ранее авторов является то, что для прояснения понятия общественной свободы необходимо объяснить значения терминов, обычно используемых для выражения этой идеи. Далее все согласны, что понимание значений этих терминов есть понимание их правильного использования, уяснение того, что можно и что нельзя ими сказать (и сделать)²⁰.

Пока все хорошо; точнее, пока все по-виттгенштейновски, что, как я полагаю, здесь одно и то же. Однако эти процедуры нередко отождествляются с описанием того, как *мы* обычно употребляем эти термины. Таким образом, мы начинаем изучать, «что мы обычно говорим о свободе» и что, как обнаруживается, «мы не хотим сказать», когда целенаправленно поразмыслим об этих терминах²¹. Нам говорят, что мы должны оставаться «как можно ближе к обыденному языку», и причина этого в том, что широкая дорога к пониманию такой идеи, как свобода, заключается в уяснении того, «что мы обычно понимаем» под словом «свобода»²².

Я не хочу сказать, что «обыденному языку» должно принадлежать последнее слово, и большинство авторов, которых я здесь обсуждаю, стараются изо всех сил дистанцироваться от столь дискредитированного представления. Напротив, полагают, что как только мы начинаем двигаться к позиции равновесия между

нашими интуициями о понятиях и нормами обыденного их использования, может оказаться необходимым изменить то, что, мы склонны говорить о таком понятии, как свобода, в свете того, что мы, как выясняется, говорим о других и тесно связанных с этим понятиях, таких как права, ответственность, принуждение и т. д. Подлинной целью концептуального анализа — как, например, формулирует ее Файнберг — является достижение путем размышления о том, «что мы обычно имеем в виду, когда употребляем некоторые слова», более законченного понимания того, «что нам следовало бы иметь в виду, чтобы общаться эффективно, избегая парадокса и достигая общей непротиворечивости»²³.

Как показывают эти цитаты, речь все-таки продолжает идти о том, что мы можем непротиворечиво говорить и подразумевать. В рамках этого подхода легко увидеть, как получается, что любая чисто аналитическая попытка связать идею негативной свободы с идеями добродетели и служения будет казаться неубедительной и подлежащей немедленному отбрасыванию. Ибо очевидно, что мы не можем надеяться увязать идею свободы с обязанностью выполнять исполненные гражданских добродетелей акты общественного служения, разве что ценой немыслимого отказа от наших интуиций об индивидуальных правах. Но это, в свою очередь, означает, что в случае со всеми рассматриваемыми мной авторами только два ответа могут быть даны тем, кто будет настаивать на таком контринтуитивном понимании идеи. Наиболее мягким ответом (и его высказывает Берлин) будет то, что они, по-видимому, говорят о чем-то другом; должно быть, у них «другое понимание свободы»²⁴. Но более обычным будет заявить, как это делает, например, Пэрент, что они просто запутались. Соединение идеи свободы с идеей добродетели или самоконтроля, как терпеливо напоминает нам Пэрент, не передает то, что «мы обычно понимаем» под словом «свобода», или даже вообще не связано с этим. Отсюда он делает заключение, что любая попытка установить такие связи заканчивается путаницей в понимании свободы²⁵.

19. Я имею в виду прежде всего работы: MacCallum G. Op. cit.; Baldwin T. Op. cit.

20. Эти постулаты открыто высказываются в применении к понятию свободы, например: Parent W. Some recent work on the concept of liberty // American Philosophical Quarterly. 1974. Vol. 11. P. 149–151; Oppenheim F. Op. cit. P. 148–150, 179–182.

21. Parent W. Freedom as the non-restriction of options // Mind. 1974. Vol. 83. P. 432–433. Ср. также: Benn S., Weinstein W. Op. cit. P. 194 — о необходимости изучать «что обычно может быть уместно сказано» о термине «свобода», чтобы понять его и их атаку на описание Пэрента (Parent W. Freedom as the non-restriction of options. P. 435) на том основании, что «оно настолько очевидно противоположно стандартному использованию», что «мы должны не доверять той характеристике свободы, которая делает такое возможным».

22. По поводу этого повеления см.: Oppenheim F. Op. cit. P. 179.

23. См.: Feinberg J. Op. cit. P. 2; сходные утверждения см.: Parent W. Some recent work on the concept of liberty. P. 166; Raz J. On lawful governments // Ethics. 1970. Vol. 80. P. 303–304; Oppenheim F. Op. cit. P. 179–180, где Оппенхайм с одобрением цитирует Файнберга и Раза.

24. Berlin I. Op. cit. P. 154–162; ср.: Ryan C. The Normative Concept of Coercion // Mind. 1980. Vol. 89. P. 497.

25. Parent W. Some recent work on the concept of liberty. P. 152, 166; Idem. Freedom as the non-restriction of options. P. 434. Ср.: Gray J. Op. cit. P. 511, где автор утверждает, что, размышляя об «осмысленных оборотах речи, связанных со словом „свобода“», мы можем опровергнуть утверждение МакКаллума о том, что это слово всегда означает триадическое отношение.

Чтобы избежать такого же вывода в отношении самого себя, я решил уклониться от концептуального анализа и обратиться к истории. Но прежде, чем я сделаю это, нужно высказать еще одно предварительное предупреждение. Если есть какие-то перспективы в таком обращении к прошлому, которое я предлагаю, — для того чтобы скорее поставить под сомнение, а не подкрепить наши сегодняшние представления, — мы должны пересмотреть и даже отвергнуть обоснования, обычно выдвигаемые для изучения истории философии ведущими философами нашего времени.

В качестве примера рассмотрим «Введение» к книге Дж.Л.Маки, весьма характерно озаглавленной «Проблемы от Локка». Оно начинается с изложения ключевой идеи, на которой основаны многие современные работы в области истории философии: это идея о том, что есть определенный круг проблем, изучение которых и составляет такую дисциплину, как философия, поэтому мы можем надеяться найти в истории трактовки этих проблем, которые могут оказаться «и сейчас представляющими философский интерес»²⁶. Отсюда следует, что, если мы хотим получить пользу от изучения истории, надо соблюдать два общих правила. Во-первых, надо сосредоточиться на изучении тех текстов и тех частей этих текстов, в которых сразу видно, что применяются знакомые понятия для конструирования знакомой нам аргументации, с которой мы сразу можем иметь дело. Маки четко формулирует это правило, когда замечает во «Введении», что он не собирается «описывать или изучать философию Локка в целом или даже ту ее часть, которая представлена в „Опыте“, поскольку целью его является исключительно обсуждение «ограниченного круга проблем, сохранивших философский интерес», которые поднимаются и рассматриваются в разных местах в текстах Локка»²⁷.

Второе правило заключается в том, что, проводя «экзгумацию» великих философов прошлого, для того чтобы они помогли нам найти лучшие ответы на наши собственные вопросы, мы должны быть готовы к тому, чтобы перелагать их мысли на наш язык, стараясь произвести рациональную реконструкцию их представлений, а не достигнуть полной исторической аутентичности там, где возникает противоречие между двумя

этими целями. Маки опять предлагает очень ясную формулировку, замечая, что главной целью его работы «является не изложение взглядов Локка или изучение их связей со взглядами его современников или близких по времени авторов, но работа над решением самих проблем»²⁸.

Ценность этих правил, как нас заверяют в конце, в том, что они позволяют легко и быстро рассортировать наше интеллектуальное наследие. Если мы натываемся на философский текст или даже часть в других отношениях интересного текста, где автор начинает обсуждать тему, которая, как говорит Маки, «не является живой проблемой для нас», правильное действие состоит в том, чтобы направить данный текст на изучение в рамках «истории идей»²⁹. Это название дано отдельной дисциплине, которая занимается темами, представляющими «чисто исторический» интерес, в противоположность имеющим «сущностно философскую» значимость³⁰. Иногда подразумевается, что эти темы (те, которые не «живые») вообще не имеют никакого значения. Но обычно допускают, что они могут быть интересны тем, кто интересуется подобными вещами. Такие люди называются историками идей; они не изучают что-либо важное для философии.

Я не хочу ставить под сомнение очевидную истину, что есть глубокая преемственность в истории современной философии, так что иногда можно развить свой интеллект в прямом споре со старшими и вышестоящими. Но я хочу сказать, что есть по меньшей мере две причины усомниться в идее о том, что историю философии надо писать так, как будто она в действительности не история. Одна — это то, что, даже когда мы можем уверенно сказать о каком-либо философе прошлого, что он обитает в вечности и рассматривает актуальные сегодня темы в совершенно современном стиле, мы вряд ли сможем понять этого философа, правильно интерпретировать его мысль до тех пор, пока будем довольствоваться только выявлением и комментированием структуры его аргументации. Я не буду дальше развивать эту тему, скажу лишь, что аргумент всегда выдвигается в споре с кем-то, всегда как довод за или против какого-то вывода или способа действия. А раз это так, то интерпретация любого текста, содержащего такие формы аргументации, всегда потребует от нас (говоря очень упрощенно) применять два неразрыв-

26. Mackie J. Problems from Locke. Oxford: The Clarendon Press, 1976. P. 1. Согласно наиболее оптимистическим суждениям такого рода, такие «голоса истории» могут иногда представлять «постоянный» философский интерес. См., например: O'Connor D. Preface to A Critical History of Western Philosophy. London: Collier Macmillan, 1964. P. ix.

27. Mackie J. Op. cit. P. I.

28. Ibid. P. 2.

29. Ibid. P. 4.

30. См. недавнее характерное изложение этой точки зрения в тех же самых терминах, например, в: Scruton R. From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy. London: Routledge and Kegan Paul, 1981. P. 10–11.

но связанных подхода (хотя их очень часто разделяют так, что о втором забывают).

Первоначальной задачей, конечно, является понимание содержания самой аргументации. Но, если мы хотим интерпретировать текст, понять, почему его содержание именно таково, перед нами встает следующая задача: выявить, что имел в виду автор, рассуждая именно так, как он рассуждал. Мы должны быть в состоянии объяснить, что он *делал*, излагая свои доводы: какие выводы, какие действия он поддерживал или защищал, атаковал или отвергал, иронизировал, высмеивал, о чем презрительно умалчивал и т. д., во всех речевых актах, воплощенных в чрезвычайно сложном процессе намеренной коммуникации, который включает в себя работа дискурсивного мышления.

Одно из моих сомнений относительно господствующего подхода к истории философии состоит в том, что он систематически игнорирует эту последнюю задачу интерпретации. Теперь же я обращаюсь к другой части моей критики, которую я намерен описать гораздо подробнее. Она заключается в том, что понятие «актуальности», характерное для ортодоксального подхода, является неоправданно узким и филистерским. Согласно тому воззрению, которое я описал выше, история философии «актуальна» только тогда, когда мы можем использовать ее как зеркало, отражающее наши собственные представления и допущения. Если у нас это получается, она приобретает «подлинно философскую значимость», если нет — «представляет чисто исторический интерес». Короче говоря, единственный способ учиться у прошлого — это присвоить его.

Вместо этого я хочу предположить, что, может быть, именно то в прошлом, что, на первый взгляд, не имеет никакого отношения к современности, при более близком ознакомлении может оказаться имеющим важнейшее философское значение. Ибо значение это может быть в том, что, вместо того чтобы снабжать нас обычными и тщательно продуманными удовольствиями узнавания, оно позволит нам отступить на шаг от наших обычных представлений и понятий, которые мы используем для их выражения; возможно, заставит нас пересмотреть, переформулировать или даже (я постараюсь показать это дальше) отказаться от некоторых наших сегодняшних представлений в свете открывшихся более широких перспектив.

Чтобы проложить путь этому более широкому понятию «актуальности», я выступаю за историю философии, которая, вместо того чтобы поставлять рациональные реконструкции в свете сегодняшних предубеждений, попытается избежать этого насколько возможно. Понятно, что полностью избежать этого нельзя. Общим местом герменевтических теорий заслуженно

является то, что (как в особенности настаивал на этом Гадамер) в нашей реконструкции исторических текстов мы, вероятно, будем ограничены таким образом, что никогда не сможем быть уверенными в том, что осознаем, каким именно. Все, что я предлагаю, — это не склоняться перед этим ограничением и не возводить его в принцип, а сражаться против него со всем оружием, которое уже имеют историки для реконструкции без анахронизма чуждых нам *mentalités* прошлого.

III

Приведенные выше замечания являются слишком «программными» и могут показаться назойливыми. Сейчас я попытаюсь придать им содержание, соотнеся их с конкретной проблемой, поднятой мной, — проблемой того, что можно и чего нельзя непротиворечиво сказать и сделать с нашим понятием негативной свободы. Как я уже это обозначил, мой тезис состоит в следующем: нужно выглянуть за пределы сегодняшних дискуссий о позитивной свободе против негативной, для того чтобы рассмотреть весь диапазон мышления об общественной свободе в европейской политической философии Нового времени; этот поиск приведет нас к тем соображениям о негативной свободе, которые в целом были упущены из виду в ходе текущих дебатов; соображения эти позволят поставить под сомнение саму терминологию современных дискуссий.

Потерянная традиция мышления о негативной свободе, которую я хочу восстановить, воплощена в классической и особенно римской республиканской теории гражданства — теории, которая пережила блистательное, но короткое возрождение в ренессансной Европе, перед тем, как ей бросили вызов и, в конце концов, затмили ее более индивидуалистические (особенно в духе теорий общественного договора) стили политической мысли, победившие в XVII веке. Успех этот, особенно в лице таких открытых врагов классического республианизма, как Гоббс, был настолько полным, что вскоре стало казаться трюизмом утверждение о том, что (как это доказывал Гоббс) любая теория негативной свободы должна быть, по сути, теорией индивидуальных прав³¹. Когда мы подходим к спорам наших дней, мы находим это представление настолько укоренив-

31. О том, что сопровождало такое развитие, а также важные соображения по поводу гоббсовских представлений о правах личности см.: Tuck R. Natural Rights Theories: their Origin and Development. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. О тех же представлениях применительно к мысли

шимся, что в такой работе, как «Анархия, государство и утопия» Роберта Нозика, она с самого начала появляется как бесспорная аксиома, на основе которой затем строится вся теория³². Но так было не всегда.

Как тщетно пытались в свое время указать республиканские критики Гоббса, не было никаких оснований принимать лицемерное утверждение Гоббса о том, что, описывая свободу как право, он всего лишь дает нейтральную дефиницию. Напротив, как это особенно пытался показать Джеймс Харрингтон в своей книге *Oceana*³³, такое понимание свободы является не только сомнительным, но и чрезвычайно обедненным³⁴. Исповедовать его — значит отвернуться от политических традиций древних, особенно от римского стоического идеала свободы перед лицом закона. Это значило также (с еще более обедняющими последствиями) игнорировать уроки, недавно преподнесенные лучшим учеником римских моралистов — Никколо Макиавелли, которого Харрингтон восхвалял как «единственного политика нашего времени» и чье «Рассуждение о первой декаде Тита Ливия» он расценивал как самую важную попытку возродить и применить, по сути, классическое понимание политической свободы в условиях послесредневековой Европы³⁵.

С этими суждениями Харрингтона (вскоре в этом же духе выскажется и Спиноза) я полностью согласен, и моей главной целью ниже будет попросту высказаться о них подробнее³⁶. Я постараюсь показать, что мышление римских стоиков о политической свободе действительно является той традицией, в которой мы больше всего нуждаемся в качестве противоядия догматизму в анализе общественной свободы, характерному для «Левиафа-

Локка см.: *Tully J. A Discourse on Property*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

32. Поэтому первое предложение в работе Нозика звучит так: «Люди обладают правами, и поэтому есть действия, которые не может совершать по отношению к индивиду ни отдельный человек, ни группа лиц (без нарушения этих прав)». См.: *Нозик Р. Анархия, государство и утопия*. М.: ИРИСЭН, 2008. С. 11.

33. См.: *Harrington J. Oceana // The Political Works of James Harrington/J. Pocock (ed.)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

34. Об историческом фоне этого утверждения см.: *Pocock J. Virtues, rights and manners // Political Theory*. 1981. Vol. 9. P. 353–368. Покок сделал больше, чем кто бы то ни было, для возрождения традиции Харрингтона и выявления ее истоков у Макиавелли. См.: *Idem. The Machiavellian Moment*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

35. *Harrington J. Op. cit.* P. 161–162.

36. Я также пытаюсь расширить изложение этой темы в статье, которую можно рассматривать как продолжение этой, где я разбираю другой аспект взглядов Макиавелли на общественную свободу: *Skinner Q. Machiavelli on the maintenance of liberty // Politics*. 1983. Vol. 18. P. 3–15.

на» Гоббса и работ более современных теоретиков естественных прав или прав человека. Я сосредоточу внимание на «Рассуждении» Макиавелли как (цитируя оценку Спинозы) самой проницательной и плодотворной попытке переработать классическую теорию в истории современной политической мысли³⁷. Я постараюсь дать как историческую реконструкцию намерений Макиавелли при написании «Рассуждения», так и более общие доводы в пользу ценности спасения макиавеллевской мысли об этом предмете. Мой исторический тезис (в данный момент я, к сожалению, могу изложить его лишь очень упрощенно³⁸) заключается в том, что, хотя Макиавелли рассматривает в «Рассуждении» очень многое, вероятно, важнейшим его намерением является рассмотреть (частично для того, чтобы подвергнуть сомнению, но в основном, чтобы утвердить) то воззрение на *libertas*, которое было в самом сердце римской республиканской политической мысли, но затем было стерто в силу различных пониманий этой идеи в Средние века³⁹. Мое более общее утверждение уже было сформулировано: восстановить структуру этой теории, насколько это возможно, в ее собственных понятиях, что может помочь нам в нашем понимании негативной свободы.

IV

Макиавелли дает определение тому, что значит быть свободным человеком в двух первых главах книги I «Рассуждения». Но основное обсуждение общественной свободы начинается в следующих главах, в которых он рассматривает, какие цели и намерения люди обычно пытаются реализовать в политическом сообществе и, вследствие этого, какие у них есть основания ценить свою свободу. Во введении к обсуждению этой проблематики он, однако, замечает, что во всех политических сообществах, известных в истории, всегда есть две группы граждан, которые всегда имеют противоположные склонности (*umori*) и различные основания для того, чтобы ценить свободу в достижении своих целей. С одной стороны, это *grandi*, богатые и мо-

37. *Спиноза Б. Изб. произв.*: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 2. С. 313.

38. Я надеюсь вскоре опубликовать монографию о республиканской идее свободы, где будут более полно изложены и подтверждены документами различные утверждения, излагаемые здесь лишь сокращенно. Все мои ссылки на Макиавелли даются по изд.: *Machiavelli N. Il principe e discorsi/S. Bertelli (ed.)*. Milan: Feltrinelli, 1960, и все переводы мои собственные.

39. Об этом понимании политической свободы см. особенно: *Harding A. Political liberty in the Middle Ages // Speculum*. 1980. Vol. 55. P. 423–443.

гущественные, их Макиавелли иногда отождествляет со знатью. Их главными желаниями являются достижение власти и славы и избежание бесчестия любой ценой. Более того, они желают этих целей столь страстно, что часто преследуют их безудержно⁴⁰, и их неумеренность принимает форму, называемую Макиавелли *ambizione*, стремление к превосходству за счет всех других⁴¹. Это объясняет, почему *grandi* так высоко ценят личную свободу. Их цель — оставаться как можно более свободными от любых препятствий на пути к славе и господству над другими. Как заключает Макиавелли, такая элита *desidera di essere libera per comandare*⁴².

Наряду с грандами всегда существуют обычные граждане, *plebe* или *popolo*. Они обычно стремятся просто к тому, чтобы жить в безопасности, свободно пользоваться своей собственностью, не боясь за честь своих женщин и детей, не страшась ничего самим. Но они тоже желают этого страстно и, вследствие этого, не умерены в своем стремлении к этой цели. Их необузданность принимает форму, называемую Макиавелли *licenza*, «чрезмерным стремлением к свободе». Это желание избежать всякого вмешательства в их дела даже со стороны законного правительства. Вследствие этого *popolo* также демонстрирует очень сильное — пожалуй, даже сильнее, чем у грандов, — стремление к личной свободе. Их главная цель — оставаться максимально свободными от всякого вмешательства, для того чтобы вести спокойную жизнь. Как снова заключает Макиавелли, *desiderano la liberta per vivere sicuri*⁴³.

Но теперь очевидно, что это объяснение того, почему все граждане ценят свою свободу, является в то же время объяснением того, что Макиавелли имеет в виду, когда говорит о свободе индивидов в политическом сообществе. Он имеет в виду, что они свободны в том смысле, что им не мешают стремиться к любым самостоятельно избранным целям. Как он говорит об этом в первой главе книги I, быть свободным человеком озна-

чает иметь возможность действовать «независимо от других». Это значит быть свободным в обычном негативном смысле независимости от принуждения со стороны других людей и, соответственно, как Макиавелли отмечает в том же абзаце по отношению к коллективам, — быть свободным, действовать по своей собственной воле и суждению.

Важно подчеркнуть этот момент хотя бы потому, что он противоречит двум утверждениям, обычно выдвигаемым комментаторами «Рассуждения». Одно из них то, что Макиавелли вводит понятие *liberta*, «не прилагая усилий к тому, чтобы дать ему определение», так что значение этого слова проявляется только постепенно в ходе рассуждений⁴⁴. Второе — то, что как только Макиавелли поясняет его значение, обнаруживается, что понятие свободы, которое он использует, «не содержит того смысла, который мы ему сегодня придаем», напротив, «его надо понимать в совершенно ином смысле»⁴⁵.

Ни одно из этих утверждений не является обоснованным. Как мы только что видели, Макиавелли начинает с того, что точно формулирует, что он понимает под индивидуальной свободой: он имеет в виду отсутствие принуждения, особенно отсутствие каких-либо навязанных другими ограничений возможности действовать независимо, преследуя самостоятельно выбранные цели. Но, как мы видели с самого начала, нет ничего необычного и незнакомого в употреблении понятия «свобода» в этом смысле. Говорить о свободе как о независимости от других индивидов и, вследствие этого, способности преследовать собственные цели — значит использовать самые известные формулы, употребляемые современными теоретиками негативной свободы. С их основными идеями у Макиавелли, по всей видимости, нет никаких разногласий.

Учитывая то, что мы все стремимся преследовать разные цели, в наших интересах, очевидно, будет жить в таком сообществе, которое лучше всего гарантирует нашу свободу их преследовать, хотим ли мы для себя славы или власти, или просто безопасности для семьи и собственности. Ясно, что тогда возникает следующий вопрос: какое политическое сообщество наи-

40. А именно методами, которые Макиавелли называет *straordinari*. Обратите внимание, что это методы, которые являются, как выразились бы Цицерон или Ливий, *extra ordine* (за пределами порядка. — Прим. пер.). Но действовать *recte et ordine* (правильно и в соответствии с порядком. — Прим. пер.) — еще одно любимое выражение Ливия — означает соблюдать два критерия для того, чтобы вести себя *temperantia*, с умеренностью. Поэтому мы можем сказать, что *straordinari* методы для Макиавелли, так же как и для его классических источников, суть проявления неумеренности.

41. Лучшее описание роли *ambizione* в политической мысли Макиавелли дано в: Price R. «Ambizione» in Machiavelli's thought // History of Political Thought. 1982. Vol. 3. P. 383–445.

42. Желает быть свободным, чтобы командовать. — Прим. пер.

43. Желают свободы, чтобы жить в безопасности. — Прим. пер.

44. Renaudet A. Machiavel. 6th edition. Paris: Gallimard, 1956. P. 186. Сходные суждения см. в: Pocock J. The Machiavellian Moment. P. 196; Cadoni G. Liberta, repubblica e governo misto in Machiavelli // Rivista Internazionale di filosofia del diritto. 1962. Vol. 39. P. 462; Colish M. The idea of liberty in Machiavelli // Journal of the History of Ideas. 1971. Vol. 32. P. 323–324.

45. Guillemin B. Machiavel: L'anthropologie politique. Geneva: Librairie Droit Haitsma, 1977. P. 321; Cadoni G. Op. cit. P. 482. Сходные суждения см.: Hexter J. On Historians. London: Collins, 1979. P. 293–294; Prezzolini G. Machiavelli. London: Robert Hale, 1968. P. 63.

более надежно обеспечит нам максимальную свободу в стремлении к нашим целям?

Отвечая на этот вопрос, Макиавелли (в начале книги II) вводит необычно звучащее, но ключевое для его анализа свободы положение. Он утверждает, что единственная форма политического сообщества, в которой граждане могут надеяться сохранить свободу реализовывать свои намерения, — та, о которой можно сказать, что само это сообщество «живет свободной жизнью». Только в таких сообществах амбициозные граждане могут надеяться достичь славы и власти, «поднимаясь своими усилиями к занятию видного положения». Только в таких сообществах могут обычные члены *popolo* надеяться на безопасную жизнь «без всякой тревоги за то, что у них отнимут собственность». Только в свободном сообществе (*vivere libero*) можно наслаждаться этими благами.

Но что имеет в виду Макиавелли, провозглашая свободу целых сообществ? Как он объясняет в самом начале книги I, когда он использует слово «свобода» в этом смысле, он имеет в виду то же, что и когда говорит о свободе естественных (в противоположность искусственным, социальным) тел. Свободный город — тот, который «не находится под властью кого-то иного» и поэтому может, в условиях отсутствия принуждения, «управлять собой согласно собственной воле» и действовать, преследуя свои собственные цели. Объединяя два этих утверждения, мы получаем следующее: продолжительное обладание личной свободой, по Макиавелли, возможно только для членов самоуправляемых сообществ, в которых воля самого политического общества направляет его действия, действия сообщества в целом.

Остается спросить, какая форма правления наиболее подходящая для поддержания такого *vivere libero*, или свободного политического сообщества? Макиавелли считает, что для сообщества возможно, по крайней мере в теории, наслаждаться свободной жизнью при монархической форме правления. Ибо в принципе нет никаких оснований считать, что король не может принять такие законы, чтобы они выражали всеобщую волю и, таким образом, способствовали бы общему благу — благу сообщества в целом⁴⁶. Но как общее правило, утверждает он, «несомненно к этому идеалу общего блага должным образом относятся лишь в республиках, где следуют всему, что может ему способствовать». Соответственно, наиболее точная формулировка тезиса Макиавелли может быть изложена так: только те, кто живут при республиканской форме правления, могут надеяться сохранить

46. Об этой возможности см.: *Machiavelli N.* Op. cit. P. 154, 193–194; прекрасное рассмотрение этого вопроса в: *Colish M.* Op. cit. P. 345.

все составляющие личной свободы преследовать свои собственные цели, заключаются ли они в приобретении власти и славы или только в сохранении безопасности и богатства. Как говорится в важнейшем отрывке в начале книги II, это делает «легко понятным, почему любовь к *vivere libero* возникает во всех людях. Ибо опыт учит нас, что стремимся ли мы к власти и славе или только к безопасному накоплению богатства, для нас всегда будет лучше жить в таком политическом сообществе, и причина этого — „никакие города никогда не могли продвинуться по любому из этих путей — власти или богатства, — не будучи государствами в состоянии *liberta*“».

Этот вывод — что личная свобода может быть полностью гарантирована только в самоуправляемом республиканском сообществе — в сердце всех теорий гражданства классического республианизма. Позднейшими сторонниками негативной свободы он, однако, был отброшен как явный абсурд. Гоббс, например, старается разделаться с ним характерным для него голословным образом, декларируя в «Левиафане», что «будет ли сообщество монархическим или народным, свобода остается той же». И это утверждение повторяется большинством современных защитников негативной свободы. Поэтому наша следующая задача состоит в том, чтобы рассмотреть основания, выдвигаемые Макиавелли для противоположного утверждения, что негативная свобода требует определенного типа политического режима.

V

Ключ к пониманию логики Макиавелли на этой стадии заключается в его описании роли *ambizione* в политической жизни. Как мы уже видели, он полагает, что проявление амбиции всегда фатально для свободы того, против кого она успешно направлена, ибо она приобретает форму *libido dominandi*, стремления принуждать других и использовать их как средства к достижению своей цели. Далее мы должны признать, что эта склонность действовать амбициозно возникает, согласно Макиавелли, в двух разных формах, и у нас нет ни малейшего шанса справиться с ними до тех пор, пока мы не станем членами самоуправляющегося сообщества.

С одной из этих форм мы уже встречались. Она возникает — в терминологии Макиавелли — «изнутри» сообщества и отражает желание *grandi* достигать власти ценой угнетения своих сограждан. Это угроза, которую невозможно уничтожить, ибо *grandi* всегда с нами, и они неизменно предрасположены к реализации своих эгоистичных целей. Они обычно стараются

ся достичь их, собирая вокруг себя группы своих сторонников (*partigiani*), стремясь использовать эти «частные силы», чтобы вырвать контроль над правительством из рук народа и самим захватить власть. Макиавелли различает три способа, какими амбициозные *grandi* могут приобрести таких сторонников. Они стараются избираться и переизбираться на общественные должности на длительные сроки, тем самым устанавливая отношения патронажа и становясь объектами все более усиливающейся личной лояльности. Они могут тратить свои огромные богатства для того, чтобы покупать поддержку и благосклонность *popolo* в ущерб общественным интересам. Или же они могут использовать свое высокое общественное положение и репутацию для того, чтобы вызвать чрезмерное благоговение сограждан и убедить их принять меры, более способствующие реализации частных интересов, чем благо сообщества в целом. В каждом случае возникает одна и та же цепная реакция — «из сторонников возникают группировки в городах, из группировок — их гибель». Мораль в том, что «если город не сумеет разработать разные пути и средства сломить амбиции *grandi*, они быстро разрушат его и ввергнут в рабство».

Другая форма *ambizione*, описываемая Макиавелли, возникает и угрожает свободным сообществам «извне». Здесь образ государства как «политического тела» (*body politic*) несет всю силу аргументации. Ибо параллель между естественными и социальными телами распространяется, согласно Макиавелли, и на то, что они имеют те же склонности. Так же как некоторые индивиды стремятся к тихой жизни, в то время как другие ищут власти и славы, так и политические тела: некоторые довольствуются «тихой жизнью и наслаждением свободой в своих собственных пределах», но некоторые стремятся господствовать над соседями и принудить их существовать как зависимые государства. Как всегда, в пример приводится Древний Рим как наилучшая иллюстрация этой истины. В силу *ambizione* римляне вели бесконечные войны со всеми окружавшими их народами и достигли своего «наивысшего величия», своей власти и славы, завоевав по очереди всех соседей, уничтожив их *libertà* и подчинив их служению Риму.

Как и в индивидуальных *grandi*, так и в целых сообществах эта предрасположенность действовать амбициозно вполне естественна и неустраима. Некоторые сообщества «никогда не довольствуются жизнью сами с собой», но всегда «стремятся господствовать над другими». Отсюда следует, что «соседствующие князья и республики всегда чувствуют естественную ненависть друг к другу, следствие этой *ambizione di dominare*». Более того, так же как клиента амбициозных *grandi* обнаруживает, что

принуждена служить целям патрона, так и граждане государства, которое становится «клиентом» другого, автоматически теряют свою свободу: как только их государство попадает в рабство, их принуждают выполнять приказания завоевателя.

Из этого вытекает, что любое государство, желающее сохранить свою свободу, должно всегда быть готовым завоевывать других, ибо «если вы не готовы к нападению, вы уязвимы для нападения». Мораль здесь такова: «Вы не сможете обезопасить себя, иначе как применяя силу».

Короче говоря, из-за вездесущей *ambizione* возникают две угрозы личной и гражданской свободе. Как защититься от этих угроз? Рассмотрим сначала опасность «рабства, возникающего извне». Чтобы отразить эту угрозу, очевидно, что члены свободного сообщества должны применять правильные методы обороны и развивать необходимые для этого качества. Макиавелли считает, что они одинаковы для естественных и политических тел. Правильный метод в том, чтобы принять военные установления, обеспечивающие то, чтобы «ваши собственные граждане не действовали как защитники своей свободы», избегая лени и изнеженности (выражающихся, в частности, в использовании наемников или надежде на то, что другие будут воевать вместо них). Макиавелли постоянно предупреждает, что полагаться на наемников означает верную гибель вашего города и отказ от вашей свободы, поскольку единственная их мотивация воевать заключается «в той небольшой плате, которую вы им даете». Это означает, что они «никогда не будут верными, никогда не будут вашими друзьями настолько, чтобы положить свои жизни за ваше дело». Напротив, армия граждан всегда будет бороться за славу в атаке, свободу в обороне и поэтому всегда будет намного более готова биться до смерти. Макиавелли, естественно, не говорит, что город, который защищает себя своим оружием, тем самым гарантирует своим гражданам свободу. Как это поняли самниты в войнах с Римом, сражаясь против значительно превосходящих сил, в конце концов невозможно избежать рабства. Но он уверяет нас в том, что, если мы не будем лично участвовать в обороне нашего сообщества от внешнего агрессора, мы «сделаем его жертвой любого, кто пожелает напасть», вследствие чего мы скорее рано, чем поздно, окажемся поработченными.

Что касается личных качеств, которые необходимо культивировать в себе для наиболее эффективной защиты свободы, Макиавелли выделяет их два. Прежде всего мы должны быть мудрыми. Но требуемая мудрость не та, что свойственна «профессиональным мудрецам», *savi*, к которым Макиавелли (следуя в этом Ливию) относится с иронией. Быть таким мудрецом

(*savio*) обычно означает как раз не иметь тех свойств мудрости, которые крайне необходимы в военных (да и в гражданских) делах. Это качества, необходимые для практических суждений, осторожный и эффективный расчет возможностей и результатов. Это качества *prudenza* (благоразумия. — Прим. пер.). Благоразумие говорит, когда идти на войну, как вести кампанию, как переносить в ней удачи и неудачи. Это одно из качеств, отличавших величайших полководцев, таких как Туллий и Камилл, сыгравших важнейшую роль в успехах раннего Рима. Каждый из них был *prudenterissimo* в командовании.

Другое качество, необходимое для успешной обороны, — это, конечно, *animo* (боевой дух, мужество. — Прим. пер.), иногда Макиавелли объединяет его с *ostinazione*, решимостью и настойчивостью. Мужество — это другое качество выдающихся полководцев, как подчеркивает Макиавелли, объясняя военные успехи раннего Рима. Когда, к примеру, Цинциннат был позван прямо от плуга на защиту города, он взял на себя диктатуру, собрал армию, выступил в поход и разгромил врага в удивительно короткое время. Качество, которое обеспечило эту победу, было его *la grandezza dello animo*, его высокое мужество. «Ничто в мире его не пугало, ничто вообще не могло потревожить или смутить его». Мужество — это также то качество, которое должно быть воспитано в каждом солдате, если мы хотим победить. Ничто не является более пагубным, ничто с большей вероятностью не принесет «явное поражение», чем «случай, из-за которого мужество покинет армию» и оставит ее в страхе. Как показывает поведение в бою французов, «природной ярости» недостаточно, необходима ярость, дисциплинированная настойчивостью, или, одним словом, мужество.

Даже если удастся успешно отбить «внешние амбиции», остается подкрадывающаяся более незаметно опасность, что эти же злые наклонности возникнут «изнутри», в самом городе, в душе его ведущих граждан, и обратят нас в рабство. Как предотвратить это? Макиавелли снова доказывает, что прежде всего это проблема правильных законов и распоряжений, и снова прибегает к метафоре политического тела, объясняя, какие именно законы необходимы. Они должны быть такими, чтобы помешать отдельным конечностям или частям тела оказывать не должное воздействие на его волю. Но это означает, что, для того чтобы законы, управляющие жизнью общества, выражали его общую волю, а не волю активной и наиболее амбициозной его части, должны быть законы, служащие как *temperamento* — средство умерения, обуздания — для контроля эгоистичных амбиций богатых и знати. Ибо, как Макиавелли постоянно утверждает, цитируя метафору, часто используемую Вергилием, а также

Ливием и Цицероном, пока на «грандов» не надета узда и пока их не держат под контролем, их природная неумеренность будет быстро приводить к беспорядкам и тирании⁴⁷.

И наконец, в гражданских и военных делах есть некоторые качества, которые граждане должны в себе воспитывать, если они хотят быть бдительными стражами своей свободы. Снова Макиавелли выделяет два главных из них. Первое — это снова мудрость, и снова это не мудрость профессионального мудреца. Это скорее житейская мудрость или рассудительность опытного государственного деятеля, человека с практической способностью находить лучшую последовательность действий и осуществлять их. Это качество не только незаменимо для эффективного политического лидерства. Одним из главных тезисов политической теории Макиавелли является то, что ни одно сообщество не может стать «хорошо упорядоченным», пока в нем не наведет порядок такой *prudente ordinatore* (благоразумный распорядитель. — Прим. пер.), обладающий житейской мудростью организатор общественной жизни. Вдобавок к этому не менее важно то, что все граждане, желающие участвовать в управлении, помогать в защите свободы своего сообщества, должны быть людьми благоразумия. Если мы, к примеру, спросим, как получилось, что Древний Рим мог на протяжении столь долгого времени устанавливать «все законы, необходимые для сохранения свободы», мы обнаружим, что жизнь в городе постоянно организовывалась и реорганизовывалась людьми, которые были *prudenti*, — и в этом ключ к объяснению его успеха.

Другое качество, которое каждый гражданин должен культивировать, — это готовность избегать всех проявлений неумеренного и распущенного поведения, обеспечивая тем самым обсуждение общественных дел и принятие решений на основе строгого порядка и умеренности. В этом месте, обращаясь к римскому идеалу *temperantia* (умеренности. — Прим. пер.), Макиавелли следует классическим источникам, особенно Ливию и Цицерону, деля обсуждение темы на две части. Один аспект *temperantia*, как объяснил Цицерон в своем трактате «Об обязанностях», заключается в качествах, необходимых гражданину, если он хочет советовать и действовать как подлинный государственный деятель. Самыми важными из них, неоднократно ука-

47. См.: Machiavelli N. Op. cit. P. 136, ср. также: P. 142, 179–180, 218, 229–231, 243–244, 257, 314. О классической идее *temperamentum*, также цитируемой Макиавелли, см.: Cicero. De Legibus. III. 10. 24. По поводу образа узды см.: Vergil. Aeneid. I. 541 (отрывок, аллюзия на который, как кажется, есть у Макиавелли на С. 173). Об использовании той же метафоры Ливием см.: Livy. Ab Urbe Condita. 26. 29. 7.

зывает Цицерон, являются *modestia* и *moderatio*⁴⁸ (скромность и сдержанность. — Прим. пер.). Макиавелли полностью согласен. «Нет другого пути для советника, как действовать *moderamente*» и «защищать свои мнения бесстрастно и с *modestia*». Другое требование умеренности, добавляет Цицерон, заключается в том, что каждый должен соблюдать порядок (*ordine*). Ему вторит Ливий, настаивающий на необходимости действовать *recte et ordine*, правильно и в соответствии с порядком⁴⁹. Снова Макиавелли совершенно согласен. Чтобы сохранить свободное сообщество, *vivere libero*, каждый гражданин должен избегать всякого *disordine* (беспорядка. — Прим. пер.) и вести себя *ordinariamente*, соблюдая порядок. Если будут разрешены неумеренные и нарушающие порядок методы (*modi straordinari*), в результате возникнет тирания; но, пока следуют умеренным методам (*modi ordinari*), свободу можно успешно сохранять очень долго.

Макиавелли суммирует все сказанное им в конце книги I, объясняя, почему он верит в то, что города Тосканы «могут легко ввести *vivere civile*» (гражданскую жизнь. — Прим. пер.), если только среди них появится благоразумный человек «со знанием древнего искусства государственного управления» и возглавит их. Как основание для этого суждения он приводит то, что члены этих сообществ имели *animo*, мужество, и *ordine*, умеренность и приверженность порядку. Отсюда следует, что, если бы добавился отсутствующий компонент — благоразумное руководство, «они смогли бы защитить свою свободу».

VI

Гоббс уверяет нас в «Левиафане», что

...та свобода, о которой часто и с таким уважением говорится в исторических и философских работах древних греков и римлян и в сочинениях и рассуждениях тех, кто позаимствовал у них все свои политические познания, есть свобода не частных лиц, а государства⁵⁰.

Теперь мы, однако, можем видеть, что Гоббс либо не понял суть классической республиканской аргументации, которую я здесь попытался реконструировать, либо сознательно пытается исказить ее. Ибо суть этой аргументации в том, что свобода сообще-

ства и свобода индивидуума не могут рассматриваться отдельно, как это представляют себе Гоббс и его эпигоны из числа современных теоретиков негативной свободы. Сущность республиканской идеи в том, что если сообщество не будет находиться в состоянии свободы (в обычном негативном смысле свободы от принуждения, свободы действовать по своей воле), то и индивидуальные члены такого «политического тела» окажутся лишенными личной свободы (опять-таки в обычном негативном смысле потери свободы преследовать свои собственные цели). Основания для такого заключения в том, что, как только «политическое тело» теряет способность действовать в соответствии с общей волей и становится объектом воли либо своих амбициозных *grandi*, либо властолюбивых соседей, с гражданами начинают обращаться как со средствами в достижении целей их хозяев, и они теряют свободу преследовать собственные цели. Таким образом, порабощение сообщества приносит с собой неизбежную потерю индивидуальной свободы; и наоборот, свобода индивида, вопреки Гоббсу, может быть обеспечена только в свободном сообществе.

Понять это означает в то же время увидеть, что нет никакой сложности в защите обоих утверждений об общественной свободе, которые, как мы видели в начале, современные философы заклеили как парадоксальные или по крайней мере несовместимые с идеей негативной свободы.

Первое — это утверждение о том, что только те, кто со всей душой служат своему сообществу, могут обеспечить свою свободу. Теперь мы можем видеть, что с точки зрения классической республиканской мысли это не формулировка парадокса, а прямо высказанная истина. Для такого автора, как Макиавелли, свобода индивидуальных граждан зависит в первую очередь от их способности отразить «рабство, приходящее извне». Но это можно сделать только тогда, когда они сами берутся за защиту своего политического сообщества. Отсюда следует, что готовность добровольно служить обществу, в том числе и сражаться в составе вооруженных сил, составляет необходимое условие защиты индивидуальной свободы от рабства. Если мы не будем действовать «как те, кто с оружием защитил свободу Рима», если мы не будем «готовы действовать для защиты Отечества» — мы будем завоеваны и порабощены.

Личная свобода для Макиавелли также зависит от того, чтобы *grandi* не принудили *popolo* служить их целям. Но единственная возможность предотвратить это — организовать политическое сообщество таким образом, чтобы каждый гражданин был в равной степени готов участвовать в управлении сообществом в целом. Это, в свою очередь, означает, что готовность занимать

48. Cicero. De Officiis. 1. 27. 93, ср. также: 1. 27. 96; 1. 40. 143; 1. 45. 159.

49. Например: Livy. Op. cit. 24. 31. 7; 28. 39. 18; 30. 17. 12.

50. Гоббс Т. Указ. соч. С. 166–167.

публичные должности, выполнять общественные обязанности, добровольно служить обществу, составляет следующее необходимое условие сохранения собственной свободы. Только если мы готовы «действовать в пользу общества», «делать добро сообществу», «помогать» и «действовать во имя общего блага», соблюдать и следовать всему необходимому для его поддержания, только тогда мы можем надеяться избежать тирании и личной зависимости.

Цицерон уже заявил в трактате «Об обязанностях», что личная и гражданская свобода может быть сохранена, только если *communi utilitati serviatur*, если мы будем действовать «как рабы для пользы общества». У Ливия тоже встречается такое поразительное использование терминологии рабства для обоснования условий политической свободы⁵¹. Макиавелли просто повторяет этот классический оксюморон: цена, которую мы должны заплатить за любую степень свободы с хоть какой-то гарантией ее сохранения, есть добровольное общественное рабство.

Теперь я обращаюсь ко второму утверждению, которое современные авторы объявили несовместимым с негативным пониманием свободы. Это утверждение о том, что качества, требуемые от каждого индивида для выполнения общественных обязанностей, есть достоинства (*virtues*), и только обладающие ими могут обеспечить свою свободу. Если мы вернемся к тому, как описывает Макиавелли качества, которые мы должны культивировать, чтобы служить нашему сообществу на войне и в мире, мы также сможем легко увидеть, что с точки зрения классической республиканской мысли это очевидная истина.

Нам говорят, что мы должны прежде всего иметь три качества: мужество для защиты нашей свободы, умеренность и приверженность порядку для защиты свободного правления, и благоразумие, чтобы наиболее эффективно осуществлять наши гражданские и военные мероприятия. Но, выделяя эти свойства, Макиавелли, конечно, обращается к трем из четырех «основных» добродетелей, перечисляемых римскими историками и моралистами. Все они были согласны, что понятие более высокого уровня *virtus generalis* (общая добродетель. — Прим. пер.) состоит из четырех компонентов, и это (цитируя формулировку Цицерона в *De Inventione*) — «благоразумие, справедливость, мужество и умеренность». Как мы уже видели, Макиавелли также поддерживает основные идеи классических теоретиков республиканства о важности этих качеств, идеи, наиболее систематически развитые Цицероном в «Об обязанностях». Одна из них —

это то, что именно эти четыре качества мы должны приобрести, если хотим выполнять наши высшие земные обязанности: служение нашему обществу в войне и мире; другая — что наша способность сохранить свою свободу и свободу родины полностью зависит от нашей готовности выполнять эти обязанности.

Конечно, верно и то, что анализ Макиавелли отличается от цицероновского в одном невероятном отношении. Ибо Макиавелли молчаливо вносит одно изменение, малозаметное на вид, но грандиозно важное по значению: в классическом описании достоинств, необходимых для служения общественной пользе, он стирает «справедливость», качество, охарактеризованное Цицероном в трактате «Об обязанностях» как венчающее величие добродетели.

Я не говорю, что Макиавелли не обсуждает понятие справедливости в «Рассуждении». На самом деле он следует анализу Цицерона почти слово в слово. Цицерон доказывал в трактате «Об обязанностях», что сущность справедливости заключается в избегании *iniuria*, вреда, противоположности *ius*, или праву. Такой вред возникает в двух случаях: как следствие или мошенничества, или «грубой» и «антигуманной» жестокости и насилия. Соблюдать веления справедливости, следовательно, означает избегать обоих этих пороков, и эта обязанность лежит на нас всегда. Ибо на войне не менее, чем в мире, необходимо всегда соблюдать честность и избегать жестокости. Заклучая, Цицерон также говорит, что соблюдение этих обязанностей в наших интересах. Если мы ведем себя несправедливо, то мы не только лишаем себя чести и славы; мы подрываем нашу способность содействовать общему благу и тем самым защищать свою свободу.

Макиавелли полностью согласен с этой трактовкой того, что составляет качество справедливости. Но он решительно отвергает ключевое утверждение о том, что соблюдение этой добродетели неизменно способствует служению общему благу. Он рассматривает это как очевидную и пагубную ошибку, и его несогласие показывает нам самую суть его оригинальности и «подрывной работы» в качестве теоретика государственного управления. Макиавелли начинает с того, что проводит жесткое разграничение между справедливостью на войне и в мире, доказывая, что во время военных действий обе формы *iniuria* часто бывают необходимы. Обман нередко играет решающую роль в достижении победы, и называть его бесславным абсурдно. Это не менее верно и по отношению к жестокости — качеству, свойственному величайшим из римских военачальников, таких как Камилл и Манлий, и в каждом случае оказывавшемуся жизненно важным для их успехов. Более того, эти же уроки применимы почти в той же степени и к гражданским делам. Хотя обман в этом

51. Например: *Livy. Op. cit.* 5. 10. 5.

случае отвратителен, он часто абсолютно необходим для достижения великих целей. И хотя жестокость может расцениваться как обвинение против того, кто ее проявляет, нельзя отрицать, что ее часто придется практиковать. И это должно быть прощено, если надо спасти жизнь и свободу независимого сообщества.

Все это представляет собой эпохальный разрыв с классическим республиканским подходом к основным добродетелям. Неожданность и полноту этого разрыва невозможно переоценить. Но вряд ли менее важно подчеркнуть, что это единственное расхождение Макиавелли с классическими авторитетами. Все остальное в его анализе *virtù* и ее связи с *libertà* безупречно цицероновское. Он не только сосредоточивает все внимание на качествах мужества, умеренности и благоразумия; он постоянно ссылается на них как на составные части добродетели (*virtue*) и предпосылки свободы. Когда военачальники или целые армии демонстрируют *animo*, о них всегда говорится как о проявляющих *virtù*. Когда сообщество и его члены характеризуются *ordine*, о них снова говорится как об обладающих *virtù*. Когда гражданских и военных лидеров хвалят за «виртуозное» поведение, это часто происходит потому, что о них говорится как об обладателях исключительной *prudenza*. Во всех этих случаях качества, которые гарантируют свободу, — это основные добродетели.

Я понимаю, что предлагаю здесь неортодоксальное прочтение взглядов Макиавелли на смысл и значение *virtù*. Шабод резюмирует более обычные взгляды на это, когда объявляет, что у Макиавелли *virtù* не является «моральным» качеством, каким оно выступает для нас; вместо этого оно означает обладание энергией или способностью принимать решения и действовать. Но я не отрицаю этого; пока что все это вполне правильно. Макиавелли чаще и последовательнее всего использует термин *virtù*, говоря о средствах, с помощью которых мы достигаем определенных результатов; средствах, в силу которых (*by virtue of which*), как мы и сейчас говорим, они достигаются. В результате, когда он начинает высказываться о тех результатах, которые более всего интересуют его в «Рассуждении» (сохранение свободы и достижение гражданского величия), он последовательно использует понятие *virtù* для описания человеческих качеств, необходимых для достижения этих успехов. Упомянув о *virtù* в этой связи, он тем самым говорит о способностях, талантах, возможностях. Он часто замечает о военачальниках и армиях, что качество, которое позволяет им побеждать врагов, одерживать великие победы, это их *virtù*. И, обсуждая роль *virtù* в гражданских делах, он аналогичным образом использует это понятие, чтобы описать таланты, необходимые для того,

чтобы основать города, ввести упорядоченное правление, избежать борьбы группировок, предотвратить коррупцию, решительно осуществлять управление и поощрять все другие искусства мирного времени.

Мое возражение против взглядов, представленных Шабодом, в том, что они основаны на не слишком глубоком анализе⁵². Необходимо поставить вопрос о *природе* талантов или способностей, служащих достижению великих результатов в гражданских и военных делах. И если мы копнем глубже, то увидим, что ответ Макиавелли состоит из двух частей. С одной стороны, мы нуждаемся в некоторой безжалостности, готовности отбросить требования справедливости и действовать с жестокостью и вероломством, когда это необходимо для защиты общего блага. Но, с другой стороны, остающиеся качества, в которых мы нуждаемся, — это мужество, умеренность и благоразумие. Таким образом, в сердце политической теории Макиавелли чисто классическая идея, оформляемая той же игрой слов, которую использовали классические республиканские теоретики. Если мы спросим, в силу каких качеств, каких талантов и способностей мы можем надеяться обеспечить свою свободу и способствовать общему благу, ответ будет: в силу гражданских добродетелей (в оригинале непереводаемая игра слов: *in virtue of the virtues*. — Прим. пер.).

VII

В свете изложенной выше попытки описать в общих чертах структуру классической республиканской теории свободы, я хочу вернуться к сегодняшним дискуссиям по проблеме негативной свободы. Я полагаю, что изложенные мной материалы по истории политической мысли значимы для этих дебатов в двух отношениях.

Во-первых, они показывают нам, что для этих обсуждений характерна путаница в терминологии. Все стороны согласны, что теория свободы, соединяющая идею общественной свободы с выполнением исполненных гражданских доблестей актов общественного служения, должна начинаться с постулирования некоторых целей, к которым для каждого рационально стремиться, и затем стараться доказать, что достижение этих целей будет означать обладание самой полной или истинной свободой. Конечно, это

52. Это, как мне кажется, применимо и к Прайсу (*Price R. The senses of virtue in Machiavelli // European Studies Review. 1973. Vol. 3. P. 315–345*), хотя это наилучший на сегодняшний день анализ использования термина *virtù* в политических трудах Макиавелли.

возможный способ соединения понятий свободы, гражданской доблести и общественного служения. Многие считают (я думаю, ошибочно)⁵³, что его использует Спиноза в «Политическом трактате», и, конечно, похоже, что это делает Руссо в «Общественном договоре». Но это ни в коем случае не единственный способ, как полагают аналитические философы наших дней. В теории Макиавелли отправным пунктом является не *eudaimonia* или подлинные человеческие интересы, но просто описание предрасположенностей, которые склоняют нас к выбору различных целей и попыткам их реализовать. Так что Макиавелли не спорит с положением Гоббса о том, что способность преследовать такие цели без помех есть то, что понятие свободы правильно означает. Он просто утверждает, что и выполнение общественных обязанностей, и культивация добродетелей, необходимых для их выполнения, оказываются, как демонстрирует изучение этого вопроса, необходимым средством для того, чтобы избежать принуждения и рабства, и потому — необходимым условием обеспечения личной свободы в чисто гоббсовском смысле этого слова.

Это подводит меня к тому, что является другим важным для сегодняшних обсуждений моментом классической республиканской теории. Некоторые современные философы, проглядев возможность того, что теория негативной свободы может непротиворечиво иметь изложенную мной структуру, начали провозглашать другие утверждения об этом понимании свободы, которые они подают как очевидные истины, но которые, на самом деле, верны только по отношению к их собственным частным теориям негативной свободы.

Одно из них — утверждение Гоббса о том, что любая теория негативной свободы должна быть теорией прав личности. Как мы видели, в современных дискуссиях о негативной свободе это стало аксиомой. Нас уверяют, что свобода действия — «это право», что существует «моральное право на свободу», что мы обязаны рассматривать нашу свободу и как естественное право, и как средство обеспечить другие наши права⁵⁴. Все это, как сейчас стало очевидным, всего лишь догмы. Классическая теория, одной из разновидностей которой является концепция Макиавелли, помогает нам увидеть, что мы не обязаны рассматривать нашу свободу таким образом. Теория Макиавелли — это теория

негативной свободы, но он развивает ее, совершенно не используя понятие прав личности. Хотя он часто рассуждает о том, что является *onesto*, то есть морально правильным, я не знаю ни одного места в его политических произведениях, где бы он говорил об индивидах как о носителях *diritti*, то есть прав⁵⁵. Напротив, сущность его теории можно выразить, сказав, что достижение общественной свободы не может быть делом обеспечения личных прав, так как оно необходимо требует выполнения гражданских обязанностей. Для тех, кто ответит — в духе схоластов-современников Макиавелли или их потомков-сторонников теории общественного договора, — что лучшим способом обеспечения нашей личной свободы будет, тем не менее, представлять ее как право, как разновидность духовной собственности, — классические республиканцы имеют очевидное возражение. Такое отношение, считают они, есть не только квинтэссенция разложившейся гражданственности, но и (как и всякое уклонение от общественного долга), высшая степень проявления неблагоразумия. Благоразумный гражданин осознает, что любой достижимый для него уровень негативной свободы может быть только следствием (если хотите, наградой) постоянного признания и преследования общего блага за счет чисто индивидуалистических и частных целей.

Однако, как мы уже видели, современные теоретики негативной свободы не лезут в карман за своим собственным возражением на это утверждение. Они отвергли лежащее в основе его представление о том, что выполнение общественного долга может быть в наших интересах, как опасную метафизическую чепуху. Но теперь понятно, что и в этом они ошибаются. Макиавелли, конечно, верит в то, что у нас, как граждан, есть долг (*ufficio*), который мы должны выполнять. Это долг помогать советом и служить нашему сообществу всеми силами. Он неоднократно повторяет, что есть многие вещи, которые мы обязаны делать, и многие вещи, которых мы должны избегать. Но он никогда не говорит, что основание для культивирования добродетелей и служения общему благу в том, что это наши обязанности. Основание в том, что они представляют собой лучшие и, по сути, единственные для нас средства «жить хорошо» для са-

53. Потому что подобные интерпретации недооценивают размах восстановления Спинозой классических республиканских идей, особенно тех, что были разработаны Макиавелли в его «Рассуждении».

54. Эти утверждения см. в: Day J. Threats, offers, law, opinion and liberty // American Philosophical Quarterly. 1977. Vol. 14. P. 270; McCloskey H. A critique of the ideals of liberty // Mind. 1965. Vol. 74. P. 404–405.

55. Ср.: «Макиавелли часто соединяет *libertà* с некоторыми частными правами» и «явно отождествляет свободу с защитой частных прав» (Colish M. The idea of liberty in Machiavelli // Journal of the History of Ideas. 1971. Vol. 32. P. 345–346). Я не могу найти никакого текстуального подтверждения этим заявлениям ни в одном из политических произведений Макиавелли. По поводу опровержения таких анахронизмов см. также: Sasso G. Niccolò Machiavelli: Storia del suo pensiero politico. Napoli: Istituto Italiano, 1958. P. 333–341.

мих себя, и в особенности единственное средство обеспечить какую-то личную свободу преследовать свои цели. В этом совершенно ясном и неметафизическом смысле можно сказать, что Макиавелли, хотя он никогда и не говорит об интересах, верит в то, что наш долг и наши интересы — это одно и то же. Более того, он знаменит своим подчеркиванием того, что все люди злы, и от них никогда нельзя ожидать чего-нибудь хорошего, пока они не увидят, что сделать это будет им самим во благо. Так что он заключает не только тем, что провозглашает очевидной истиной кажущийся парадокс долга как интереса; как и его классические авторитеты, он верит в то, что это самая удачная из всех нравственных истин. Ибо, пока большинству злых людей не будут даны эгоистические основания для добродетельного поведения, невероятно, чтобы любой из них совершил хоть какие-то добродетельные действия.

Перевод с английского Сергея Моисеева