

Андрей Викторович
СТОЛЯРОВ

В защиту негативной свободы:
**ЧТО НЕ ТАК
С ЧАРЛЬЗОМ ТЭЙЛОРОМ?**



Любое использование данного файла означает ваше согласие с условиями лицензии (см. след. стр.) Текст в данном файле полностью соответствует печатной версии книги. Электронные версии этой и других книг автора вы можете получить на сайте <http://www.stolyarov.info>

Распространение данного файла разрешено и приветствуется при условии соблюдения требований лицензии.

ПУБЛИЧНАЯ ЛИЦЕНЗИЯ

Эссе Андрея Викторовича Столярова «В защиту негативной свободы: что не так с Чарльзом Тэйлором», опубликованное в издательстве МАКС Пресс в 2014 году, называемое далее «Произведением», защищено действующим авторско-правовым законодательством. Все права на Произведение, предусмотренные действующим законодательством, как имущественные, так и неимущественные, принадлежат его автору.

Настоящая Лицензия устанавливает способы использования электронной версии Произведения, право на которые предоставлено автором и правообладателем неограниченному кругу лиц, при условии безоговорочного принятия этими лицами всех условий данной Лицензии. Любое использование Произведения, не соответствующее условиям данной Лицензии, а равно и использование Произведения лицами, не согласными с условиями Лицензии, возможно только при наличии письменного разрешения автора и правообладателя, а при отсутствии такого разрешения является противозаконным и преследуется в рамках гражданского, административного и уголовного права.

Автор и правообладатель настоящим **разрешает** следующие виды использования данного файла, являющегося электронным представлением Произведения, без уведомления правообладателя и без выплаты авторского вознаграждения:

1. Воспроизведение Произведения (полностью или частично) на бумаге путём распечатки с помощью принтера в одном экземпляре для удовлетворения личных бытовых или учебных потребностей, без права передачи воспроизведённого экземпляра другим лицам;
2. Копирование и распространение данного файла в электронном виде, в том числе путём записи на физические носители и путём передачи по компьютерным сетям, с соблюдением следующих условий: (1) **все воспроизведённые и передаваемые любым лицам экземпляры файла являются точными копиями исходного файла** в формате PDF, при копировании не производится никаких изъятий, сокращений, дополнений, искажений и любых других изменений, включая и изменение формата представления файла; (2) **распространение и передача копий другим лицам производится исключительно бесплатно, то есть при передаче не взимается никакое вознаграждение ни в какой форме**, в том числе в форме просмотре рекламы, в форме платы за носитель или за сам акт копирования и передачи, даже если такая плата оказывается значительно меньше фактической стоимости или себестоимости носителя, акта копирования и т. п.

Любые другие способы распространения данного файла при отсутствии письменного разрешения автора запрещены. В частности, **запрещается**: внесение каких-либо изменений в данный файл, создание и распространение искаженных экземпляров, в том числе экземпляров, содержащих какую-либо часть произведения; распространение данного файла в Сети Интернет через веб-сайты, оказывающие платные услуги, через сайты коммерческих компаний, а также **через сайты, содержащие рекламу любого рода**; продажа и обмен физических носителей, содержащих данный файл, даже если вознаграждение значительно меньше себестоимости носителя; включение данного файла в состав каких-либо информационных и иных продуктов; распространение данного файла в составе какой-либо платной услуги или в дополнение к такой услуге. С другой стороны, **разрешается** дарение (бесплатная передача) носителей, содержащих данный файл, запись данного файла на носители, принадлежащие другим пользователям, распространение данного файла через бесплатные файлообменные сети и т. п. Ссылки на экземпляр файла, расположенный на официальном сайте автора, разрешены без ограничений.

А. В. Столяров запрещает Российскому авторскому обществу и любым другим организациям производить любого рода лицензирование любых его произведений и осуществлять в интересах автора какую бы то ни было иную связанную с авторскими правами деятельность без его письменного разрешения.

Андрей Викторович СТОЛЯРОВ

**В ЗАЩИТУ НЕГАТИВНОЙ СВОБОДЫ:
ЧТО НЕ ТАК
С ЧАРЛЬЗОМ ТЭЙЛОРОМ?**

МАКС Пресс

Москва — 2014

УДК 101.1:342.721

ББК 87.6

С81

Рецензенты:

доктор филос. наук, профессор **Ольга Дмитриевна Волкоглонова**

канд. филос. наук, доцент **Владимир Сергеевич Кржевов**

Столяров А. В.

С81 В защиту негативной свободы: что не так с Чарльзом Тэйлором? – М.: МАКС Пресс, 2014 г. – 32 с.

ISBN 978-5-317-04828-0

Приводится критический анализ известного эссе Чарльза Тэйлора «Что не так с негативной свободой»; показана несостоятельность отдельных аргументов в исторической ретроспективе. Для некоторых проблем, поставленных в работе Тэйлора, предложены пути решения, не требующие выхода за пределы классического «негативного» понимания свободы.

Ключевые слова: классический либерализм, либертарианство, позитивная свобода, негативная свобода, информационное насилие

УДК 101.1:342.721

ББК 87.6

Andrey V. Stolyarov.

In defense of negative liberty: What's Wrong with Charles Taylor

The paper is devoted to critical analyses of the well-known essay «What's Wrong With Negative Liberty» by Charles Taylor; some of Taylor's arguments are shown to be vicious. For some of the problems specified in the Taylor's essay, solutions are offered, which don't require one to overrun the boards of the classic negative liberty.

Keywords: classic liberalism, libertarianism, positive liberty, negative liberty, information violence

ISBN 978-5-317-04828-0

© А. В. Столяров, 2014



ВЕСНОЙ 2013 года произошло событие, заметное для всех русско-говорящих мыслителей, интересующихся проблематикой свободы: во втором номере журнала «Логос» вышел первый русский перевод знаменитого эссе канадского философа Чарльза Тэйлора «Что не так с негативной свободой?»¹ Это эссе, оригинал которого был опубликован больше тридцати лет назад², примечательно в основном тем, что ныне едва ли не каждый философ по любую сторону океана, едва речь заходит о «негативном» понимании свободы, считает своим долгом в первую очередь вспомнить именно о Тэйлоре и его работе. Можно даже встретиться с убеждением, что идеи Исаи Берлина, с которым обычно связывают противопоставление «негативной» и «позитивной» свободы, следует (после публикации Тэйлора) считать *опровергнутыми*, заодно с классическими дефинициями свободы из работ Локка и Гоббса; но как раз этого в эссе — при внимательном взгляде — не обнаруживается.

Тэйлор начинает с замечания, что критика позитивного понимания свободы обычно сосредоточивается на «крайнем» варианте такого понимания, именно — на теории, «согласно которой свобода состоит исключительно в осуществлении коллективного управления судьбой отдельного человека в бесклассовом обществе», имея в виду, в основном, официальные коммунистические доктрины того времени. Назвав такой подход к позитивной свободе *карикатурным*, Тэйлор тут же заявляет, что рассмотрение свободы по Гоббсу и Бентаму, то есть сугубо как «отсутствие внешних физических или правовых ограничений», следует рассматривать, в свою очередь, как *карикатуру на негативное понимание [свободы]*. Для объяснения этой позиции привлекается один из возможных ответов на вопрос, почему вообще свобода ценна и её следует защищать: по мнению Тэйлора, нельзя упускать «один из наиболее сильных мотивов современной защиты свободы как независимости индивида, а именно постромантическую идею о том, что у каждого человека уникальный путь самореализации... Но если мы понимаем свободу как включающую что-то вроде свободы самоосуществления, самореализации по собственному плану, тогда мы можем не достичь целей в силу внутренних причин точно так же, как и внешних». Сославшись

¹Тэйлор Ч. Что не так с негативной свободой? Пер. с англ. С. Моисеева // Логос № 2 (92), 2013. Стр. 187–207

²Taylor, Ch. What's Wrong with Negative Liberty. // The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin / A.Ryan (ed.) Oxford: Oxford University Press, 1979. Pg. 175–193

на Дж. С. Милля, который также настаивал на ценности индивидуальной самореализации, Тэйлор в дальнейшем полагает этот вопрос решённым: именно, свобода ценна, потому что она нужна личности для самореализации, в противном же случае свобода вообще не стоила бы, по-видимому, того, чтобы к ней стремиться; иначе говоря, предоставление всем индивидам возможности самореализоваться есть цель и ценность основополагающая, тогда как свобода — не более чем инструмент в достижении означенной цели.

Задумаемся, однако, действительно ли здесь всё настолько однозначно. Зафиксировав в качестве отправной точки утверждение ценностного характера, Тэйлор (возможно, сознательно) ступил на зыбкую почву: аргументы, основанные на ценностном утверждении, теряют силу в глазах любого, кто не разделяет исходных ценностей. Тэйлор при написании своей работы полагал, что самореализация индивида — это такая ценность, которую разделяют (и считают основанием для стремления к свободе), по меньшей мере, все, кто ценит свободу; но это не так. К примеру, задолго до Тэйлора, в 1946 году Жан Поль Сартр в своей книге «Экзистенциализм — это гуманизм» утверждал: «В каждом конкретном случае свобода не может иметь другой цели, кроме самой себя, и если человек однажды признал, что, пребывая в заброшенности, сам устанавливает ценности, он может желать теперь только одного — свободы как основания всех ценностей. Это не означает, что он желает её абстрактно. Это попросту означает, что действия честных людей имеют своей конечной целью поиски свободы как таковой»³. Приведённая цитата не означает, конечно, что Сартр не разделял убеждения о важности самореализации личности; но она однозначно свидетельствует об убеждении Сартра в том, что не ценности являются основанием для желания свободы, но, напротив, свобода является основанием для любых ценностей. Разумеется, нет никаких оснований считать Сартра в этой полемике правым, а Тэйлора заблуждающимся; но для нашего рассуждения важен сам факт существования точки зрения, отличной от той, которую Тэйлор принял за основу.

Вернёмся к тексту эссе, в котором, вслед за рассуждениями о самореализации, обнаруживается формулировка собственного понимания Тэйлором позитивной свободы: «Исайя Берлин указывает, что негативные теории интересуются областью, в которой субъект должен быть свободен от вмешательства, а позитивные — кто или что контролирует. Я хочу сформулировать это несколько отличным образом. Доктрины позитивной свободы интересуются таким взглядом на свободу, который

³Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм. // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989, с. 319–344, стр. 340

предусматривает осуществление контроля над своей жизнью... Понятие свободы здесь — это понятие осуществления».

В противоположность свободе как осуществлению Тэйлор отмечает «свободу как возможность», каковое понимание могут использовать негативные теории свободы; но, как далее утверждает Тэйлор, «грубые» версии негативного понимания свободы, основанные на свободе исключительно в смысле отсутствия внешних препятствий, «имеют то преимущество, что линия обороны занимается вокруг очень простого, понятного принципа... У нас есть фундаментальная интуиция о том, что свобода — это возможность делать то или иное, не иметь препятствий на своём пути, а не способность, которую мы должны реализовать. Естественно, что кажется более благоразумным сражаться с «тоталитарной угрозой» на этой последней позиции... а не биться с врагом на открытой равнине концепций осуществления, где придётся различать среди них хороших и плохих, например воевать за индивидуальную самореализацию против версий коллективной самореализации (нации или класса). Кажется, легче и надёжнее отбросить всю чепуху с самого начала, объявив все воззрения на самореализацию метафизическим вздором [...] В нашей культуре велико влияние антиметафизических, материалистических, естественно-научных настроений... Действительно, именно из-за господства этого духа эту линию обороны так легко защищать в нашем обществе».

Итак, по мнению Тэйлора, основной причиной популярности негативного подхода к свободе оказывается простота и понятность этого принципа, что соответствует общему прагматическому настрою общества; именно поэтому сторонники либерализма предпочитают «оборонять» именно этот «рубеж»: «я думаю, — пишет Тэйлор, — что одним из сильнейших мотивов защиты грубой гоббсовско-бентамовской концепции свободы как отсутствия внешних препятствий, физических или юридических, является стратегический мотив, названный выше».

Тема линии обороны на неприступном рубеже проходит как рефрен через весь оставшийся текст эссе; абзацем ниже Тэйлор окрестил этот рубеж «линией Мажино», намекая, что надежда на неуязвимость её может не оправдаться, как не оправдались надежды французов в 1940 году. В чём же, по мнению Тэйлора, состоит уязвимость? Ответ на это даёт непосредственно в следующем предложении текста. «Для большинства сторонников этой позиции занятие её означает отказ от многих интуиций, **которые они разделяют с нами** [выделено мной — А.С.] в условиях постромантической культуры, которая придаёт большое значение самореализации и ценит свободу в основном из-за этого. Это страх перед «тоталитарной угрозой» заставил их уступить эту равнину врагу [...] Их возможная пиррова победа теряет свою ценность, ибо они

становятся неспособны защитить либерализм в том виде, в каком мы его ценим».

Итак, Тэйлор пытается нас убедить в том, что некое «большинство» сторонников либерализма полностью разделяет его, Тэйлора, мнение относительно причин действительной ценности свободы, то есть, иначе говоря, существует лишь один «правильный» подход к объяснению, зачем нужна свобода (именно — пресловутое «постромантическое» убеждение, что свобода нужна лишь как инструмент, обеспечивающий возможность самореализации, и более ни за чем); что «мы» (?) ценим либерализм только лишь в таком виде, в любом же другом либерализм «нам» оказывается не интересен. Больше того, утверждается, что «на самом деле» сторонников негативной свободы вообще не бывает, а о своей приверженности таковой мнимые её сторонники заявляют лишь из страха перед тоталитарной угрозой.

Ступив на зыбкую почву ценностных утверждений, Тэйлор не допускает к рассмотрению никаких иных подходов, кроме его собственного, что и понятно: в противном случае сия трясина его уже точно засосёт. Стоит только допустить, что свобода *действительно*, а не ради красного словца (или же ради надёжности «линии обороны») может быть кому-то нужна по каким-то иным причинам, нежели высшая ценность самореализации индивида — и от всей аргументации, увы, не останется камня на камне, а на поверхности нашей умозрительной трясины можно будет наблюдать лишь расходящиеся в стороны круги. Поэтому Тэйлор не может себе позволить усомниться в единственности и незыблемости именно такого объяснения ценности свободы.

Ну что же, мы готовы, пожалуй, согласиться с тем, что самореализация индивида — это, во всяком случае, дело хорошее, и, пожалуй, многие интеллектуалы, при этом придающие какую-то ценность свободе, с этим утверждением согласятся. Можно даже допустить, что среди интеллектуалов-либералов таких окажется «большинство», хотя всерьёз говорить о большинстве или меньшинстве без количественных оценок несколько странно; но пусть так, пусть мы приняли это допущение: большинство либералов рассматривают самореализацию индивида как нечто ценное. Значит ли это, что *большинство* считает пресловутую самореализацию *единственным* резонном, чтобы ценить свободу? Вот здесь Тэйлор, по-видимому, несколько поспешил с выводами; из одного другое, вообще говоря, не следует, и это достаточно легко показать. Отдельно взятый мыслитель, пусть даже ценящий такое следствие свободы, как повышение степени самореализации всех индивидов в обществе, тем не менее вполне может утверждать, что *свободу он ценит не поэтому*, хотя и это тоже неплохо. Выше уже приводилась цитата из Сартра, показывающая его отношение к свободе как сущности

самоценной, находящейся вне зависимости от каких-либо ценностных систем. Добавим ещё примеров. Фридрих А. фон Хайек в своих работах неоднократно подчёркивал, что свободное общество функционирует эффективнее в смысле сугубо экономического. Значит ли это, что Хайек не ценил самореализацию индивида? Очевидно, нет; но это значит, что для Хайека существовали *иные причины* ценить свободу, хотя, конечно же, эти причины не исключают соображения о ценности индивидуальной самореализации. Ещё один подход к свободе можно найти у Дж. С. Милля. Рассматривая истоки частной собственности на землю, он отмечает: «Как институт, “частная собственность” не обязана своим происхождением каким-либо из тех соображений пользы, какие приводят в оправдание её сохранения, когда она уже учреждена. И из истории, и из аналогичных состояний современных нам обществ о примитивных временах известно достаточно для того, чтобы показать, что суды (которые всегда предшествовали законам) первоначально были учреждены не для определения прав, но для пресечения насилия и прекращения споров [...] Сохранение мира, являвшееся изначальной целью гражданского правления, было, таким образом, достигнуто подтверждением прав на владение для тех, кто уже обладал чем-то, хотя бы и не плодами собственных усилий, тем самым им и другим людям между прочим дали гарантию в том, что в подобных случаях они будут пользоваться защитой»⁴.

Это соображение Милля позволяет проникнуть в генезис либерализма с прагматической точки зрения. Разгул насилия не даёт людям спокойно жить, поэтому защита от насилия оказывается потребностью практически любого индивида; вследствие этого общество, состоящее из людей, неизбежно изобретает средства удовлетворения спроса на защиту от насилия. В примитивной форме таким средством оказывается некое вооружённое ополчение, со временем трансформирующееся в силовое государство, правители которого, что совершенно естественно, полученную монополию на насилие используют не только для защиты подданных от насилия, но и для обеспечения собственных корыстных интересов. Однако насилие не нравится людям вне зависимости от его источника; при этом «порог терпимости» населения исторически снижается, то есть с течением времени и с развитием цивилизации люди готовы позволять власти всё меньше и меньше произвола. Стремление сократить произвол государства и социума в отношении отдельно взятой личности и есть, собственно говоря, стремление к свободе.

Итак, если Тэйлор видит лишь одну причину ценить свободу — именно, необходимость свободы для самореализации индивида — то в ре-

⁴Милль Дж. Ст. Основы политической экономии с некоторыми приложениями к социальной философии. М.: Эксмо, 2007, стр. 270

альности причин ценить свободу оказывается множество, и эти причины оказываются разными для разных индивидов. Можно, более того, утверждать, что *большинство* индивидов, ценящих свободу, вовсе не задумывается при этом о самореализации, если только мы не введём интеллектуальный ценз и не откажем на его основе подавляющему большинству людей в праве на собственное мнение. Самореализация индивида может быть священной коровой для интеллектуалов, но жизненные интересы абсолютного большинства населения так высоко не забираются.

Сидя в своей башне из слоновой кости, мудрец может, конечно, воображать, что весь мир населён такими же, как он, мудрецами, очевидным образом разделяющими его, мудреца, систему ценностей. Даже спустившись к подножию своей башни, мудрец найдёт, вероятно, лишь других мудрецов или же молодых учеников, жаждущих в будущем стать мудрецами. Но если мудрец, покинув свою башню, снизойдёт до того, чтобы отойти подальше от её подножия, он может с удивлением обнаружить, что мир не только не населён мудрецами, но и большая часть мирового населения искренне и незамутнённо этих пресловутых мудрецов презирает. Пройдя по обычной улице обычного города, пытаясь заговорить с каждым встречным, мудрец рискует не найти, к примеру, ни одного человека, понимающего смысл слова «самореализация». Представим себе теперь того же мудреца, которому на пути попался местный алкоголик; мудрецу, скорее всего, будет очевидно, что постоянное употребление алкоголя не соответствует идее самореализации, а посему следует потребовать отобрать у алкоголика бутылку и отправить его на принудительное лечение. И в этот момент мудрец рискует встретиться лицом к лицу с другим мудрецом, который отличается от первого тем, что никогда не жил в башне из слоновой кости, предпочитая изучать жизнь как она есть, а не идеальное представление о ней. Этот второй мудрец заявит первому, что алкоголика следует оставить в покое: во-первых, если его путь самореализации не соответствует ожиданиям первого мудреца, то это проблемы самого мудреца; а во-вторых, если можно отправить на принудительное лечение алкоголика за то, что он пьёт алкоголь, то найдутся, скорее всего, и те, кто захочет отправить на принудительное лечение всех мудрецов, например, за то, что они в своих башнях из слоновой кости давно уже утратили всякую связь с реальностью.

Продолжая свой путь, мудрец может встретить доктора Кеворкяна с очередным его пациентом, готовящимся к самоубийству с врачебной помощью. Памятуя о пресловутой самореализации в качестве основополагающей ценности, мудрец может возмутиться происходящим, потребовать отправить «убийцу» в тюрьму, а пациенту попытаться объяснить, что право на самоубийство не может быть проявлением свободы,

ведь, во-первых, после смерти невозможна никакая самореализация, и, во-вторых, если считать свободу ценностью в себе, то, чтобы иметь свободу, необходимо по меньшей мере оставаться в живых, поскольку для мёртвого ни о какой свободе уже не может идти речи⁵. В ответ на это пациент воскликнет: «Помилуйте, уважаемый философ, какая самореализация? Какая свобода?! Вам бы хоть на минуту те ощущения, что я из-за своей болезни обречён испытывать сутки напролёт, и вы бы забыли всю свою философию; а потому отойдите и не мешайте, я лучше вас знаю, как распорядиться собственной жизнью». Драматизм картины подчеркнёт сам доктор Кеворкян, который, конечно же, заявит, что готов сесть в тюрьму, если это является необходимым условием, чтобы избавить пациента от бессмысленных страданий⁶.

В этот момент нашего мудреца кто-то тронет сзади за плечо. Обернувшись, он снова увидит своего собрата по мудрости, который не так давно предложил не трогать алкоголика. В этот раз тот скажет примерно следующее: «Оставьте их, уважаемый коллега! Поговорите лучше со мной. Я тоже философ, но, сколь бы ни трудно вам было в это поверить, мне нет никакого дела до самореализации индивида в качестве основополагающей ценности. Сам я, как можно заметить, вполне удачно самореализовался, но я отдаю себе отчёт, что сделал это исключительно ради собственного развлечения. Будучи честным человеком, я признаю за другими право развлекаться, притом развлекаться так, как им этого хочется. Среди моих студентов было много таких, которым не нужна никакой самореализации, причём это были студенты, то есть изначально люди довольно умные, что же говорить о широких массах. Глядя на других людей, я вижу, что их способ развлечения не совпадает с моим; ну так что ж с того, ведь они — это не я. По большому счёту, меня вообще не трогают проблемы других людей. Но я понимаю две вещи: во-первых, чтобы делать то, чего я хочу, мне — лично мне — нужна свобода; во-вторых, в современном мире добиться свободы лично для себя надёжнее всего через свободу для всех; так уж устроен этот мир. Пока я один обладаю свободой, остаётся риск, что свободу у меня отнимут. Если свободны все, этот риск сводится к минимуму: мало кто

⁵Аргументы подобного рода появляются с завидной регулярностью, см. напр.: Вольнов В. Либерализм и самоубийство. 2003. <http://v-volnov.narod.ru/SmallWorks/LiberalismAndSuicide.htm>

⁶Как известно, Джейкоб Кеворкян действительно в итоге оказался в тюрьме, после того как в открытом доступе появилось видео, где он делает пациенту смертельную инъекцию. Сам Кеворкян при этом заявил, что поступил так (выложил компрометирующее видео в открытый доступ), чтобы расставить, наконец, точки над «i»: не все пациенты психологически готовы самостоятельно нажать на кнопку, и это не может служить основанием для лишения их права на добровольную эвтаназию.

захочет создавать прецедент, тем самым и собственную свободу ставя под удар».

Что останется после этого нашему мудрецу? Разве что вернуться в свою башню из слоновой кости, где в спокойной обстановке можно будет подумать о том, что не все люди одинаковы и что нет такой ценности, которая оказалась бы пригодна для всех.

Интересно, что, говоря об отрицательной свободе, Тэйлор постоянно упоминает гоббсовское⁷ «отсутствие внешних препятствий», тщательно избегая слова «насилие». Между тем, именно так — как отсутствие и недопустимость иницированного насилия — трактуют «отрицательную» свободу (и вообще свободу) современные либертарианцы; более того, ещё Джон Локк утверждал, что «свобода состоит в том, чтобы не испытывать ограничения и насилия со стороны других»⁸. При внимательном взгляде оказывается, что такие трактовки не эквивалентны, несмотря на внешнюю схожесть.

В самом деле, внешние препятствия, встречающиеся индивиду, можно очевидным образом поделить на две группы: те, которые возникли по чьей-то воле и те, в появлении которых некого обвинить; так, невозможность выехать за границу, а равно и невозможность курить в автобусе будут примерами ограничений, наложенных на индивида другими людьми, тогда как невозможность дышать под водой или летать по воздуху без применения механических приспособлений никак от других людей не зависят. Препятствия такого рода никто из сторонников «отрицательного» понимания свободы не считает признаком отсутствия свободы; в частности, у Берлина (а ранее у Гельвеция, которого Берлин цитирует) имеется рассуждение о том, что объективные ограничения, не связанные с чьей-то злой волей (например, неспособность летать) не могут считаться «несвободой». Что же касается препятствий, исходящих от других людей, то таковые либо оказываются насилием сами по себе, либо, напротив, направлены на ограничение насилия (возможность или невозможность третьего варианта зависит от принятой точки зрения). Давно известен тот факт, что ограничения последнего рода, вообще говоря, не обязательно снижают уровень свободы индивида, но, напротив, часто повышают таковой: например, невозможность совершить убийство или вооружённый грабёж (во всяком случае, без серьёзного риска оказаться в тюрьме) очевидным образом повышает индивидуальную свободу, так как для подавляющего большинства (если

⁷ Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. // Томас Гоббс. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1964, с. 44–720, стр. 155

⁸ Локк Дж. О гражданском правлении. Пер. Ю. В. Семёнова. // Джон Локк. Избранные философские произведения в двух томах. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1960. Т. 2, с. 5–137, стр. 34

не всех) людей означает прежде всего не то, что *они* не смогут никого убивать или грабить, но, напротив, что *их самих* никто не станет ни грабить, ни убивать. Практически так же обстоят дела с курением в автобусе, поскольку принуждение окружающих к пассивному курению вполне можно рассматривать как насилие; в противоположность этому, запрет выезда за границу очевидным образом снижает свободу и представляет собой проявление инициированного насилия государства или общества над индивидом.

Можно сказать совершенно определённо, что *насилия над собой* не любит никто, коль скоро речь идёт именно о насилии, то есть о чём-то, что происходит с индивидом без его согласия (а в большинстве случаев — вопреки его несогласию), а не, например, о таких частных проявлениях, как причинение боли или нанесение физических повреждений. Индивид, как правило, не согласен, чтобы его били и пытали, но из этого правила имеются исключения — всем известно о существовании так называемых мазохистов. Весьма красноречив тот факт, что среди сторонников нетрадиционных сексуальных практик, известных под общим названием «BDSM»⁹, принято (на уровне даже не традиции, а закона, хотя и неписанного, но абсолютно нерушимого) придерживаться *принципа согласия*. Иначе говоря, практики, связанные с причинением физических страданий, могут выглядеть со стороны как насилие, но так они выглядят лишь потому, что большинство людей не может себе представить, как можно на такое согласиться добровольно; на самом же деле во взаимоотношениях садистов и мазохистов ни о каком насилии речи не идёт, всё делается в соответствии с обоюдной доброй волей и, больше того, в соответствии с *желаемым* с обеих сторон. Таким образом, *насилия* над собой не приемлют даже мазохисты; человек может в силу своих извращённых желаний стремиться к подчинению, боли, унижениям, но никогда — к *настоящему* насилию над собой, к чему-то такому, что делают с ним вопреки его воле.

Апологеты насилия обычно предполагают, что происходит означенное насилие будет над кем-то другим, либо готовы «пожертвовать собой» ради каких-либо «высших» целей, но любить насилие над собой они от этого не начинают. Можно представить себе ситуацию, в которой такой апологет, оказавшись сам в положении жертвы, тем не менее не изменит убеждений и будет продолжать считать насилие (над другими) допустимым, но очень сложно себе представить, чтобы на основе этого он смог убедить сам себя, что с ним поступают правильно; гораз-

⁹В этой аббревиатуре зашифрованы три весьма различных вида практик: BD означает «bondage and discipline» (связывание и послушание), DS — «domination and subdomination» (доминирование и подчинение), и, наконец, SM — «sado/maso», то есть причинение боли и получение наслаждения от боли. Все три вида практик основаны на принципе согласия, то есть о насилии речи не идёт.

до вероятнее, что то насилие, которое здесь и сейчас происходит над ним самим, субъект всё же сочтёт недопустимым, отыскав для этого причину в рамках своих убеждений.

Возможность не подвергаться насилию важна для людей не потому, что иначе они не могут самореализоваться; просто насилие (если это именно насилие, а не что-то иное) по определению не может нравиться тем, кто оказался объектом насилия. Право и эффективная возможность не подвергаться насилию — не только со стороны других людей, но и, что в нынешние времена оказывается даже важнее, со стороны социума и государства, — это то, чего, по крайней мере *лично для себя*, желает буквально каждый. Очевидно, что «негативную» свободу логичнее понимать именно как отсутствие насилия, притом насилия инициированного, а не абстрактных «внешних препятствий», среди которых, как показано выше, обнаруживаются такие, которые либо вовсе не имеют отношения к свободе или несвободе, либо даже повышают свободу индивида, вместо того чтобы понизить её.

Что же можно сказать о критике «отрицательного» понимания свободы, если само критикуемое понимание («отсутствие внешних препятствий») заведомо отличается от широко принятого (отсутствие инициированного насилия)? Очевидно, для сторонников классического негативного понимания свободы теперь можно указать универсальный ответ на любые отсылки к тэйлоровскому тексту: даже если допустить, что понимание свободы как отсутствия внешних препятствий Тэйлор успешно разнёс вдребезги (что на самом деле не так), то нас это всё равно не касается: мы понимаем «отрицательную» свободу как отсутствие насилия, это совершенно другое понимание, и его Тэйлор не только не критикует, но даже не упоминает.

Вернёмся, однако, к тексту эссе, где приведён целый ряд иллюстративных примеров, которые было бы неправильно оставить без внимания: при всех недостатках эти примеры дают повод к размышлению, что само по себе немало. Подчёркивая, что простого отсутствия «внешних препятствий» недостаточно, чтобы быть свободным, Тэйлор вынужден допустить, что в каких-то случаях индивида — ради его же свободы — всё-таки можно и нужно подвергать некоторому «управлению». При этом от пресловутого тоталитаризма и попыток «заставить всех быть свободными» он тщательно открещивается; следствием этого становится настойчивая потребность провести границу, указать, где же заканчиваются действия по «внутреннему освобождению» индивида и начинается то жестокое тоталитарное насилие, которое Берлин считал неизменным спутником «позитивной» свободы. Тэйлор не отрицает возможности такого насилия, но считает, что его можно избежать.

Когда речь заходит о том, где провести границу, ситуация всегда оказывается достаточно сложной. Тем не менее, Тэйлора эта проблема не останавливает; заявив, что «некоторое разграничение мотиваций сущностно необходимо для используемого нами понятия свободы», он утверждает (вновь используя местоимение «мы»), что, даже когда речь идёт о внешних препятствиях, их можно классифицировать как более или менее важные, «основываясь на имеющемся у нас “фоновом” понимании того, что одни цели и действия важнее других». В подтверждение своих слов он приводит в пример, с одной стороны, светофор на перекрёстке недалеко от его дома, и, с другой стороны, закон, «запрещающий мне поклоняться Богу так, как я считаю верным». Тэйлор утверждает, что «мы различаем эти два случая... потому, что мы имеем “фоновое” понимание, слишком очевидное для того, чтобы его проговаривать, что некоторые цели и действия более важны для людей, а некоторые — менее. Религиозные верования признаются даже атеистами очень важными для людей, ибо посредством их человек определяет себя как нравственное существо. Напротив, ритм моей езды по городу — вещь слишком незначительная. Мы не хотим говорить об этих двух вещах как о находящихся на одном уровне. Мы не готовы легко принять, что в случае со светофором под угрозу поставлена свобода. Ибо *de minimis non curat libertas*¹⁰».

Пример со светофором и религией Тэйлор использует в качестве отправной точки для рассуждения с далеко идущими выводами. Проблема в том, что даже на самый поверхностный взгляд отправные посылы оказываются несостоятельны, отменяя, тем самым, и само рассуждение, и все его выводы. Прежде всего хочется спросить, где же автор эссе видел таких атеистов, которые действительно считали бы важным, к примеру, разрешить сторонникам *любой* конфессии отправлять свои ритуалы где им вздумается, когда им захочется и как им будет угодно (NB: далее в тексте эссе имеется прямое указание на отправление религиозных ритуалов именно в общественных местах, и на то, что «даже закон, который будет запрещать мне это только в некоторое время... всё равно будет серьёзным ограничением»). Ещё интереснее было бы посмотреть на атеистов, согласных, что именно посредством религии человек определяет себя как нравственное существо; создаётся впечатление, что Тэйлор не был знаком с трудами Ницше или, к примеру, Б. Рассела. Впрочем, такого быть не может: вне всякого сомнения, Чарльз Тэйлор — человек высокообразованный; остаётся лишь предположить, что, как это часто делают сторонники религиозных воззрений, Тэйлор попросту *намеренно игнорирует* существование секулярных убеждений,

¹⁰О мелочах не заботится свобода (лат.)

предпочитая считать, что атеисты на самом деле точно так же верят в бога, но почему-то не желают этого признавать.

Больше того, если мы переместимся с американского континента в Европу, а из конца семидесятых — в наше время, то обнаружим, что во Франции с 2004 года действует запрет на ношение в образовательных учреждениях любых символов или одежды, очевидно демонстрирующих религиозную принадлежность, что же касается традиционного мусульманского хиджаба, то его ношение во Франции с 2011 года запрещено в любых общественных местах. Любопытно, что запрет ношения хиджаба в государственных, детских и образовательных учреждениях действует не только во Франции, но и в целом ряде мусульманских стран, прежде всего в Турции. В Швейцарии в ноябре 2009 года прошел референдум, итогом которого стал запрет строительства минаретов. Все эти запреты, что вполне естественно, подвергаются постоянной критике, однако вряд ли кто-то всерьёз назовёт Францию или Швейцарию тоталитарными государствами; Турцию кто-то, быть может, и запишет в тоталитарные страны, но уж точно не из-за запрета на хиджабы. Можно сказать, что аргументы Тэйлора опровергает сама История.

Ничуть не лучше обстоят дела и со второй частью тэйлоровского примера — с пресловутым светофором. Если говорить о правилах дорожного движения в целом, а не о конкретном их проявлении в виде светофоров, то важность их при рассмотрении свободы индивида Тэйлор явно недооценивает. Автор этих строк знаком с человеком, эмигрировавшим вместе с семьёй в Австралию; прожив около пяти лет в Мельбурне, будучи основателем успешного бизнеса, этот человек вдруг, неожиданно для всех своих знакомых, принял решение вернуться в Россию. Никакого отношения к патриотизму решение, как выяснилось, не имело: в качестве основной причины он назвал ни что иное, как правила дорожного движения в Австралии и, в особенности, контроль за их соблюдением, который гораздо строже такового в России. Человек попросту *не смог жить* в стране, где нет возможности хотя бы иногда разогнать свою машину до «приличной скорости», под которой в данном случае понималось по меньшей мере 150 км/ч. В России движение с такой скоростью, разумеется, тоже запрещено, но если скорость превышена менее чем на 60 км/ч, нарушителю грозит лишь денежный штраф, для большинства водителей посильный, тогда как в Австралии в аналогичной ситуации можно не только лишиться водительских прав, но и оказаться в тюрьме.

Можно по-разному относиться к «жизненным интересам» подобного рода, как и к людям, имеющим таковые, но невозможно отрицать одно: существуют люди, для которых правила дорожного движения оказываются не просто серьёзными ограничениями свободы, но ограничениями

критичными настолько, что могут повлиять на выбор страны проживания; отмечу, что сейчас упоминаемый индивид изучает возможность переехать в Германию, где на автобанах скорость ограничивается только снизу, то есть нельзя ездить медленнее определённой скорости, но можно разогнаться до скоростей сколь угодно высоких; именно это в данном случае рассматривается в качестве определяющего фактора для выбора именно этой страны, причём человека не смущает даже перспектива изучения немецкого языка, на котором он пока не говорит. Стоит отметить, что вопросы религиозного свойства совершенно не волнуют героя нашего рассказа.

Интересно, с другой стороны, рассмотреть пример Тэйлора в смысле более узком, ведь сам Тэйлор говорит не о правилах дорожного движения «вообще», а о вполне определённом явлении — светофоре. Здесь можно обнаружить, что пример попросту неудачен с самого начала, и вот почему. Каждый, кто имеет хотя бы небольшой опыт вождения машины по улицам крупных городов, знает, что при отключении светофора на мало-мальски оживлённом перекрёстке «пробка» вокруг перекрёстка образуется почти мгновенно и, как правило, со всех четырёх сторон. Вряд ли хотя бы один из водителей, попавших в такую «пробку» и потерявший массу драгоценного времени (а потери в таких случаях могут достигать двух-трёх часов), решит, что отключение светофора как-то повысило его свободу. Напротив, *нерегулируемый* перекрёсток превращается в кошмар для начинающих водителей и досадное недоразумение — для более опытных; перекрёсток, на котором имеется сколько-нибудь заметная плотность движения, а светофора всё ещё нет, вызывает ропот на тему неправильного расходования бюджетных средств и недостаточной квалификации властей. Сам автор этих строк несколько лет назад был вынужден намеренно избегать маршрута, на котором необходимо было на нерегулируемом Т-образном перекрёстке сделать поворот налево на оживлённую трассу, имеющую три полосы движения в каждую сторону, для чего нужно было дожидаться паузы в трафике обоих направлений. Нервотрёпка, связанная с преодолением этого перекрёстка, представлялась стоящей того, чтобы сделать крюк в добрый десяток километров, лишь бы избежать рискованного манёвра. В какой-то момент на этом перекрёстке появился светофор, что, разумеется, обрадовало водителей, вынужденных здесь ездить.

Итак, если, как это предлагает нам Тэйлор, рассматривать свободу как возможность осуществления своих желаний, то грамотно составленные и правильно отрегулированные светофоры такую свободу, разумеется, повышают, а не понижают. Секрет здесь в том, что общественные места в силу своей специфики подразумевают вынужденное взаимодействие между людьми, в том числе и нежелательное для неко-

торых (или даже всех) участников; не зря Поппер описывал гипотетическое «абстрактное общество», полностью лишённое общественных мест: «открытое общество постепенно может стать тем, что я хочу назвать абстрактным обществом... Мы можем вообразить общество, в котором люди практически никогда не встречаются лицом к лицу. В таком обществе все дела совершаются индивидуумами в полной изоляции, и эти индивидуумы связываются друг с другом при помощи писем или телеграмм и разъезжают в закрытых автомобилях. (Искусственное осеменение позволило бы даже размножаться без личных контактов.) Такое выдуманное общество можно назвать полностью абстрактным или безличным обществом.»¹¹ Как отмечает сам Поппер, реального возникновения такого общества можно не ожидать, поскольку нарисованная картина во многих отношениях «сильно преувеличена». Тем не менее, коль скоро существуют общественные места, индивиды, находясь в таких местах, не могут друг другу не мешать, и минимизация трений и неизбежных потерь требует некоторой координационной деятельности; достижение полной свободы (в негативном смысле) в общественных местах попросту невозможно. Светофор как раз и представляет собой одну из мер координации, позволяющей снизить неизбежный ущерб; как следствие, существование светофоров оказывается выгодно практически всем. Иначе говоря, светофор снижает количество нежелательного, но при этом вынужденного взаимодействия индивидов, каковое в данном случае заключалось в неизбежном создании друг другу помех для движения; включение светофора тоже попеременно создаёт помехи движению то одних, то других, но делает это эффективнее в том смысле, что, терпя меньшее количество помех, индивид получает больше возможностей использования дороги. Иной вопрос, что в реальности светофоры далеко не всегда оказываются правильно расположены и оптимально настроены, но здесь мы имеем уже не вопрос свободы, а проблему квалификации людей, осуществляющих координацию; при правильном подходе к координации светофор не только не создаёт новых «внешних препятствий», но, напротив, позволяет частично ликвидировать существующие. Как следствие, готовность людей терпеть светофоры не имеет ничего общего с тэйлоровским «фоновым пониманием» степени важности ограничений: в самом деле, люди испытывают здесь не ограничения, но, напротив, частичное снятие таковых.

Итог нашего рассуждения, в принципе, не должен стать неожиданностью. «Фоновое» понимание важности и неважности тех или иных возможностей, к которому апеллирует Тэйлор и которое, по его мнению, присуще всем людям и более-менее одинаково для всех людей, при бли-

¹¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. 448 с, стр. 219

жайшем рассмотрении оказывается личным мнением самого Тэйлора. В этом плане Тэйлора можно рассматривать как живую иллюстрацию слов Исаяи Берлина: «“Позитивная” концепция свободы предполагает не свободу “от”, а свободу “для” — свободу вести какой-то предписанный образ жизни, поэтому для сторонников “негативной” свободы она порой оказывается лишь лицемерной маской жестокой тирании.»¹² Сторонники «позитивных» вариантов свободы могут искренне полагать, что их понимание пресловутого «для» является универсальным для всего человечества, и на этом основании утверждать, что их вариант понимания свободы ценнее, нежели «негативное» понимание; на самом же деле в мире живёт слишком много людей, и эти люди слишком разные, чтобы можно было указать какие-либо «универсальные» ценности. Даже свобода как таковая, что бы под ней ни понималось, является ценностью отнюдь не в глазах *любого* человека. «Негативная» свобода, разумеется, также не может быть универсальной ценностью (хотя бы потому, что таких не бывает в принципе), но она, по крайней мере, опирается на рассмотренное выше более-менее универсальное свойство индивидов: насилия *над собой* не любит никто, хотя многие не считают это достаточным основанием отвергать насилие *вообще*.

Обнаружив, что рассуждения Тэйлора на самом деле опираются на предположение о существовании неких универсальных ценностей и показав, что эти ценности на самом деле совершенно не универсальны, мы могли бы на этом остановиться, но тем самым мы многое бы потеряли, поскольку текст эссе содержит заметное количество других утверждений, хотя и неверных по сути, но дающих при этом прекрасную пищу для размышлений. Больше того, одно из центральных утверждений эссе, — именно, что не всякого индивида, которому никто не чинит внешних препятствий, можно заведомо считать свободным, — вообще говоря, верно: в самом деле, разве можно считать свободным «тяжелого» наркомана, озабоченного поиском очередной дозы и физически не способного думать ни о чём другом. Рискую навлечь на себя проклятья людей определённого сорта (в том числе, возможно, и самого Тэйлора, несмотря на то, что этот аргумент скорее в его пользу, нежели наоборот), можно, тем не менее, утверждать, что религиозного фанатика, полностью зависящего от воли его «духовных» лидеров, тоже считать свободным нельзя, несмотря на кажущееся отсутствие внешних препятствий его свободе.

Вывод, к которому на основе этого приходит Тэйлор, состоит в неизбежности перехода от отрицательного (гоббсовского) понимания свободы к её позитивному пониманию, «к взгляду на свободу как способ-

¹²Берлин И. Два понимания свободы // Берлин И. Философия свободы. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001. с. 122–185

ность достигать моих целей». Этот вывод мы продолжаем считать ложным, несмотря на наше согласие с посылкой о возможной несвободе людей, которым никто не чинит внешних препятствий. На первый взгляд, здесь имеет место логическая неувязка, ведь из верной посылки не может следовать ложный вывод; однако при более внимательном рассмотрении оказывается, что речь в посылке и в выводе идёт о *разных предметах*, и, как следствие, отношение импликации между этими утверждениями исходно некорректно: говоря о внутренних препятствиях в противоположность внешним, мы обсуждаем свободу как свойство отдельного индивида, тогда как пресловутая «гоббсовская дефиниция» относится, очевидно, к свободе как *свойству общества*.

Более того, в самой формулировке тэйлоровского вывода при ближайшем рассмотрении обнаруживается подмена предмета. Если некий индивид рассматривает *свою собственную свободу* как способность достижения своих целей и именно эту способность считает ценностью, ничего удивительного в этом нет, поскольку способность достигать своих собственных целей ценна для индивида вне зависимости от того, как её называть; в противном случае цели перестали бы быть целями. Столь очевидное свойство не только мыслящего индивида, но вообще произвольной системы, принимающей решения и, как следствие, имеющей хоть в каком-то виде некое целеполагание, вряд ли может рассматриваться как определение свободы, поскольку попросту не нуждается в каком-либо названии и каком бы то ни было обсуждении в силу своей тривиальности: собственные интересы индивида и то, что индивид ценит — понятия *по определению* тождественные. Очевидно, что Тэйлор имеет в виду совершенно иное, а именно: что рассматривать и ценить в качестве свободы следует способность *каждого* индивида достигать его собственных целей. Это далеко не то же самое, ведь очень часто можно встретить персон, ни в грош не ставящих интересы *других* — или вообще всех, или, что бывает чаще, интересы людей, не попавших в определённую группу, например, людей других национальностей, принадлежащих к другим расам, людей из других социальных слоёв, и т. п.

Устранив возможную подтасовку терминов и рассматривая то, что осталось, то есть свободу как возможность каждого (а не только лично говорящего) достигать своих целей, мы легко убеждаемся в том, что и здесь остаётся слишком широкое пространство для демагогического манёвра. Начать с того, что цели разных индивидов могут быть взаимоисключающими и прямо противоположными, так что, задавшись целью предоставления всем и вся неограниченного потенциала в достижении их целей, мы можем с удивлением обнаружить, что окончательно загнали сами себя в тупик: в самом деле, коль скоро цели двух индивидов вошли в неразрешимую коллизию (а это сплошь и рядом происходит

в реальности), то что нам теперь делать? Предпочсть кого-то одного мы можем лишь на основе некоторых своих собственных (или чужих, что ещё хуже) критериев, каковые не могут быть объективны: сам факт возникновения коллизии означает, что, предпочтя интересы одного индивида интересам другого, мы воспользуемся при этом такими критериями, с которыми минимум один из этих двоих не согласится.

Впрочем, здесь мы ушли уже очень далеко от рассматриваемого Тэйлором предмета, несмотря на то, что отправной точкой для нас послужили его собственные слова. Мы довольно легко сможем установить причину очередной несообразности, если вспомним, что на протяжении всего текста эссе Тэйлор противопоставляет внешние препятствия препятствиям внутренним и постоянно напоминает нам о том, что некоторые люди могут не осознавать своих истинных целей или же осознавать их неправильно. Итак, *на самом деле* речь в исходной цитате идёт не о способности индивидов достигать своих целей, но о способности индивидов *осознавать свои цели*.

Мы можем полностью согласиться с утверждением Тэйлора о том, что индивида, не способного осознать свои собственные цели, нельзя считать свободным. Однако сторонникам Тэйлора пока что рано праздновать победу, поскольку нашей следующей фразой станет sacramentalный вопрос «Ну так и что с того?» С тем, что людей невозможно заставить быть свободными, вроде бы и сам Тэйлор вполне согласился, рассматривая в начале эссе «карикатурные», по его выражению, варианты подхода к определению свободы. Добавим к этому, что многие люди не обладают достаточным интеллектом для осознания собственных целей; сделать их умнее мы никак не можем, а если бы и могли, то не исключено, что они оказали бы нам сопротивление. Как ни странно, существуют даже люди, которые *не хотят* быть свободными, и здесь уже ничего не поделаешь. Классическая «проблема» либерализма относительно того, имеет ли право свободный человек сам себя продать в рабство, расширяется об один простой вопрос: ну как, ради всего святого, вы собираетесь ему в этом помешать?! Отсутствие законодательной поддержки договора о передаче самого себя в рабство ни от чего нас не спасёт: всегда можно придумать такой набор юридически валидных документов, который индивида полностью закабалит. Самый простой вариант — набор векселей, датированных будущим временем, каждый на сумму, заведомо превышающую возможности данного индивида; но можно придумать и более изящное решение. Следовательно, если найдётся в реальности персона, всерьёз желающая стать чьим-нибудь рабом, общество не сможет этому противодействовать. Иное дело, что такой персоны с хорошей степенью вероятности не найдётся; но одно дело полное рабство, и совсем другое — некое промежуточное состояние, в

котором индивид ещё не раб, но и не может уже быть назван свободным. В этом состоянии пребывает большая часть человечества, причём со времён Эриха Фромма известно: было бы ошибкой полагать, что заведомое большинство индивидов стремится к свободе.

Если человек не желает быть свободным, то принуждать его быть свободным, прежде всего, попросту бесполезно, даже если оставить в стороне вопрос о допустимости такого принуждения. Но значит ли это, что любое стремление к свободе бессмысленно? Конечно же, нет: ведь существуют и такие люди, которые желают быть свободными, в противном случае не существовало бы ни классических либералов, ни тем более современных либертарианцев. И здесь необходимо констатировать один простой факт: если общество не обладает в целом свойством свободы — классической «негативной» свободы, — то свободным в этом обществе не будет практически никто; исключения составляют лишь единицы, которым посчастливилось проникнуть в правящую элиту. С другой стороны, общество, поставившее своей целью предоставление «негативной» свободы своим гражданам, конечно же, не сделает *всех* индивидов свободными: во всяком случае те, кто свободными быть *не хотят*, такими и не станут. Вопрос о том, хорошо это или плохо, можно считать бессмысленным: это *неизбежно*, поэтому можно не тратить время на бесполезные сожаления.

Так или иначе, существование индивидов, не поддающихся освобождению, никоим образом не повод вообще отказываться от стремления к свободному обществу для тех, кто рассматривает свободу как ценность. В конце концов, вполне логично, что своя собственная свобода интересует индивида несколько больше, нежели свобода кого-то ещё. Свобода других вполне может интересовать нас лишь по той, отмечавшейся уже выше, причине, что в современном обществе наиболее надёжный способ обретения свободы лично для себя состоит в установлении свободы для всех. При этом можно уже считать очевидным, что *навязать* свободу всем технически невозможно; свободу можно лишь *предоставить*, но если кто-то её при этом не примет, то с этим уже ничего не поделать.

Утверждая, что в свободном обществе, сколь бы свободным оно ни было, тем не менее далеко не все индивиды будут свободны, мы рискуем нарваться на обвинения в дискриминации; нас могут гневно обличить относительно того, что-де мы вознамерились сделать свободными лишь «избранных», при этом «отлучив» от свободы всех, кто не попал в число такой вот «свободной элиты». К сожалению, заведомая несостоятельность таких обвинений, при всей её очевидности, всё же ускользает от внимания некоторых мыслителей; в связи с этим необходимы определённые пояснения. Коль скоро речь идёт о «дискриминации», необходимо выделить по меньшей мере два признака таковой.

Во-первых, необходимо должен существовать чёткий критерий, по которому производится дискриминация, чтобы при рассмотрении практически любого индивида (кроме, быть может, единичных маргинальных случаев) возможно было однозначно сказать, подлежит он дискриминации или нет. Во-вторых, необходимо указать некоторый круг лиц, *принимающих решение*, то есть наделённых достаточной властью для того, чтобы дискриминировать отдельных индивидов. Если отсутствует первое, но присутствует второе, то речь может идти о волюнтаризме власти, но никак не о дискриминации — в самом деле, не любой волюнтаризм может называться дискриминацией. Если, напротив, первое присутствует, то есть в обществе могут быть легко наблюдаемы признаки, по которым некоторые индивиды оказываются гражданами второго сорта, но при этом полностью отсутствует второе, то есть лица, наделённые правом осуществления дискриминации, то о реальной дискриминации, опять же, речи идти не может. Отметим, что современное общество «супер-демократических» Соединённых Штатов именно таково: на формальном государственно-общественном уровне чернокожие полностью уравниены правами и возможностями с белыми, но сам по себе «критерий демаркации» благополучно продолжает существовать, чему сами «цветные» в немалой степени способствуют.

В случае описанного выше свободного общества, в котором внешняя свобода предложена всем без исключения, но некоторые индивиды, не приняв её, так и не становятся свободными, нет ни критерия дискриминации, ни исполнителей — лиц, наделённых возможностью осуществлять дискриминацию. Никто не властен принимать решение, кому предоставить свободу, а кому не предоставить (свобода *предоставляется* абсолютно всем), что до критерия, то его не может быть сугубо технически: в самом деле, по каким объективным признакам можно отличить свободного человека от несвободного, коль скоро речь идёт о внутренней свободе?

Интересно, что при внимательном взгляде эссе Тэйлора оказывается пронизано мучительной невозможностью указать как раз подобный критерий, отделить — при наличии внешней свободы — индивидов, действующих в соответствии со своими истинными и осознанными целями, от индивидов, чьё осознание собственных целей ложно или ошибочно. К чести Тэйлора необходимо признать, что ему удаётся не впасть здесь в вульгарный морализм; он явным образом отвергает традиционное для моралистов деление желаний человека на высшие и низменные, сопровождаемое требованиями отказаться от низменного в пользу высшего, хотя для этого ему и потребовалось пространное рассуждение. «Самый обычный опыт,» — пишет Тэйлор, — «говорит нам о том, что более важные цели не всегда те, которые мы сильнее всего желаем... Поразмыслив

о значимости в этом контексте, мы придём к тому, что я в других местах называл *сильным оцениванием* (*strong evaluation*), — к выводу о том, что люди являются субъектами не только желаний первого порядка, но и желаний второго порядка, желаний о желаниях.» Введённый термин «сильное оценивание» Тэйлор иллюстрирует рядом примеров, когда индивид осознанно желает преодолеть некое своё желание, считая, что таковое мешает ему, то есть делает его менее свободным. В качестве таких примеров выступают иррациональный страх перед публичным выступлением, не позволяющий индивиду заниматься работой, которую он считает своим призванием; привязанность к бытовому комфорту, которая не позволяет индивиду «отправиться в экспедицию в Анды или проплыть на каноэ по Юкону», при том что индивид осознанно хотел бы это сделать; наконец, эмоциональная несдержанность и «озлобленность», которая «подрывает невероятно важные для [индивида] отношения».

В противовес этому Тэйлор приводит примеры таких внутренних конфликтов, разрешение которых путём избавления от одного из желаний в пользу второго не сделает индивида более свободным. Первый пример довольно очевиден: «если наши отношения разрушает то, что я нахожу своё призвание в работе, которая требует частых поездок, то это действительно ужасный конфликт, но здесь я не считаю себя менее свободным.» Существенно более интересен пример, который Тэйлор приводит следующим и благодаря которому можно однозначно снять с него любые обвинения в вульгарном морализме: «мой брак может рушиться оттого, что я люблю по субботам ходить в паб и играть в карты с друзьями. Я могу чувствовать вполне однозначно, что мой брак намного важнее, чем расслабление и чувство товарищества по субботам. Но тем не менее я не стал бы говорить о том, что был бы свободнее, если бы отбросил это желание.»

«Что отличает этот случай от описанных выше?» — пишет далее Тэйлор, — «Мне представляется, что разница в том, что здесь я всё ещё отождествляюсь с менее важным желанием, всё ещё рассматриваю его как форму самовыражения. Что-то изменилось бы во мне, я потерял бы что-то, лишившись этого желания. В то время как мой иррациональный страх, моя нелюбовь к дискомфорту, моя озлобленность — всё это я рассматриваю как то, лишившись чего, моё «я» ничего не потеряет.»

Итак, Тэйлор старательно подчёркивает, что определяющим является деление всевозможных желаний не на «хорошие» и «плохие», не на «высокие» и «низменные» и т. п., но исключительно на *свои*, то есть такие, которые индивид ощущает частью себя, и *чуждые*, такие, которые тот же индивид сам для себя считает ограничением своей же свободы. Кажется, чего же боле — если индивиду позволено жить в со-

ответствии с его собственными желаниями, если дихтомия «своё — чуждое» признана определяющей, разве это не то же самое, что признать за индивидом право на самоопределение независимо от чужого мнения и внешних критериев, разве это не то, к чему призывают сторонники «негативной» свободы? Тэйлор мастерски предугадывает именно такой ход мысли читателя, высказывая за него все основные тезисы: «Если наша негативная теория будет допускать сильное оценивание, допускать то, что некоторые цели действительно важны для нас, а другие желания могут рассматриваться как не вполне наши, — не может ли она всё-таки сохранить тезис о том, что свобода — это возможность делать то, что я хочу, то есть то, что я идентифицирую как то, что я хочу, где это означает не моё сильнейшее желание, а то, что я идентифицирую как моё настоящее, аутентичное желание или цель? Субъект тогда будет оставаться последним судьёй в вопросе своей свободы/несвободы... мы сохранили бы предмет главной заботы негативной теории — то, что субъекту должно принадлежать последнее слово относительно того, в чём состоит его свобода, и не должно быть “более мудрых решений” власти. Свобода тогда будет определяться как отсутствие внутренних или внешних препятствий тому, чего я действительно или подлинно хочу.»

Разумеется, сторонникам негативной свободы, видя в тексте Тэйлора практически свои собственные слова, радоваться преждевременно; всё это Тэйлор высказывает лишь для того, чтобы немедленно опровергнуть. «Я думаю,» — пишет Тэйлор в следующем же абзаце, — «что эту гибридную, или среднюю, позицию, в рамках которой мы... не будем допускать “более зрелые суждения за субъекта”, отстоять невозможно. Ибо исключить это в принципе — означает исключить, что субъект может ошибаться относительно того, чего он действительно хочет. А как он может в принципе никогда не ошибаться (если только не допустить, что тут ошибаться невозможно)?»

Тэйлор так и не смог указать границы допустимого, отделив внешнее принуждение, представляющее собой легитимную помощь социума ошибающемуся индивиду, от другого внешнего принуждения, когда индивид оказывается жертвой тоталитарной системы; очевидно, если бы Тэйлор мог это сделать, то не было бы ни одной причины скрывать эту свою возможность. Будучи не в силах, что вполне понятно, решить вопрос о границе или критериях, Тэйлор, тем не менее, продолжает пытаться нас убедить в несомненном существовании случаев, когда общество или кто-то ещё может лучше самого индивида знать, какие желания этого индивида являются подлинно его собственными желаниями. «Как мы можем в принципе исключить,» — спрашивает Тэйлор читателя, — «что могут быть другие ложные оценки, не замечаемые индивидом? Что он может глубоко ошибаться, иметь очень искажённое

видение своих фундаментальных целей? Кто может сказать, что такие люди не существуют? Конечно, все случаи могут быть спорными, но я хотел бы привести в качестве примера Чарльза Мэнсона и Андреаса Баадера. Я выбрал их как людей с сильно выраженным осознанием того, что некоторые намерения и цели несравненно важнее других... но чьё понимание фундаментальных целей поражено ошибками и путаницей. Как только мы признаем существование таких крайних случаев — как можно не допустить того, что и остальное человечество страдает от этого, пусть и в меньшей степени?»

Вместе с тем, Тэйлор неоднократно признаёт существование «тоталитарной угрозы», как он сам обозначает скатывание к модели общества, в котором индивиды, пусть даже якобы ради их собственного блага, подвергаются массивному принуждению и контролю. Страницей раньше он, например, рассматривает проблему кровной мести, отмечая, что в некоторых культурах месть за смерть мужчины воспринималась его родственниками как долг чести. «Если кто-то предложит провести... психическую коррекцию этих людей, чтобы они не испытывали самого желания мести, — это покажется чудовищным и бесчеловечным,» — пишет Тэйлор и в качестве дополнительного аргумента в сноске к этому утверждению предлагает читателю сравнить сие «с неловкостью, которую мы испытываем по поводу “психокоррекции” героя повести Энтони Берджеса “Заводной апельсин”». Больше того, вновь обратившись к заключительному абзацу эссе, который мы уже ранее цитировали, мы обнаруживаем там следующее: «Невозможно не сделать первый шаг от гоббсовской дефиниции к позитивному пониманию... Должны ли мы также сделать второй шаг, к воззрению на свободу, которое считает её достижимой или полностью достижимой только в определённом обществе, и обязательно ли, делая этот шаг, мы приходим к одобрению эксцессов тоталитарного угнетения во имя свободы — это вопросы, которые требуют нашего рассмотрения. Но верно то, что их нельзя просто избежать...»

Картина, таким образом, вырисовывается весьма любопытная. Заявляя о невозможности удержать «линию Мажино», Тэйлор, на самом деле, ничего не предлагает взамен, он даже приблизительно не может указать, где же, по его мнению, заканчивается подлинная свобода и начинаются «тоталитарные эксцессы»; требуемый отказ от негативного понимания свободы в пользу позитивного порождает целый ряд фундаментальных вопросов, на которые Тэйлор, по его собственному признанию, не в силах дать ответ; и, тем не менее, Тэйлор продолжает настаивать на том, что такие ответы каким-то, пока неизвестным, способом всё же можно — и необходимо — дать.

Вернёмся к тезису о том, что индивид может ошибаться относительно своих целей и, как следствие, нельзя исключать возможность «более зрелого мнения». Ранее мы уже видели ряд ошибок, на которых основывается тэйлоровское убеждение в несостоятельности отрицательного понимания свободы и неизбежности перехода к позитивному пониманию; несложно видеть, что и в данном случае Тэйлор заблуждается, делая сразу две достаточно простые логические ошибки. Несомненно, индивид может ошибаться, в том числе и при определении того, что же является его собственными (в каком бы то ни было смысле) целями. Людям вообще свойственно ошибаться, и спорить с этим было бы нелепо. Но следует ли из этого, что *кто-то другой* может знать лучше самого индивида, каковы «на самом деле» собственные цели этого индивида? Легко видеть, что не следует: возможен третий вариант, который Тэйлор совершенно безосновательно исключил (или не заметил) — что, коль скоро сам индивид не знает, чего в действительности хочет, то никто другой этого не может знать и подавно. На уровне бытовой аргументации можно отметить, что телепатию пока ещё не изобрели, посему индивид в отношении себя знает заведомо больше, нежели кто-либо другой, ведь индивид-то имеет доступ к содержимому собственной черепной коробки, чего никак нельзя сказать о других. Если же взглянуть на проблему более серьёзно, можно вспомнить экзистенциалистов и их учение о заброшенности, об обречённости субъекта на самостоятельный выбор собственной экзистенции.

Можно, однако, пойти дальше и допустить, что кто-то в каких-то особенных случаях может *в действительности* знать об истинных желаниях индивида лучше, нежели он сам. Огульно отбрасывать такую возможность было бы ошибкой: встречается, например, мнение, что квалифицированные психологи могут знать о внутреннем мире своего пациента гораздо больше, чем сам пациент, и, больше того, в некоторых патологических случаях это несомненно так и есть. Тэйлор считает, что из этого заведомо следует необходимость и допустимость стороннего принуждения индивида к осознанию его истинных целей, но так ли это? Разумеется, нет; из того факта, что кто-то когда-то может знать о внутреннем мире субъекта больше самого субъекта, на самом деле, не следует *ровным счётом ничего*, эти материи — всевозможные психологические изыскания с одной стороны и допустимость принуждения с другой — вообще между собой никак не связаны. Для решения о допустимости или недопустимости принуждения в данном случае определяющим будет не вопрос о возможности, что кто-то что-то знает, лучше ли, хуже ли, но вопрос совершенно иной: к чему такая допустимость может привести. Больше того, начать этот анализ стоит, по-видимому, с вопроса о том, что же мы тут в действительности собираемся допу-

стить; а допустить мы собираемся, ни много ни мало, *патернализм* как таковой, как парадигму, патернализм во всём его многообразии — то есть мы собираемся допустить насилие над индивидом, оправдываемое его же собственным, индивида, благом.

Развёрнутую критику патернализма оставим, ввиду её объёма, за рамками данного текста; отметим только, что в большинстве случаев риторика, основанная на пресловутом «ради его же собственного блага», на деле никакого отношения к действительному благу индивида не имеет и служит лишь для оправдания агрессии. В качестве маргинального примера патернализма часто приводят средневековые казни еретиков, совершавшиеся (между прочим, весьма затейливыми способами, среди которых сожжение на костре занимает достойное, но не главное место) *ради блага самих еретиков*, дабы вернуть их заблудшие души в лоно истинной веры. Однако даже если отбросить, во-первых, маргинальные случаи, и, во-вторых, допустить, что патерналист действительно искренне действует ради блага того лица, которое он подвергает насилию, то и в этом случае остаётся реальная возможность, что индивид, подвергнутый насилию, сам прекрасно понимает, в чём состоит его благо, и это его понимание не имеет ничего общего с пониманием патерналиста.

Достаточно общепринятое проявление патернализма — запрет употребления наркотиков; оставим в стороне спорные (хотя и достойные упоминания) тезисы о том, что такой запрет выгоден прежде всего самим наркодельцам, поскольку на законных делах много не заработаешь, да ещё производителям алкоголя, которым наличие законной альтернативы их продукту категорически не выгодно; но допустим всё же, что причиной запрета наркотических веществ действительно является благо индивидов, которые в противном случае затравили бы себя всей этой химической дрянью насмерть. Кто-то мог умереть, и этот кто-то остался жив; разве этого не достаточно?

Увы, здесь всё так просто лишь на самый первый взгляд. Постоянно находятся люди, которые, основываясь на той же логике, предлагают запретить прыжки с парашютом, альпинизм, спортивный туризм (в особенности сплав по технически сложным рекам), любительский дайвинг; автору этих строк встречались призывы запретить катание на роликовых коньках, мотивируемые высоким травматизмом. Больше того, на просторах Интернета нынче можно найти призывы к запрету частного автомобильного транспорта, основывающиеся на статистике смертельных исходов при ДТП; если быть точным, обычно предлагают частные авто запретить полностью, а различным организациям разрешать использовать автомобильный транспорт только в случае, если никакой

иной (железнодорожный и водный) использовать нет физической возможности.

Конечно, за автомобильный транспорт можно не волноваться: его запрещать никто не станет, сколько бы людей ни погибло под колёсами и в столкновениях. Невзирая на красивые слова об абсолютной и высшей ценности человеческой жизни, в реальности сугубо материальная выгода от использования автомобилей, увы, перевешивает. Более того, можно не опасаться за судьбу парашютного спорта и водного туризма: ни то, ни другое никогда не будет запрещено на государственном уровне просто потому, что существование людей, имеющих подобные хобби, *выгодно государственной машине*: этих людей правящая верхушка рассматривает как своеобразный резерв на случай чрезвычайных ситуаций, когда профессионально подготовленных военных и сотрудников прочих соответствующих госструктур может просто не хватить. А вот легализации наркотиков можно не ждать, но, очевидно, их вред и опасность для здоровья здесь не являются определяющим фактором: экстремальные виды спорта тоже опасны, а автомобили и опасны, и вредны, в том числе для окружающих. Но, в отличие от экстремального спорта и автомобилей, от наркоманов государству нет никакой пользы, что позволяет демонстративно проявлять «заботу» о здоровье граждан (одним из результатов этой заботы становится недоступность многих лекарственных препаратов для лиц, остро нуждающихся в них).

Впрочем, все эти (реальные или потенциальные) проявления патернализма прямого отношения к обсуждаемой теме не имеют. Если же говорить о патернализме в контексте индивидуального самосознания и внутренних ограничений индивида, то, допустив патерналистскую парадигму пусть даже лишь для некоторых редких случаев, мы должны быть готовы, что нам, к примеру, навяжут одни книги и запретят читать другие, что нас подвергнут информационному террору в виде очередной «социальной пропаганды», и тому подобному. Более того, легко привести пример, когда сам Тэйлор, вероятнее всего, бросился бы защищать индивида от патернализма, невзирая на совершенно очевидно утраченную индивидом внутреннюю свободу и столь же очевидную направленность патерналистского насилия на восстановление таковой. Этот пример — новообращённый сектант, который собирается продать свою квартиру, а вырученные деньги передать лидерам секты. В этой ситуации всё, казалось бы, совершенно понятно, человек подвергся психологической обработке, его действия не имеют ничего общего с его действительными целями, сколь бы настойчиво он ни заявлял обратное. Но если допустить какие-либо активные действия в отношении индивида в такой ситуации, под угрозой окажется свобода религиозных убежде-

ний как явление, а этой свободе, как отмечалось выше, Тэйлор придаёт огромное значение.

Несмотря на всё вышесказанное, следует, по-видимому, признать, что навязывание индивиду внешних, не-своих желаний, целей и ценностей реально существует и представляет собой действительно серьёзный фактор, влияющий на личную свободу. Тэйлор упоминает проблему внешнего навязывания, сравнивая привычку к курению с пристрастием к утке по-пекински, но делает он это лишь затем, чтобы показать, что отнюдь не всегда «грубые» желания следует считать чуждыми для индивида и пытаться их побороть. Здесь можно отметить, что вопрос с вредностью курения и совершеннейшей безобидностью утки по-пекински Тэйлор полагает, по-видимому, абсолютно очевидным; между тем, в мире существуют культуры и системы взглядов, не видящие ничего плохого в курении, но решительно не приемлющие при этом употребление утки по-пекински и вообще любого мяса; больше того, сторонники таких взглядов, кроме традиционных вегетарианских реляций на тему недопустимости убийства животных ради пищи и «поедания трупов», могут привести ещё и такой аргумент, что в утином мясе поистине огромно содержание холестерина, так что пристрастие к данному блюду может оказаться ещё и вреднее, нежели курение табака. Таким образом, нельзя a priori относить желания к «навязанным» и «ненавязанным», не рассматривая при этом самого индивида; для кого-то курение — это осознанное решение на основе хорошо информированной доброй воли, а для кого-то другого утка по-пекински окажется вредной привычкой, намеренно созданной извне целенаправленным воздействием (можно представить, например, мужчину, который не в силах развестись с женой лишь потому, что она умеет готовить эту самую утку по-пекински). Тем не менее, проблема, к которой сам Тэйлор больше не возвращается, — не только существует, но и при внимательном рассмотрении оказывается в контексте наших рассуждений гораздо важнее, чем могло бы показаться.

Как уже отмечалось, Тэйлор, не давая конструктивного решения проблемы, при этом настойчиво утверждает, что индивидуальная свобода не может рассматриваться как отсутствие внешних препятствий в силу того, что индивиду, чтобы быть свободным, необходимо по меньшей мере обладать определённой степенью самосознания, чтобы отличать те свои стремления, которые являются подлинной частью его «я», от таких стремлений, желаний или внутренних ограничений, избавление от которых ничем индивида не обеднит и не приведёт к потере части собственной индивидуальности. Неспособность индивида к такому различению, которое Тэйлор называет «сильным оцениванием», рассматривается как внутреннее препятствие, делающее невозможной

самореализацию и, как следствие, исключаящее для данного индивида свободу.

Ранее мы уже отмечали, что внешние препятствия, встречающиеся индивиду, очевидным образом делятся на связанные с чьей-то волей, то есть чинимые другими индивидами, социумом, государством и т. п., и препятствия объективные, ни от чьей воли не зависящие — такие, например, как невозможность летать, дышать под водой или проходить сквозь стены. Аналогичное деление можно предложить и для внутренних причин, не позволяющих индивиду самореализоваться. Индивид может оказаться неспособен к полноценному самоосознанию, например, в силу недостаточности своего интеллекта; говорить о чьей-то злонамеренности здесь не приходится. С другой стороны, зашоренность индивида может быть результатом целенаправленного внешнего психологического давления, пропаганды, рекламы и других подобных явлений, которые можно объединить термином «информационное насилие»¹³.

Неспособность человека проходить сквозь стены странно рассматривать в качестве препятствия его свободе, во всяком случае, в таком смысле, в котором за свободу (и против препятствий свободе) можно тем или иным образом бороться. Подобно этому, внутренние ограничения индивида, имеющие объективные причины, такие как недостаток интеллекта, тоже вряд ли можно рассматривать как такое препятствие свободе, за устранение которого можно бороться: ведь устранить его невозможно. Иначе говоря, будь индивид в силу своего недостаточного интеллектуального развития хоть двести раз несвободен, ни нас, ни общество в целом это не должно существенно беспокоить: такое беспокойство окажется неконструктивно, ведь поделаться здесь ничего нельзя. Зафиксировав этот момент, мы обнаруживаем, что такие внутренние препятствия индивида, которые делают его несвободным и при этом могут нас (и общество) беспокоить, имеют *исходно внешние причины*;

¹³Точнее будет сказать, что здесь рассматривается информационное насилие в форме передачи информации без согласия получателя, то есть в отсутствие его информированной доброй воли; наряду с этим, информационное насилие может проявляться в получении информации без согласия её обладателя и вмешательство третьих лиц в добровольный информационный обмен (цензура). Подробнее концепт информационного насилия рассмотрен, например, в следующих работах: Столяров А. Информационное общество будущего и современность // А. В. Столяров. Проблемы информационного общества. Сборник статей. М.: МАКС Пресс, 2008. Стр. 3–31; Столяров А. Свобода слова в цифровом тысячелетии. // Вестник Московского университета, серия 7 (философия), № 5, 2010. Стр. 64–82; Столяров А. Концепт информационного насилия и его роль в осмыслении информационной свободы. // Материалы Пятой международной научной конференции по проблемам безопасности и противодействия терроризму. Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, 29–30 октября 2009 г. Том 1. Материалы пленарного заседания и заседаний по тематике противодействия терроризму. — М.: МЦНМО, 2010. с. 336–343.

более того, если признать информационное насилие полноценным видом насилия, а с развитием информационного общества такое признание неизбежно, — внутренняя несвобода индивида окажется результатом насилия.

Наблюдая индивида извне, мы можем заметить целый ряд оснований, чтобы *заподозрить* наличие для данного индивида внутренних препятствий его свободе, то есть стремлений, желаний, убеждений и т. п., которые на самом деле не являются полноценной частью его личности; однако наши подозрения не должны и не могут при этом превращаться в уверенность и тем более в основание для активных действий, ведь сам индивид при этом будет утверждать, что к соответствующим стремлениям и убеждениям он пришёл самостоятельно и никто их ему не навязывал. Предельный случай такой ситуации — всё тот же новообращённый сектант; сколь бы нелепыми ни казались его действия *окружающим*, сам он, разумеется, всегда заявит, что действует в соответствии со своей доброй волей. В самом деле, имеет ли право свободный человек продать свою квартиру? Разумеется, имеет. Имеет ли он право распорядиться полученными деньгами по своему усмотрению? Несомненно, имеет. Даже если будет доказано, что в прошлом данный конкретный индивид подвергся целенаправленной психологической обработке, причём инициаторы такой обработки имели намерение завладеть его имуществом, — то даже в таком невероятном случае признание индивида *потерпевшим* потребует для начала признать его недееспособным, ведь сам он со своей ролью потерпевшего не согласится; но, допустив признание недееспособным человека, который явно осознаёт происходящее и адекватно отвечает на все задаваемые вопросы, на том лишь основании, что его действия выглядят странно для окружающих, мы тем самым допустим, что дееспособности может быть лишён практически кто угодно и когда угодно. Именно поэтому Тэйлор так и не смог указать, где кончается освобождение индивида от внутренних препятствий и начинается тоталитарное угнетение.

Тем не менее, не имея возможности бороться с последствиями информационного насилия, мы можем бороться с самим насилием. Далеко не всегда индивид, подвергшийся информационной агрессии, в итоге становится её жертвой; в частности, миссионерам маргинальных псевдорелигиозных образований удаётся добиться желаемой цели — обратить очередного индивида в свою веру — отнюдь не в каждом случае. Прежде чем добыть для своей секты одного неопита, они успевают сделать несколько десятков неудачных попыток, приставая к людям, у которых не могут вызвать ничего кроме раздражения и злости. Многие из таких людей могли бы выступить в роли потерпевших, поскольку, в отличие от успешно обращённых, они факт совершённого над ними

насилия вполне способны осознать. Если признать информационное насилие полноценным видом насилия и сделать его, наравне с «обычным» насилием, деянием уголовно наказуемым, можно было бы практически полностью исключить появление индивидов, внутренняя свобода которых была отнята внешними воздействиями.

Конечно, полностью запретить информационное насилие будет непросто, ведь при ближайшем рассмотрении таковым оказывается едва ли не любая реклама, в том числе социальная, и уж совершенно точно — любая целенаправленная пропаганда. Пример с сектантскими миссионерами маргинален, но, как это обычно бывает, маргинальными случаями явление не исчерпывается. Тем не менее, с развитием информационного общества ограничения информационного насилия попросту неизбежны. Так, в последние годы на международном уровне приняты соглашения, запрещающие рассылку рекламы по телекоммуникационным сетям без явно выраженного согласия получателей (то есть пресловутый спам), и эти соглашения нашли своё отражение в российских законах «О рекламе» и «О персональных данных». Осознание того факта, что, например, наружная реклама ничем принципиальным от спама не отличается — это не более чем вопрос времени, и в пределе рано или поздно придётся признать, что вообще любая информация может быть передана индивиду только с его согласия, а всё остальное должно квалифицироваться как агрессия.

Проблема внутренней свободы индивида, поставленная Тэйлором, существует и не может быть снята простым игнорированием — в этом с ним следует согласиться. Как мы видим, концепт информационного насилия может оказаться тем недостающим звеном, отсутствие которого не позволило Тэйлору указать, где следует провести границу, предотвращающую скатывание в тоталитаризм. Если свободу в «отрицательном» смысле рассматривать не как отсутствие «внешних препятствий», но как отсутствие *иницированного насилия*, в том числе, что важно, информационного, то такая свобода элиминирует все случаи внутренних препятствий индивидуальной свободе, за исключением обусловленных исходно-биологическими особенностями данного индивида, с которыми в любом случае поделаться ничего нельзя. Делать тэйлоровский «шаг к позитивной свободе», открывающий дорогу патернализму и прочим проявлениям тоталитарного подавления личности, оказывается, таким образом, не нужно.

Пользуясь случаем, автор хотел бы выразить свою искреннюю признательность О. Д. Волкогоновой и В. С. Кржезову за неослабевающий интерес к избранному автором направлению социально-философских исследований. Кроме того, автор благодарит О. Ю. Бойцову за конструктивную критику, послужившую подсказкой для темы данной работы.

В оформлении обложки использован рисунок
Марии Сивцовой

Научно-публицистическое издание

СТОЛЯРОВ Андрей Викторович

В ЗАЩИТУ НЕГАТИВНОЙ СВОБОДЫ:
ЧТО НЕ ТАК С ЧАРЛЬЗОМ ТЭЙЛОРОМ

Напечатано с готового оригинал-макета

Подписано в печать 01.10.2014 г.

Формат 60х90 1/16. Усл.печ.л. 2. Тираж 100 экз. Заказ 214.

Издательство ООО «МАКС Пресс»

Лицензия ИД № 00510 от 01.12.99 г.

11992 ГСП-2, Москва, Ленинские горы,

МГУ им. М.В.Ломоносова, 2-й учебный корпус, 527 к.

Тел. 939-3890, 939-3891. Тел./Факс 939-3891

Андрей Викторович Столяров (1974) — кандидат физико-математических наук (2002), кандидат философских наук (2012), доцент МГУ имени М. В. Ломоносова (факультет ВМК, кафедра алгоритмических языков).



Основная сфера научных интересов автора в области философии — проблематика информационной свободы и информационного насилия в активно формирующемся информационном обществе.

<http://www.stolyarov.info>