

Ян Шапиро

Моральные основания политики*

Введение

Когда правители действительно заслуживают нашей лояльности, а когда все же стоит отказать им в ней? Этот старый и вечно злободневный политический вопрос составляет основу нашего исследования. Сократ, Мартин Лютер и Томас Мор напоминают нам о его плодотворности; Вацлав Гавел, Нельсон Мандела и Аунг Сан Суи Куй постоянно подчеркивают его неиссякающую актуальность. Все эти люди, с моральной точки зрения, безусловно – герои, ибо их целью было обуздание несправедливой власти, тогда как Адольф Эйхман в нравственном отношении, несомненно – злодей, поскольку этот вопрос он перед собой никогда не ставил. Если мотивация и поведение Эйхмана в качестве чиновника среднего ранга в нацистской Германии являют собой образец повиновения технически легитимной власти, то действия его, в результате которых тысячи и тысячи были отправлены в нацистские концлагеря, заставляют задуматься об ограничениях легитимности любого правления¹.

События, связанные со смертью самого Эйхмана, ясно показали: гораздо проще заявить, что такие ограничения вообще должны иметь место, нежели говорить, что их необходимо ужесточить или даже предложить конкретные способы их ужесточения. Так, Эйхман, захваченный – в нарушение аргентинского и международного законов – израильскими коммандос, был тайно переправлен в Израиль, судим и казнен за преступления против человечности и еврейского народа. Многие из тех, кому и в голову не пришло бы оплакивать его смерть, были все же озабочены способом его задержания, тем фактом, что его судили в стране и судом, которых на момент совершения им преступлений еще не существовало, и тем, что закон был специально подогнан для упрощения процедуры обвинения и экзекуции. Эти действия находятся в очевидном противоречии с принципами легитимной политической власти, исключаяющей незаконные поиски и захват, разработку закона *post hoc* под конкретные случаи и законопроекты о присуждении к смерти. И все же коль скоро нас раздражают как действия Израиля в отношении того, что это государство, игнорируя современные правовые институты, считает моральным императивом, так и рабская приверженность Эйхмана правовым институтам *его* времени, то наш вопрос приобретает весьма рельефные очертания. Кто и по каким критериям будет судить, соответствуют ли законы и действия государства, взыскивающего нашей лояльности, всеобщим требованиям? В этой книге мы разберем основные ответы, которые дает на эти вопросы современная западная мысль.

Одна группа ответов произрастает из утилитаристской традиции. «Введение в принципы морали и законодательства» Иеремии Бентама, впервые опубликованное в 1789 г., является ее *locus classicus*, хотя корни утилитаризма уходят гораздо глубже, да и сам утилитаризм, как мы увидим, с того времени неоднократно подвергался переформулированию и очищению. Утилитаристский ответ на наш вопрос – это вариант утверждения, что легитимность властей связана с их желанием и способностью обеспечить полноту счастья. Что именно следует считать счастьем, чье счастье просчитывать, как его измерить и кто ведет подсчеты – вот некоторые из спорных вопросов, отличающих

* Ian Shapiro. *The Moral Foundations of Politics*. New Haven - London: Yale University Press, 2003. Chapter 1. Enlightenment politics.

¹ Дискуссию по поводу заявления Эйхмана о том, что его действия были легитимными, см. Hannah Arendt. *Eichmann in Jerusalem*. N.-Y.: Penguin Books, 1963.

© Центр фундаментальной социологии, 2003

© Перевод с английского Малахова.Е.В., 2003

различных утилитаристов друг от друга (речь об этом пойдет в главах 2 и 3). Несмотря на разногласия по поводу этих и других важных моментов, утилитаристы обычно солидарны друг с другом в том, что мы должны судить власти, руководствуясь достопамятным, несмотря на всю свою неясность, изречением Бентама, по которому от властей следует ожидать достижения наивысшего счастья для наибольшего числа людей.

Марксистская традиция, которая будет предметом нашего рассмотрения в главе 4, использует идею эксплуатации как уровневую отметку для вынесения суждения касательно политической легитимности. Марксисты существенно отличаются друг от друга в зависимости от определения эксплуатации, ее отношений с трудом и с экономико-политическими системами, а также роли политических институтов в ее упразднении. Тем не менее все марксисты согласны в том, что политические институты, являясь нелегитимными в той мере, в какой они гарантируют эксплуатацию, приобретают легитимность в той мере, в какой они защищают противоположность эксплуатации – свободу. С марксистской точки зрения, всякая система в истории санкционировала тот или иной вид эксплуатации, и только коммунизм и социализм обещают мир, свободный от эксплуатации. С того момента, как Маркс провозгласил этот тезис, история не особенно спешила открыть человечеству подобные возможности, но тем не менее, даже если их желаемые варианты недостижимы, некоторые аспекты марксистской теории, как мы увидим далее, могут быть полезными для понимания нормативных свойств капитализма и различения относительной легитимности различных типов капиталистической системы.

Традиция общественного договора, рассматриваемая в главе 5, предлагает третий тип ответа на мой вопрос. Аргументация теории общественного договора стара как мир, но в их современной форме ее обычно возводят к «Левиафану» Томаса Гоббса, опубликованному в 1651 г., и к «Третьему трактату о власти» Джона Локка, впервые появившемуся как анонимное сочинение в Англии в 1680 г. Для приверженцев теории общественного договора легитимность государства коренится в идее соглашения. С самого начала они расходились относительно природы этого соглашения, относительно того, кто представляет спорящие стороны в нем, и как – если вообще – проводить соглашение в жизнь. Однако все они считают, что источник легитимности государства – согласие его граждан. Мы должны быть верными государству, если оно воплощает наше согласие, и мы свободны (а в некоторых формулировках даже обязаны) противостоять ему, если оно этого не делает.

Каждая из этих традиций – утилитаристская, марксистская и традиция общественного договора – выбирает свой собственный фокус и выдвигает на передний план свой набор вопросов относительно политической легитимности, однако эти традиции перекрещиваются друг с другом в гораздо большей степени, чем то порой кажется. Я собираюсь показать, что основная причина здесь заключается в том, что все они принципиальным образом были сформированы Просвещением. Это философское направление имеет своей целью рационализацию социальной жизни путем ее научного обоснования, и содержит в себе мощный нормативный заряд, который заставляет всерьез принимать идеал человеческой свободы, нашедший выражение в политической доктрине прав индивида. Просветительский проект, как именовал этот феномен Алесдейр Макинтайр, обычно ассоциируется с трудами таких европейских мыслителей, как Рене Декарт (1596–1650), Готфрид Лейбниц (1646–1716), Бенедикт Спиноза (1632–1677) и Иммануил Кант (1724–1804), хотя он также испытал серьезное влияние английских эмпириков, Джона Локка (1632–1704), Джорджа Беркли (1685–1753) и Дэвида Юма (1711–1776). Мы увидим, как под воздействием ценностей Просвещения сформировались утилитаристская и марксистская традиции, традиция общественного договора, и, кроме того, в ходе исследования этих традиций будет дана оценка пониманию таких ценностей Просвещения, как наука и права индивида.

У Просвещения всегда были хулители; на них мы остановим внимание в главе 6. Спектр критиков просветительского политического мышления широк: от традиционалистов типа Эдмунда Берка (1729–1797) до различных теоретиков постмодернизма и коммунизма в современной литературе. Несмотря на многочисленные различия, их

роднит как глубокий скептицизм (если не сказать враждебность), по отношению к цели рационализирующих политик, опирающихся на науку, так и к идее, что свободы, воплощаемые в правах индивида, суть наиважнейшая политическая ценность. Они скорее склонны приписывать основную нормативную значимость врожденным нормам и практикам, связывая легитимность политических институтов с тем, насколько полно последние воплощают коммунальные ценности, формирующие жизнь индивидов и придающие ей смысл. Истоки самости, как пишет Чарльз Тейлор, они усматривают в системах преданности и членства индивидов, которые являются для индивидов предзаданными и которые, формируя представления о политической легитимности, продолжают существовать после их смерти.

К концу главы 6 будет показано, что несмотря на серьезные трудности с утилитаристской и марксистской традициями, а также с традицией, восходящей к теории общественного договора, радикальный отказ от просветительского проекта в политике невозможен, а если бы даже это было не так, то все равно он был бы нежелателен. Одни трудности порождены спецификой самих теорий, другие связаны с присущими им особыми представлениями о ценностях Просвещения. Что касается трудностей первого типа, то каждая из этих трех традиций содержит интуиции, которые благополучно пережили неудачи самих традиций как всеобъемлющих политических доктрин и которые, в силу этого, могут быть весьма плодотворными для наших размышлений об источниках политической легитимности. Что же до вторых, то здесь я различаю раннее Просвещение, вполне уязвимое для анти-просветительски настроенных критиков, и Просвещение зрелое, которое уязвимым отнюдь не является. Нападки на Просвещение за его центрированность на идее основополагающей достоверности вовсе не противоречат фаллабилистскому представлению о науке, лежащему в основе теории и практики наших дней, и какие бы трудности ни возникали в связи с идеей индивидуальных прав, они блекнут на фоне трудностей, ожидающих того, кто пытается создать теорию политической легитимности без них.

Здесь встает вопрос: какая политическая теория воплощает ценности зрелого Просвещения в наибольшей степени? Мой ответ – демократия (см. главу 7). Демократическая традиция имеет очень старые корни, однако современные ее формулировки, которые образуют каркас политической дискуссии наших дней, либо продолжают, либо опровергают аргументацию Жан-Жака Руссо по поводу общей воли, представленную в «Общественном Договоре» (1762). Демократы считают, что власть легитимна тогда, когда те, для кого решения значимы, играют соответствующую роль в их принятии, и когда существуют серьезные возможности оппозиции нынешней власти и замены ее на альтернативную. Демократы разнятся по многим частным пунктам в отношении к тому, как должны быть организованы власть и оппозиция, кто должен иметь право голоса, как должны подсчитываться голоса и какие ограничения могут быть наложены (если вообще, могут) на решения демократического большинства. Однако они солидарны в приверженности демократическим процедурам как самому важному источнику политической легитимности. Мое утверждение о том, что они правы, многим покажется уязвимым, по крайней мере, вначале. Демократия давно и неоднократно подвергалась критике как абсолютно враждебная истине и святости индивидуальных прав. Я же доказываю, что критика такого понимания этих ценностей, как оно представлено зрелым Просвещением, – упорное заблуждение. У демократической традиции, в отличие от ее действующих альтернатив, больше возможностей и ресурсов для проверки противоположных политических заявлений на достоверность и для защиты тех индивидуальных прав, которые с наибольшей полнотой воплощают стремление человека к свободе.

Глава 1. Политики Просвещения

Философское направление, известное под именем Просвещения, в действительности представляло собой несколько отдельных, хотя и перекрещивающихся, интеллектуальных течений, чьи истоки восходят, по крайней мере к началу XVII в. и чье влияние ощутимо

присутствует в любом занятии. Философия, наука и изобретательство, искусство, архитектура и литература, политика, экономика и организация – все сферы человеческой деятельности несут на себе неизгладимый отпечаток того или иного момента Просвещения. Несмотря на многочисленные нападки, которым с самого начала подвергались различные аспекты его философских допущений и практических следствий, просветительское мировоззрение доминировало в интеллектуальном сознании Запада добрых четыре столетия².

Если есть нечто, объединяющее приверженцев разных течений просветительской мысли, то это вера в способность человеческого разума постичь подлинную природу условий нашего существования и природу нас самих. Взгляд Просвещения, дающий толчок идее прогресса человеческих отношений, глубоко оптимистичен. Логично предположить, что по мере своей экспансии разум найдет возможность контролировать окружающую среду и жизнь человека, а, быть может, даже совершенствовать их. Восторженные поклонники Просвещения, страшась опасностей, связанных с этой возможностью прогресса, все же всегда считали ее весьма соблазнительной, что нашло яркое отражение в нынешних дебатах по поводу прогресса генетики. С ростом знания растут и возможности генной инженерии устранять наследственные заболевания и врожденные дефекты. Однако этот же рост знания может быть использован для манипулирования человеческой психикой в духе Оруэлла. Сторонники Просвещения верят в то, что потенциальные преимущества обретаемого знания перевесят риск, а в некоторых случаях – что люди просто неспособны противостоять искушению подлинного знания. Будь то продукт голого энтузиазма или дисциплинированного желания направить неизбежное в наиболее подходящее русло, просветительский проект – это проект развертывания разума, нацеленного на совершенствование человеческих отношений.

В стремлении Просвещения понять общественный и природный мир через развертывание разума и в желании поставить разум на службу человеческому совершенствованию, конечно же, не было ничего нового. Нет нужды глубоко вчитываться в платоновское «Государство», чтобы обнаружить такую устойчивую ценность, как свойственная разуму погоня за знанием. В центре внимания «Никомаховой этики» Аристотеля – совершенствование человека, которое может быть достигнуто путем целенаправленного формирования наиболее податливых сторон человеческой психики в соответствии с объективно идентифицируемыми добродетелями. Однако у просветительского понимания разума и человеческого совершенствования есть особые отличительные черты. Предполагается, что стремление разума к знанию опосредуется и осуществляется наукой, и что критерием совершенствования, воплощающим и защищающим человеческую свободу, выступают индивидуальные права человека.

1.1. Господство науки

Сосредоточенность на науке вытекала из программы по обеспечению надежности и достоверности всего имеющегося знания. О мериле надежности впервые заговорил Декарт, заявивший, что он ищет утверждения, которые было бы невозможно подвергнуть сомнению. Его знаменитый пример, известный как *cogito*, звучал так: «Я мыслю, следовательно, я существую»³. Сам акт сомнения, как кажется, с необходимостью подтверждает его. Разные мыслители Просвещения на протяжении нескольких последующих столетий понимали знание и науку чрезвычайно различным образом, однако все они были поглощены задачей, как ее сформулировал Кант в «Критике чистого разума» (1781), направить знание «на надежную дорогу науки»⁴. Это развитие философии отражало и укрепляло возникающее

²Вероятно, наилучшее общее исследование Просвещения принадлежит перу Джонатана Израэля. См. : Jonathan Israel. Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750. Oxford, Oxford University Press, 2001.

³Декарт Рене. Рассуждение о методе.

⁴Кант Иммануил. Критика чистого разума.

научное сознание. Последнее предполагает не простую приверженность идее науке как единственной силе, производящей истинное знание, но также и глубокую оптимистическую веру в ее освободительные возможности. Формула Френсиса Бэкона (1561–1626) «знание–сила» была программной декларацией двойной веры в науку как единственное надежное средство познания мира и как лучшее орудие его преобразования в соответствии с человеческими задачами и стремлениями.

Для целей нашего рассуждения важно заметить, что в эпоху Просвещения заметно вырос статус гуманитарных наук. На протяжении XVII и XVIII столетий, когда критерием научного знания была несомненная достоверность, статус этики, политической философии и гуманитарных наук считался более высоким, чем статус естественных наук. Это покажется странным с выгодной позиции XXI века, когда такие области знания, как физика, химия, астрономия, геология и биология – все с поразительной скоростью достигли порога открытий, немислимых в XVIII столетии. Гуманитарные же науки, напротив, не преуспели в производстве устойчивого знания, и есть сомнения в том, что этика и политическая философия могут быть предметами науки. Чтобы понять, почему современный взгляд на относительный статус этих разных сфер исследования столь радикально отличен от представлений, господствующих в эпоху раннего Просвещения, необходимо остановить внимание на двух, впоследствии исчезнувших, специфических чертах его эпистемологии.

1.1.1. Идеал знания как мастерства

Первая из этих черт касается позиции *априорного* знания – того типа знания, которое либо вытекает из определений, либо каким-то иным образом выводится из некоторых общих принципов. Этот тип знания имел в виду Декарт, формулируя свое *cogito*, и это же знание Кант относил к сфере «аналитических суждений», отличая последние от «синтетических» суждений. Последние всегда включают в себя прыжок от субъекта к предикату, «который никаким способом не может быть в нем (субъекте) помыслен, и который никакой анализ не способен из него выделить»⁵. Если аналитические суждения чаще всего мыслятся как логически вытекающие из значений понятий, то о синтетических суждениях такого сказать нельзя – в основном потому, что их достоверность зависит от того, что находится за пределами дедуктивных значений. В XX в. некоторые философы ставили под сомнение существование жесткого разделения суждений на аналитические и синтетические⁶, однако в основном все принимают ту или иную его версию.

То, в чем большинство резко *отличалось бы* сегодня от философов раннего Просвещения, касается места этики, политической философии и гуманитарных наук в этой схеме. Все эти дисциплины мыслители раннего Просвещения относили к сфере *априорного* знания, поскольку релевантным критерием было не различие знания, истинного по определению, и знания, извлеченного из опыта. Это было различие знания, зависящего от человеческой воли, и знания, от нее независимого. Как сформулировал Гоббс в трактате «О человеке», чистые или «математические» науки могут быть познаны *а priori*, а «смешанные математики» (такие, как физика) зависят от «причин натуральных вещей /которые/ не в нашей власти»⁷. Более полно он выражает эту мысль в Посвятельном Послании к «Шести урокам профессорам математики»:

«Из искусств некоторые наглядно доказуемы, другие – нет; наглядными или подлежащими демонстрации являются те, где конструкция предмета "из которого", "о котором" находится во власти самого художника, который в своей демонстрации всего лишь выводит следствия из своего собственного действия. Аргумент "из которого" состоит в том, наука любого предмета возникает из предпознания его причин, зарождения и устройства; и, следовательно, там есть место для демонстрации, где причины познаны, а не там, где их надо

⁵Там же.

⁶См. W.V.Quine. «Two Dogmas of Empiricism» in: W.V.Quine. From a Logical Point of View: Logico-Philosophical Essays. N.-Y.: Harper Torchbooks, 1953. P.22–46.

⁷Гоббс Томас. De Homini.

искать. Геометрия поэтому подлежит демонстрации, ибо линии и фигуры, исходя из которых мы рассуждаем, прочерчены и описаны нами самими; и философия общества так же подлежит демонстрации, поскольку мы сами создаем общее благосостояние. Но в силу того, что в случае природных тел, мы не знаем устройства, а ищем его, исходя из следствий, здесь демонстрация искомым нами причин не как они есть, а только каковыми они могли бы быть»⁸.

Эта просветительская теория «мастера в мастерской» до-юмовского периода наделяла моральные проблемы гораздо более высоким статусом, чем это делали все последующие эпохи. Возьмем заявление Гоббса в конце введения к «Левиафану»: что, после того, как он изложил свое доказательство «аккуратно и ясно», единственной задачей читателя остается решить, находит ли он то же самое в самом себе, «ибо этот род Учения не допускает никакой иной Демонстрации»⁹. Даже не предполагая, что читатель должен увидеть совпадение его собственных интуиций с интуициями автора, Гоббс подчеркивает свою уверенность в том, что аргументация «Левиафана» имеет силу математического доказательства.

Локк придерживается схожего воззрения, хотя фундамент его был заложен теологическими контroversиями, которые поначалу покажутся *arcane*. Тем не менее, способ его обращения с этими контroversиями оказал влияние на многие из обсуждаемых нами учений. Основным вопросом для Локка и для многих его современников был онтологический статус естественного закона и, в частности, его отношение к Божьей воле. Если принять точку зрения, распространенную среди теоретиков естественного закона его времени, согласно которой естественный закон вечен и неизменен, это угрожает другому утверждению, которое многие из них считали неопровержимым: Бог всемогущ. По определению, всемогущий Бог не может быть связан естественным законом. Но если Бог способен изменять естественный закон, мы не можем утверждать, что он лежит по ту сторону времени и изменений. Локк упорно боролся с этим противоречием, в конце концов так и не добившись победы, однако в своих моралистических и политических сочинениях он решительно переходит в лагерь волюнтаристов или волецентристов¹⁰. Он не мог отказаться от утверждения, что для того, чтобы нечто имело статус закона, оно должно быть продуктом воли. Принимая эту волюнтаристскую точку зрения, Локк равняется на других волецентристских теоретиков раннего Просвещения, особенно на немецкого философа и теоретика естественного права Самуэля фон Пуфендорфа¹¹.

Волюнтаристская теория естественного закона прекрасно согласуется с общей эпистемологией Локка, которая является отражением только что описанной нами эпистемологии Гоббса. Локк различает «этипические» и «архетипические» идеи: первые – общие идеи субстанций, вторые – человеческие конструкты. Это порождает радикальную дизъюнкцию между естественным и условным знанием, основанием которой выступает дальнейшее различие «номинальных» и «реальных» сущностей. В субстанциях, зависящих в своем существовании от внешнего мира (такowymi являются, например, деревья или животные) человеческому знанию даны только номинальные сущности. Реальная сущность доступна только творцу субстанции – Богу. Однако применительно к архетипам номинальная и реальная сущности суть синонимы, и поэтому реальные сущности по определению могут быть познаны человеком. Поскольку общественные практики всегда представляют собой функцию архетипических идей, из этого следует, что человеческому

⁸Thomas Hobbs. The English Works of Thomas Hobbs. L.: John Bohn, 1966. VII pp.183–4.

⁹Гоббс Томас. Левиафан.

¹⁰Локк Джон. О дискусии по этому поводу см.: Patrick Riley. Will and Political Legitimacy. Cambridge, Ma: Harvard University Press. P.61–97. См. также Jan Shapiro. The Evolution of Rights in liberal Theory N.- Y.: Cambridge University Press, 1986. P.100–118.

¹¹См.Т.Т.Нохстрассер, Natural Law Theories in the Early Enlightenment. . Cambridge: Cambridge University Press, 2001; Ian Hunter. Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany. . Cambridge: Cambridge University Press, 2001 и James Tully. A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries. . Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

познанию доступны реальные общественные сущности. Мы знаем то, что мы делаем. Тем самым, для Локка, как и для Гоббса, человек может иметь непротиворечивое знание о своих творениях и, что особенно важно для нашего исследования, о политических устройствах и институтах¹².

1.1.2. Достоверность как предмет особого внимания

Настойчивое утверждение волецентрированности как признака высшей формы знания, включает момент архаического приукрашивания того, что мы сегодня подразумеваем под аналитической истиной. Не менее архаичным было связанное с этим отвержение форм знания, не зависящих от воли. Для пост-юмовской традиции, напротив, характерно фаллабилистское представление о знании. Все утверждения знания могут быть ошибочными, и наука движется вперед не потому, что она делает знание более достоверным, а потому, что она производит больше знания. Признание исправимости всех утверждений знания и того, что всякий может ошибаться, составляет отличительную черту современного научного подхода. Как заметил Карл Поппер (1902–94), когда гипотезы успешно проходят проверку опытом, самое большее, что можно сказать в этом случае, это то, что они не были фальсифицированы и поэтому мы можем временно их принять¹³. Яркой иллюстрацией здесь служит недавнее исследование известной группы астрофизиков, выдвинувших гипотезу, согласно которой, то, что мы принимаем за фундаментальные законы природы, может не быть неизменным. Если это подтвердится, то последствия для нашего понимания современной науки будут, по меньшей мере, столь же радикальными, как теория относительности Эйнштейна¹⁴.

Таким образом, по мере становления Просвещения, этике, политической философии и важнейшим гуманитарным наукам пришлось столкнуться с двойной угрозой. Отказ от креационистских теорий знания лишило их характерной для раннего Просвещения идентификации с логикой и математикой как главных наук. Однако было далеко не ясно, располагают ли они утверждениями, которые можно проверить эмпирически в соответствии со стандартами критической, фаллабилистской науки. Не будучи ни достоверным, ни подлежащим фальсификации, их вызов был порожден стремлением избежать ярлыка наук «чисто субъективных», страхом угодить, как ярко выразился Э.Дж.Айэр в «Языке, истине и логике» (1936), в мусорное ведро спекуляции, очутиться в одной компании с метафизикой. «Коль скоро выражение ценностного суждения не является пропозицией», – утверждает Айэр, – «вопрос об истинности и ложности здесь не встает»¹⁵. Теоретики этической науки «относятся к пропозициям, отсылающим к причинам и атрибутам наших этических чувств, как если бы это были определения этических понятий». В результате, делает вывод Айэр, они отказываются признать тот факт, «что этические понятия суть псевдо-понятия, и, следовательно, они неопределимы»¹⁶. Айеровская логико-позитивистское учение часто подвергалось нападкам, однако, как мы увидим, его представление о ненаучном характере нормативного исследования прочно укоренилось как в академических, так и в широких общественных кругах.

¹²См. Локк Джон...Продолжение дискуссии см. в: Tully. A Discourse on Property. P.9–27 и Jan Shapiro. The Evolution of Rights in Liberal Theory P.109–110.

¹³Дискуссию о дедуктивно-номологической модели Хемпеля см в: Carl G.Hempel. Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science. N.-Y.: Free Press, 1965. P.298–303. Кроме того, дискуссию по поводу попперовского фальсификационизма см. в: Karl R.Popper. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. L.: Routledge and Kegan Paul, 1963. P.228,238.

¹⁴J.K.Webb, M.T.Murphy, V.V.Flambaum, V.A.Dyuba, J.D.Barrow, C.W.Churchill, J.X.Prochaska and A.M.Wolfe. Further Evidence for Cosmological Evolution of the Fine Structure Constant : Physical Review Letters 87 (August 2001) : 091301 – 091601.

¹⁵Alfred J. Ayer, Language, Truth and Logic. Harmondsworth: Penguin Books, 1971 |1936, P.29.

¹⁶Ibid., P.149–50.

1.2. Центральное положение индивидуальных прав

Наряду с верой в науку, сфокусированность на проблеме индивидуальных прав отличает политическую философию Просвещения от античной и средневековой философии с их приверженностью порядку и иерархии. Такой фокус ставит свободу индивида в центр споров о политике. В традиции естественного закона сигнал этому движению дало смещение акцента от логики закона к идее естественного права. Гоббс в «Левиафане» заявляет, что принято соединять «Jus и Lex, Право и Закон; однако их следует различать; ибо если Право состоит в свободе делать то-то и то-то или же воздерживаться от действий, то Закон определяет и привязывает к тому или другому – что в одном и том же деле несовместимо»¹⁷. Схожую аргументацию мы находим в локковских «Эссе о законе природы», опубликованных в 1660 г. Отвергая традиционную христианскую коррелятивность между правом и законом, он настаивает на том, что естественный закон «следует отличать от естественного права, ибо право основано на том факте, что мы вольны распоряжаться чем-либо, тогда как закон есть то, что предписывает или запрещает делать что-либо»¹⁸. Обрывочные сведения о том, насколько различны были эти движения мысли, можно получить, обратив внимание на тот факт, что европейские языки, в отличие от английского, не знают этого лингвистического различия. Немецкое слово *Recht*, итальянское *diritto*, французское *droit* – все они используются для обозначения закона в теоретическом, абстрактном смысле как права, ибо этимологии этих идей исторически очень тесно связаны друг с другом. В авангарде этого изменения были английские теоретики общественного договора, однако, как мы увидим, неизгладимый след, оставленный им на политической территории, гораздо шире.

Мы уже говорили о том, что в волюнтаристской теологии Локка всемогущество Бога фундаментально. То, что воспринимается человеком в качестве естественного закона, на самом деле представляет собой естественное Божественное право, выражение Его воли¹⁹. Локковская теория собственности естественным образом вытекает из этой схемы, трансформируя *workmanship* (творческую? созидательную) модель знания в нормативную теорию права. Именно в актах автономного созидания и возникают права на то, что создается: созидание влечет за собой собственность и поэтому естественный закон лежит в основе естественного права Божества на свое творение²⁰. Частые локковские отсылки к метафорам *workmanship* и мастерство часовщика, которые он делает в «Двух трактатах» и других работах выражают ту фундаментальную мысль, что люди обязаны Богу в силу задач, стоявших перед ним в момент их создания. Люди суть мастерство Всемогущего и бесконечно мудрого Создателя... Они суть его Собственность, его, кто создал их, чтобы они жили для его, а не для своей радости»²¹. По Локку, человеческие существа – уникальные божественные создания, ибо Бог наделил их способностью полагать, создавать собственные права по своему усмотрению. Мы увидим, что эта идея в секуляризированной форме много переживет *workmanship* теологию и эпистемологию, ее породивших. Согласно локковской формулировке, естественный закон устанавливает, что человек есть субъект божественных императивов, предписывающих, как ему строить свою жизнь. Однако в пределах законов природы люди могут действовать богоподобным образом. Человек как творец обладает отличающим творца знанием своих интенциональных действий и естественным правом власти над их результатами. Если мы не нарушаем естественный закон, мы находимся в том же отношении к предметам, нами создаваемым, в каком Бог находится к нам; мы владеем

¹⁷Гоббс Т. Левиафан.

¹⁸Локк Джон.. Эссе о законе природы.

¹⁹Следуя формулировке этого различия Гоббсу и Пуфендорфу, Локк охватывает мысль (принимает) важное размежевание томистской традиции, уходящее корнями в предпринятое Гроцием возрождение римского юридического понятия права как *summa*, своего рода нравственной силы или *facultas*, которой обладает каждый человек. и которая имеет концептуальные корни, как показал Квентин Скиннер

²⁰Локк Джон. Опыт о законе природы.

²¹Локк Джон. Два трактата о правлении. Дальнейшее обсуждение этой темы см. в: Tully, A Discourse on Property, P.35–38; John Dunn. The Political Thought of John Locke. Cambridge University, 1969. P.95.

ими так же, как он владеет нами²². Таким образом, естественный закон или божественное естественное право полагает внешние границы того поля, в котором люди обладают священной властью действовать подобно маленьким богам и самим создавать себе права и обязанности.

1.3. Трения между наукой и индивидуальными правами

Вопрос о том, как преклонение перед наукой и приверженность идее индивидуальных прав повлияли на дискуссии об источнике политической легитимности, мы рассмотрим в следующих главах. Основной момент, который нам пока следует иметь в виду, был сформулирован мною при изложении локковской теологии, и состоит он в том, что эти две просветительских ценности пребывают друг с другом в потенциальном конфликте. Наука представляет собой детерминистский проект, цель которого состоит в открытии законов, управляющих мирозданием. В социальных и политических областях очевидным образом выявляется ее конфликтный потенциал в отношении с этикой, ставящей во главу угла человеческую свободу: если человеческие действия подчинены закону, как тогда возможна свобода действия, благодаря которой наша приверженность идее индивидуальных прав имеет значение и смысл? Этот момент давнишнего противостояния свободной воли и детерминизма выделяется Локком в его теологических размышлениях, однако формулировка его как конфликта науки и индивидуальных прав придает ему характерный просветительский оттенок.

Даже Гоббс и Локк, делавшие такой упор на существовании дефинитивных ответов на нормативные вопросы, не смогли полностью преодолеть это противоречие. Оба они полагали, что люди вольны действовать по собственному усмотрению, если естественный закон молчит. Если же нет, то оба не соглашались довольствоваться утверждением, что свободная человеческая воля всегда должна уступать требованиям естественного закона. Дело обстояло именно так, хотя для обоих за естественным законом стояла мощь и науки, и теологии. Гоббс был убежден, что рационально мыслящие индивиды добровольно согласятся подчиниться абсолютному суверену, поскольку альтернативой была бы ужасающая гражданская война. Из этого следует, что суверен может приказать подчиненному отдать в сражении свою жизнь, однако здесь Гоббс чувствует себя обязанным предупредить суверена, чтобы тот не удивлялся, если подчиненные не выкажут большой охоты это делать²³. Локк же, хотя и полагал, что человеческие существа подчинены естественному закону, как учит Писание, однако признавал тот факт, что тексты Писания в достаточной мере туманны, чтобы оставалось место для разночтений. Один из его главных споров с сэром Робертом Филмером на страницах «Первого трактата» касался локковского тезиса о том, что Бог говорит напрямую с каждым, кто читает Библию, и что никакая человеческая власть не уполномочена объявлять одну интерпретацию авторитетнее другой, ей противостоящей²⁴. Эта свобода постигать естественный закон силами собственного разума лежит в основе права противодействия суверену, которое, по Локку, может в определенный момент вступить в силу и к которому он лично апеллировал в 1680-е годы в период противостояния английской короне. Его убежденность в том, что правильные ответы, касающиеся смысла Писания и, следовательно, требований естественного закона, могут быть найдены, не означала отрицания свободы человека высказывать несогласие даже по поводу самого этого предмета.

Короче говоря, хотя *workmanship* – идеал и выступает как попытка сочетания детерминистических предписаний науки с этикой, в центре которой стоит представление об индивидуальной свободе, для людей он чреват напряженностью, аналогичной парадоксу

²²См. Локк Джон. Опыт о человеческом разумении, К.II, Гл.27 и Кн.I, Гл.30. См. также James Tully. A Discourse on Property, P.108–10, 121.

²³Гоббс Т. Левиафан.

²⁴Локк Джон. Два трактата о правлении. Развитие анализа см. в: Richard Ashcraft. Lockes Two Treatises of Government. L.: Allen Unwin, 1986. Chapter 3.

естественного закона, который так заботил Локка. Если существуют неопровержимо правильные ответы относительно политической легитимности, которые обязан признать всякий здравомыслящий человек, в каком же смысле тогда люди имеют право сами решать этот вопрос? Но если они, ведомые прихотью или предрассудком, свободны отвергать разоблачения науки, что остается от претензии науки на приоритет перед иными способами взаимоотношения с миром? Мы увидим, что напряженность постоянно напоминает о себе и в утилитаризме, и в марксизме, и в традиции общественного договора. В новой форме она проявляет себя в демократической традиции, уживаясь с процедурными механизмами демократии, которые ослабляют ее, но никогда не снимают полностью. Такая его устойчивость есть отражение реальности, а именно того, что очарованность наукой и приверженность идее индивидуальных прав в равной мере составляют основу политического сознания Просвещения.

Глава 2. Классический утилитаризм

Иеремия Бентам был весьма краток. На первой странице своего единственного систематического трактата о политике он сводит свою доктрину к одному абзацу:

«Природа отдала род человеческий в распоряжение двух правителей: *боли* и *удовольствия*. Только они указывают, что мы должны делать, и определяют, что мы будем делать. С одной стороны их трона – мерило добра и зла, с другой – цепь причин и следствий. Они управляют нами всегда: что бы мы ни делали, чтобы ни говорили, что бы ни думали. Всякие попытки сбросить эту зависимость лишь еще проявляют, подтверждают ее. Человек может делать вид, что разрушает их империю, но на деле он все время остается их подданным. *Принцип полезности* признает эту зависимость и кладет ее в основание той системы, цель которой – культивирование ткани благосостояния средствами разума и закона. Системы, пытающиеся подвергнуть ее сомнению, ведут торговлю значениями, а не смыслами, причудами, а не разумом, тьмой, а не светом»²⁵.

Далее Бентам пояснял, что принцип полезности «одобряет или осуждает всякое действие в соответствии с тенденцией, которая ему, похоже, присуща, – тенденцией приумножать или уменьшать счастье тех, чей интерес этим действием затронут; или же, говоря по сути то же самое, но другими словами, способствовать или противодействовать этому счастью». Бентам полагал, что его принцип счастья в равной мере приложим как к индивидам, так и к правителям, причем в последнем случае он требует обеспечения наибольшего счастья для наибольшего числа членов сообщества²⁶. Это, как мы увидим далее, оказалось бы весьма непростым предприятием, однако он не сомневался, что оно осуществимо и что власть, следующая его указаниям, добьется процветания и будет считаться легитимной, тогда как тех, кто не сможет этого сделать, неминуемо ожидают долгие темные века бездейственной нищеты. Бентам потратил много лет жизни в попытках вписать свою утилитаристскую схему в проект устройства социальных и политических институтов – от тюрем до парламентов. Он колесил по миру, защищая ее перед правителями и политиками. Его уверенность сочеталась с теоретическими амбициями. Он нисколько не сомневался, что можно целиком, до мельчайших деталей разработать систему управления всеми сферами человеческого взаимодействия, что сводило политические и моральные проблемы к технической калькуляции полезности. Век спустя Маркс и Энгельс напишут об утопическом строе, при котором политика будет заменена администрированием²⁷. Бентам верил, что это можно сделать в Англии XVII столетия.

²⁵Бентам Иеремия. Введение в принципы морали и законодательства.

²⁶Там же.

²⁷Отсюда знаменитое замечание Энгельса о том, что при настоящем социализме «управление людьми будет заменено управлением вещами». См. Энгельс Фридрих. Анти-Дюринг.

2.1. Научная основа классического утилитаризма

Невозмутимое дитя Просвещения, Бентам с презрением относился к влиятельной в то время традиции естественного закона, заклеив все теории естественного закона и естественных прав своей известной формулой «чистая чушь...риторическая чушь, – чушь на ходулях»²⁸. Он защищал широкую систему политических прав, усматривая в них, однако, результат человеческих действий, порожденных законодательной системой и проводимых в жизнь сувереном. Он подчеркивал, что не существует прав без проведения их в жизнь, а последнего не может быть без власти,²⁹ – прямое выражение точки зрения, впоследствии известной под именем законодательного позитивизма. Если естественный закон традиционно рассматривался как то, что обеспечивает уровневую отметку для оценки позитивной законодательной системы, создаваемой людьми, то для Бентама не существует ничего, кроме позитивного закона и его следует оценивать согласно утилитарным принципам, основанным на научном знании.

Бентам был убежден, что утилитаризм обладает мощью картезианского *cogito*. «Когда человек пытается бороться с принципом полезности», – подчеркивал он, – «он руководствуется, сам того не сознавая, соображениями, вытекающими как раз из этого принципа»³⁰. Таким образом, если моралист-аскет избегает удовольствия, то делает он это в действительности «в надежде заслужить честь и почет других людей»; эта перспектива и есть истинный источник его удовольствия. Отказ от удовольствия или самоистязание по религиозным мотивам – это отражение «страха перед будущим наказанием со стороны раздражительного и мстительного Божества». Такой страх представляет не что иное, как «перспективу боли», то есть чисто утилитарную мотивацию³¹. Не требуется долгих размышлений для уяснения того факта, что понятия стремления к удовольствию и избежания боли в том значении, в которых их использовал Бентам, были достаточно объемны, чтобы с их помощью заново описать любую возможную мотивацию. Сегодня подобное рассуждение заслуживает подозрения на том основании, что теория психологии человека, будучи не фальсифицируемой в принципе, не поддается оценке с научной точки зрения. Бентам же, работая в границах мейнстрима раннего Просвещения, совершенно естественно считал эту особенность своей аргументации подтверждением утилитаристской позиции.

Согласно Бентаму, утилитаризм имеет натуралистическое основание в императивном стремлении человеческого организма к выживанию. Это весьма примечательный тезис, особенно если вспомнить, что он был выдвинут за 70 лет до Дарвина³². Бентам признавал существование религиозных, моральных и политических источников и санкций боли и удовольствия, однако настаивал на том, что все они основаны на физических источниках и являются вторичными по отношению к ним. Физическое – «фундамент» политического, морального и религиозного; оно «включено в каждый из них»³³. Мы подчиняемся принципу полезности в силу «естественного устройства человека»³⁴; часто бессознательно и даже тогда, когда наши сознательные оценки наших собственных действий несовместимы с ним. Если бы мы не держались бы этого принципа, говорит нам Бентам в «Психологии экономического человека», «существование человеческого рода не могло бы продолжаться»

²⁸Jeremy Bentham, «Anarchial Fallacies», перепеч. в «The Works of Jeremy Bentham». Edinburgh- London: Wiliam Tait, 1843. Vol.II, P.501.

²⁹Ibid., p.500.

³⁰Бентам Иеремия. Введение в принципы морали и законодательства.

³¹Там же.. В этой связи Бентам, возможно, имеет в виду ранне-христианские общины *circumceliones*, известные своей практикой самоубийств с целью избежать риска прегрешения и последующего проклятия. Особенно высоко у них ценилась мученическая смерть в руках спровоцированных на жестокость «нечистых» или же принятие заведомо ведущей к кончине аскезы, хотя в крайнем случае и другие способы самоумерщвления также считались приемлемыми. См.G.Steven Neeley. The Constitutional Right to Suicide: A Legal and Philosophical Examination. N.-Y.: Peter Lang, 1994. P.40.

³²«Происхождение видов» Чарльза Дарвина было впервые опубликовано в 1859 г.

³³Бентам И. Введение в принципы морали и законодательства.

³⁴Там же.

и «нескольких месяцев, а тои и недель или дней хватило бы для его уничтожения»³⁵. Бентам принимает это за «аксиому», сравнимую с аксиомами, выдвинутыми Евклидом, которые гласят, что «успешно или неудачно» человек стремится к счастью и, покуда человек остается человеком, счастье будет его целью во всем, что он делает»³⁶.

2.2 Индивид versus общая польза и необходимость власти

В свете такого крайне детерминистического представления о природе человека встает вопрос: какое место здесь достается власти? Если люди стремятся к удовольствию и избегают боли неустанно и не обременяя себя иными соображениями, то, похоже, для действий власти, умножающих пользу, остается не так уж много места. Добавим к тому же слова Бентама о том, что законодательная сфера почти никак не связана с причинами удовольствия, что ее основная функция – недопущение проступков³⁷, и станет очевидно, что главный источник полезности он усматривает в личных действиях индивидов (в частности, в сфере производства материальных благ. Это ясно сформулировано в бентамовских «Принципах гражданского кодекса»:

«Закон не говорит человеку "Работай и я вознагражу тебя"; он говорит: "Трудись, и, останавливая руку тех, кто хочет лишить тебя плодов твоего труда, я гарантирую тебе их - это естественное и достаточное вознаграждение, которое без меня ты не сможешь защитить"». Если промышленность создает, то закон охраняет; если впервые момент мы всем обязаны труду, то во второй и во все последующие мы всем обязаны закону»³⁸.

Приведенный пассаж отражает бентамовскую точку зрения, согласно которой, несмотря на то, что власть закона сущностно важна для реализации принципа полезности, закон должен ограничивать себя, дабы люди могли следовать этому принципу самостоятельно. Это утверждение, как мы увидим далее, не обязательно является прямым следствием логики утилитаризма, однако Бентам, по-видимому, был его сторонником³⁹.

Роль власти, *действительно вытекающая* из логики бентамовской теории укоренена в его эгоистическом допущении, будто бы стремление к удовольствию и избежание боли всегда функционируют на уровне индивидуальной психологии. Люди заботятся только о предельном умножении собственной пользы, оставаясь совершенно безразличными к общественному благу. Из этого следует, что они станут нарушать обещания, красть у других то, что представляет ценность для них самих, и при этом смогут выйти сухими из воды, если только не существует уголовного законодательства, защищающего жизнь, здоровье и права собственности, а также гражданского законодательства, обеспечивающего реализацию договоров и вообще всячески способствующего коммерческой деятельности. Сама по себе такая возможность недостаточна для оправдания власти исходя из бентамовских посылок, поскольку, насколько мы знаем. Война всех против всех, в которой сильные пожирают слабых, может иметь своим результатом создание максимально широкой сети полезности в интересах сильнейших. (Как будет ясно из нашего дальнейшего изложения, один из наиболее жестких вариантов критики утилитаризма отправляется от следующей посылки: нравственная значимость, согласно утилитаризму, может быть приписана не тому или иному субъекту, который испытывает пользу, а лишь самому факту испытываемости пользы, или *использованию*). Следовательно, с точки зрения Бентама, для легитимации власти надобно нечто большее, нежели простое утверждение, будто присущая людям себялюбивая жажда наслаждений непременно возьмет верх над всеми другими мотивами.

³⁵Bentham. *The Psychology of Economic Man* reprinted in W.Stark, ed., *Jeremy Bentham's Economic Writings*, Vol. III. L.: George Allen & Unwin, 1954. P.422. Это название было выбрано Старком для антологии бентамовских сочинений, повлиявших на дальнейшее развитие политической экономии.

³⁶Ibid., p. 421.

³⁷Jeremy Bentham. *Principles of the Civic Code*, reprinted in *The Works of Jeremy Bentham*, Vol. I, p.301.

³⁸Ibid., p.308.

³⁹Подробнее о бентамовском тезисе о фундаментальной роли закона как гаранта безопасности см. в: Nancy Rosenblum, *Benthams Theory of Modern State*. Harvard University Press, 1978. P.53.

Это «нечто большее» сводится к двум моментам. Первый: себялюбивое поведение индивида иногда приводит его к поражению. Есть множество обстоятельств, при которых индивиды, ориентирующиеся исключительно на собственный интерес, добровольно этому интересу не следуют. Приводимый Бентамом пример, который можно считать одним из первых описаний логики свободного предпринимательства, связан с финансированием войны. Несмотря на то, что каждый индивид пользуется преимуществами, которые дает ему защита армии, у него нет никакой ощутимой прибыли от его налоговых вложений, поэтому нет и резона добровольно вкладывать деньги в военные действия, если большую прибыль можно получить иным образом⁴⁰. Вообще говоря, когда человек знает, что добро все равно восторжествует, само по себе, независимо от того, что сделал лично он, счетчик чисто эгоистической пользы непременно перестанет работать. Проблема обеспечения общественных благ относится к ряду проблем, где рынок терпит провал и где незримая рука рынка указывает более-менее оптимальный выход всем заинтересованным лицам⁴¹. Бентам видел, что поскольку «целостность общества обеспечивается только жертвами, к которым людей можно принудить за взыскиваемое ими вознаграждение», властям порой приходится заставлять их жертвовать тем или иным даже тогда, когда бы они могли бы этого не делать. Принять эти жертвы – «великая трудность, великая задача власти»⁴².

Кроме того, что Бентам был приверженцем этой зарождающейся теории оправдания власти через тезис об ограниченных возможностях рынка, он также верил, что власти принадлежит решающая роль в состязании утилитарных интересов и в реализации политик по их поощрению. Современные теории, в основе которых лежит представление об индивидах, преследующих собственный интерес, обычно исходят из радикального анти-патерналистского допущения, что индивиды суверенны, в том числе и в определении своей собственной полезности. Это расширенное допущение не заработало в утилитаристской традиции, пока Джон Стюарт Милль, спустя поколение после Бентама, его не переформулировал. Это допущение не приобрело радикально субъективистский смысл, пока Чарльз Л. Стивенсон, находясь в кильватере логического позитивизма Айера, не отбросил тезис, принимаемый утилитаристской традицией как аксиоматический по меньшей мере со времени Юма: у различных людей источники удовольствия и боли схожи. Именно поэтому Юм считал, что были бы решены все фактические вопросы, не осталось бы вопросов моральных, и что *science of the passions* могла бы дать обобщенные выводы, приложимые ко всем. Именно этот момент Стивенсон подверг радикальному сомнению. Исходя из того, что нет достаточных оснований полагать, что «информированные в фактическом отношении люди будут согласно преследовать одни и те же цели», он делает следующий вывод: «если бы действительно *не существовало ничего* такого, по поводу чего все люди или наиболее информированные люди – при всех различиях темпераментов – не могли бы прийти к согласному решению, то *не существовало бы ни добра, ни зла*»⁴³.

Для Бентама, писавшего за полтора столетия до этого полного превращения эгоизма в чистый субъективизм, весь смысл новой утилитаристской науки состоял в том, чтобы

⁴⁰ The Psychology of Economic Man, p.429.

⁴¹ Общественные блага (такие как чистый воздух или национальная безопасность) – это блага, которые по своей природе требуют коллективной поддержки и которые не допускают исключения каких бы то ни было членов группы. В результате, они становятся уязвимыми для free riding. См.: Mancur Olson. The Logic of Collective Action. Cambridge: Harvard University Press, 1971. P.1–3, 64–65, 125–126.

⁴² Benham. The Psychology of Economic Man, p.431.

⁴³ Charles L. Stevenson. Ethics and Language. New Haven: Yale University Press, 1944. P.275. Юм, конечно же, более знаменит своим утверждением невозможности выведения «того, что должно быть» от того «что есть». Юм Д. Трактат о человеческой природе. Т. II. Однако, именно потому что психология, по самой своей сущности, представлялась Юму общеприменимой, его подчеркивание принципиального различия фактов и оценочных суждений, похоже, не ставит под сомнение возможность делать выводы относительно того, что такое требования справедливости и что есть общий интерес. См.: Alasdair MacIntyre, “Hume on ‘is’ and ‘ought’”, in Vere C. Chappell, ed., Hume (London: Macmillan, 1966), pp. 240-64, Geoffrey Hunter, “Hume on Is and Ought”, Philosophy Vol.37 (1962), pp.1448-52, спор Хантера с Энтони Флу в Chappell, Hume, p.278-94, а также W.D. Hudson, “Hume on Is and Ought”, ibid., pp.295-307.

получить определенные ответы, не сводящиеся к мнениям или же субъективным оценкам. «С анатомией человеческого духа дело обстоит так же, как и с анатомией и физиологией человеческого тела: редкость не то, что человек в ней несведущ, а то, что он хорошо в ней разбирается»⁴⁴. Бентамовский эгоизм, таким образом, носит в высшей степени объективистский характер. Он никогда не сомневался в том, что вначале можно произвести общие утилитаристские расчеты, а затем власть может скалькулировать соотношение затрат и выгоды, чтобы определить наилучший путь для развития общества. Он рассматривал удовольствие и боль в четырех направлениях: с точки зрения интенсивности, продолжительности, определенности или неопределенности и «родства или дальности»⁴⁵. Он также полагал, что «масштаб» или число лиц, к которым относится данное, вызывающее удовольствие или боль действие, можно вычислить ради политического сообщества как целого. Как и многие политэкономы с тех пор, он сомневался в возможности точно измерить интенсивность, однако он был уверен, остальные направления вполне поддаются количественному расчету⁴⁶. Таким образом, перед его мысленным взором вставала гигантская система калькуляции затрат и выгоды, обеспечивающая достижение общественной пользы. Калькуляция охватывала все: от базовых конституционных установлений до оптимального наказания отдельных нарушений закона в уголовном праве⁴⁷. И действительно, большая часть практических параграфов «Принципов морали и законодательства» была посвящена созданию такого рода грандиозной утилитаристской схемы, которую последующие поколения должны были дорабатывать и уточнять, не меняя при этом ее основ. Бентаму она представлялась своего рода универсальным учебником, к которому законодатели, коль скоро они стремятся изменить общество на подлинно научной основе, должны обращаться, выверяя свои «утилитометры».

Бентам считал далее, что боль и удовольствие, связанные с различными действиями не только количественно исчислимы, но также и заменимы. За этим логическим шагом возникает вопрос: что выступает мерой или счетной единицей, позволяющей полагать их сравнимыми между собой? Если не было такой меры, замечает он, «не существовало бы ни пропорции, ни диспропорции между преступлением и наказанием»⁴⁸. В более общем плане, люди не могли бы сравнивать различные источники боли и удовольствия и делиться с другими людьми своими суждениями о «степени» полезности. Интра- и интер-субъективные сравнения такого рода предполагают существование единой меры, в отношении к которой боль и удовольствие во всем многообразии их видов выступали бы взаимно пропорционально. У полезности должен существовать осязаемый, материальный «представитель».

Ответ Бентама: это – деньги. Подобно тому, как термометр служит «измерению атмосферного тепла», а барометр – «измерению давления воздуха», деньги служат «инструментом для измерения количества боли и удовольствия». Бентам признавал, что деньги в качестве единицы калькуляции нельзя считать совершенно удовлетворительным основанием. Однако все бремя доказательства он возлагал на скептиков: «Либо найдите что-

⁴⁴ Bentham, *Psychology of Economic Man*, p.425.

⁴⁵ Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, pp.29-32. Он также считал, что «плодоносность» или вероятность того, что за удовольствием или болью, которые были вызваны некоторым действием, в будущем последуют те же удовольствие или боль, может быть просчитана, равно как может быть просчитана ее «чистота» - вероятность, что за ними «не последуют ощущения *прямо противоположные* : боли, если до этого было удовольствие, и удовольствие, если это была боль». Эти две последние черты « в строгом смысле вряд ли могут считаться собственными свойствами удовольствия и боли; следовательно, в строгом смысле их не следует принимать во внимание при оценке этого удовольствия или этой боли». *Ibid.*, p.30.

⁴⁶ Bentham, *Psychology of Economic Man*, p.443.

⁴⁷ *Ibid.*, p.152–54.

⁴⁸ Bentham, *The Philosophy of Economic Science in: Stark, Jeremy Bentham's Economic Writings, Vol.I*, p.118. Это название Старк избрал для антологии бентамовских сочинений, оказавшей впоследствии значительное влияние на полит-экономическую мысль.

то иное, более точное, либо распрощайтесь с политикой и моралью»⁴⁹. Замечая, что «в среднем, богатый человек, вероятно, более счастлив, нежели бедный», он подчеркивает, что использование денег в качестве «представителя» полезности может привести нас «к истине ближе, чем любое другое общее основание, которое можно избрать в данном вопросе»⁵⁰. Деньги обладают еще одним преимуществом: они дают нам своего рода рычаг, когда речь идет о таком сложном вопросе, как интенсивность предпочтений, потому что люди могут продать менее желанные для них вещи, чтобы иметь возможность купить более желанные. Бентам пишет: «Если у меня в кармане крона, и я не склонен мучать себя сомнениями, стоит ли мне купить бутылку кларета для собственного удовольствия или же потратить их на нужды семьи по соседству, отчаянно нуждающейся в любой помощи, в перспективе – тем хуже для меня. Однако очевидно, что пока я продолжаю сомневаться, два чувственных удовольствия, с одной стороны, сочувствие к ближнему – с другой, оценивались мной ровно в пять шиллингов и были для меня совершенно равноценными»⁵¹.

Фраза «тем хуже для меня» отсылает к сложному вопросу интерперсональных сравнений, к которому мы вскоре перейдем. Пока же остановимся на том, что Бентам видел в деньгах наилучшего «представителя» пользы, способного как служить мерилom удовольствия и боли, так и калибровать системы стимулов с целью воздействовать на человеческое поведение.

Перевод с английского Е.В.Малаховой

⁴⁹ Ibid., p.117.

⁵⁰ Bentham, *The Psychology of Economic Man*, p.438.

⁵¹ Bentham, *The Philosophy of Economic Science*, p.117.