

ΜΕΤΑΜΟΡΦΟΖΙΣ

ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΙΣ

μαρτ
№ 2
2017



метаморфозис

М Е Т А М О Р Ф Ω Σ Ι Σ

#2

март 2017

студенческий научный
журнал

Научный руководитель проекта:

Т.Ю. Сидорина

Главный редактор:

Алексей Натальский

Заместитель главного редактора:

Мария Пономарева

Редакция:

Антон Гребенников

Дима Журавлев

Анна Лизунова

Художник:

Людмила Дегтярева

vk.com/metamorphosisjournal
facebook.com/groups/metamorphosisjournal

Выпуск журнала осуществлен в рамках учебного проекта НИУ ВШЭ:
Разработка периодического издания в сфере гуманитарных наук
hse.ru/org/hse/pfair/185392695.html

© МЕТАМОРФОЗИС 2017
© АВТОРЫ СТАТЕЙ 2017

С о д е р ж а н и е

5 Георгий Иванов. Бернард Мандевиль и его "Басня о пчелах"

16 Дарья Чаганова. Нравственный аргумент Дж. Милля как оправдание военной интервенции и его значение в социальной философии

24 Алиса Ильина. Влияние работ Дж. Милля на либеральный феминизм в Великобритании

32 Владислав Демидкин. Теория общественного договора и государства в работах Анри Сен-Симона

40 Анна Винкельман. Что такое политическая теория?

47 Андрей Зимовец. Демократия или тирания в Америке?

55 Софья Порфирьева. О Революции: наследие Ханны Арендт через призму учения Аристотеля

62 Иван Шестериков. Теория государства и права Иеремии Бентама

70 Анастасия Дубровина. Концепция дисциплинарного общества Мишеля Фуко

77 Алексей Натальский. Путешествие в Берклэнд

Бернард Мандевиль и его "Басня о пчелах"

Георгий Иванов

Почти через 100 лет после смерти Шекспира и менее чем через 50 лет после смерти Оливера Кромвеля в 1705 г. жители Лондона получили возможность ознакомиться с изданной анонимно брошюрой, озаглавленной "Возроптавший улей, или Мошенники, ставшие честными" (The Grumbling Hive, or Knaves turned Honest). Читающая лондонская публика по достоинству оценила оригинальное содержание написанной стихами басни, где в образе пчелиного улья едко высмеивалась жизнь современного английского общества, с присущими ему в то время пороками.

Брошюра имела бешеный успех, чем не замедлили воспользоваться дельцы, перепечатавшие ее и продававшие в большом количестве экземпляров. Успех ее объясняется и тем, что формат басни по своему духу близок и понятен широкой массе, легко запоминается и передается из уст в уста. Автор этого басенного памфлета недолго оставался неизвестным. Этим автором оказался лондонский врач и начинающий литератор Бернард Мандевиль из семьи французских протестантов, переселившихся в начале XVII в. в Голландию из-за религиозных преследований на родине.

Б. Мандевиль родился в 1670 г. в Дордрехте, одном из старейших городов Нидерландов, бывшим в то время крупным морским торговым центром, школьные годы его прошли в Роттердаме, а диплом врача он получил в Лейденском университете. В 1700 г., как и многие голландцы в годы правления Оранской династии в Англии, он переехал на постоянное жительство в Лондон, где занялся усиленным изучением английского языка, позже посвятив себя научной и литературной деятельности.

Свидетельством научной деятельности Мандевиля может служить изданный им медицинский трактат о некоторых психических заболеваниях, несколько сочинений по вопросам морали и религии. Но главным произведением Мандевиля, сделавшим его широко известным не только в Англии, но и далеко за ее пределами, является его "Басня о пчелах" с кажущимся парадоксальным подзаголовком: "Пороки частных лиц – блага для общества" (The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits).

Хотя за основу этого объемного произведения взята уже упомянутая стихотворная басня о возроптавшем пчелином улье, тем не менее, после переиздания в 1714 г. басня была дополнена самим Мандевилем обширными комментариями (Remarks) и его трактатом "Исследование о

Бернард Мандевиль и его "Басня о пчелах"

происхождении моральной добродетели" (*An Inquiry into the Origin of Moral Virtue*). В 1723 г. вышло в свет новое издание "Басни", в которое были включены еще два сочинения Мандевиля: "Опыт о благотворительности и благотворительных школах" (*An Essay on Charity, and Charity-Schools*) и "Исследование о природе общества" (*A Search into the Nature of Society*). С выходом этого издания "Басня о пчелах" принимает законченный, можно сказать, классический вид и на долгие годы становится предметом широкой общественной дискуссии, которая не прервалась и после смерти автора. Несмотря на то, что еще в 1723 г. Большое жюри суда графства Мидлсекс осудило "Басню о пчелах" за ее безнравственность и атеизм, тем не менее, на протяжении только XVIII в. она была переиздана более 10 раз, была переведена на многие европейские языки.

Наивным было бы предполагать, что "Басня о пчелах" завоевала любовь и признание у всех ее английских читателей. Светские и религиозные власти Англии оценили ее резко отрицательно, на книгу писались едкие рецензии и опровержения, религиозные моралисты и теоретики нравственности наперебой критиковали произведение Мандевиля. Не остались в стороне от критики и известные английские мыслители того времени, такие как епископ Клойнский (Ирландия) Дж. Беркли, Ф. Хатчесон, А. Смит. Уже одно упоминание имен этих критиков говорит о том, что "Басня о пчелах" Мандевиля была далеко не рядовым произведением английской мысли того времени, привлекавшим внимание не только почитателей, но и откровенных недругов.

Здесь, наверное, уместным будет рассмотреть общественную и социальную ситуацию Британии в конце XVII – начале XVIII в., развитие ее этической мысли в то время. Основное влияние на ее развитие, формирование господствующих в обществе представлений об этике и морали, как мне представляется, играли не только церковные догматы о божественном законе, сообщенном людям путем откровения (хотя они тоже оказывали огромное влияние), но научная мысль Англии развивалась под влиянием учений Т. Гоббса и Дж. Локка, а также современника Мандевиля (по совместительству еще и ученика и воспитанника Дж. Локка) Энтони Эшли Купера, 3-его графа Шефтсбери, которых, несмотря на их различия, можно с уверенностью отнести к носителям передовых научных идей того времени.

Этические воззрения Т. Гоббса, как составная часть его учения о взаимоотношениях человека и общества, базировались не на теологических постулатах о неизменности и абсолюте божественной морали, а на выводе моральных принципов из жизненных интересов

и влечений людей, из природы людей, их естественных побуждений. Гоббс утверждал, что люди от природы подвержены животным страстям и действуют не ради любви к другим, а к самим себе, и такой эгоизм лежит в основе разумной деятельности человека. Но другой постулат этики Гоббса гласил, что люди от природы рождаются равными, с более или менее равными физическими и умственными задатками (опять камень в огород освященных религией представлений о естественном неравенстве людей). Эгоистическая человеческая природа входит в противоречие с принципом равенства способностей людей, что неизбежно ведет к вражде и соперничеству между ними, или, по Гоббсу, войне всех против всех. Разрешение этого противоречия, согласно Гоббсу, лежит в установлении естественных законов, обязательных для всех граждан, через сильную государственную власть, и первым и самым главным законом он считал требование установления мира и согласия между людьми. При этом Гоббс не считал естественные законы незыблемыми и неизменными, поскольку представления и интересы людей по самым разным аспектам подвержены изменениям во времени и само человеческое общество очень неоднородно.

Этические воззрения другого великого представителя английской философии нового времени Джона Локка базируются на его учении об эмпирическом происхождении человеческого знания. Исходя из постулата об опыте, как базе человеческого познания, Локк утверждал, что не существует ни одного нравственного начала, вложенного в человеческий разум от природы, а моральные императивы людей относительно и изменчивы и зависят от среды, воспитания и обычаев того или иного общества. В этом отношении Локк пошел далее Гоббса, при этом он не абсолютизировал эгоистическую природу человека и не отождествлял, в отличие от Гоббса, общественную мораль и право, считая критерием нравственности законы общественного мнения.

Ученик и воспитанник Локка Шефтсбери, в отличие от своего учителя, настаивал на самодостаточном характере нравственности, ее автономности и независимости от всяких сторонних побуждений и расчетов. Но все три мыслителя, не смотря на разницу их мировоззрений, занимали единую позицию в отношении ограничения влияния и опеки религии над моралью.

Переходя непосредственно к анализу и характеристике "Басни о пчелах" Мандевиля необходимо также упомянуть о социально-политической ситуации в Англии в период написания автором своего произведения. В памяти современников Мандевиля были еще очень

свежи воспоминания об Английской революции, диктатуре Кромвеля, реставрации Стюартов и Славной Революции 1688 г. Все эти события знаменовали для англичан того времени переход от абсолютной монархии к конституционной, а в более общем плане – переход власти из рук феодалов-землевладельцев в руки укреплявшейся финансовой, промышленной и торговой национальной буржуазии. При этом обе доминирующие в британском обществе силы – старая знать и новая буржуазия – отдавали себе отчет в том, что им не выгодна война на взаимное уничтожение. Поэтому ими была создана некая компромиссная политическая система, сохранившаяся с некоторыми модификациями до наших дней, когда во главе государства оставался монарх, сохранялась палата лордов, но основные решения в общественной и экономической жизни страны принимали палата общин и правительство, формировавшиеся не по узкосословному принципу. При этом и аристократия, и буржуазия извлекли урок из роли широких народных масс в Английской революции и вынуждены были учитывать это, несмотря на жестокую эксплуатацию "низших сословий", терпение которых не безгранично.

Необходимо также упомянуть о том, что и представители аристократии, и английские буржуа, были людьми, воспитанными в религиозных догматах, требовавших от них не только благочестия, но и "любви к ближнему", милосердия к представителям "низших сословий", можно сказать даже, показной благотворительности в отношении тех людей, которые подвергались жестокой эксплуатации.

"Басня о пчелах", как мне представляется, подверглась столь мощному остракизму со стороны правящих религиозных и политических кругов в первую очередь потому, что автор в произведении безжалостно срывал покровы с их ханжеской морали, разоблачал их лицемерие и мнимые добродетели, тогда как они всячески стремились выставить себя образцом нравственности и набожности, примером для подражания всего общества. С этой точки зрения "Басня о пчелах" была злой сатирой на всю систему общественных отношений Британии.

С первых строк стихотворного памфлета о возроптавшем улье Мандевилем рисуется неприглядная картина современного ему общества, где уживаются праздность и расточительность с тяжким трудом и бедностью, роскошь соседствует с отвратительной нищетой. В описанном им улье процветают зависть и высокомерие, алчность и скупость. Насельники улья способны на любую подлость в своем стремлении обогатиться и жить в достатке. Все сферы жизни в улье строятся на обмане и плутовстве, лихоимстве и

сластолюбии, лени и алчности. И здесь Мандевиль поражает читателя выводом о том, что, не смотря на переполненность улья пороками, это обстоятельство и делало возможным его процветание в целом, поскольку пороки и отвратительные качества отдельных особей служили общему благу и процветанию всего улья. Как только пороки уступили место добродетелям, а все пчелы стали честными, улей в целом стал хиреть, оскудел и окончательно зачах, поскольку богатство и роскошь исчезли в качестве стимула развития.

Басня о возроптавшем улье заканчивается, как и положено, моралью в которой высмеивается идеалистическое прекраснотворение тех, кто считает, что можно оставаться честными и добродетельными, пользуясь всеми благами жизни. Автор делает вывод о том, что, при помощи только добродетели, нельзя добиться процветания общества, а тщеславие, роскошь и обман в целом выгодны, полезны и необходимы для него.

В еще большей степени, чем в басне о возроптавшем улье, идея Мандевиля о пользе и необходимости пороков в обществе получила свое развитие в его обширных "Комментариях", охватывающих самые различные сферы человеческой жизни и пронизанных глубокими размышлениями и остроумной сатирой. В центре его внимания находятся, разумеется, вопросы морали. Вслед за Гоббсом он наделяет человека эгоистическими наклонностями, служащими первопричиной всех отрицательных нравственных качеств. Но, в противовес Гоббсу, он полагает низменные и отвратительные свойства людей самыми необходимыми для человека, делающими его приспособленным к жизни среди себе подобных в самых больших и самых процветающих обществах, не только не препятствующих, но способствующих процветанию общества в целом, подкрепляя эту мысль яркими примерами и аргументами.

Мне представляется, что было бы поверхностным представлять Мандевиля, вслед за его многочисленными критиками и хулителями, в роли апологета порока, адвоката безнравственности или писателя, стремящегося шокировать общество и пытающегося, как модно сейчас говорить, "пропиариться" на своих парадоксальных рассуждениях о пользе порицаемых обществом аморальных поступков и низменных качеств. Мандевиль, во – первых, смело (для того времени) указывает на эти пороки, а, во – вторых, использует эти противопоставления в качестве инструментария для выявления присущих современному ему обществу "язв". Он, пожалуй, первым поставил вопрос о том, что зло и пороки сопутствуют любому человеческому обществу, они неискоренимы в полной мере, неотделимы от него, в том числе в обозримом будущем, и это утверждение справедливо и для современного уже нам

общества. При этом Мандевилль размывает границу между принятыми в обществе понятиями добра и зла, недаром ведь он утверждает, что добро возникает и прорастает из зла так же естественно, как цыплята из яиц. Я полагаю и обратное утверждение тоже справедливо.

В своих "Комментариях" Мандевилль наглядно показывает взаимосвязь и взаимодействие добродетели с пороком. Так, воры и взломщики приносят вред человеческому обществу, но дают работу большому количеству кузнецов, изготавливающих замки, запоры для жилищ людей, делающих сейфы и оружие с целью защиты домов и собственности. Алкоголь, по мнению Мандевиля, с одной стороны, является источником болезней и нужды для многих несчастных, но, с другой стороны, служит для многих из них универсальным утешением и, кроме того, способствует росту доходов казны. А сама виноторговля способствует развитию мореплавания и росту таможенных сборов, тем самым принося пользу всему обществу. Таким образом, порок и зло нередко оказываются источником блага, способствуют росту богатства и могущества государств.

Сатира Мандевиля, как можно было бы подумать, вовсе не направлена против богатства и расточительства. Наоборот, мотовство богачей он считает благодеянием для общества, поскольку таким путем обществу возвращается часть ранее несправедливо нажитого. А роскошь способствует тому, что на ее содержание используется труд миллионов бедняков и, в сочетании с гордыней, тщеславием и завистью, она обеспечивает развитие ремесел, торговли и культуры. А умеренная бережливость и скромность, столь одобряемые общественностью, хотя и могут помочь отдельным индивидам приобрести и преумножить личное благосостояние, но, по мнению Мандевиля, не способны увеличить национальное богатство в целом.

Таким образом, в "Комментариях" Мандевилль высказывает свои взгляды на национальную экономику и пути ее преумножения. По его мнению, торговый баланс страны должен быть положительным, а экономическая политика правительства должна быть направлена не на аккумуляцию денежных средств (золота и серебра) в экономике, а на развитие внешнеторговых отношений стимулированием экспорта и ограничением импорта. Результатом такой политики станет неизбежное увеличение производства внутри страны, подъем сельского хозяйства, которые приведут не только к развитию ремесел, искусства и науки, но и обеспечат миллионы неимущих работой. Тогда как политика поощрения умеренности и воздержания, ограничения расточительности и роскоши, сами по себе пагубны

Бернард Мандевиль и его "Басня о пчелах"

и не способны стимулировать развитие промышленности, торговли и, тем самым, обеспечить людям достойный уровень существования.

Как мы видим, в своих экономических воззрениях Мандевиль прочно стоит на позициях прогрессивного для того времени меркантилизма. Но меркантилистские идеи Мандевиля служат ему дополнительной аргументацией для обоснования главного тезиса его произведения о несовместимости честности и добродетели с наслаждениями, удобствами, получением жизненных благ и общей их неспособности привести к процветанию общества в целом. При этом Мандевиль не забывает указать, что человек по своей природе склонен к наслаждению, к тому, что доставляет ему наибольшее удовольствие и именно это стремление определяет все его поступки и действия.

Тем самым Мандевиль вступает в полемику с представителями религиозно-идеалистической этики христианской морали относительно формально провозглашаемой ими непреходящей ценности добродетели, умеренности, воздержания и самоограничения. И Мандевиль своей критикой последовательно разбивает бастионы стоической религиозной морали, начиная с основополагающего о том, что высшим благом для человека является не удовольствие, а добродетель. Своими "Комментариями" он показывает утопичность и недостижимость для общества достижения гармонии духа и наслаждения добродетелью взамен земных благ. Особенно достается от Мандевиля моральным принципам и идеалам религиозного стоицизма, требовавшим отречения от влечений чувств и земных забот и сосредоточения на нравственном совершенствовании, которые объявляются им высокомерным притворством, полным надменности и лицемерия. Восхваление добродетели на словах, отмечает автор, отнюдь не означает того, что восхваляющий будет следовать ей в своей жизни. В качестве примера лицемерного и ханжеского отношения к религиозной морали он описывает представителей духовенства, напускное благочестие которых прекрасно уживалось с их стремлением к получению мирских удовольствий. В таком же ключе высказывается Мандевиль и о великих мирах сего, заявляющих о подчеркнутом равнодушии к славе и богатству.

Тут надобно отметить, что в критике власть имущих и духовенства, обличении их ханжества и лицемерия у Мандевиля уже были великие предшественники в лице Ларошфуко с его "Максимами" и Мольера с его "Тартюфом". Заслуга Мандевиля состоит в том, что он показал, что эти пороки присущи любому обществу, в котором имеется неравенство, а

лицемерие и ханжество являются не только негативными качествами отдельных личностей, но и органично встроены в систему господствующей морали. Лицемерие же является способом маскировки присущих человеку пороков с помощью которого он выдает себя за добродетельную личность, или, как емко говорит сам Мандевиль: "лицемерие — это дань, которую порок платит добродетели".

Столь же беспощадно разоблачает он и такие превозносимые в общественном мнении качества, как честь, доблесть, храбрость, мужество, присущие, якобы, в основном представителям элитарного общества, тогда как простые люди лишены этих понятий. Иронизируя над этими представлениями, как над ложной и несуществующей химерой, Мандевиль объявляет эти качества изобретением моралистов и политиков. Вместе с тем, он не может не признать, что и простым людям известны эти понятия великого самопожертвования, огромного мужества и преданности своим идеалам, приводя в пример защитников свободы Голландии от испанского владычества.

Критический анализ понятий чести и доблести у Мандевиля в "Комментариях" коррелирует с его трактатом "Исследование о происхождении моральной добродетели", вошедшим в состав "Басни" в издании 1729 г. Его теория происхождения и сущности морали, а точнее, положительных моральных качеств, носящих имя добродетели, явилась новым словом в исследовании этого общественного феномена. В противовес Гоббсу, вслед за Локком Мандевиль не ставит знака равенства между моралью и правом и не считает установленные законы категорическим императивом для человеческой деятельности, полагая, что только принуждением человека нельзя сделать послушным и добиться его усовершенствования. Автор считает, что именно мораль вывела и цивилизовала людей из первобытного естественного состояния.

Мандевиль считает, что мораль не является качеством, присущим человеку от природы, а является продуктом определенного общественного развития. Над установлением моральных норм и принципов трудились многие поколения мудрецов, ученых, политиков; они стремились сделать человека существом социальным, вовлечь его в общественные процессы, ограничить его эгоистические наклонности к всеобщему благу. В конечном итоге ими было найдено универсальное средство к внедрению в сознание людей представлений о моральной добродетели — лесть.

Творцы представлений о нравственности нащупали безотказное средство в подходе ко всем людям, основанное на свойственных любому человеку тщеславию и гордыне, его стремлению выглядеть добродетельным в глазах окружающих в обмен на их почет и уважение. В противоположность этому стремлению людям внушалось, что те из них, кто стремится только к личной выгоде и не способен подавлять свои низменные желания, являются отбросами общества. Играя на этих противоречиях, людям были внушены понятия добродетели, как наивысшего блага, и порока, как наихудшего зла. Очевидно, что мораль у Мандевиля никак не выступает в роли прирожденного качества, а является привнесенной извне.

Мандевилль обращает внимание на тесную взаимосвязь морали и политики. С помощью внедренной вышеописанным путем нравственности, созданной в интересах правителей, последние могли с большой легкостью и безопасностью управлять огромными людскими массами. Но установление морали было выгодно и управляемым массам, способствуя установлению прочных социальных связей между ними и делая их полезными друг другу. Однако, внедрение моральной добродетели в сознание людей не могло полностью изменить постоянную и неизменную эгоистическую натуру человека, оно лишь некоторым образом ограничивало ее посредством направления стремления к творению добра в русло собственных интересов и выгоды, удовлетворением собственной гордости и тщеславия. Автор недвусмысленно утверждает независимость нравственности от религиозных представлений человека и опровергает тезис о божественном происхождении понятий справедливости и морали.

Мандевилль фактически отрицает саму возможность проявления бескорыстной добродетели, которая, как правило, диктуется чувством жалости или сострадания. Согласно Мандевилю, эти качества не следует смешивать с понятием добродетели, они являются проявлениями слабости человеческой натуры, наряду с такими, как гнев, гордость или страх. Действия, совершенные из жалости, не являются по своей сути добродетельными, и Мандевилль отвергает возможность их совершения из любви к доброте, вопреки корыстной и расчетливой натуре человека.

С такой же точки зрения рассматривается Мандевилем и проблема общественной благотворительности, описанная им в еще одном трактате, вошедшем во второе издание "Басен" в 1729 г., в "Опыте о благотворительности и благотворительных школах". В этой работе Мандевилль подробно останавливается на таких проявлениях человеческой натуры, как

сострадание, человеколюбие, милосердие, т.е., на тех аспектах, которые почти не затрагивались в его предыдущих произведениях. Признавая наличие в обществе такого явления, как благотворительная деятельность, в анализе сущности его происхождения Мандевиль неизменно последователен в изложении своей точки зрения на невозможность проявления бескорыстной добродетели и выявлении движущих мотивов благотворительности. К числу таких проявлений он относит подавание нищему, т.е., милостыню. Человеком, подающим милостыню, по мнению Мандевиля, движут в первую очередь сострадание и жалость, и, во – вторых, тщеславие, позволяющее ему преисполниться гордости за свою щедрость и доброту. В еще большей степени стремление к тщеславию проявляется в пожертвовании богатых людей на нужды школ, университетов, больниц и т.п., когда, по словам автора, "гордость и тщеславие построили больше больниц, чем все добродетели вместе взятые".

В своей работе Мандевиль выступает противником благотворительной деятельности вообще, полагая ее способствующей развитию праздности и лени у людей, убивающей у них стремление к производительному труду. Правда он оговаривается, что некоторое количество приютов, больниц и богаделен должно устраиваться государством, но только для тех членов общества, которые решительно не способны трудиться в силу возраста или болезни. Особое внимание Мандевиля сосредоточено на организации приютов для сирот или детей бедняков. Он считает организацию приютов не благой деятельностью в силу реализации принципов добродетели или религии, а способом наживы для нечистоплотных и лицемерных членов общества, тешащих свою гордыню и тщеславие, а заодно наживающихся на проблемах "невинных малюток", стремящихся откупиться от сатаны, понеся небольшие расходы.

Представления Мандевиля об организации образования в целом мне представляются весьма спорными, в чем – то даже реакционными. Так, он считал, что отсутствует необходимость в обучении грамоте и счету детей бедняков, чьим уделом будет выполнение простейших трудовых функций, не требующих специальных знаний. Тем самым Мандевиль признавал необходимость наличия определенной доли невежества в обществе, сегрегацию образования по имущественному принципу. Не выступая против образования в целом, высказывая мысли о его рациональном переустройстве, в особенности на уровне школ и университетов, он искренне был убежден в принципе рациональности при его организации, исходя из интересов и потребностей общества в целом. По крайней мере, как мне

Бернард Мандевиль и его "Басня о пчелах"

представляется, в этом подходе Мандевиль не изменил своим принципам и избежал лицемерия в высказывании своей точки зрения.

Несомненно, произведение Б. Мандевиля, оказало значительное влияние на многих философов, экономистов и даже литераторов в XVIII – XIX вв. Его цитировали и критиковали, его идеи аргументировали или оспаривали многие известные ученые и исследователи, такие как Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. К нему обращались К. Гельвеций, Ш. Фурье, Ж. Руссо, множество отсылок к Мандевилю имеется в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса, под его влияние попали такие английские писатели, как Г. Филдинг и Т. Смоллет. Общественная дискуссия по его произведению "Басня о пчелах" продолжалась на протяжении нескольких десятилетий не только в Англии, но и в странах континентальной Европы. Все это позволяет с уверенностью говорить о том, что произведение Б. Мандевиля далеко выходит за рамки рядового, проходного литературного опуса. Многие мысли Мандевиля, как, во многом, первопроходца в исследовании моральных принципов, не потеряли своей актуальности до настоящего времени, несмотря на то, что были написаны три века назад, и это является наглядным свидетельством ценности его работ, его вклада в мировую философскую мысль.

Нравственный аргумент Дж. Милля как оправдание военной интервенции и его значение в социальной философии

Дарья Чаганова

В реалиях XXI века поиск оправдания происходящих военных интервенций возвращает политическую и социальную мысль к эссе британского философа и политического деятеля Джона Стюарта Милля. Небольшая работа под названием "Несколько слов о невмешательстве" увидела свет в декабре 1859 года. Опубликованное в "Журнале Фрейзера" более 150 лет назад эссе сохраняет свою актуальность и по сей день.

Так, в истории социальной мысли Дж. Милль вызывает непосредственный интерес, помимо прочего, тем, что одним из первых стал разрабатывать проблему этической составляющей военной интервенции. В "Нескольких словах..." мыслитель не только представляет Британию в выгодном свете, защищая ее репутацию, но и затрагивает ключевые вопросы мировой политики. Его труд 1859 года имеет большое значение в истории международных отношений, политической и социальной философии и философии войны.

Центральным вопросом является легитимация войны в нравственном аргументе ученого, а также влияние описанных в эссе британского философа принципов на следующую за ним традицию социальной мысли вплоть до наших дней. Кроме того, мы проанализируем влияние Дж. Милля на М. Уолцера и М. Доула. Важным аспектом в дискурсе доктрины невмешательства является также исследовательская риторика Милля. Помимо упомянутого эссе Милля, мы обратимся к его работам "О свободе", "Справедливые и несправедливые войны", а также к статьям и лекциям М. Доула. Особое внимание с необходимостью будет уделено юридической и нравственной стороне вопроса, критериям легитимной интервенции и их взаимодействию с понятием свободы.

В 50-60-х гг. XIX в. Британия достигла пика своего экономического развития и политического могущества. Вследствие этого, континентальные соседи, называемые Дж. Миллем попросту мелочными, выдвигали в адрес Империи обвинения в коварстве, эгоизме и планах о всемирном доминировании. В статье упоминается, что враги убеждены в

Нравственный аргумент Дж. Милля...

неискренности декларируемых целей¹, под которыми скрывается тонкое политическое искусство. В "Нескольких словах..." утверждается, что на самом деле главным принципом внешней политики Британии является правило невмешательства в дела других стран и наций (если и они не будут вмешиваться в ее дела).

Незыблемость границ и суверенитет страны имеют настолько великое значение, что военное вторжение не может быть методом мировой политики. Справедливо, по Миллю, вести войну оборонительную и упреждающую, когда существует угроза нападения всем известного врага. Тогда причины обоснованы и благородны: государство обороняет не только собственные территории, но и не дает агрессору напасть на других соседей. Эти идеи мыслитель подтверждает и в эссе "О свободе". Милль, в целом, выступает против завоевательных войн или войн с целью установления идеологии.

Британский политический деятель заявляет о благих и искренних намерениях его страны, стремящейся к общему благу. В его полемике заметно влияние утилитаризма, доктриной которого всеобщее счастье и общечеловеческие ценности выдвигаются на первый план. Именно эта доктрина, вместе с доктриной невмешательства, дают Дж. Миллю право с уверенностью наделять свободу и право на самоопределение нации самым высоким политическим и юридическим статусом. Эти приоритеты, как универсальные гуманные ценности, нуждаются в самоотверженной защите, чем и занимается Британия. Свободу и право народов на самоопределение автор воспринимает в качестве главных условий становления всеобщего блага. Если оно будет установлено, каждое государство будет процветать. Те же, кто пытается этому помешать, ставя в приоритет собственное счастье, противопоставляются всему миру, становясь общим врагом. Через упреждение врагов всего человечества и заботу о соседях Британии, Джон Милль подходит к решению вопроса о военной интервенции².

Философ решительно выступает за политику невмешательства, называя войны настоящим преступлением и заявляя о существовании универсальных принципов, запрещающих интервенцию. Однако, опираясь на эссе "О невмешательстве" и "О свободе", нельзя не

¹ "They believe that we have always other objects than those we avow; and the most far fetched and unpalatable suggestion of a selfish purpose appears to them better entitled to credence than anything so utterly incredible as our disinterestedness". *Mill J.S. A Few Words on Non-Intervention*. London: Foreign Policy Perspectives. № 8.

² "There seems to be no little need that the whole doctrine of non-interference with foreign nations should be reconsidered" – Там же.

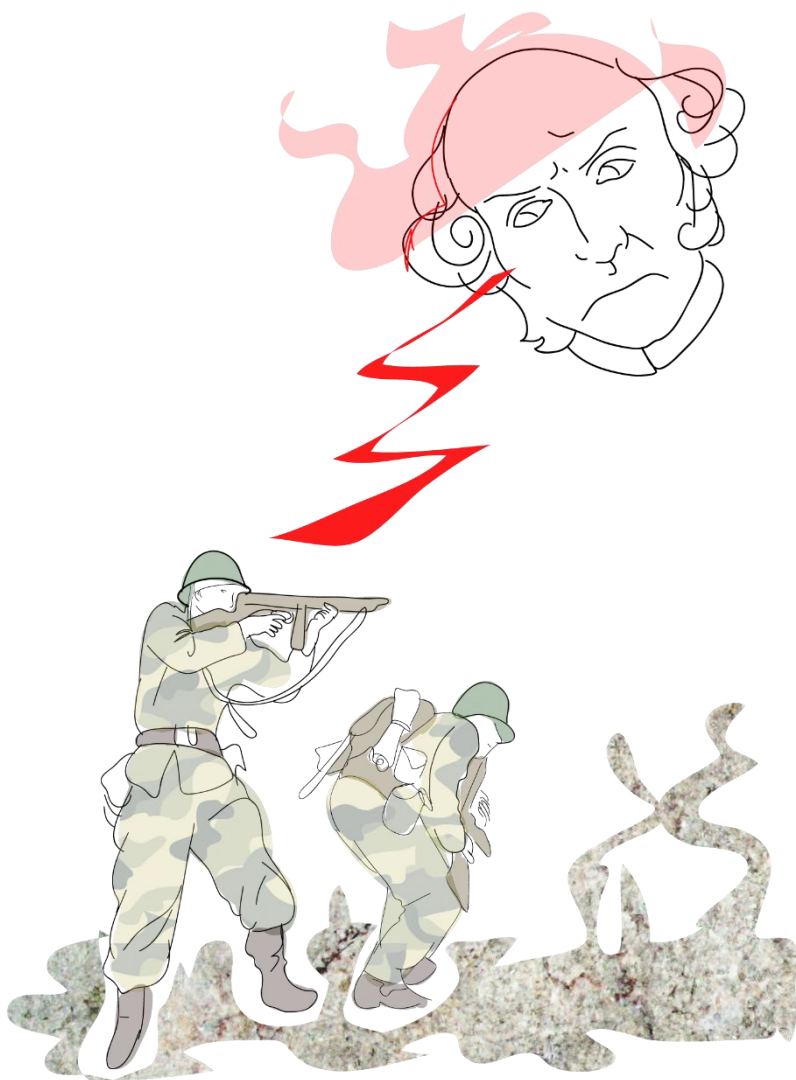
Нравственный аргумент Дж. Милля...

усомниться в приверженности Милля идеям пацифизма, ведь его теория предполагает наличие критериев оценки политической ситуации, следуя которым можно пренебречь принципами, запрещающими вторжение.

Как уже было сказано, утилитаристский принцип позволяет достигать общего счастья посредством любых пригодных для этого методов, что дает возможность применять силу в отношении других наций. Методы ведения справедливой войны понятны в случае с высокоразвитыми врагами (уничтожение агрессора или его угрозы, оборона, опережающий удар), но гораздо более интересными предстают принципы борьбы с "варварскими" народами. В миллевской трактовке ситуации в случаях различного соотношения сил военных

противников можно заметить взгляды, схожие с аристотелевскими. Так, Аристотель понимал эллинов как "равных" друг другу и не одобрял их конфликтов в принципе, когда как война с варварами имела совершенно иной статус³. Тот же мотив прослеживается по аналогии и в мыслях Милля.

В первую очередь, философ утверждает, что Британия в заботе о всеобщем счастье стремится привести к развитию и процветанию варварские народы, уговорами или военными действиями принудив тех к свободной торговле.



³ Аристотель. Политика. 1256b.

Кроме принуждения к торговле существует еще несколько способов ведения допустимой, или приемлемой, войны с варварским народом или режимом. Так, если в другой стране идет борьба населения с правительством, установившим тиранию, поддержка восставших есть лишь способ уберечь свой суверенитет. Милль рассматривает деспотическую власть как угрозу для всего человеческого вида, война против которого устранит опасность. Также, если иностранными интервентами уже нарушены принципы международного права или поставлены под угрозу некоторые ценности, сформированные в национальном сознании, вторжение для борьбы с ними не считается нарушением морали международного порядка. Иная страна будет выступать врагом, оказывающим помощь в усилении тиранической власти. Но важно удостовериться, что восставшие силы не стремятся к установлению таковой, иначе борьба будет несправедливой. Если же в стране началась гражданская война, которая не может быть приведена к какому-либо итогу лишь силами противоборствующих сторон, вмешательство третьих государств также видится справедливым выходом из ситуации на пути к гуманности. С другой стороны, в эссе "О свободе" Милль предупреждает, что вмешательство во внутреннюю борьбу может помешать естественному установлению пути национального развития⁴.

Милль формально не отступает от принципов защиты гуманистических ценностей и национального самоопределения, но указывает вместе с тем особые условия для ведения легитимной войны. Независимость является ценностью высшего порядка, но при этом значительную роль играет следующее уточнение: независимость "равных" стран. Нации, с его точки зрения, либо принадлежат к числу цивилизованных, либо нет. Те, что не принадлежат, не обладают политическим мышлением, не поддерживают достаточно высокий для политического диалога культурный уровень и не обладают самым важным — национальным самосознанием, оттого и не могут называться "свободными". Народ, неподготовленный к свободе, обречен на зависимость либо от внешних развитых стран, либо от тиранической власти. На самостоятельное волеизъявление он, увы, пока не способен, поэтому ему необходимо воспитание. Из этого делается вывод, что цивилизованные страны могут взять на себя ответственность установить благополучие насильственным путем.

⁴ Милль Дж. Ст. О свободе // Наука и жизнь. 1993. № 12. С. 26.

Несмотря на все исключения из правил, Милль считает важным установить запрет на два вида войны. Во-первых, абсолютно несправедливой он находит войну с целью расширить свои территории, то есть завоевательную. Она не имеет под собой моральных оснований, равно как и не опирается на законы. Во-вторых, военное вторжение для распространения идеологии, по Миллю, также нельзя оправдать. Каждая нация имеет право на свой путь развития в естественном темпе и условиях, а свобода должно сохранять свой статус высшей ценности.

При развитии либерализма традиционным порядком политического действия становится вмешательство в политику других стран с целью расширения его [либерализма] ценностей. Эта идеология и демократия приобретают статус общемировых ценностей, которые мы, в свою очередь, должны рассматривать в этической оптике. Таким образом, некоторые цивилизованные государства считают военное вмешательство уместным и нравственно оправданным. Так, И.А. Овсянникова пишет в своей статье о Бенедитто Кроче: "...либерализм в качестве этической теории и мегаполитического горизонта представляет собой всеобщий регулятивный принцип"⁵. Этот эффект особенно усиливается в 90-х годах XX в. – начале XXI в., как и возрастает популярность "Нескольких слов...".

Первым особое внимание на эссе о невмешательстве обратил американский политический теоретик, профессор Университета продвинутого обучения в Принстоне Майкл Уолцер. В 1977 году вышла его книга "Справедливые и несправедливые войны", в которой также рассматриваются критерии обоснованного вторжения в другое государство. Уолцер продолжает полемику британского философа, уделяя большое внимание порядку внутри страны. Если правительство ведет войну со своим народом, оно уже нарушает доктрину невмешательства, как об этом писал Милль. Идентичным выглядит аргумент об интервенции в случае участия некой третьей стороны в противостоянии правительства и сил народа. Тогда интервенция называется законной. Несколько противоречиво звучит тезис М. Уолцера о том, что нарушение международных границ может быть следствием высокого уважения к независимости страны, разрывающейся во внутренней борьбе⁶.

Однако труд Уолцера вызывает значительный интерес, поскольку имеет ряд принципиально важных особенностей. Во-первых, американский исследователь поднимает

⁵ Овсянникова И.А. Философ и паладин истории Бенедетто Кроче // Вестник Московского университета. Научный журнал. Март-апрель 1997. С. 41.

⁶ Куманьков А.Д. Этика военной интервенции. Аргумент Дж. Ст. Милля и его современное значение // Электронный философский журнал Vox. 2015. Выпуск 18. С. 7.

Нравственный аргумент Дж. Милля...

вопрос гуманитарной интервенции как возможного пути борьбы с нарушением человеческих прав. Уолцер в некотором смысле выступает здесь как истинный утилитарист, ведь для него соблюдение прав и свобод человека приобретает статус цели интервенции. Так, если Милль готов лишь вмешаться в борьбу, Майклу Уолцеру достаточно извещений о преступлениях против человечности, чтобы оправдать вторжение.

Во-вторых, автор книги затрагивает тему законов справедливой военной интервенции в случае наличия стремления защитить права человека. Необходима некоторая правовая норма, определяющая и дифференцирующая стадии переговоров и наложения санкций наконец, а также регламентирующая единообразную для глобального политического сообщества реакцию на нарушение международных границ. Такой нормы, говорит Уолцер, не существует, и проблема заключается в отсутствии гегемона на мировой политической арене, который мог бы разрешать гуманитарное вторжение. Это, пожалуй, и является характерными чертами труда.

В-третьих, книга "Справедливые и несправедливые войны" заслуживает внимания еще и потому, что вводит нравственный аргумент в дискурс теории международных отношений и теории справедливой войны. Уолцер не только актуализирует этику военной интервенции исходя из позиций Милля, но и иллюстрирует ее примерами из современной истории. Автор ведет нас от Мелоса до Вьетнама и Афганистана, попутно демонстрируя этические ограничения, лежащие на тех, кто вел упомянутые войны.

В полемику с Майклом Уолцером уже в 2009 г. вступает профессор Колумбийского университета М. В. Доул. Им написан ряд статей на тему невмешательства, самой известной из которых является "Несколько слов о Милле, Уолцере и невмешательстве". Вопрос ответственности за осуществление интервенции неоднократно освещен им в прочитанных лекциях⁷. Новаторство Доула в том, что он обращает наше внимание на следующий вопрос: что делать, если военное вмешательство оказывается не таким уж оправданным, влечет за собой потери и показывает себя как в самом деле непрактичное? Именно с такой ситуацией сегодня сталкивается международное сообщество в Сирии.

⁷ Например: Doyle M.W. On John Stuart Mill's 1859 essay "A Few Words on Non-intervention" // URL: <https://cato.org/multimedia/cato-audio/michael-w-doyle-john-stuart-mills-1859-essay-few-words-non-intervention>; Doyle M.W. Lektion "The Question of Intervention: John Stuart Mill and the Responsibility to Protect" // URL: <https://youtube.com/watch?v=pX3BioFx7eU>.

Несмотря на то, что и Уолцер, и Доул стараются максимально абстрактно говорить о современных конфликтах, колумбийский профессор все же затрагивает Сирийский вопрос. В то время как Милль в описанных им случаях объясняет феномен справедливого военного вмешательства, Доул подходит к этой теме со стороны проблем международных отношений. Несмотря на то, что Милль предлагает объяснять интервенцию мотивом человечности, защиты прав или национальной безопасности, М. Доул утверждает, что военное вторжение даже в таких случаях не всегда может быть удачным решением.

Более того, Доул приводит статистические примеры в другой своей работе под названием "The Question of Intervention: John Stuart Mill & the Responsibility to Protect". Так, лишь 12% из акций вмешательства являются успешными. С сомнением Доул оценивает распространение либерализма и демократии, о которых мы уже говорили, и заключает: "даже к успешно-организованным вмешательствам, предназначенным для содействия либерализму, следует подходить скептически"⁸. Однако он не ставит решительную точку в дискурсе, анализируя работу Милля: полемика продолжается.

Как мы можем заметить, небольшое эссе конца 50-х годов XIX века до сих пор мотивирует изложенными в нем мыслями новые научные полемики. Оно раскрывает не только вопрос этики военной интервенции: в "Нескольких словах..." положено начало либеральной политической теории, затрагиваются проблемы международных отношений, поднят вопрос политического абсолюта на мировой арене, формулируются понятия "свободы", "общего блага" и "самоопределения нации". Важно заметить, что именно Джон Милль задумывается о примирении юридической и нравственной сторон вопроса легитимации вмешательства. Британский политический деятель предлагает компромисс, учитывающий и постулат о незыблемости прав и свобод человека, и закон неприкосновенности государственных границ. Так, его теория оказывается актуальной и при анализе политических конфликтов в XXI в.

С другой стороны, есть необходимость рассмотреть слабые стороны теории Милля с учетом современных политических реалий для полноты рецепции. Вопрос этики интервенции остается открытым, поскольку нравственный аргумент не может вполне оправдать все преступления против человечества и нуждается в повторном обсуждении. Более того, стоит

⁸ Doyle M.W. The Question of Intervention: John Stuart Mill and the Responsibility to Protect // Castle Lectures Series. January 2015. Volume 13. P. 47.

Нравственный аргумент Дж. Милля...

обратить внимание на нарушение самим государством доктрины о невмешательстве при вторжении в жизнь его граждан.

Далее, нуждается в исследовании и уже упомянутая проблема либерализма и демократии. Несмотря на то, что мировое сообщество придерживается нравственного аргумента и поддерживает запрет на войны для расширения территории или распространения идеологии, либерализм в XX — XXI веках теряет статус идеологии, приравнивается к понятию "общечеловеческой ценности", что не вполне обоснованно. Цивилизованные государства видят своим долгом повсеместное распространение этих "высокоморальных принципов" и демократии любыми методами, что противоречит доктрине Милля.

Именно такая, несколько двойственная логика известного "миллевского" аргумента "за и против" интервенции, предложенная в "A Few Words on Non-Intervention", одновременно привлекает и тревожит нас⁹. "Несколько слов о невмешательстве" популярно через полтора века после публикации, и, думаю, будет обсуждаться и в будущем. В заключении важно отметить, что следует более основательно познакомить российского читателя с наследием Джона Милля, его работа до сих пор (sic!) не переведена на русский. Автор не теряет надежды на то, что именно перевод текстов Милля станет следующим шагом в полемике об этике военной интервенции в российском политическом и научном пространстве.

⁹ Doyle M.W. A Few Words on Mill, Walzer, and Non-intervention // Ethics and International Affairs. Winter 2009. Volume 23, Issue 4. P. 317-369.

Библиография.

Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1983.

Куманьков А.Д. Этика военной интервенции. Аргумент Дж. Ст. Милля и его современное значение // Электронный философский журнал Vox. 2015. Выпуск 18.

Милль Дж. Ст. О свободе // Наука и жизнь. 1993. № 11.

Овсянникова И.А. Философ и паладин истории Бенедетто Кроче // Вестник Московского университета. Научный журнал. Март-апрель 1997.

Doyle M.W. A Few Words on Mill, Walzer, and Nonintervention // Ethics and International Affairs. Winter 2009. Volume 23, Issue 4.

Doyle M.W. On John Stuart Mill's 1859 essay "A Few Words on Non-intervention" // URL: <https://cato.org/multimedia/cato-audio/michael-w-doyle-john-stuart-mills-1859-essay-few-words-non-intervention>.

Doyle M.W. The Question of Intervention: John Stuart Mill and the Responsibility to Protect // Castle Lectures Series. January 2015. Volume 13.

Doyle M.W. Lession "The Question of Intervention: John Stuart Mill and the Responsibility to Protect" // URL: <https://youtube.com/watch?v=pX3BioFx7eU>.

Doyle M.W. When to Intervene: What Would John Stuart Mill Do About Syria? // URL: <https://foreignaffairs.com/articles/world/2015-11-20/when-intervene>.

Mill J.S. A Few Words on Non-Intervention // Foreign Policy Perspectives. № 8.

Walzer M. Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations. NY: Basic Books, 2015.

Влияние работ Дж. Милля на либеральный феминизм в Великобритании

Алиса Ильина

В истории женщина всегда находилась в тени мужчины, была окутана цепями мужской власти и авторитета. Женщина и политика были несовместимы для общественного сознания. С возрастанием роли образования стала переосмысливаться и роль женщины в обществе, которая рано или поздно должна была восстать и напомнить всему "мужскому" миру о своем существовании. Так в середине XIX – начале XX вв. произошел прорыв женщин в эшелоны власти.

Слово "feminism" было создано французским теоретиком социализма Шарлем Фурье в начале XIX в. Он предрекал, что появится тип "новой женщины", которая изменит общественный уклад и саму себя внутри него. Шарль Фурье был уверен, что "расширение прав женщин – это главный источник социального прогресса"¹. Стоит заметить, что вопрос о женской независимости вставал еще до возникновения феминизма. Существовало понятие эмансипации, которое у римлян обозначало освобождение из-под отцовской власти. Именно так зародилась идея о равноправии обоих полов, исходящая из представления о том, что от природы все люди равны, но в связи с развитием общества мужчина начал доминировать над женщиной.

Развитие идеи равноправия полов пришлось на середину XIX века, когда образованные женщины высшего класса стали активно участвовать в политической и общественной жизни. Именно в этот момент они, как представительницы либерального феминизма, были интегрированы в публичную сферу. Либеральный феминизм "как идейно-политическое направление ориентируется на изменение законов и политики, дискриминирующих женщин"². Приверженки либерального феминизма уверены, что женщина способна на интенсивную социальную активность и реализацию себя как равноправного члена общества только при

¹ *Фурье Ш.* Теория четырех движений и всеобщих судеб. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. С.174.

² *Новикова Н.* Либеральный феминизм в России и на Западе: опыт сравнительного анализа // URL: www.kennan.yar.ru/seminars/novikova-24102000.html.

равных правах с мужчинами. Либеральный феминизм – самая распространенная и популярная феминистская концепция. В период "первой волны" феминизма (с 1840-х по 1920-е годы), когда феминистское движение впервые получило статус организованной политической силы, наряду с либеральным феминизмом были широко распространены его христианская и социалистическая модификации. Христианский феминизм основывался на особенностях, данных женщине природой, а его последовательницы объявляли о необходимости изменения моральных концептов, связанных с женщиной и ее ролью в обществе. Они также создавали организации, которые выступали против практики проституции и за отмену "двойных стандартов" между мужчиной и женщиной. Социалистический феминизм связывал улучшение положения женщины в обществе с отходом от порядков буржуазных семей и практик капиталистической эксплуатации. Общество того времени было нацелено на реализацию полных политических прав граждан. Господствовало представление о том, что именно общество ответственно за обеспечение свободы реализации возможностей своих членов. Положение гражданина также отражало действующую политику государства: идеология феминизма оформлялась не только как движение за равноправие, но и как социальное действие, направленное на демократизацию общества.

Именно в момент активной индустриализации, происходившей во многих странах Европы и США, мужчины получили существенно больше политических свобод и гарантий в соотношении с женщинами. В этот же момент число женщин, представленных на рынке труда наравне с мужчинами, возросло. Из-за резкого скачка в развитии промышленности возникла необходимость в большем количестве рабочих рук: работники мужского пола не могли удовлетворить этот запрос, поэтому привлечение женщин стало необходимо. Это привело к переоценке социальной роли женщин.

В подавляющем большинстве случаев участницами феминистских движений были женщины среднего класса, которые были уверены в необходимости радикальных социальных преобразований. Возрос уровень образованности женщин, что, несомненно, повлияло на их активную политическую деятельность. Представительницы феминистского движения впервые начали выступать за допуск женщин к высшему профессиональному образованию, ратовать за расширение корпуса прав женщин, например, в случае с правом заниматься торговлей и предпринимательством. Главным требованием представительниц либерального

Влияние работ Дж. Милля на либеральный феминизм в Великобритании

феминистского движения стало требование избирательного права. Либеральный феминизм в первую очередь развивался как суфражистское движение – женщины стремились отвоевать право голоса.

Огромное влияние на "первую волну" феминизма в Великобритании оказал британский философ, экономист и политический деятель Джон Стюарт Милль, который являлся представителем доминирующего общественного движения XIX века – либерализма. Милль активно занимался политической и философской критикой. На протяжении всей жизни мыслитель имел возможность следить за политическими реформами в Англии. Когда Миллю было всего 11 лет, на его родине был принят Закон против свободы печати, собраний и слова. Затем в 1824 году были отменены законы, запрещающие рабочие союзы. Подобные законы, затрагивающие сферу свободы индивида и отношений между государством и обществом, существенным образом повлияли на мировоззрение Джона Стюарта Милля. Одно из важнейших произведений философа – работа "О свободе". Для того, чтобы понять, как Милль относится к проблеме прав женщин, стоит обратить внимание на то, как он понимает феномен свободы и развивает связанную с ним критику.

В этой работе Милль предпринимает попытку определения индивидуальной свободы и рассмотрения потенциальных вмешательств в ее сферу со стороны общества и государства. Данный вопрос часто поднимался в философии различными мыслителями на протяжении многих веков. Милль же не просто стал частью этой традиции, но и привнес в ее рассмотрение дух своего времени, дух либерализма, определявший характер политических теорий XIX века. Свобода является естественным состоянием человека, но необходимы также определенные правила, которые способны оградить общество от возможного возникновения социального хаоса. Философ понимает индивидуальную свободу как определенную сферу человеческой деятельности, которая непосредственно относится к самому индивиду. В сферу индивидуальной свободы включена свобода слова, свобода мыслей, свобода совести, свобода чувств и мнений, относящихся к любой сфере жизнедеятельности человека. Кроме того, к сфере индивидуальной свободы Милль относит свободу выбора и преследования самостоятельно выбранной цели, свободу устраивать свою жизнь по своему личному усмотрению.

Любой человек обладает свободой объединяться с другими людьми для достижения совместных целей, которые не угрожают свободе остальной части общества. Человек не должен негативно влиять на интересы сограждан, он не может ограничивать свободу других своими действиями. Индивид может действовать сообразно своим целям и мнениям, но его действия должны касаться только его самого. Человек сам берет на себя ответственность за свои действия, сам решает, осуществлять ли ему желаемое или нет, сам решает, идти ли на риск. По Миллю человек обладает правом совершать любые поступки и воплощать желания в жизнь, но при этом он должен помнить о том, что может позволить наносить вред только самому себе. Свобода необходима для любого общества, поскольку делает возможным объединение его членов как равных и отличающихся друг от друга. Стремление к однотипности неэффективно, поскольку при ее достижении люди перестают мыслить и создавать новое, утрачивают способность к разнообразию.

Философ выступает против ограничения свободы индивида со стороны общества и против ограничения свободы последнего (в том числе как суммы его членов) со стороны государства. Все материальное благосостояние находится в полной зависимости от умственного состояния людей, которое в свою очередь подчинено степени реализованности свободы мнений. Никто не имеет права лишать человека своего мнения и навязывать ему чужое. Он, живя в обществе, сам соглашается на соблюдение необходимых правил по отношению к другим его членам: человек обязан не нарушать интересы других людей, которые закон признает за ними, а также выполнять действия по защите и сохранению общества. Если же действия человека вредят интересам других людей, то общество, по мнению Милля, имеет полное право вмешаться и остановить его (наложить санкции). Во всех же остальных случаях человеку должна быть предоставлена полная легальная свобода: действовать по своему усмотрению и на свой риск.

Дж. С. Милль пишет: "Не свободно то общество, какая бы ни была его форма правления, в котором индивидуум не имеет свободы мысли и слова, свободы жить как хочет, свободы ассоциаций, — и только то общество свободно, в котором все эти виды индивидуальной свободы существуют абсолютно и безразлично одинаково для всех его членов"³.

³ Милль Дж. С. О свободе // О Свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половины XX века). М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 296.

Представив картину понимания Миллем феномена свободы, мы можем исследовать позицию философа по вопросу о правах женщин. В 1861 г. мыслитель написал книгу об эмансипации под названием "О подчинении женщин". Эта работа содержит в себе четыре главы, каждая из которых выражает различные идеи и представляет аргументацию в пользу необходимости женских прав. В первой главе автор объясняет почему так сложна для общества задача эмансипации женщин, во второй – разбирает проблему бесправия женщин в браке, в третьей – говорит о необходимом допуске женщин ко всем профессиям и должностям, в четвертой – пытается ответить на вопрос о пользе, которую принесет равноправие мужчин и женщин.

Милль полемизирует с общепринятым на тот момент мнением о том, что женщины по своей природе находятся в неравном положении по отношению к мужчинам. Автор объясняет, что подчинение одного пола другому является неправильным само по себе, это одно из главных препятствий для совершенствования и развития человека и общества. Философ утверждает, что "принцип, которым управляются общественные отношения между обоими полами, и влекущий за собой легальную подчиненность одного пола другому, по самой сущности своей ложен и составляет одно из главных препятствий к прогрессу человечества; вследствие чего его надлежит заменить принципом полного равенства, не допускающим ни власти и преимущества для одной стороны, ни воспрещений для другой"⁴. Он считает, что подчинение женщин основано на использовании силы, а не на использовании разума. Деспотизм, считает автор, всегда был препятствием на пути к умственному развитию человечества. Он мешает людям стремиться к лучшей жизни. Так как на протяжении почти всей истории человечества женщина занимала рабское положение, была обязана подчиняться мужчине, подобная подчиненность и поныне считается естественной. В данной работе философ стремится проложить путь к созданию новой социальной системы, основанной на теории гендерного равенства.

Используя аналогию, вызвавшую недовольство у общества своего времени, Милль сравнивает подчиненное положение женщин с положением рабов, которые подчинены своему хозяину. В отличие от положения рабов, хозяин женщины хочет не только того, чтобы она была подчинена ему в логике труда, но и в отношении чувств. Милль пишет: "Жена есть в

⁴ Милль Дж. С. О подчинении женщин. СПб.: 1870. С. 2.

полном смысле невольница мужа, – нисколько не менее невольница, относительно легальной обязанности, чем настоящие купленные рабы. Она пред алтарем клянется в пожизненном повиновении и закон обязывает ее до гроба соблюдать эту клятву"⁵. Такие отношения, основанные на физической силе, для большинства представляются естественными. Автор объясняет это следующим образом: для тех, кто имеет власть над другими, их господство кажется лучшей нормой, аналогичное происходит и с теми, кто подвластен. Милль придерживается мысли о том, что подчиненность женщин является пережитком прошлого, который обязан исчезнуть. Мыслитель придерживается идеи равенства, а не преимущества прав женщин: "Никто не требует особых прав и привилегий в пользу женщины, а требуют только отмены существующих прав и привилегий в пользу мужчины"⁶.

Милль также рассматривает вопрос о статусе женщин в браке, который представляется ему своего рода правовым рабством. Все имущество и любой доход, полученный от брака, принадлежит мужу. Более того, только отец имеет законные права на своих детей. Женщина, которая оставила своего мужа, не может взять ничего с собой, в том числе и рожденного ею ребенка. Любые действия, которые осуществляет женщина, должны иметь в основании одобрение мужа. Семейный деспотизм ничем не лучше деспотизма политического, утверждает Милль: муж обладает всеми правами на жену и детей. Ни дурное обращение, ни побои не могут освободить жену от власти мужа. Обществу необходимо понять, что и в семейной жизни самым естественным устройством является равное деление власти между мужем и женой. А распределение прав последовало бы само собой за распределением обязанностей и должностей. Милль пишет, что естественным состоянием общества является равенство его членов, а для того, чтобы достичь этого состояния, необходимо начать с достижения равенства в семейных отношениях. Только семья, основанная на равном распределении свобод и обязанностей, может послужить образцом для построения лучшего общества.

Важным аспектом в наделении женщин должными правами является способность наравне с мужчинами зарабатывать деньги. Поэтому необходимо разрешить женщинам заниматься любыми профессиями и занимать любые должности. Женщина должна иметь право

⁵ Там же. С. 75.

⁶ Там же. С. 64.

конкурировать с мужчиной, потому что женщина способна делать любую деятельность, которая считается исключительно мужской. Более того, полная вовлеченность женщин в трудовую деятельность и конкурентоспособность благоприятно скажется и на обществе. Женщина должна получить и политические права. Право голосовать схоже с правом женщины выбирать мужчину, который будет управлять ей в течение жизни, – так Милль объясняет способность женщин отдавать голос на выборах.

Философ пишет, что существует мнение, согласно которому женщина не способна к какой-либо профессиональной деятельности в той же мере, что и мужчина. Автор также отмечает, что по природе своей женщины отличны от мужчин. Истинная природа женщин неизвестна, поскольку она была заслонена постулируемым мужским преимуществом в физической силе. Женщинам редко было позволено свидетельствовать об их собственной природе и навыках; скорее, они были описаны людьми, которые осуществляют власть над ними. Поскольку женщинам никогда не было позволено развиваться естественным образом без репрессий, стимуляции или руководства других людей, они не могли в полной мере выразить себя и реализовать свои профессиональные навыки. По мнению Милля, судить о способности женщин к профессиональной деятельности станет возможно только тогда, когда будут созданы условия для подготовки к профессии, идентичные аналогичным мужским. Кроме того, не стоит забывать, что женщинам необходимо заботиться о семье, что отнимает чрезвычайно много времени. "Если у нее есть какое-нибудь любимое занятие, она должна посвящать ему время урывками, мгновениями. Все, что женщины делают, они делают между домашними делами"⁷.

Мыслитель считает, что выгода от освобождения женщин для общества превосходит все возможные позитивные моменты зависимости. В обществе воцарится справедливость, которая оказывается низвергнутой, если о человеке судят не по его личным поступкам и достижениям, но по гендеру. Освобождение женщин будет способствовать возрастанию интеллектуальной силы государства. Женщины будут нравственно облагораживать его: "Мужество и всякие доблести с незапамятных времен были в значительной степени обязаны своим развитием желанию мужчин заслужить удивление женщин"⁸.

⁷ Там же. С. 190.

⁸ Там же. С. 215-216.

Работа Дж.С. Милля "О подчинении женщин" стала последним трудом философа и оказала огромное влияние на развитие либерального феминизма в Великобритании. Она привлекла общественное внимание к женскому вопросу и послужила поводом для усиления интенсивности борьбы за эмансипацию женщин. Впоследствии трансформировались мнения о решении "женского вопроса", пересматривались законы о собственности замужних женщин, о праве опеки над детьми и многие другие важные политико-правовые аспекты гражданской жизни. В своей работе Милль выступил в поддержку англичанок, публично заявивших о том, что женщины имеют голос и могут сами говорить от своего имени, свободны в устройстве своей судьбы и потому вправе требовать одинаковых с мужчинами политических прав. Благодаря философу, который в 1867 году представил в английском парламенте петицию в пользу избирательных прав для женщин, в высших органах государственной власти прозвучал голос нового общественного движения. Развитие либерального феминизма в XIX – начале XX вв. позволило женщинам начать борьбу за свои права, которая продолжается и по сей день.

Библиография.

Милль Дж. С. О подчинении женщин. СПб.: 1870.

Милль Дж. С. О свободе // О Свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половины XX века). М.: Прогресс-Традиция, 2000.

Новикова Н. Либеральный феминизм в России и на Западе: опыт сравнительного анализа // URL: www.kennan.yar.ru/seminars/novikova-24102000.html.

Фурье Ш. Теория четырех движений и всеобщих судеб. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938.

Теория общественного договора и государства в работах Анри Сен-Симона

Владислав Демидкин

Французский философ Анри Сен-Симон, чьи идеи оказали существенное влияние на оформление социологии как науки, знаменит как социальный реформатор и сторонник утопического социализма. На его учение, бесспорно, оказали влияние радикальные политические реформы эпохи, Сен-Симон был свидетелем Великой французской революции и современником Наполеона. Философ посвятил большую часть жизни написанию научных трудов. Он исследовал природу человека, историю его развития в обществе и уделял особенное внимание критике современного общественного порядка. Сен-Симон так же, как и О. Конт, использовал для анализа исторического развития общества индуктивный метод как способ интеграции уже данной в истории информации в научное дискурсивное поле, что впоследствии служило базисом для прогнозирования будущих политико-государственных систем. Политическая теория Сен-Симона сыграла большую роль не только для науки, но и для развития общества.

Исследования Сен-Симона основываются на материале современной ему эпохи. Автор в первую очередь обращает внимание на то, что до недавнего времени короли относились к поданным как к средству увеличения своего благосостояния. Речь идет об абсолютных монархиях Европы и феодальных князьях, управлявших своей вотчиной лишь ради достижения личных целей. Однако теперь, говорит Сен-Симон, ценности изменились, теперь короли служат на благо общества, которое имеет право на голос. Государственная система является отныне своего рода администрацией общества, слугой народа. Тем не менее, философ не удовлетворен подобными реформами. По его мнению, один из основных принципов государственного управления, выдвинутый подчиненными, является лишь ограничением королевской власти, а не руководящим принципом. Большинство прав монарха остались неизменны: он все так же наследует власть от рождения, что уже говорит о его высших привилегиях по сравнению с народом.

В работе "О теории общественной организации" Сен-Симон пишет о том, что официально принятой позицией является служение власти на благо общества. Однако каким образом власть узнает о том, что соответствует или о том, что присуще счастью народа? Именно этот вопрос является наиболее проблематичным для политической мысли того времени. Народ может лишь упомянуть о себе, дать о себе знак, о своем несчастье и бедствиях, но никто из власть имущих не придаст этому значения, не услышит, чего именно хочет народ, каким образом он хочет прийти к своему счастью. Сен-Симон пишет, что правительство само решает, каким образом нужно строить политику с целью достижения общественного счастья. Следуя рассуждениям философа, мы можем предположить, что властный механизм ищет опору для своего труда. На что он может опереться для достижения общественного счастья, на какие воззрения? В то же время, никто из правительства не учитывает голос народа. В итоге, власть основывает свои интенции исключительно на своих интересах. Прислушиваясь только к своим желаниям и стремлениям, правители неосознанно строят такую политику, которая могла бы удовлетворить только их потребности. По мнению Сен-Симона, пока общество будет довольствоваться туманными предписаниями о средствах достижения общественного благополучия, власть будет пользоваться своими средствами для достижения тех целей, которые не смогут позитивно сказаться на жизни народа.

Философ затрагивает ключевую проблематику общественной организации старого режима:

"правительство должно вести общество по тому пути, который оно избрало, а также определять этот путь – тоже в должностных обязанностях правительства, из этого следует, что общество находится полностью в руках высшей власти, которая не знает, что нужно обществу, а общество не понимает, куда его ведут и что это за путь, по которому его ведет государство".

В этих мыслях прослеживается скрытая полемика с теорией Томаса Гоббса: то политическое устройство, которое критикует Сен-Симон, является наиболее подходящим для человеческого общества в "Левиафане". Гоббс считал, что люди не способны прийти к общему мнению по поводу установления государственного порядка, именно поэтому они выдвигают одно лицо, которое носит в себе единую волю, единый закон и единую цель, к которой стремится гоббсовское государство. Сен-Симон же уверен в том, что при использовании всевозможных достижений просвещения общество способно добиться самостоятельного диктата целей и средств, угодных ему.

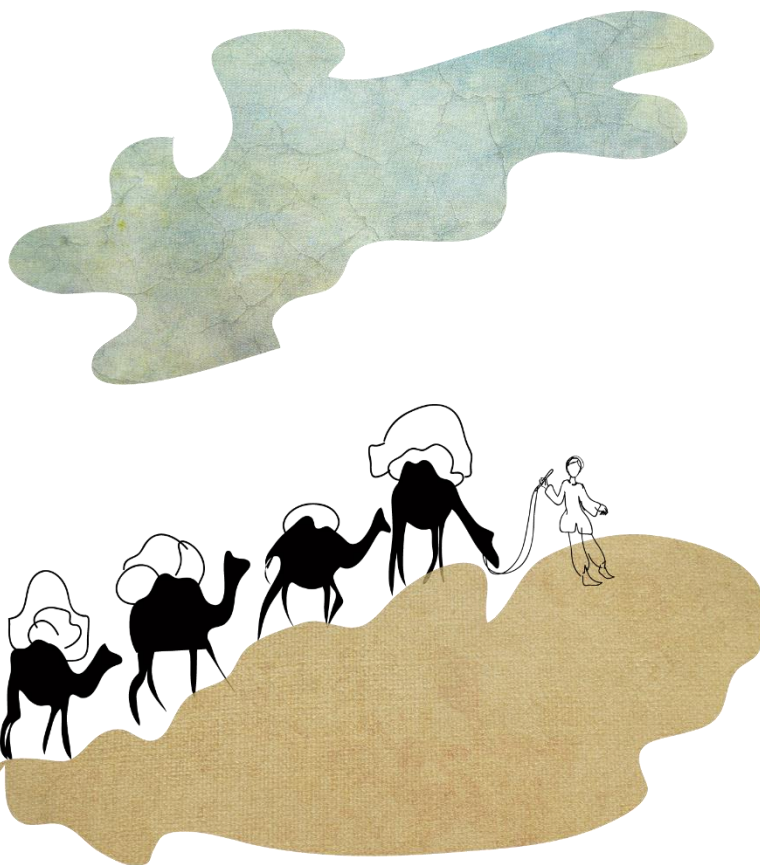
Мыслитель выдвигает тезис об общих средствах достижения общественного благоденствия. Ученый указывает три сферы деятельности, которые наиболее эффективно могут поспособствовать всеобщему прогрессу: *науки, искусства и ремесла*. Характерные средства, которыми человек пользуется в каждом из указанных видов деятельности для достижения результата, способны привести общество к благополучию. Подобное положение выводится Сен-Симоном из результатов анализа причин достижения общественного счастья (здесь он пишет о физических потребностях и необходимости максимально эффективного использования средств). Чтобы все общество было в равной степени счастливым, нужно отказаться от эксплуатации человека человеком, именно поэтому философ рассматривает природу как объект общественного воздействия. Человек может использовать ее ради своих целей, не прибегая при этом к эксплуатации другого члена общества. Сен-Симон не спорит с тем фактом, что люди и раньше придерживались оговоренных принципов, и что человек и раньше обращался к природе как источнику своего счастья. Однако философ отграничивает будущую организацию общества от той, которая существует сейчас, и на то есть несколько причин. Во-первых, если люди и воздействуют на природу, то только в угоду своим частным интересам, при этом мешая другому человеку приблизиться к естественным богатствам. Во-вторых, у власти находятся "паразиты", которые контролируют народные богатства, не давая народу самостоятельно распоряжаться своим трудом. Более того, правительство использует труд человека для достижения мнимого благоденствия. Сен-Симон говорит об *общественной организации как об организации, которая имеет общую цель, общие средства и равное право на использование общественных благ*.

В дальнейшем Сен-Симон использует метафору каравана, посредством которой выделяет два типа общества. Караван представляет собой общество, во главе которого есть определенные предводители, и этот караван может иметь два типа организации: в одном случае караван дает лишь общее представление о том, куда его нужно вести и ничего не говорит о способе достижения указанного местоположения, в другом караван дает четкие указания, маршрут и цель, к которой должен вести их предводитель. Таким образом, можно разделить и общественную организацию на два аналогичных типа. В первом народ дает правительству лишь смутные представления о том, что ему нужно, в другом же – общество, основываясь на едином принципе и трех средствах достижения общего счастья, предлагает правительству метод управления, который будет благ как для общества, так и для его власти.

В целом, описанный образ мыслей можно выразить следующим суждением: при старом режиме общество не целокупно, но есть та элита, которая управляет остальной частью общества, при новом режиме над обществом главенствуют универсальные принципы, которые организуют его в единое целое.

В обществе, которое организуется с определенной целью и осуществляет любую власть в соответствии с общепризнанными принципами, по мнению Сен-Симона не должно быть людей, которые занимают общественные должности. Когда общество живет

по нерушимым принципам, имеет общую цель для достижения блага и действует по одному и тому же методу, используя те же самые средства, которые доступны всему обществу в равной степени, то в таком обществе не может быть отклонений или каких-либо нежелательных актов, не соответствующих основной программе достижения общего блага. Сен-Симон говорит о том, что люди, занятые лишь в сферах ремесел, науки и искусства, могут обойтись без представительной власти, в то время как произвол оказывается невозможным. Цели и средства государства будут настолько ясны, что не останется места для нежелательных обществу нарушителей порядка. Все политические вопросы будут решаться профессионалами в науке, ибо наука есть точный метод рассуждения. Ученые смогут, основываясь на основных научных принципах, принять рациональные решения по всем политическим вопросам. Согласно соображениям Сен-Симона, наука будет иметь привилегированный статус по сравнению с другими родами занятий именно в силу того, что наука – точный и обоснованный метод.



Используя науку как средство для решения общественных вопросов, мы сможем избежать личностного характера в управлении, над всеми людьми будет главенствовать научные принципы, в соответствии с которыми общество должно будет приходить к объективному мнению по любым общественно-государственным вопросам.

Мысли Сен-Симона об общественном порядке напрямую проистекают из уже обозначенных нами. В новом обществе не нужно будет создавать специальные институты, целью которых является обеспечение порядка, поскольку у народа есть одна цель – прогресс и благоденствие всех людей, что по описанным причинам исключает дисфункции криминального или попросту социально нежелательного характера. Каждый человек должен будет заниматься лишь той деятельностью, которая подходит ему в большей мере. Потребность в правительстве как в "ночном стороже" полностью отпадает, поскольку каждый член большого общества будет знать, что ему нужно и каким способом он должен будет к этому прийти, а если цели и методы у всех членов общества будут одинаковыми, то не будет никаких противоречий в общественной организации.

В "Письмах женевого обитателя к современникам" Сен-Симон говорит о коллективном устройстве общества, а также о понимании концепта вознаграждения. Теория Сен-Симона основывается на практических принципах: вознаграждение получает тот, кто действует на благо общества, причем соразмерно принесенной обществу пользе, т.е. счастье человека в обществе фундируется идеей общего блага. По этой же причине талантливые люди способны раскрыть свой потенциал в большей, нежели чем при другом устройстве общества, мере. Также Сен-Симон пишет о проблеме академической сферы и просвещения. По мнению философа, научные знания должны быть доступными для всего общества – каждый человек должен постичь науку, чтобы быть полезным для народа. Академии этому мешают, поскольку их знание носит сакральный характер, а сами они ограничены в исследованиях – их заставляют придерживаться лишь одной истины, пригодной правительству.

В своих письмах Сен-Симон также говорит о ремесленниках, ученых и художниках. Он пишет о них как о деятельных и благонравных людях, которые, к сожалению, ограничены в своем творчестве. Государство либо не спонсирует этих людей, либо запрещает им заниматься своей деятельностью столь активно, как им бы того хотелось. Подобные факторы, по мнению мыслителя, мешают прогрессу общества, поскольку гениев и просто деятельных людей не

допускают к средствам достижения своих целей. Сен-Симон уделяет существенное внимание науке, так как, располагая научным знанием, человек может предугадать будущие события благодаря построению последовательных суждений. Помимо прочего, Сен-Симон отвечает на вопрос, почему в стране подвластных людей во много раз больше, чем собственников, но при этом собственники остаются у власти: все дело в просвещении. Элита обладает научным знанием, а подвластные люди от него отстранены, не осознавая своего бедственного положения по сравнению с жизнью высших классов общества, которые с легкостью манипулируют ими, ведь незнающие люди не склонны к глубокому рассуждению, а, скорее, предпочитают принимать все на веру.

Более того, Сен-Симон утверждает, что при новом политическом режиме нужно всю духовную власть доверить ученым, а власть выбирать вождей – народу. Примечательно, что ориентиром в таком вопросе для философа является Ньютон, которого Сен-Симон считает одним из величайших ученых в истории. Мыслитель пишет о том, что при новом режиме будет сформирован совет Ньютона, который будет включать в себя двадцать одного человека. Собрание разделит человечество на 4 части, в каждой из которых будут избираться свои собственные локальные советы. Женщины будут уравнены в правах с мужчинами. В каждом совете должен будет председательствовать математик, при этом обязанностью каждого совета станет постройка храма в честь Ньютона. Вокруг каждого храма должны будут возникнуть мастерские, лаборатории и другие заведения, целью которых будет являться общественное благоденствие.

В "Очерке науки о человеке" Сен-Симон проводит историко-научное описание политических и мировоззренческих форм мысли, возникавших на протяжении истории. Автор принимает во внимание несколько цивилизаций, которые шли друг за другом по ступеням исторического прогресса. На протяжении всего очерка философ описывает морфологию человеческого развития и обнаруживает определенные закономерности у разных исторических периодов, используя при этом научный индуктивный метод. Автор уверен в том, что общество должно прийти к научному прогрессу, к тому, чтобы культом была не религия, а наука. В этом сочинении Сен-Симон исследует также развитие религиозных воззрений, начиная от анимизма у древних племен, заканчивая монотеистическими религиями как высшей точкой религиозного развития современности. Далее, философ описывает

закономерность следующих друг за другом политических и научных революций. Первой научной революцией Сен-Симон называет коперниканский переворот. Далее следуют: реформация церкви, открытия и исследования Бэкона и Галилея, Славная революция в Англии, исследования Ньютона и Локка, Великая французская революция. В результате исследования Сен-Симон приходит к выводу о том, что после революции во Франции с необходимостью должна начаться *научная революция*.

Сен-Симон выдвигает концепцию общественного устройства, во многом перекликающуюся с содержанием утопий раннего Нового времени и Государством Платона, где также содержатся основные принципы, включенные в линию рассуждений французского мыслителя. Среди важнейших идей можно отдельно выделить следующие: принцип коллективизма, упразднение частной собственности, общая цель и средства для ее достижения. Сен-Симон считает, что коллективное общество может получить большее благо для каждого из его членов, нежели чем при ситуации безучастия каждого человека в некотором общем предприятии, когда каждый человек живет ради себя и добивается исключительно частных целей. Философ не исключает частную собственность из своей теории, но все частное для Сен-Симона есть второстепенное по отношению к общим благам и средствам для общественного прогресса. Мыслитель также пишет о концепции общего блага, общей идеи. По его мнению, лишь сообщество, имея общую цель и единый метод достижения благ, народ как слаженный механизм может прогрессировать, добиваться каких-то результатов в повышении качества уровня жизни каждого из индивидов.

Философ в своих сочинениях часто обращается к понятию позитивной науки – проанализировав его работы, мы можем с уверенностью заключить приверженность Сен-Симона позитивистским идеалам (по крайней мере, в случае выбора средств для обеспечения успешности человеческого прогресса). Сен-Симон также утверждает, что для эффективной реализации человеческого потенциала в теле истории на пути к прогрессу должны быть в полной мере удовлетворены физические потребности, поскольку это является основанием для всякой эффективной деятельности вообще. Первостепенное значение придается развитию наук и ремесел, направленных по своей природе в том числе и на решение этой задачи. Отказавшись от спекулятивной религии и достигнув высот в ремесленной и научной сфере, человек сможет отказаться от попыток достижения пространного метафизического блага и

Теория общественного договора и государства в работах Сен-Симона

обрести благо материальное. Стоит также отметить, что Сен-Симон хоть и ставит науку превыше всего, вставая на очевидно позитивистские позиции, в то же время не избавляется от культа религии вовсе, перемещая ее на второй план. Религия продолжает свое существование, хоть и теряет приоритетность для политико-общественной организации. Отныне именно наука диктует те истины, которых придерживается общество будущего на пути своего прогресса; и именно научный метод теперь является единственным путем отыскания истины. Сен-Симон в корне пересматривает внутривидовые отношения общества, изменяя в теоретических построениях не только порядок соорганизации элементов, но и политико-философски корректируя их состав и степень важности каждого из них. Несмотря на то, что религия оказывается поправа, некоторый универсальный концепт остается во главе общества – на смену религиозному культу приходит первенство научного мировоззрения и метода.

Библиография

Сен-Симон А. О теории общественной организации // Сен-Симон А. Избранные сочинения. Т. 1. М.-Л.: 1948.

Сен-Симон А. Письма женеважителя к современникам // Сен-Симон А. Избранные сочинения. Т. 1. М.-Л.: 1948.

Сен-Симон А. Очерк науки о человеке // Сен-Симон А. Избранные сочинения. Т. 1. М.-Л.: 1948.

Что такое политическая теория?

Анна Винкельман

Политическая теория, пишет У. Даннинг, это "любая идея, не столь важно, интегрирована она в научную систему или нет, которая стремится объяснить происхождение, природу, и границы власти правителей"¹. В настоящей работе рассматривается сборник текстов по политической теории. Подобное собрание текстов² – отличный (возможно, уникальный) способ получить представление о том, что называется "Политическая теория". Содержание сборника сразу дает читателю ясное представление о том, какие проблемы будут рассматриваться. Тексты пересекаются друг с другом, во многом являются полемикой авторов, чьи точки зрения по поводу политической теории разошлись. Главное, однако, в том, что все тексты разворачиваются *в идейном* смысле хронологически: что такое политическая теория? была ли политическая теория? есть ли политическая теория? что будет с политической теорией?

Изучение этих проблем и ответ на соответствующие вопросы – дело не одного года. Однако сразу после знакомства с этим сборником, мне хотелось бы несколько переформулировать поставленный вопрос: "Что такое политическая теория?". Ответ на него не имеет большого смысла. Куда важнее понять *принципы* политической теории, и то, что *не есть* политическая теория.

Обе эти проблемы исходят из одного корня, который можно сформулировать так: есть ли политическая теория, пока нет политических проблем? Отсюда ясно, какую задачу мы ставим перед собой. С одной стороны, можно строить политическую теорию, чтобы описывать прошлое/текущее положение дел, с другой, можно строить теорию, принципы которой будут притязать на универсальность. Однако уже тут нас поджидает трудность – в первом случае "политический теоретик" окажется историком, во втором – философом. Очевидное решение – совместить эти качества в политическом теоретике.

¹ Фёгелин Э. Политическая теория и паттерн общей истории // Политическая теория в XX веке: Сборник статей. М.: ИД "Территория будущего", 2008. С. 87.

² Имеется в виду сборник текстов по политической теории: Политическая теория в XX веке: Сборник статей.

Что такое политическая теория?

Итак, в основной части работы я постараюсь выделить основные принципы политической теории, основываясь на текстах из вышеупомянутого сборника. Далее, проанализировать особый язык, свойственный политической теории и отличающей ее от других теорий. Наконец, рассмотреть то, чем *не* является политическая теория. В этой связи я обращусь к некоторым текстам Х. Арендт.

О принципах политической теории

Этот раздел я хочу начать с цитаты из работы философа, чьи труды, на мой взгляд, лежат в основании того, что может в подлинном смысле называться политической теорией, если таковая возможна. В "Философии права" Г. Гегель пишет:

"Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждый из них сын своего времени; а философия есть так же время, постигнутое в мысли. Столь же нелепо предполагать, что индивид способен перепрыгнуть через свою эпоху... Если же его теория в самом деле выходит за ее пределы, если он строит мир, каким он должен быть, то этот мир, правда, существует, но только в его мнении, в этом податливом материале, позволяющем строить что угодно"³.

Именно в философии Гегеля содержатся два положения, без которых построение политической теории совершенно невозможно. Первое – тождественность мышления и бытия. "Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно"⁴ пишет он в той же работе. По Гегелю, формы мыслимости – это формы бытия. Вышеуказанная формула – *принцип* философии, согласно которому, наше субъективное мышление обладает удивительной способностью раскрывать *объективные* законы мира. Второе – неотделимо от первого. Гегель утверждает, что истина есть *процесс*, т.е. неотделима от результата⁵. Если мы высказываем что-то в рамках теории, не важно, философская она или политическая, без учета процесса наше положение может претендовать только на статус *мнения*. Все вышесказанное верно для принципа теории *вообще*.

Что же касается специфики политической теории, то, на мой взгляд, она не противоречит, а наоборот нуждается в "гегельянской" подпорке. Так, Э. Фёгелин⁶ и Р. Эшкрафт⁷ много пишут

³ Гегель Г. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 17.

⁴ Там же. С. 23.

⁵ Гегель Г. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. С. 10.

⁶ Фёгелин Э. Политическая теория и паттерн общей истории. С. 87.

⁷ Эшкрафт Р. Политическая теория и проблема идеологии // Политическая теория в XX веке: Сборник статей. М.: ИД "Территория будущего", 2008. С. 367-390.

Что такое политическая теория?

о том, что история была недостаточно учтена при построении современных политических теорий. Например, по мнению Фёгелина, Даннинг слабо владеет историей Средних веков, что негативно отражается на качестве его работы. Или же Эшкрафт, пытаясь определить границы и разобраться с тем, что есть политическая теория⁸ поддерживает высказывание Крика Б. "курс политической теории настолько абстрактен, что можно вообще усомниться в том, существует ли история – кажется, будто есть просто парочка авторов и там и сям"⁹. Гегель же как раз и является тем философом, принципы кого могут преодолеть эту "абстракцию". Другая его известная формула – движение от абстрактного к конкретному. Политическая теория, построенная на таком основании, могла бы претендовать на статус знания, а не мнения, будучи при том конкретной дисциплиной. "Именно он [Гегель – А.В.] впервые увидел во всей мировой истории единое непрерывное развитие; и это поразительное достижение дает понять, что сам он был вне любых притязавших на авторитетность систем и убеждений прошлого, что он держался исключительно за нить преемственности в самой истории"¹⁰.

О языке политической теории

При всех видимых преимуществах использования принципов Гегеля для нужд построения политической теории, совершенно ясно, что *гегельянским* языком она не может быть написана. Любой, кто прочел хотя бы предисловие к "Феноменологии духа" уже вряд ли перепутает стиль Гегеля со стилем любого другого автора¹¹.

Вопрос о языке связан с проблемой автономности политической теории от других дисциплин. Исходный тезис, напомним, состоял в том, что политическая теория должна совмещать в себе историю и философию. Можно, конечно, указать и на ряд других важных областей, например, на право, юриспруденцию и т.д., однако, в рамках настоящей работы это было бы излишне.

Итак, языки, на которых пишут историки, философы, юристы, очевидно, совершенно разные языки. Нужен ли политической теории свой собственный? Вопрос сложный,

⁸ Там же. С. 370.

⁹ Crick. B. Philosophy, Theory and Thought // Political Studies. 1967. № 15. P. 51.

¹⁰ Арендт Х. Традиция и новое время // Арендт Х. Между прошлым и будущим. М.: Издательство Института Гайдара, 2014. С. 43.

¹¹ В защиту Гегеля скажу, что это касается только его *теоретических работ*. Так, чтение, например, "О карточной игре", "Кто мыслит абстрактно" доставит читателю не только пользу, но и удовольствие.

Что такое политическая теория?

дискуссионный, многогранный. Так, если политическая теория это строгая наука – то ей следует встать в очередь за "идеальным языком", который разрабатывали позитивисты. Если нет – подойдет и естественный. Но какой выбрать? Исторический и юридический описывает только факты, это, конечно, необходимое, но недостаточное условие. Философский язык тоже не подходит – слишком абстрактен.

Тут я позволю себе небольшую ссылку на личный опыт. В 2016 году я участвовала на конференции¹² в секции "Политические порядки и языки политических теорий". Тема выступления: "Говорение о ценностях: возможна ли ценность в идеологии тоталитаризма". Ответ – нет. Трудность изложения состояла в том, что философское основание работы – "Логико-философский трактат", который пояснялся с помощью романов "Мы" и "Слепая тьма". Я ссылаюсь на это выступление, так как в ходе него мне стало совершенно ясно, что собственный язык имеет не просто философия, а каждый раздел философии. Это не самоочевидное соображение, поскольку, когда студент философского факультета знакомится с текстами разных философских "жанров", предполагается, что он понимает их *все*, что все это – один философский язык. Однако на деле, когда обсуждается, например, проблема идеологии, то языковой барьер между "политическим теоретиком" и "онтологом/логиком" существенно затрудняет коммуникацию.

Следует предположить, что политическим теоретикам необходимо разработать собственный словарь, пусть даже заимствуя некоторые понятия из других областей. Сейчас же политическая теория – скорее компиляция разнообразных словарей и стилей. Собственный словарь же, конечно, предполагает, что политическая теория становится *одной* теорией, а не совокупностью различных текстов *по теме*. Однако это кажется скорее достоинством, чем недостатком.

О том, чем *не* является политическая теория

Определить нечто через свою противоположность – известный философский ход. Хотя сейчас речь идет не о дефиниции политической теории, а о сфере ее компетенций. Для меня

¹² "Способы мысли, пути говорения" // VII Международная конференция Школы философии НИУ ВШЭ. 27-30 апреля 2016 года.

Что такое политическая теория?

самый важный аспект тут – этический. Возможно ли построить политическую теорию, не используя этические принципы и язык моральной философии?

Э. Фёгелин пишет, что освобождение политической теории от категорий этического – признак ее прогресса. В некотором смысле это действительно так. Однако прогресс тут в подлинном смысле возможен только тогда, когда решается *проблема*, а не просто элиминируются соответствующие термины. В этой связи я считаю необходимым обратиться к Х. Арендт. В ее работах этические проблемы тесно связаны с политическими. Мерилом для многих из них являются этически системы Платона и Канта. Дело тут даже не в позиции, с которой она пишет о политических процессах (см. "Банальность зла"), а в языке, на котором она пишет. Приведу пример: "С точки зрения морали чувствовать вину, не совершив ничего конкретного, столь же неправильно, как и не чувствовать вины за действительно содеянное. Для меня квинтэссенцией моральной неразберихи всегда была послевоенная Германия..."¹³. Арендт тут высказывается о том резонансе, который вызвала ее книга о суде над А. Эйхманом.

Сама же проблема блестяще выражена в другом ее высказывании: "Ведь только если мы предположим существование человеческой способности, позволяющей нам судить рационально, не поддаваясь эмоциям или эгоистическим интересам, и при этом функционировать... не опираясь на правила и стандарты... но создавая собственные принципы благодаря самой работе суждения, – только тогда мы можем рискнуть и вступить на очень скользкую почку морали с надеждой обрести твердые основания"¹⁴. Способность суждения, о которой идет речь в этой цитате, была впервые введена И. Кантом в "Критике чистого разума". Он определял ее как "способность *подводить* под правила"¹⁵.

Спрашивается, какое отношение это имеет непосредственно к политической теории? На мой взгляд, совершенно прямое. С одной стороны, Фёгелин прав, политическая теория должна быть свободна от категорий этического. С другой, не откажешь и Арендт – без моральной философии нам тоже не обойтись. Агент политической теории – человек, существование которого состоит не только в порядке природы, но и в порядке свободы. Теория, которая строится для человеческого общества, должна учитывать эту *нематериальную* сторону

¹³ Арендт. Х. Личная ответственность при диктатуре // Арендт Х. Ответственность и суждение. М.: Издательство Института Гайдара, 2013. С. 59.

¹⁴ Там же. С. 58.

¹⁵ Кант И. Критика чистого разума. М.: ЭКСМО, 2012. С. 154.

Что такое политическая теория?

человеческого существования. В случае с политической теорией это особенно трудно, т.к. говорить о морали, не прибегая к метафизике, – всегда большая проблема.

Попыткой решить эту проблему стала идея "общего чувства" или "здорового смысла" у Арендт¹⁶. Однако, когда мы начинаем тут размышлять, например, о "справедливости", снова встает вопрос: Кант или утилитаризм? Признаться, пока я не вижу решения этой проблемы, хотя без него вряд ли возможно двигаться дальше.

Вместо заключения

Сложность возникающих в процессе работы над темой проблем кажется мне колоссальной. Искать дефиницию политической теории мне кажется пустой задачей. Определить что-то – значит выделить существенные признаки. Но куда более важно, в случае с политической теорией, обнаружить *принципы* ее функционирования. Политическая теория должна стать *из спора систем*, подобно системе Гегеля.

Язык политической теории представляет собой отдельную большую трудность, разрешение которой следует найти прежде, чем приступать к написанию очередного корпуса текстов. Отсюда следует и проблема того, что станет альтернативой моральной философии в рамках политической теории. Кажется, некоторые интересные идеи можно найти у Ханны Арендт.

В заключение, отмечу массив текстов¹⁷, сообщающих, что политическая теория умерла. Однако из этих же текстов следует, что есть очень большая вероятность, что "сообщения о ее смерти сильно преувеличены". Более того, что она в знак своего скорого перерождения присутствовала на своих же собственных похоронах, подобно Гантенбайну из знаменитого романа Макса Фриша.

¹⁶ Antaki M. The Critical Modernism of Hannah Arendt // Theoretical Inquiries in Law (8.1). 2007.

¹⁷ Д. Истон, А. Коббан, Л. Спенс.

Что такое политическая теория?

Библиография.

Арендт. Х. Личная ответственность при диктатуре // Арендт Х. Ответственность и суждение. М.: Издательство Института Гайдара, 2013.

Гегель Г. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.

Гегель Г. Философия права. М.: Мысль, 1990.

Истон. Д. Упадок современной политической теории // Политическая теория в XX веке: Сборник статей. М.: ИД "Территория будущего", 2008.

Кант И. Критика чистого разума. М.: ЭКСМО, 2012.

Коббан А. Закат политической теории // Политическая теория в XX веке: Сборник статей. М.: ИД "Территория будущего", 2008.

Фёгелин Э. Политическая теория и паттерн общей истории // Политическая теория в XX веке: Сборник статей. М.: ИД "Территория будущего", 2008.

Эшкрафт Р. Политическая теория и проблема идеологии // Политическая теория в XX веке: Сборник статей. М.: ИД "Территория будущего", 2008.

Antaki M. The Critical Modernism of Hannah Arendt // Theoretical Inquiries in Law (8.1). 2007.

Crick. B. Philosophy, Theory and Thought // Political Studies. 1967. № 15.

Демократия или тирания в Америке?

Андрей Зимовец

На сегодняшний момент можно с уверенностью говорить о том, что попытки использования наследия консерватизма или большинства либеральных идей не в состоянии привести общество к желаемому ответу на вечные вопросы политической и социальной философии: что нужно для обеспечения блага современного человека? Демократия или тирания большинства? Можно ли вообще говорить о свободе как таковой в государстве? На данные вопросы мы попытаемся ответить с помощью теории известного политического деятеля Алексиса де Токвиля, учение которого вобрало в себя обе указанные политико-философские парадигмы. Материалом послужит его историко-политический трактат "Демократия в Америке". Нам предстоит, следом за Токвилем, поставить следующий вопрос: является ли режим США первой половины XIX века панацеей, или же это очередное проявление деспотизма одного из сословий?

Токвиль, говоря об особенностях демократии в США, начинает свое произведение с подробного описания предпосылок возникновения североамериканского государства. По его мнению, фундаментом данного общества является некий культурный стержень. Это один язык и постоянная общая борьба, заставившая эмигрантов из Англии, Ирландии и других британских стран пройти вместе через сложные периоды политической закалки. Для всех этих людей, в отличие от представителей многих европейских народов, главной характеристикой была просвещенность в сфере принципов свободы и прав человека, которую они обретали в процессе становления будущего государства. Общие проблемы сплачивали американцев в общины, которые впоследствии и составили крепкую основу социально-политических отношений в союзе штатов. Данные объединения отличались равенством своих участников: здесь не существовало ни бедных пролетариев, ни богатых господ. Не отличало их и образование – нельзя было найти среди них ни невежд, ни, наоборот, искрометных гениев.

Говоря об американском обществе, французский мыслитель насыщает его образ некоторой утопичностью, можно сказать, что он стремится увидеть в США не просто демократию, а политический Эдем, люди в котором оказываются способными сбросить оковы несправедливости и неравенства и с себя, и с остальных стран, в частности, с его родной Франции. Постоянные упоминания о Боге, дарующем американцам богатейшую землю,

Демократия или тирания в Америке?

расположенную вдали от неприятеля, особенный общинный дух, являющийся определенным достоянием только эмигрантов Северной Америки — все это придает гражданам Соединенных Штатов характеристику избранного Богом народа.

"Смотрите, с каким искусством в американской общине все заботятся о рассредоточении, если можно так выразиться, власти для того, чтобы заинтересовать как можно больше людей в делах общества. Помимо того, что сами избиратели время от времени занимаются различными вопросами управления общиной, существует множество всевозможных должностей, множество различных чиновников, и все они представляют, в пределах своей компетенции, мощную корпорацию, от имени которой выступают! Как много людей используют таким образом в собственных интересах власть общины, будучи в ней лично заинтересованными!"¹.

Далее Токвиль говорит об идеальном обществе, конструкт которого представлен в учении Аристотеля, где каждый, забывая о своей личности, стремится к деятельности, направленной на достижение всеобщего блага. "Он подчиняется обществу совсем не потому, что менее других способен управлять государственными делами, и не потому, что менее других способен управлять самим собой, — он повинуется обществу потому, что признает для себя полезным союз с себе подобными и понимает, что данный союз не может существовать без власти, поддерживающей порядок"².

Французский мыслитель, очевидно, находится также и под влиянием идей Руссо, касающихся суверенного состояния народа. В США, по его описанию, именно позиция народа является основой для учреждения будущих законов. Он также по сути управляет государством по причине того, что само правительство, избранное гражданами, ограничено в решениях и находится под постоянным надзором. "Народ властвует в мире американской политики словно Господь Бог во Вселенной. Он — начало и конец всему сущему; все исходит от него и все возвращается к нему"³.

Процесс демократизации интенсивно осуществляется по причине возникновения принципа избирания руководство штатов и округов. С ростом числа избирателей повышается количество желающих этим правом обладать (среди тех, кто по какой-либо причине еще ограничен избирательным цензом). Тем самым, даруя всем жителям возможность оказывать

¹ *де Токвиль А.* Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 70.

² Там же. С.68

³ Там же. С.63

Демократия или тирания в Америке?

влияние на правительство государства, США насыщает общество политически активными единицами.

Помимо избирательной деятельности общины постоянно ведут активную административную работу на уровне местного управления. Центральная власть дистанцируется от этих дел, препоручая их ведение гражданам. "Таким образом, жизнь общины не замирает ни на секунду; она ежедневно проявляется то в исполнении той или иной обязанности, то в использовании того или иного права. Постоянная вовлеченность в политику вызывает в обществе непрерывное и размеренное движение, активизирующее его жизнь, не нарушая в то же время его спокойствия"⁴.

Токвиль усматривает главные различия европейского и американского общества в общей, фундирующей социальное, идее. Для бывших эмигрантов часть Северной Америки становится не просто клочком суши, на котором они скромно существуют, уходя от суеты Старого Света, а настоящей родиной. Гражданин этой молодой страны становится частью огромного искусственного организма, подобного Левиафану Гоббса, и вместе с тем происходит объединение в нацию, которая стремится к всеобщему благу, продуцируя семейные узы между всеми американцами. Подобный порядок ведет к постепенному нивелированию потребности в центральной власти, которая присуща многим европейским странам того времени. А это в свою очередь ведет к политической децентрализации.

Проблема децентрализации возникает в США еще на самом раннем этапе развития. С момента создания республики зарождается вечное соперничество между властями штата и центральным правительством. В связи с признанием того, что население штатов – это независимые народы, которые сплотились лишь по причине устранения общего врага, англичан, объединение этих земель в одно государство основывалось на весьма серьезных уступках. "Всеми было признано, что правительство каждого штата совершенно свободно действует в сфере своих полномочий, хотя оно могло и злоупотребить данной ему свободой и неразумными действиями создать угрозу безопасности всего Союза в целом. В таких редких и заранее определенных случаях федеральное правительство получило право вмешиваться во внутренние дела штатов"⁵.

⁴ Там же. С.70

⁵ Там же. С.104

Демократия или тирания в Америке?

Несмотря на наличие президента как представителя исполнительной власти, можно с уверенностью сказать, что этот факт сам по себе не ведет к централизации. Полномочия данного лица скромны: президент обладает влиянием лишь в сфере внешней политики, которая в случае США того времени не столь богата на события. В процессе принятия законов основное место занимает конгресс, который целиком и полностью зависит от избирателей. В отличие от верховного главнокомандующего, избираемого на четырехлетний срок, конгрессмены служат еще меньше, не успевая воспользоваться своими полномочиями за такой короткий период времени в частных интересах, тем самым полностью отдавая свои силы на нужды граждан. Президенту в подобных условиях приходится беспрекословно подчиняться не только народу, но и законодательной власти, дабы, продолжая политическую карьеру, иметь право быть переизбранным на второй срок. Данные обстоятельства все больше ведут к сосредоточению власти в руках суверена, выдвинутому в политический авангард доктриной Руссо – народе.

Феномен ослабления политической позиции президента и вытекающее из него сосредоточение практически всей власти в руках законодательных учреждений, находящихся под серьезным влиянием гражданского сообщества, подводит нас к формированию концепта "тирании большинства", введенного Токвилем в научный дискурс.

Сущность такой тирании законодательной власти хорошо видна на примере полномочий губернатора законодательного собрания в Штатах. Формально они находятся на одном уровне, однако по факту представитель исполнительной власти является лишь орудием в руках законодательной. Срок в один год не дает ему никаких возможностей воплотить в действительность свои идеи, говорить же о полномочиях в данной ситуации не приходится, их попросту нет. Необходимо отметить, что именно законодательная власть решает, какова судьба всех чиновников, по причине того, что в их полномочиях назначение и выплата жалованья. "Если бы законодательная власть пожелала, то она смогла бы в некотором смысле уничтожить губернатора, прекратив, например, выплачивать ему жалованье"⁶.

Можно сказать, что судебная власть более независима, чем законодательная, однако во многих штатах сенат зачастую включает в себя не только законодательную, но и судебную власть. С другой стороны, такое смешение ветвей власти всеми силами уничтожает федеральная конституция: обеспечивая жалованьем и несменяемостью в должности судей.

⁶ Там же. С.131

Демократия или тирания в Америке?

Таким образом, единственной причиной отсутствия в США полной тирании большинства является борьба между центральной властью и местной.

Иными словами, народ – это суверен, который всеми возможными способами ограничивает власть: чиновники, отвечающие за законотворчество, избираются напрямую ежегодно; суды присяжных для соблюдения этих законов также набираются по воле народа. Выборы президента хоть и являются двухступенчатыми, никак не могут ограничить граждан, поскольку сам глава государства находится в жестких рамках, введенных законодательной властью. По мнению Токвиля, народ в данном случае есть большинство, которое управляет, по сути, всем государством. Целью же их является всегда общее благо. Однако такое утопическое представление зачастую нисходит на нет, когда в силу вступает ограниченная человеческая природа, наполненная страстями и ложными мнениями.

Зачастую неправильное представление можно составить за счет прессы, которая в описываемых реалиях США представлена крайне широко. Сама профессия журналиста здесь является такой же невостребованной, как и чиновничья. Основная задача прессы – это критика без особой изысканности. Растоптать какую-либо личность или окунуть в грязь политика, создав ложное впечатление о нем – вот рабочие будни журналиста в Америке. Данная профессия не имеет никаких специфичных требований. Самих газет существует такое количество, что профессия журналиста становится еще ненадежнее, чем чиновничья, в связи с тем, что риск потерять работу возрастает вдвое по причине частого закрытия той или иной фирмы. Однако такая мало востребованная работа оказывает серьезное влияние на умы граждан. Именно благодаря газете чиновники теряют свое звание, активизируются суды и возникают незаконные политические объединения.

Одной из главных проблем США по Токвилю является тот факт, что в политику идут зачастую недостойные люди. Все выдающиеся люди идут за прибылью "на рынок". Даже несмотря на тот факт, что избирательное право позволило гражданам выбирать лучшего кандидата, возникает новая проблема — проблема юга и севера. "Когда попадаешь в новые штаты на Юго-Западе страны, туда, где социальная структура, только вчера сформированная, представлена пока лишь сборищем авантюристов и спекулянтов, чувствуешь какую-то растерянность при виде того, в чьих руках находится власть, и спрашиваешь себя, какая же сила, не зависящая от законов и людей, может привести в таких условиях государство к росту,

Демократия или тирания в Америке?

а общество к процветанию"⁷. Таким образом, можно отметить, что отсутствует сам принцип выборности как таковой: кандидаты по сути своей являются некомпетентными лицами и попадают на государственные посты практически случайным образом.

Далее проявляется основное зло тирании большинства. Исходя из всего вышесказанного, нетрудно сделать вывод о том, что заметное количество чиновников будет представлять собой бедный слой населения. А в таких случаях, по мнению Токвилля, управление финансами государства приходит в упадок. Налоги ударят по более богатому классу, а государственное имущество пойдет на нужды малоимущих слоев населения, что неминуемо приведет к последующим кризисам всей финансовой системы. Ведь бедных всегда большинство, тем самым такие расточительные операции с бюджетом будут поддерживаться избирателями. Эффектным примером слабости правительства является описанный Токвилем случай с водкой, в котором повышение налога на спиртные напитки решило бы проблему с нарушением закона. Однако чиновники отказываются от подобной идеи по причине страха не быть переизбранным. Из этого следует, что большинство здравых идей не реализуются по причине воли большинства людей, которые являются, в определенном смысле, далеко не лучшими представителями своей нации. По той же причине случается быть и плохо сформулированным, неполным и несущим опасность для всего государства законом.

"Демократическая форма правления в том виде, в каком она существует в Соединенных Штатах, заслуживает самого серьезного упрека не за свою слабость, как считают многие в Европе, а, напротив, за свою непреодолимую силу. Что мне больше всего не нравится в Америке, так это отнюдь не крайняя степень царящей там свободы, а отсутствие гарантий против произвола"⁸. Такой произвол большинства опасен еще тем, что, в конце концов, он порождает уже другую власть, более опасную – тиранию меньшинства. Тиранию большинства можно сравнить с фундаментом будущего тоталитарного общества. Это большинство постепенно в иллюзиях общего равенства и свободы превращается в "массу" по Арендт. Большинство в США стремится к духовному деспотизму с тотальным подчинением воли меньшинства. Человек как часть этого государства обладает правами, как и все жители страны, но если он мыслит не так, как то делает большинство, его права испаряются вместе с его

⁷ Там же. С.163

⁸ Там же. С.198

Демократия или тирания в Америке?

свободой и равенством. Он либо со всеми, либо никто. Впоследствии именно такой безликой толпой будет проще управлять тоталитарным вождям.

В этот момент возникает интеллектуальное высшее общество законовеедов, псевдоаристократов. Именно они подстраиваются под общество таким образом, что незаметно для граждан воздействуют на американцев, создавая модель государства, исходя из своих собственных убеждений. Важно при этом рассмотреть саму проблему равенства в США. Свобода среди граждан представляет собой выбор какого-либо мнения, уже предоставленного большинством. Индивидуум не нуждается в умственной деятельности, за него решают все, ему остается только прийти к одному из нескольких заранее известных вариантов. Из этого следует, что люди, освободившись от гнета материального рабства, отдают вместо тела на растерзание свой дух. Таким образом, зависимость от аристократов и монархов не исчезает, а лишь, эволюционируя, обретает новую форму псевдосвободы. В первую очередь людей интересует быстрый доступ к материальному благу, такому обществу не нужны разные точки зрения. Ему необходимо подавление свободы и общее равенство. Отсюда становится ясно, почему именно в США возникает прагматизм. Ведь именно данное философское течение хорошо дает понять весь настрой американского населения: неважно, как и что, главное результат — общее благо. Однако над таким обществом нависает проблема тирании.

В связи с равенством в обществе наступает порядок, который ведет к подавлению всяческого гражданского интереса к активной политической деятельности, что может являться причиной узурпации политической воли всего населения одним человеком. "Нация, не требующая от своего правительства ничего, кроме поддержания порядка, в глубине души уже поражена рабством; она порабощена своим благополучием, и всегда может появиться человек, способный заковать ее в цепи"⁹.

Основная идея Токвиля заключается в том, что проблема угрозы тирании большинства или меньшинства не имеет такой большой цены для Штатов. В их законодательной сфере полно недостатков, а постоянная борьба между центральной и местной властями, ведущая к серьезным затруднениям в ведении политики, меркнет на фоне всеобщего национального успеха. Американский общественный дух и есть залог успеха североамериканского государства. Американцам никогда не придет в голову, по мнению Токвиля, избегать общественных дел, ведь, как было показано, ими движет прагматизм. Для поддержания успеха

⁹Там же. С. 397

Демократия или тирания в Америке?

существующее правительство необходимо постоянно держать в своего рода политическом тоне, влияя на него путем активной гражданской деятельности.

Подводя итоги описания американского государства, возможно заключить, что данная структура является далеко не идеальной и имеет ряд существенных недостатков. Вместе с тем, сочетая в себе как идеи консерватизма — отказ от поиска новых идей в пользу улучшения старых, так и оттенки либерализма — всеобщее избирательное право, а также революционное представление о месте женщины в обществе, — США предстает хорошим примером успешной демократии. Однако невольно возникает и следующий вопрос — каким средством достигнут подобный успех? Возможно, что равенством при рабстве духа. Так или иначе, американская демократия — пример эффективной политической формации, достойной пристального историографического изучения, попытка которого была предпринята в сочинении Токвиля.

О Революции: наследие Ханны Арендт через призму учения Аристотеля

Софья Порфирьева

Понимание онтологического статуса феномена "революции" совершенно необходимо при попытках осмысления массива политического опыта, сложившегося в двадцатом веке. Концепцию революции Х. Арендт возможно рассмотреть с опорой на теоретический базис учения Аристотеля. Идея революции как необходимого обращения к прошлому может быть проинтерпретирована через аристотелевскую теорию возможного и действительного. Непосредственно революционные события возможно подвергнуть анализу, пользуясь концепцией мимесиса и катарсиса. Для определения возможности такой интерпретации необходимо решить следующие задачи: *во-первых*, определить место аристотелевской ἐνέργεια в контексте революции; *во-вторых*, рассмотреть теорию подражания на примере революционных событий.

В книге "О революции" Ханна Арендт не только фиксирует рождение совершенного нового – как в терминологическом, так и в событийном смысле – феномена, но и дает наиболее полное описание этого "*torrent revolutionnaire*". На примере Французской и Американской революций Х. Арендт показывает, что термин "революция" не может более означать некоторое действие, необходимо завершённое и направленное на достижение определенной цели. Революция для Арендт, *во-первых*, обязательно происходит на политической сцене. Как и в "Банальности зла", Арендт пытается встать на место главных "актеров" двух революций, чтобы затем вынести свое суждение относительно них. Эта задача не из простых. Революция сама по себе парадоксальна: люди революции находятся в поиске абсолюта, при этом они четко отдают себе отчет в ограниченности своего сознания¹. Но на что должны опираться революционеры, оказавшись в таком положении? На самом деле, ответ на этот вопрос содержится уже в самом слове, точнее – в его приставке "*re*" - возвращение к прошлому, рефлексия. Так и Арендт указывает на опыт – как возможный источник той самой истины.

Несмотря на то, что французская революция, по мнению Арендт, завершилась катастрофой, именно она создала ту политическую среду, в которой слово "революция" приобрело

¹ Арендт Х. О Революции. М.: Европа, 2011. С. 216.

привычные коннотации. Так, именно французские революционеры, или, как их называет автор, "архитекторы", дали "новому" четкое определение: "По замыслу людей революций, уже не мысль, а только практика, только исполнение должно было называться новым"².

В этой гипотезе, несомненно, усматривается идея о неизбежном моменте отрицания прошлого. И создание нового в контексте временной структуры принадлежит непосредственно самому человеку, который являет собой новое начало, а значит, является и начинателем³. Однако важно понимать, что для Арендт человеческая возможность актуализации нового, способность человека к действию, связана с тем, что в прошлом уже существовало некое основание для этого. На временной шкале истории уже есть некое "начало", на которое опирается человек, действуя на сцене революции.

Подобные тезисы восходят к теории Аристотеля о возможности и действительности. Согласно античному философу, *dynamis* – начало движения, изменение чего-либо. Способность или возможность может находиться как в самой вещи, так и в ином. Если эта способность пассивная, то она должна быть приведена в активное состояние посредством чего-либо уже существующего. То есть, необходимо должно произойти некое движение.

Так, например, Арендт заключает, что для революции важен предыдущий опыт. По Аристотелю, в таком случае, выйдет, что революционной возможности нового обязательно должен предшествовать действительный опыт. И суть этого движения выражает "*volv-o*" в слове *революция* – неизбежная цикличность, разворачивание своей сущности к началу. Важно отметить, что цикличность в данном контексте означает неупорядоченность, невозможность предугадать, что же будет дальше (сама Арендт называет череду революционных событий "вихрями").

Еще одним важным аспектом в понимании возможного является различие понятий движения и энергии. Согласно Аристотелю, движение не имеет какой-либо цели. А если же существует некая достигаемая действием цель, которая является по отношению к нему имманентной – то тогда справедливо говорить об энергии. Момент различия играет для Аристотеля очень важную роль: выходит, что энергия тождественна смыслу, она указывает на

² Там же. С. 71.

³ Там же. С. 293.

осмысленность движения. Энергия, таким образом, предшествует потенции, так как она является полным осуществлением потенции.

Почему же, в таком случае, события 1789 г. во Франции являют собой истинную революцию, которая стала прообразом для последующих? Ведь и Американская, и Французская революции имели определенные цели. Но дело в том, что смысловая нагрузка революционных действий в этих двух странах кардинально отличалась друг от друга, на что и указывает Ханна Арендт: решающую роль во Французской революции сыграла бедность, в то время как Америка "не знала" этой проблемы. С одной стороны, нужда и необходимость придали ей характерные смысловые импульсы; с другой же – стали причиной террора и, как следствие, поражения. Но события этой революции имеют ту самую энергию (в аристотелевском значении), которую заключает в себе термин "revolutio": "римская" стилизация, смерть "Старого порядка" и освобождение. Последний пункт наиболее точно указывает на суть разногласий между французскими освободителями и американскими основателями: "ее течение [французской революции] определялось не потребностью освободиться от тирании, а потребностью избавиться от необходимости"⁴.

Еще одно важное замечание, которое делает Арендт, касается отождествления множественности и единства. Общее мнение – "неизвестное" отцам-основателям – в случае с Францией подчинило себе множественность, соединив его в единое "сверхприродное тело"⁵. Так и у Аристотеля общее становится принципом смыслового выражения сущности. Лишь через потенцию можно выразить общий смысл, в то время как энергия раскрывает отдельные пункты этого общего. И во Французской революции потенцией было то самое общее мнение, которое сделало попытку наиболее основательного учреждения нового порядка. И создание Наполеоном империи означало, что "*novus ordo seclorum*" действительно имел место в жизни, а не на бумаге, как это было в случае американских банкнот.

Революционеры знали, что внешний, или лучше сказать, явный враг в один момент сменится тайным врагом. И в случае с Францией это видно особенно четко: французские революционеры желали сорвать маску лицемерия с общества, "обнажить его прогнившую

⁴ Там же. С. 123.

⁵ Там же. С. 75.

сущность"⁶, раскрыв честное лицо народа. Как верно замечает автор, участники революционных действий не решались назвать этот процесс "родовыми схватками". Они, скорее, использовали терминологию театра, которая наиболее точно определяет происходящее на политической сцене. Как было упомянуто в начале – революционер находится в поиске некоего абсолюта, то есть – истины. Последняя же не может быть среди тех, кто надевает "маску", заявляя при этом о своей "естественности". Маска "могла служить лишь приспособлением для обмана"⁷. Однако революционеры добились лишь уничтожения "маски субъекта права", желая обнажить "естественное" состояние человека.

Революция, в какой-то степени, представляет собой мимесис Аристотеля, который является основополагающей формой социальных отношений. Так, во время восстания санкюлотов во Франции люди, не являющиеся государственными деятелями, предприняли попытку идентифицировать себя с ними через сострадание. Сами же бедняки испытывали страх перед надвигающейся угрозой еще большей нищеты. В результате мы наблюдаем выведенную формула трагического мимесиса, обозначенную в первой главе действием. Платон⁸ же "обвиняет" концепцию мимесиса в том, что именно он является источником хаоса. Но с другой стороны, главная концепция Платона, его идеи, содержит элементы мимесиса. Разрешение этого парадокса Аристотель нашел в дихотомическом разделении. В "Поэтике"⁹ он пишет о том, что трагедия – подражание действию (прахеос) законченному. И через это "вторичное" действие происходит очищение от страстей путем сострадания и страха.

В книге "О революции" Арендт пишет, что "сострадание становится словоохотливым, так как оно начинает действовать совместно со страстью и страданием"¹⁰. Здесь прослеживается очевидная связь с "Риторикой" Аристотеля: у последнего страдание представлено страдающему субъекту, страдание вызывает в нем эту жалость. Античный лейтмотив обнаруживается и в "Vita Activa", где Арендт настаивает на том, что человеческое "кто" может обнаружить себя лишь в повторении исходного события, то есть – в подражании¹¹. И в этом моменте можно выявить определенное расхождение с аристотелевским отождествлением

⁶ Там же. С. 143.

⁷ Там же. С. 145.

⁸ Платон. Государство, X (595-609).

⁹ Аристотель. Поэтика // Аристотель. Риторика, Поэтика. М.: Лабиринт, 2000. С. 154.

¹⁰ Арендт Х. О Революции. С. 117.

¹¹ Арендт Х. Vita Activa. М.: Алетея, 2000. С. 260.

множественности и единства, о чем было прежде сказано нами. В этом случае мы обнаруживаем теорию множественности, которая не может быть сведена к определенному единству. Люди в обществе одновременно похожи друг на друга и отличны, поэтому – для существования – они неизбежно подражают друг другу, сравнивая себя с Другим.

Но существует также и точка соприкосновения с аристотелевской концепцией. Так, например, должен существовать некий прообраз, чтобы подражание осуществилось. И этот прообраз (а в контексте революции – опыт) трансформируется в "энергичное" событие. Корреляции с античной трактовкой нетрудно заметить и у Арндт, но стоит сделать небольшую оговорку. Существует два определения опыта: во-первых, это некая определенная последовательность; во-вторых, это ряд неупорядоченных фактов. Первая трактовка предполагает божественную детерминированность или бессмысленное повторение. Вторая более теоретически релевантна в случае с революцией, так как только она дает возможность фундировать некий абсолют на единичном историческом событии.

Арндт пишет: "В политике, более чем где-либо еще, мы лишены возможности проводить различие между быть и казаться"¹². Желание деятелей французской революции обнаружить внутреннюю истину посредством преследования "лицемерия" нарушало этот заперт. В действительности же, пишет Арндт, "казаться" и "быть" тождественны друг другу. Получается, что мимесис в контексте Французской революции имеет две коннотации: с одной стороны, сами революционеры подражают тому, что уже когда-то было; с другой – не желают видеть "миметические" маски во французском обществе.

Такая двойственность может быть объяснена страхом и неопределенным пограничным положением людей революции. Можно сказать, что они находятся в состоянии нечистоты, как и актеры на сцене древнегреческого театра. Напомним, что трагедия, по Аристотелю, должна вызывать страх и сострадание, а это возможно лишь при неожиданном действии¹³. И очищение от этого всего происходит через катарсис: избавление от страха и сострадания посредством их переживания. Однако "революционный катарсис" не способен избавить людей революции от страха и жалости. Напротив – он обнажает их, переводит в актуальное состояние, выводя на

¹² Там же. С. 132.

¹³ *Аристотель*. Поэтика, 1452а: "Трагедия есть воспроизведение не только законченного действия, но также вызывающего страх и сострадание. А это бывает чаще всего в том случае, когда что-нибудь происходит неожиданно, и еще более, когда происходит [неожиданно] вследствие взаимодействия событий".

политическую арену. В конце концов, именно эти эмоции, а в частности ярость, "позволили бессилию, находящемуся на последней стадии крайнего отчаяния, начать действовать"¹⁴.

Итак, революция – это определенное движение, аристотелевская *ἐνέργεια*, имеющая конкретную цель. Потенциально она содержит в себе нечто новое, которое, однако, может реализоваться лишь посредством необходимого обращения к прошлому опыту. Причем сами участники революционных действий также обращаются к тому, что уже существовало. Однако в их случае справедливее будет говорить о подражании.

Сопоставление мимесиса Аристотеля и революционное подражание предшествующему опыту показало, что это является обычным состоянием для людей, существующих в обществе. Немаловажно отметить сходство эмоций людей революции и актеров древнегреческого театра. Как было показано, страх и жалость – вот, что является основным механизмом обязательного катарсиса, который происходит в обоих случаях. Осмелюсь предположить, что сама Ханна Арендт в определенном смысле "подражает" революционерам, ставя себя на их место и пытаясь вынести некое суждение. Она, как и храбрые французы, желает найти тот абсолют, служащий началом революции как таковой.

Опираясь на эти данные, в заключении можно провести небольшой причинный анализ, предложенный Аристотелем с целью выявления сущности предмета. Аристотель говорил о причинах в четырех смыслах, потому и мы постараемся дать характеристику революции с четырех сторон:

Первая причина (материальная): конечно же, люди революций; именно в них потенциально содержатся необходимые механизмы (эмоции), которые в определенный момент времени способны заставить их начать действовать;

Вторая причина (форма и образец): опыт; некое единичное историческое событие, зафиксированные на временной шкале;

Третья причина (первое начало изменения): политическое действие; именно деяние вмешивается в общественные отношения; непредсказуемый праксис не наполняет политический контекст новыми объемами, а изменяет его;

Четвертая причина (цель): отрицание старого;

¹⁴ Арендт Х. О Революции. С. 150.

О Революции...

Таков онтологический статус революции по Арендт, рассмотренный с привлечением теоретических построений Аристотеля.

Библиография

Аристотель. Риторика, Поэтика. М.: Лабиринт, 2000.

Арендт Х. О Революции. М.: Европа, 2011.

Арендт Х. Vita Activa. М.: Алетея, 2000.

Магун А. В. Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2008.

Теория государства и права Иеремии Бентама

Иван Шестериков

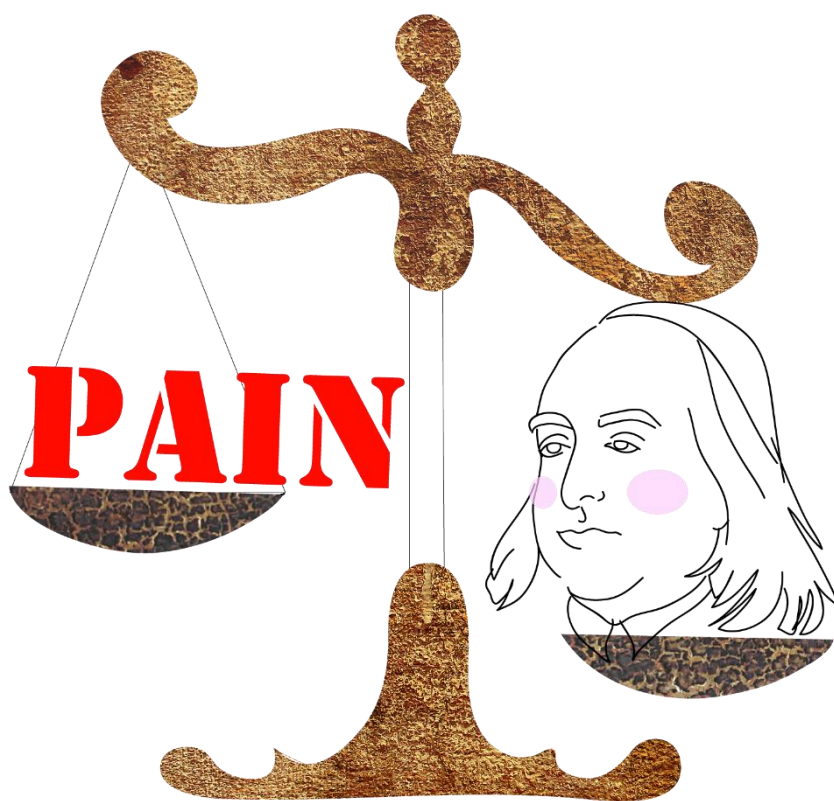
Для рассмотрения социальной теории Иеремии Бентама важно понять основания его философии в целом: как и большинство мыслителей Нового времени, английский мыслитель напрямую выводил свои идеи об устройстве социально-политической деятельности человека из воззрений на мир непосредственно. Такая традиция в прямом проявлении оформилась в текстах Фрэнсиса Бэкона, который подчинил свою теорию общественного устройства идеалам, которые поставил перед человеком – принципами истинного научного развития. Бентам увидел основания для своих воззрений на общество в утилитаристской этике, одним из самых видных представителей которой и являлся.

В этом смысле Бентам показал себя человеком своего времени, так как утилитаризм можно условно объединить с современными ему течениями мысли – позитивизмом и прагматизмом. Действительно, эти три течения, на первый взгляд серьезно различающиеся, все-таки находят одно основание. И хотя позитивизм и прагматизм оказали наибольшее влияние на развитие философии науки, а утилитаризм (что логично, если исходить из его этической направленности) – на социальные науки и общественное в самом широком смысле применение философии (политика, экономика, социология и т.д.), все же эти три философии появляются примерно в одно время. Это время, когда можно заметить потребность философии в отходе от метафизичности, чтобы насытить науку, культуру и общество. Именно под влиянием этого поворота в философской мысли и нужно рассматривать утилитаризм, который концентрируется на поиске универсального критерия для определения блага. Бентам ищет то, как мы можем проверить, хорошо ли что-то, то есть мыслитель отвечает на вопрос, который фактически должен закончить все разговоры на тему этики, а через это решить и вопросы общественного устройства в числе прочих, в которых этическая составляющая доминирует.

В чем же суть этики утилитаризма? В рассуждениях философа о благе большую роль играет принцип полезности, который он также называет принципом счастья и благоденствия, так как последнее определение лучше всего показывает связь принципа со страданием и удовольствием, которые являются истинными владыками человечества. Таким образом, продолжается цепь мыслителей, которые концентрируются на понятии удовольствия и его роли для человека, среди которых Аристипп, Эпикур, Лоренцо Валла. Бентам считает, что

какими бы способами люди ни пытались избежать власти удовольствий и страданий над ними, тем самым они еще больше ее укрепляют. В этике утилитаризма именно дихотомия удовольствия и страдания, как основных поводов для человеческих действий, приобретает статус объективной. Любое отрицание принципа полезности, то есть отрицание подчиненности удовольствиям и страданиям, никогда не может зайти дальше простых слов. Сам принцип полезности философ определяет как принцип, который одобряет или отвергает действие в зависимости от счастья, которое данное действие приносит или не приносит заинтересованной стороне.

Интерес отдельного индивида — это вполне очевидное понятие. Интерес же всего общества определяется суммой интересов его отдельных членов. В этом утверждении Бентама мы находим отход от принципа, провозглашенного Руссо. Ключевой концепт философии последнего — всеобщая воля — понятие, занимающее схожее с бентамовским интересом место в философии, но не равняющееся сумме воли всех членов.



Подсчет по системе Бентама сильно упрощает определение полезности, сообразности интересам определенного действия. Выходит, что определить полезность теперь возможно относительно простым вычислением. Бентам настаивает также, что понятия "хороший", "справедливый" становятся бессмысленными, если отрывать их от принципа полезности. Таким образом, все благое у него сводится к полезному, то есть приносящему удовольствие, счастье, уменьшающему страдания человека.

Утверждая принцип полезности как основу в человеческих отношениях, Бентам, естественно, пытается показать несостоятельность противостоящих идей. Одним из противоречащих принципов он находит принцип аскетизма. Принцип аскетизма, по его мысли, лишь одобряет уменьшение счастья. Бентам не находит проявления принципа аскетизма в общественной жизни, в делах правительства (кроме случая Спарты). Объясняется это поспешностью в рассуждениях, которые привели к появлению данного принципа: люди замечали страдания и злоупотребления, которые сопровождают некоторые удовольствия, клеймили удовольствия вообще и возводили аскетизм в ранг истинной практики, а принцип страдания делали руководящим в жизни и достойнейшим. Кроме принципа аскетизма, Бентам выделяет еще один ложный принцип – принцип симпатии и антипатии. Это, видимо, является наиболее распространенным принципом. Он заключается в одобрении действий, к которым человек морально расположен и неодобрении противоположных, вне зависимости от того, приносит данное действие пользу обществу или же наносит вред. Именно этот принцип можно найти в большинстве этик, и здесь Бентам отстраняется от своих англоязычных философов-предшественников – например, Локка с его пониманием закона природы, или Адама Смита с концепцией нравственных чувств. В конце концов, можно найти массу авторов, с которыми этим своим аргументом вступает в полемику Бентам, но именно Локк и Смит важны в данном случае как теоретики государственного устройства и общественного уклада, на что и претендует Бентам и философия утилитаризма.

Рассмотрев природу блага и его связи с человеком, Бентам строит связи с общественным положением и правоустановлением. Поскольку ключевым вопросом является вопрос о принуждении к следованию каким-либо нормам, а принуждение работает только посредством удовольствия или страдания, Бентам находит нужным выделить их источники: физический, политический, нравственный и религиозный, которые философ называет санкциями. Именно они дают силу определенным законам и правилам, то есть являются источниками права, а страдания, следующие за несоблюдением этих законов, есть наказание.

Нетривиальное понимание добра и зла порождает принципиальный вопрос: а что же рассматривать как преступление? Бентам разрешает это затруднение с помощью принципа полезности. Существуют акты, которые покушаются на безопасность индивида. Если соотнести удовольствия и страдания, которые следуют за таким актом, можно понять,

является ли он преступлением. Бентам рассматривает самые распространенные удовольствия, приобретаемые за счет покушения на безопасность индивида – вражду, удовольствия продолжения вида, алчность – и приходит к выводу, что покушение на безопасность индивида всегда можно назвать преступлением, если оно не является самозащитой от такого покушения. Впоследствии Бентам даже концентрируется на видах преступления и типах наказания, на их соотношении. Из всего этого мы обнаруживаем, что принципы утилитаризма позволяют из сферы этики перейти сразу к правовой сфере, которая становится этической практикой. Это происходит за счет того, что в основе этики утилитаризма лежат очевидные категории, а соотношение стремлений разных людей вычисляется простой суммой; то есть не находится довлеющих теоретических конструкций, которые лежали бы между этикой и правом, теорией и практикой. Это же позволяет Бентаму предложить прямой пересмотр законодательства на основе принципа полезности, исходя из которого нужно решить, какие права и правила должны существовать, а какие являются лишними.

Можно заметить, что концепция Иеремии Бентама, в отличие от многих его предшественников, в том числе теоретиков общественного договора, концентрируется на конкретном проявлении общества. Этим проявлением, как видно, становится право. Бентам не пытается описать политическую систему, не углубляется в историю развития общественных отношений. В таком подходе, на первый взгляд, проявляется слабость бентамовской теории. Тем не менее, если восходить к философским основаниям построений мыслителя, можно заметить, что, вводя принцип полезности, Бентам исчерпывает конечные проявления человеческой деятельности. Таким образом, вся его этика сводится к двум категориям, которые в итоге и формируют представления об общественном благе, а как известно, именно из этики вытекает любая теория общественного устройства. Эти замечания важны для того, чтобы понимать, почему у Бентама не находится места для обширных рассуждений о политике или экономике – они просто становятся не нужны, так как человеческая деятельность сводится к этике в теории, а теория полностью исчерпывается правом как практикой.

Рассмотрев то, каким образом Бентам показывает применимость принципа полезности в праве, нужно указать вытекающие из приведенных построений воззрения философа на законы. Бентам выступает против теории естественного права как слишком абстрактной, неопределенной. Он считает, что трактовать естественное право можно по-разному, так как

мыслители, провозглашавшие его, не потрудились привести серьезные доказательства. Также протест против абстрактных построений отражается в отношении Бентама к теориям общественного договора. Нет оснований говорить о каком-то общественном договоре – такое понятие является бессмысленным, ложным. По мнению Бентама, в основе государства лежит насилие, а поддерживает его существование простая привычка. Кроме того, философ выступает с критикой Французской революции, а особенно Декларации прав человека и гражданина, утверждая, что сама концепция прав человека ведет к анархии, разрушению государства и противоречит идее закона. К тому же, установления закона как выражения общей воли – слишком расплывчатая формулировка, а правовое регулирование должно строиться на более конкретных принципах. В данном случае можно увидеть, что воззрения Бентама во многом схожи с идеями Гоббса. Так, основания законодательства и права в практическом смысле Бентам находил в повелении суверена. То есть, установлением воли суверена и его поддержкой с помощью санкции правовая сфера исчерпывается; вне закона не существует прав, а те естественные права, которые провозглашали предшествующие мыслители и современники, – это просто оценки тех или иных законов, которые не могут претендовать на объективность.

Начиная разработку правовых кодексов и руководств законодателям, Бентам размышляет о том, как же соотносятся человек, руководствующийся принципом полезности и закон, который фактически навязывается волей суверена, и где же в этом соотношении можно найти свободу. Философ приходит к выводу, что закон являет собой зло, так как очевидно, что его применение ведет к страданию, даже если не рассматривать погрешности в его применении, которые, естественно, не так уж редки. Тем не менее, закон необходим, а то страдание, которое он приносит, возмещается безопасностью. Здесь, казалось бы, возможны противоречия, так как этика Бентама в конечном счете провозглашает интересы отдельного человека, а безопасность – понятие общее и общественное. Эту проблему философ разрешает привязкой безопасности к частной собственности, в чем безусловно можно найти схожую с философией Локка черту. У Локка выход из естественного состояния во многом обусловлен заботой о закреплении прав на собственность и по сути обеспечением ее безопасности. Бентам смотрит на частную собственность и закон схожим образом: они неразрывны и взаимозависимы, а если уничтожить одно – второе исчезнет с необходимостью. Здесь снова можно заметить, что у Бентама просто не находится места каким-либо правам вне закона, в то время как Локк все же

утверждал, что такие права существуют, а закон просто призван их защитить. Безопасность собственности и общественная безопасность, по мнению Бентама, в определенной мере противоречат свободе и равенству, так как любое осуществление безопасности с необходимостью производится за счет наступления на часть свобод.

Тем не менее, внутри закона Бентам утверждает максимальное стремление к юридической свободе и равенству субъектов. Бентам считает, что утверждение права на неприкосновенность частной собственности является тем основанием, на котором субъекты могут строить равные правоотношения, что является основой в том числе и современного гражданского права, где все субъекты обладают свободой действий. Отсюда проистекают и его убеждения, что субъекты имеют право свободно договариваться, в том числе и в вопросах брака, а также в других гражданско-правовых отношениях.

В таком контексте естественным является вопрос – насколько обширными должны быть полномочия закона, что ему позволено? Бентам считает, что есть сферы, в которые закон не должен вмешиваться. Такой сферой является сфера предпринимательства и отношений нанимателя с рабочими. Данную мысль философ обосновывает, вводя правила благоразумия. Из того, что человеком руководит желание получения удовольствий и страх страданий, следует, что человек не станет вредить самому себе сознательно. И поскольку, как уже можно было заметить, Бентам выступал за рационализацию, искоренение бессмысленности, закон, по его мнению, не должен регулировать те сферы, где человек не может навредить кому-либо, кроме себя. Возвращаясь к отношениям предпринимателя и наемного рабочего, нужно отметить, что, исходя из утилитаристской логики, стороны, заключая договор, не могут соглашаться на условия, которые бы вредили им. Таким образом, государство должно отказаться от защиты какой-либо из сторон в этом вопросе.

Идеи философа насчет устройства власти и правительства были подчинены его юридическим воззрениям. Немаловажным фактом является то, что его взгляды на тему наилучшей формы правления менялись. Изначально Иеремиа Бентам был сторонником конституционной монархии. Его критика Декларации прав человека во многом отражает то, чем философа не устраивала демократия и ее проявления. Бентам считал, что демократия ведет к анархии, которой противопоставлял долгосрочную государственную власть, которая ощущала бы свою ответственность, чем и объясняется его положительное отношение к

имущественному цензу и долгосрочные полномочия законодательных органов. Тем не менее, с течением жизни Бентам меняет свои воззрения, одной из причин чему послужило то, что английское правительство отказывалось от реформы права, на которой он настаивал. Именно под влиянием этих событий Бентам обращает внимание на политические аспекты человеческой деятельности. Бентам, переходя к разбору политических проблем современности, указывает, что, хотя утилитаристские принципы провозглашают максимально возможное счастье для наибольшего количества людей, правительства не руководствуются утилитаристскими принципами, а стремятся к сохранению власти и достижению собственного счастья. Это является в некотором смысле применением принципа полезности Бентама против собственных же взглядов, ведь у монарха нет никаких причин заботиться о процветании кого-либо помимо себя самого, если это может доставить ему наибольшее счастье и наименьшие страдания. И отсюда очевиден следующий переход философа: чтобы наибольшее количество людей получили наибольшее счастье в результате деятельности государства, наибольшее количество людей должно обладать властью. Только в этом случае возможно справедливое достижения счастья. Таким образом, после трансформации своих взглядов, Бентам вводит власть народа в политическую картину. Появляется разделение на суверенитет народа, которой обладает учредительной властью, то есть властью учреждать законы, и суверенитета государства, которое обладает действующей властью, фактически, исполнительной. Власть народа в представлении Бентама должна являть собой однопалатный парламент, избираемый каждый год. В избрании такого парламента участвуют все граждане тайно и непосредственно. Действующая же власть осуществляется чиновниками, которые несут ответственность перед законодательной властью и отчитываются перед ней. Таким образом, Бентам определяет картину устройства многих современных государств, но в первую очередь, конечно, современной Англии.

Бентам выступает против независимых властей, чем ярко отмежевывается от концепции Джона Локка. Более того, он включает судей в рамки действующей власти. Разные власти, по мнению Бентама должны взаимодействовать, а не соперничать, ведь конкуренция порождает неизбежные столкновения. Из всех приведенных принципов Бентам заключает, что обязательно введение всеобщего избирательного права, которое философ готов дать даже женщинам, так как им требуется защита, для чего нужен доступ к власти как средству достижения счастья. Кроме того, Бентам определяет важную роль негосударственных

демократических институтов, таких как пресса, публичные обсуждения. Другими словами, философ ставит в качестве силы уравнивающей власть государства гражданское общество, которое действует через законодательную власть. Таким образом, основным полем деятельности исполнительной власти Бентам считает поддержание безопасности, он отчуждает от государства монополию на определение общественного счастья. Здесь можно заметить конечное сближение идей Бентама с идеями Адама Смита о государстве-ночном стороже. Также немаловажно то, что Бентам считал излишней социальную роль государства, так как интерес человека – лучшее средство регулирования экономических отношений. Такое воззрение соответствует общей доктрине либерализма о том, что рынок основанный на конкуренции – лучший регулятор общественного благосостояния.

Влияние идей Иеремии Бентама на развитие политико-правовой мысли сложно преувеличить. Он выступил с критикой многих положений юриспруденции Англии, но тут же предложил способы их исправления. Все право Бентам называл панномион – совокупность всех законов, действующих в стране. Он эмпирически подходил к правовой парадигме и утверждал, что панномион – это скорее некое перечисление всех отношений и их регулирования. Исходя именно из этих соображений, он создал сонм кодексов, которые были положены в основы законов многих стран современной Европы. Бентам стремился найти твердое основание оценки человеческих действий и четкие принципы регулирования сферы этики, в результате чего появился утилитаризм и принцип пользы, который впоследствии использовали и другие авторы, который оказал влияние в том числе и на экономическую теорию. Его идеи оказали большое влияние на других политических философов: Джона Стюарта Милля, классика мысли либерализма, Мишеля Фуко с концепцией общества безопасности. Собственно, общество наблюдения или надзора последний описывал практически в полном соответствии с идеями самого же Бентама, который разрабатывал план идеальной тюрьмы – паноптикума, в котором постоянный контроль за действиями заключенных обеспечивает ненарушение закона последними. Фуко считал, что современное общество в попытках обезопасить себя от потенциальных угроз дает государству право таким же образом постоянно наблюдать за собой, что видно на примере появляющихся повсеместно видеокамер.

Теория государства и права Иеремии Бентама

Библиография

Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998.

Бентам И. Тактика законодательных собраний. СПб.: Л.А. Волихов, 1907.

Бентам И. Рассуждение о гражданском и уголовном законоположении: с предварительным изложением начал законоположения и всеобщаго начертания полной Книги законов, и с присовокуплением опыта о влиянии времени и места относительно законов. СПб.: тип. Шнора, 1805-1811.

Концепция дисциплинарного общества Мишеля Фуко

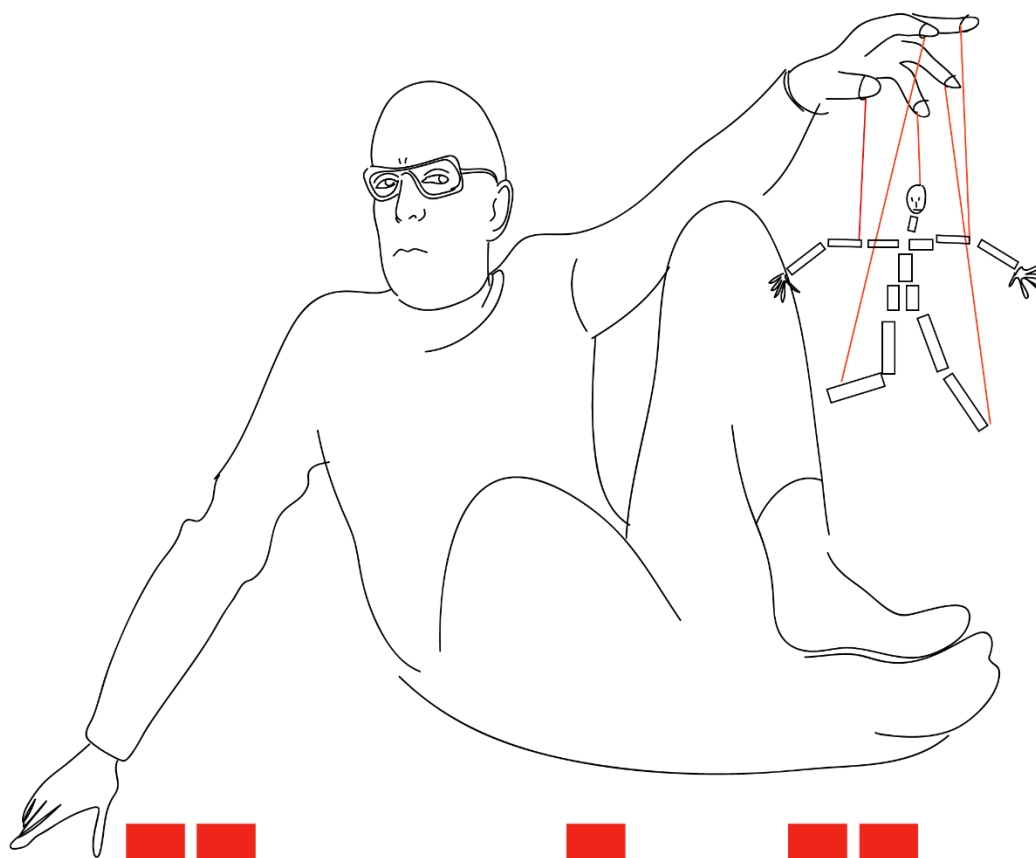
Анастасия Дубровина

Мишель Фуко – противоречивый, неоднозначный и зачастую непонятный автор. "Я думаю, – говорил он в 1984 г., – что побывал на большинстве клеток политической шахматной доски, последовательно, а иногда и одновременно: анархист, левый, открытый или замаскированный марксист, нигилист, явный или скрытый антимарксист, технократ на службе у Шарля де Голля, новый либерал и т.д. В действительности я предпочитаю никак не идентифицировать себя, и я удивлен разнообразием оценок и классификаций"¹. Фуко постоянно пересматривал свои собственные взгляды и неоднократно противоречил себе. Это стало для него своего рода программой.

Однако, одна из тех тем, которой он широко занимался, был социальный контроль, и здесь важными являются понятия дисциплины и дисциплинарного общества. Дисциплина подразумевается, как некое средство контроля над человеком, его телом. Тело человека должно быть послушным, оно должно следовать определенным принципам и отвечать за определенные функции. Тело регулируется биовластью – это реализация практической власти, то есть практики здравоохранения, связанной с защитой жизни, на все области жизни человека; она дает человеку право жить и умирать. Властные структуры работают так слажено, что люди перестают обращать на них внимание, но дисциплина и надзор в обществе все равно присутствуют. Тело и душа, дисциплина и эмоциональный порыв, публичная казнь и тюремное заключение – все это стало составляющими в построении теории М. Фуко о дисциплинарном обществе.

Концепция дисциплинарного общества частично была представлена М. Фуко в одной из его самых известных работ "Надзирать и наказывать". Автор писал книгу довольно долго: с момента выхода последней монографии М. Фуко "Археология знания" до публикации новой работы прошло шесть лет. Эти годы автор посвятил политической деятельности, поэтому судить о развитии его философских взглядов можно только по текстам лекций и отдельным выступлениям.

¹ *Foucault M. Interview: (Polemics, Politics and Problematization) // Foucault M. Essential Works. Vol. 1. N.Y: 1997.*



discipline

Современное общество, убежден Фуко, есть общество дисциплинарное. Своим появлением оно обязано реформе судебной и уголовной систем в конце XVIII – начале XIX вв, которая повлияла на появление новой правовой системы, имевшей несколько коренных отличий от предыдущей. Во-первых, правосудие стало предметом судебной и политической власти. Во-вторых, появился прокурор, который символизировал собой двойника жертвы или истца. В-третьих, давнее понятие "ущерба" было заменено понятием "правонарушение", и касалось оно уже не индивида, а существующей власти. В-четвертых, государство стало той стороной, которая начала требовать возмещения ущерба.

Что же такое понятие правонарушения, которое было упомянуто в отличиях судебной и уголовной систем? Это то, что вредит обществу. Тем самым правонарушение может разрушать его как систему. Таким образом, преступник является врагом общества. Поэтому, чтобы не содействовать дальнейшему уничтожению системы и общества, к преступнику нужно применять карательные действия. Возможными наказаниями могут быть депортация, публичное осуждение, принудительные работы или наказание "око за око".

Фуко начинает свою книгу "Надзирать и наказывать" с описания публичной казни в 1757 году и распорядка дня Парижского дома малолетних заключенных, действующего в 1838 году, и приходит к выводу, что, меньше чем за век, наказание за правонарушение меняет свой первоначальный облик, публичные казни исчезают из жизни гражданина. Можно возразить и заметить, что за разные преступления человек может понести различные наказания, но, в действительности, происходит коренной перелом в обществе, а именно – отмена публичных пыток и казней как таковых. Это процесс происходит не так быстро, как могло показаться, однако количество публичных казней сильно сокращается. Тайная казнь не могла удовлетворять потребностей власти в поддержании страха среди людей, и сам народ протестовал против этого, ведь так они могли быть уверены, что правосудие свершилось и преступник получил по заслугам. Поэтому посредством публичной казни власть не только показывала свою силу, но и справедливость принятого решения.

Теперь наказание становится скрытой частью судебного процесса, и это не делает его предметом публичного обозрения, как было ранее. Тело больше не является главной целью судебно–уголовного процесса. Отмена публичных казней и пыток означает исчезновение народных зрелищ, а также ослабление власти монарха над телом преступника. После отмены казней власть не будет забирать жизнь за жизнь, а заберет самое главное, что есть у человека – его свободу. В данной ситуации Фуко усматривает два основных момента: 1) исчезновение "наказания" как зрелища и 2) перенесение объекта наказания с тела на "душу" приговоренного. Теперь в наказании оказался перемещен акцент с искупления своей вины на исправление. Судить стали душу человека, в результате чего в судебную систему проникло оценочное, диагностическое суждение о том, что такое плохо и что такое хорошо.

В новой дисциплинарной системе на место публичного наказания становится уголовный процесс с наблюдением и допросом. Фуко называет новую модель "знание – власть", так как

наблюдаемый (следователь) обладает властью и формирует о наблюдаемом (подсудимом) определенное знание, которое в дальнейшем будет выступать основой для "фиксирования" наблюдаемых. Но любопытно здесь другое – техника контроля возникает "снизу", поэтому верховная власть не сходит сверху, а распространяется снизу.

Вернемся к фиксированию наблюдаемых. Все дисциплинарные институты, а в частности судебные, имеют своей целью фиксацию членов общества. Для Фуко труд не является неотъемлемой сущностью человека, как это полагали Гегель и Маркс. Фуко уверен, что связь между человеком и трудом синтетическая, и задача власти – выстраивать социальные институты так, чтобы привязать индивида к производственному аппарату. Поэтому фиксирование индивида имеет несколько целей: 1) превращение времени жизни индивида в рабочее время; 2) контроль над телами и их производительностью; 3) эпистемологическая власть.

Власть дисциплины всеохватывающая и всепоглощающая, она касается не только тел индивидов, но и их жестов, поступков и слов. Фуко рассматривает наказание, как сложную социальную функцию власти или как политическую тактику. Для власти выгодно захватить тело, потому как оно обладает производительной силой. Анализируя новую технику (или по – другому, тактику) власти, Фуко выделяет несколько основных правил, на которых держится такая власть:

1. *Правило минимального количества.* Создать такую ситуацию, при которой избегание наказания становится намного "выгоднее", чем совершение преступления.
2. *Правило достаточной идеальности.* Представление о боли должно пугать человека намного больше, чем ее реальное проявление, поскольку власть будет оказывать свое влияние на человека не с помощью физической силы, а с помощью самой идеи боли.
3. *Правило побочных эффектов.* Наибольшее воздействие наказание должно оказывать на тех, кто еще не совершил преступление. Это значит, что реальный преступник не должен совершать преступление повторно, и это покажет остальным действие наказания.
4. *Правило абсолютной достоверности.* Идея о том, что связь с совершением преступления и последующим наказанием должна мыслиться абсолютно необходимой. Народ должен запомнить и осознать, что за преступлением всегда идет наказание.

5. *Правило общей истины.* Реальность наказания всегда должна следовать за реальностью преступления.

6. *Правило оптимальной спецификации.* Для получения наибольшего эффекта по уменьшению правонарушений, каждому из них нужно дать определение и классифицировать.

Тело больше не является главным орудием власти, теперь в ее руках свобода и независимость человека. Власть прежде всего должна найти место индивида в пространстве. Для преступника таким местом становится тюрьма. Это место, где правонарушитель отбывает наказание, а также то место, в котором можно пристально наблюдать за правонарушителем и анализировать его психологическое состояние для дальнейших манипуляций. Самым главным принципом дисциплинарной власти Фуко обозначает "принцип взгляда": "Отправление дисциплины предполагает устройство, которое принуждает игрой взгляда: аппарат, где технологии, позволяющие видеть, вызывают проявления и последствия власти и где средства принуждения делают видимыми тех, на кого они воздействуют"². Таким образом развивается техника надзора или взгляда, который все видит, но сам остается невидимым. "Каждый взгляд – сколок с глобального действия власти"³.

Основной моделью и архитектурным образом такого бинарного разделения Фуко считает "паноптикон" Дж. Бентама. В нем Фуко видит стремление власти следить за всеми действиями заключенного, изучать ход его перевоспитания⁴. Этот архитектурный образ представляет собой кольцообразное здание с башней в центре. В башне имеются широкие окна, которые выходят внутрь этого кольца. Само здание разделено на четыре равных камеры, в каждой камере по два сквозных окна, которые находятся напротив соответствующих окон в здании. Тем самым надзирателю предоставляется возможность полностью просматривать все помещение. Здесь не работает принцип темницы, где тьма играет на руку преступнику; яркий свет создает полную видимость, а значит, возможность для постоянного контроля. Каждый индивид находится на своем определенном месте, в своей камере, что не дает ему шанса сгруппироваться с другими заключенными, они не имеют постоянного контакта с людьми в соседних камерах, следовательно, вероятность заговора между преступниками равна нулю. По

² Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 249.

³ Там же. С.250.

⁴ Сокулер З. Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб.: РХГИ, 2001. С. 58-82.

мнению Фуко, такая конструкция здания хорошо подходит для психиатрических учреждений, больниц, школ.

В отличие от традиционной тюрьмы, в Паноптиконе создается лишь видимость заключения, она становится ловушкой для заключенного, поскольку нет больше тьмы, которая могла бы скрыть его от надзирателей. Заключенный становится объектом наблюдения: за ним постоянно следят, но сам он никого не видит, ни других заключенных, ни самого надзирателя. Преступник в такой ситуации становится контролируемым от А до Я. "Основная цель "Паноптикона" – привести заключенного в состояние сознаваемой и непрестанной видимости, обеспечив "автоматическое" функционирование власти"⁵. В своих бразильских лекциях Фуко отметил, что "для нашего общества Бентам важнее, нежели Кант и Гегель"⁶, потому что сегодня человек живет в запрограммированном Бентамом обществе.

Таким образом, Бентам обозначил главный принцип дисциплинарной власти: власть должна быть невидимой и недоступной для проверки. Власти не нужно прибегать к физическому насилию, подчинение рождается механически. Но, что намного важнее, заключенный берет на себя ответственность за властное принуждение и начинает сам себя контролировать. Власть достигает своих целей и задач, и становится не только невидимой, но и бестелесной.

Паноптикон – идеальная архитектурная модель, которая может быть использована не только в тюремной практике. Данная визуализированная модель может быть применена для лечения больных или умалишенных, обучения школьников или надзора за рабочими во время производственного труда. При этом паноптическая система помогает усовершенствовать институт власти: при большей эффективности задействовано намного меньше тех, кто является представителем власти. Более того, эта система отвечает демократическим принципам, к которым общество тяготеет последнее время: здесь нет никакой тирании, каждый может понять устройство власти, здесь во главе это устройство, а не тиран. Паноптизм становится общим принципом новой "политической автономии", цель и объект которой – отношения дисциплины. "Мы гораздо меньше греки, чем мы думаем – пишет Фуко – мы

⁵ Дьяков М. Мишель Фуко и его время. СПб.: Алетейя, 2010. С. 280.

⁶ Фуко М. Интеллектуалы и власть // Фуко М. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч.2. М.: ПРАКСИС, 2015. С. 108.

находимся не на скамье амфитеатра и не на сцене, а в паноптической машине, мы захвачены проявлениями власти, которые доводим до себя сами, поскольку служим колесиками этой машины"⁷.

Книга "Надзирать и наказывать" стала одной из самых известных работ Фуко благодаря концепции дисциплинарного общества, которую он изложил. Как писал Делёз, "он стал автором той новой концепции власти, которую искали многие, но не смогли ни обнаружить, ни сформулировать"⁸.

Суммируя все вышесказанное, можно отметить несколько основных составляющих дисциплинарного общества и той модели власти, которую описал Мишель Фуко. Изменение характера наказания: уход от публичной казни и манипуляций с телом, переход к судебной правовой системе и манипуляциями с душой человека. Наказание рассматривается как сложная социально-политическая функция власти, которая имеет своей целью создание наиболее эффективного и фиксированного индивида. Власть стала невидимой, бестелесной и невозможной для проверки. Во главе дисциплинарного общества стоит устройство, а не конкретное политическое лицо. Общество в целом подчинено дисциплине, которая руководствуется не физическим насилием, а политической тактикой.

Библиография

Делез Ж. Фуко. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.

Дьяков М. Мишель Фуко и его время. СПб.: Алетейя, 2010.

Сокулер З. Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб.: РХГИ, 2001.

Фуко М. Интеллектуалы и власть. // Фуко М. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч.2. М.: ПРАКСИС, 2015.

Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.

Foucault M. Interview: (Polemics, Politics and Problematization) // Foucault M. Essential Works. Vol. 1. N.Y: 1997. .

⁷ Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 318.

⁸ Делез Ж. Фуко. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 48.

Путешествие в Берклэнд

Алексей Натальский

Признаюсь сразу, эти строки я пишу уже после того, как работа мной закончена, пусть и не в полной мере. До того, как к ней приступить, меня терзали сомнения относительно ее возможности, ибо, как я полагал, Джордж Беркли не акцентировал в полной мере свое внимание на тех проблемах, которые должны были бы в этой работе быть раскрытыми.

Мое невежество открылось мне после тщательного изучения библиографии философа. Весьма занимательные мысли, посвященные общественно-политическим вопросам, были найдены мной при более тщательном изучении работ Беркли, которые я использовал для реализации своей задумки. Моей главной задачей было приведение под общий знаменатель как можно большей части общественно-политического учения Беркли, для реализации которой я выбрал следующий способ.

Данную работу вполне можно назвать некой фантазией, в определенном смысле, на тему того, как выглядело бы государство, если бы к его устройству был бы допущен сам достопочтенный Джордж Беркли. Со своей же стороны автор обещает не впадать в безосновательные и пространные мечтания и придерживаться лишь тех мыслей, которые вызваны изучением жизни и творчества самого философа.

Подобно структуре любого государства, мое повествование будет вестись согласно следующим основным пунктам: тип государства, законопроизводство, экономика, культурная и этическая составляющие.

Тип государства

По отношению к религиозным организациям

Уже одно только изучение биографии Беркли дает понять, что Берклэнд (для простоты восприятия дадим возводимой нашим воображением стране название, созвучное имени ее мнимого создателя) точно не может быть государством светского или атеистического типа. С нашей стороны было бы весьма легкомысленно предполагать, что епископ Клойнский, миссионер и просто глубоко верующий человек, каким был Беркли, мог бы построить свое государство "обезбоженным", и если говорить о такой крайности как об устройстве

теократического государства у нас оснований нет, то о том, что церковь в любом случае играла бы важную роль в жизни Берклэнда, мы можем говорить с полной уверенностью в своей правоте. Что же до определения самой церкви, то разумно будет с нашей стороны предположить, что Беркли, будучи епископом англиканской церкви, оставит за последней статус официальной религии в своем государстве.

В зависимости от формы правления

В этом аспекте принять однозначное решение куда сложнее, чем в предыдущем. Руководствуясь, в первую очередь, грамматической структурой текстов Беркли, можно сделать вывод (который может показаться некоторым весьма спорным) что для него наиболее предпочтительна монархия, о чем говорит, например, факт многократного употребления слова "законодатель" в единственном числе. Кроме того, на помощь в устройстве Берклэнда к нам опять приходит историческая рефлексия условий жизни самого философа.

Законопроизводство

Если бы мне пришлось выразить отношение Беркли к законам и гражданской повинности в целом одной фразой, эта фраза звучала бы следующим образом. "Не бунтовать!" Доберись Беркли до возможности составления конституции или иного свода законов, и сложно даже представить себе более безжалостного к мятежникам и бунтовщикам законодателя. Для Беркли законы — это не просто свод правил, составленный людьми для людей, это своеобразное отражение законов природы, которые в свою очередь являются проявлением Божьей воли. Именно поэтому в Берклэнде нет более страшного преступления, чем бунт, а нарушение закона приравнивается к богохульству. Если допустить такую шальную фантазию о том, что Джорджу Беркли выпадает возможность не только писать законы для его собственной страны по его усмотрению, но и редактировать Священное Писание, то не удивительно, если он, используя такую возможность, напишет на скрижалях, дарованных Моисею, одиннадцатую заповедь, которая бы гласила "Не воспротивься законам!".

Беркли требует от всех граждан государства беспрекословного подчинения законам, это нам уже ясно из вышеизложенного. Однако каковы же способы, которыми Беркли собирается добиваться от граждан столь высокого уровня повиновения? Сам Беркли указывает на два пути возможного решения данного вопроса:

- 1) Внушение идеи общего блага каждому гражданину Берклэнда.
- 2) Комплексные меры для принудительного исполнения закона всеми и каждым.

Как ни странно, Беркли выбирает второй вариант (из чего мы можем предположить, что структура полицейского надзора будет реализована в Берклэнде с максимальным прилежанием и эффективностью). Мотивирован такой "негуманный" выбор строгой приверженностью философа позиции невозможности внушения каждому человеку одной идеи, а если такая авантюра и удастся, как замечает Беркли, то способы и методы достижения общего блага будут разниться от человека к человеку, что не будет способствовать продвижению общества к Благу, а лишь наоборот, заставит топтаться на месте (подобно трем общеизвестным персонажам в не менее известной басне Крылова).

Относительно Блага необходимо прояснить следующее – Беркли, не давая конкретного определения этому понятию, говорит о том, что даже малейшее нарушение установленных законов не может быть оправданно достижением Блага, из чего можно сделать весьма обоснованную догадку о том, что по крайней мере в рамках общественно-политической жизни повиновение законам и является так называемым Благом.

На этой части своей работы я считаю уместным привести, наконец, доказательство легитимности государственной власти и государства в целом так, как это предлагает сам Джордж Беркли. В связи с этим я предлагаю следующие варианты:

- 1) Общественный договор
- 2) Божественное происхождение законов и, как следствие, власти.

Обоснованность устройства государства на основе общественного договора, по Беркли, можно понимать двояко. С одной стороны – это договор, заключенный с правителями людьми, уставшими от анархии, всевозможных тягот жизни в беззаконии и согласившимися на полное подчинение правителям, с другой стороны – можно предположить, что договор заключается и соблюдается при условии соблюдения обеими сторонами законов лишь в том случае, если это гарантирует какой-либо прогресс в достижении общего блага. В случае, если от основных условий признания договора легитимным по каким-либо причинам государство отходит, то народ имеет право на сопротивление власти, т.е. на бунт.

Впрочем, общественный договор, по мнению Беркли, нельзя считать полноценной основой для государственной власти до тех пор, пока не будут доказаны следующие положения:

- 1) Договор является никем не оспариваемым и всеми одинаково признаваемым.
- 2) Договор сформулирован в недвусмысленных предложениях и положениях и вытекает из самого определения государства.

По мнению Беркли, ни один из этих пунктов не может быть ясным образом доказан хотя бы потому, что в определении таких понятий как Благо и Справедливость невозможно найти одинаковый отклик в умах людей (впрочем, это затруднение уже было изложено мной выше). Не менее важное затруднение, во втором случае, связано с тем, что общественный договор, это такой "документ" малейшее нарушение условий которого ведет к признанию его расторгнутым и открывает гражданину путь для бунта, что, еще раз напомним, является для Беркли абсолютно недопустимым. Так что общественный договор, как мы уже смогли увидеть, является для Беркли прямым путем к ослаблению уз, связующих государство и гражданское общество.

Таким образом мы приходим к признанию легитимности государства и законов через определение оных проявлениями законов природы. Беркли очень резко со своей стороны возражает мнимым противникам этой точки зрения, указывая на то, что стремление людей к соединению в общества есть естественное влечение, отличающее человека от животных, и, следовательно, законы, регулирующие отношения в таком обществе, вполне могут считаться законами природы.

В таком случае, непреложность законов природы определяется двумя приведенными Беркли доводами.

- 1) Из сущности самого предмета.
- 2) Из подражания Богу в управлении миром.

Раскрывая первый довод мне придется вернуться в своих измышлениях к ранее изложенным причинам нецелесообразности идеи общего Блага. А именно невозможности внушения и даже определения самого Блага за отсутствием единого понятия о таковом. В связи с этим, использование непреложных законов является более целесообразным действием.

Второй довод ведет нас к примеру Бога, действующего согласно твердым правилам и не допускающем никаких исключений из правил. Следовательно, в составлении и следовании законам нужно придерживаться такой же непреложности.

Не менее интересно и предлагаемое Беркли деление законов на положительные и отрицательные. Отрицательные законы являются проекцией десяти библейских заповедей, таких как "не убей", "не воруй" и т.д. Такие законы являются наиболее строгими и принуждают государство к наиболее строгим мерам пресечения в отношении гражданина, их нарушающего. Положительные законы суть более предписательные, нежели запрещающие, ибо предписывают человеку выполнение определенных положительных моральных действий, невыполнение которых, тем не менее, не ведет какой-либо ответственности, ибо никакого противоречия нет в определении человека, воздерживающегося от нарушения законов отрицательных и от исполнения законов положительных, как законопослушного гражданина.

Человек, ознакомившийся с подобным положением относительно неприкасаемости государства и беспрекословности законов может вполне оправданно возмутиться таким положением вещей, противопоставляя вышеназванным положениям так называемый закон самосохранения, декларирующий возможное нарушение законов в случае угрозы собственной жизни или в случае противоречия существующих законов его личным интересам. В подобном случае Беркли выходит из этого затруднения следующим образом.

Во-первых, во избежание противоречий или недомолвок, как в случае вопроса о том, является ли убийство при самообороне преступлением, Беркли предлагает определять некоторые из отрицательных законов более узко и вводить "не убей" термины вроде "незаконного лишения жизни" дабы не впадать в двусмысленности и прочие нелепости, связанные с формулировками законов.

Во-вторых, что касается части про противоречие законов личным интересам. Беркли весьма ясно выражается по этому поводу, заявляя, что не существует такого положения, согласно которому мы имеем право предпочитать свое личное Благо Благо другого человека, в связи с этим, данное возражение не имеет под собой достаточных оснований.

При всем этом, касательно возможного прецедента несправедливого отношения государя относительно его подданных Беркли высказывается весьма уклончиво, практически не касаясь

этой темы. Дабы раскрыть более полно позицию философа, я приведу следующий пример. Допустим, государь незаконным образом отбирает землю у своего подданного. Допустимо ли в этом случае противодействие со стороны уязвленного подданного? Касательно такого прецедента позиция Беркли не может быть прослежена явно, в то время как обывателю не требуется много времени, чтобы полностью подтвердить право подданного на вполне оправданное недовольство.

С одной стороны, Беркли продолжает придерживаться своего лозунга, который провозглашает недопустимость бунта ни при каких условиях. С другой стороны, весьма едко отзывается о такого рода "правителях", называя их тиранами, он говорит о том, что сами они не обладают ни малейшим правом на повиновение, однако повиновения требуют Законы, которые стоят выше всех, в том числе и выше тиранов.

Так что для решения подобного прецедента, как мне видится, вполне оправдано вспомнить учение Беркли о том, что воздаяние за страдание после смерти праведника в сто крат превосходит все земные невзгоды. Так что нашему обездоленному гражданину остается только ждать смерти и последующего за ней возмещения ущерба. Ну, конечно, еще не стоит забывать о том, что за любое неповиновение законам его ждут адские муки веки вечные.

А вот у тирана, преступающего закон Божий гораздо менее радужные перспективы. Ему, помимо того, что ждать вечного блаженства ни к чему, еще и приходится остерегаться людей, доведенных им до крайности, ибо слишком много неблагоприятных последствий учреждаемого тираном беззакония в один прекрасный момент выльются в одного человека, преступившего закон повиновения, который вернет все совершенные тираном злодеяния ему же в виде вонзенного в спину кинжала.

Читатель внимательный, скорее всего, задастся вопросом: "какой смысл с таким усердием ратовать за беспрекословное соблюдение гражданином всех законов и их тягот, влагая при этом орудие правосудия в руки человека, который эти правилами пренебрегает?" Беркли на это отвечает тем, что указывает на природу всех моральных предписаний и обязательств, которые не ставят себе целью сделать всех людей святыми, ибо такой идеализм чужд даже самым фанатичным теологам. Цель подобных предписаний сделать людей хотя бы чуточку лучше, чем они есть, пусть даже все человеческие пороки и страсти им преодолеть не под силу.

Велик соблазн закончить работу на этой пафосной ноте, но, увы, это далеко не все аспекты политического воззрения Джорджа Беркли.

Не менее любопытным, на мой взгляд, является допущение неповиновения верховной власти нижестоящими властями. Если нижестоящие власти, которых мы можем соотнести с чиновниками, отчетливо видят, что приказ от начальства явно противоречит законам, они имеют право не выполнять его. Разумное, но опасное предписание, оставляющее многочисленные варианты для неправильной трактовки.

Экономика

В этом разделе мне будет сложнее всего придерживаться своего обещания не впадать в пространные мечтания, не связанные тем или иным образом с учением Джорджа Беркли, но я сделаю для этого все возможное.

Да будет мне позволено назвать Берклэнд таким индустриальным государством, где ручной труд и труд вообще является важнейшим и ценнейшим аспектом человеческой деятельности. Ничто, ни земля, ни серебро, ни другие драгоценные металлы не имеют никакой ценности, если к ним не был приложен человеческий труд. Что, в общем-то, не вызывает вопросов. Ведь даже золотой самородок являет собой ценность только своей потенцией к превращению посредством труда в украшение. Золото же и серебро оказываются злом в случае, если они уменьшают трудолюбие жителей. Таким образом, экономика и производство Берклэнда процветают благодаря умеренности его жителей (об умеренности я скажу подробнее чуть позже). Значительной составляющей производства является сельское хозяйство, ибо по мнению Беркли (и не его одного) ручной труд на свежем воздухе является наиболее полезным для здоровья человека, а здоровье, как мы уже поняли, играет для Беркли особо важную роль, в связи с чем логично предположить, что забота о здоровье граждан является одной из самых приоритетных задач для правительства Берклэнда.

Культурная и этическая составляющая.

Я не мог обойти своим вниманием этическую составляющую учения Беркли, ибо этика и культура являются не менее важными составляющими любого государства, чем экономика и политика. Для простоты восприятия я позволил себе обратиться к пошаговому изложению основных аспектов культурного и морально-нравственного воспитания людей Берклэнда.

1. Разумный подход к формированию и соблюдению обычаев и манер, которые в значительной степени занимают умы обывателей и определяют их поведение. Поэтому правильно составленные приличия и традиции являются ключом для воспитания культурного и благовоспитанного гражданина.

2. Умеренность, как основной аспект морали. Возможно я слишком много себе позволяю, когда ставлю умеренность в основу морали и нравственности, но в свое оправдание хочу заметить, что Беркли приводит умеренность как основную причину увеличения количества жителей, качества и продолжительности их жизни, что едва ли не является главнейшим критерием государственного благополучия. Умеренный человек – благо для государства и в экономическом аспекте, ведь в течении своего жизненного пути (весьма продолжительного, как уже было замечено) потребляют гораздо больше, нежели люди неумеренные. И даже пьяницы, в своем непомерном потреблении алкоголя менее выгодны государству, чем люди, знающие меру употребления алкоголя (что отражается в размерах продаж).

3. Труд – основная составляющая богатства. Раскрытие этого положения было осуществлено мною в разделе работы, посвященной экономике. Что стоит добавить, так это замещение позиции главнейшей ценности для человека. Нам сейчас не удивителен тот факт, что для большинства людей деньги являются основной ценностью, и поэтому разумно будет предположить, что такое положение дел наблюдалось с момента изобретения денег. Беркли же говорит, что труд является подлинной ценностью, а к деньгам следует относиться как к товару, который используется благодаря своей универсальности и удобству. Правдивость этого положения мы можем наблюдать на примере людей, попавших в ходе несчастного случая на необитаемый остров. В отсутствии денег труд является для них критерием полезности человека, залогом общего выживания и основой доверия между участниками группы.

Заключение

Сокрытая большинством энциклопедий и сайтов общественно-политическая часть учения Джорджа Беркли оказалась невероятно занимательной и, что более важно, практически ценной. Кажется весьма несправедливым ее неоцененность, хотя, по мнению автора, она ничуть не уступает по значимости другим аспектам учения философа. Подведем же итоги и взглянем со стороны, как выглядит созданная нами с Беркли страна в его честь.

Итак, Берклэнд – это процветающая индустриальная страна с многочисленным и здоровым населением. Во главе стоит монарх, признающий себя блюстителем законов, соблюдение которых является главной обязанностью каждого гражданина, обеспечивающих спокойную и счастливую жизнь каждому жителю Берклэнда отрадное и спокойное существование в соответствии с моральными принципами, установленными Богом, воспеваемым англиканской церковью. Большинство граждан трудится в аграрной сфере производства, являющейся значительнейшей частью экономики страны. Граждане эти уважаемы не за количество зарабатываемых денег, а за свой труд, который является главной ценностью для жителей.

Картина представляется весьма утопичная, однако не будем забывать замечательные слова Джорджа Беркли о том, что главной целью нравственных учений и предписаний не приведение человечества к состоянию абсолютного совершенства, невозможность чего не вызывает сомнений, а наиболее возможная максимизация добродетели и минимизация порока. В этом и заключается основная цель общественно-политического учения Беркли.

Библиография

Беркли Дж. Пассивное повиновение // Беркли Дж. Алкифрон, или Мелкий философ. Работы разных лет. СПб.: Алетейя, 2000.