

С Е Р И Я  
П О Л И Т И Ч Е С К А Я  
Т Е О Р И Я

CONTEMPORARY  
POLITICAL  
PHILOSOPHY

*An Introduction*

WILL KYMLICKA

*Oxford University Press*

# СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

## *Введение*

УИЛЛ КИМЛИКА

*Перевод с английского*  
СЕРГЕЯ МОИСЕЕВА



*Издательский дом*  
*Государственного университета — Высшей школы экономики*  
МОСКВА, 2010

УДК 141.7  
ББК 87  
К40

*Составитель серии*  
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

*Дизайн серии*  
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

*Научные редакторы*  
МАРИНА КОВАЛЁВА, АРТЕМ СМИРНОВ

- К40 **Кимлика, У.** Современная политическая философия: введение [Текст] / пер. с англ. С. Моисеева; Гос. ун-т — Высшая школа экономики. — М.: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010. — 592 с. — (Политическая теория). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-0715-5 (в пер.).

Настоящее издание работы крупного канадского философа Уилла Кимлики служит важным введением в обширную и стремительно растущую англо-американскую политико-философскую литературу последних четырех десятилетий. Каждая из глав книги посвящена рассмотрению одной из ключевых школ современной политической мысли — утилитаризма, либерального эгалитаризма, либертарианства, марксизма, коммунитаризма, феминизма, мультикультурализма и теории гражданства. В конце соответствующих глав приводятся библиографические рекомендации по дальнейшему чтению с указанием основных книг и статей, журналов и интернет-сайтов, посвященных данным теоретическим школам.

УДК 141.7  
ББК 87

ISBN 978-5-7598-0715-5 (рус.)  
ISBN 0-19-878274-8 (англ.)

Copyright © 1st edition 1990,  
2nd edition 2002 by Will Kymlicka  
All rights reserved.  
© Перевод на рус. яз., оформление.  
Издательский дом Государственного  
университета — Высшей школы  
экономики, 2010

# СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ . . . . .	10
ВВЕДЕНИЕ . . . . .	17
I. УТИЛИТАРИЗМ . . . . .	27
1. ДВЕ ПРИВЛЕКАТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ . . . . .	27
2. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОЛЕЗНОСТИ . . . . .	30
3. МАКСИМИЗАЦИЯ ПОЛЕЗНОСТИ . . . . .	40
4. ДВА АРГУМЕНТА В ПОЛЬЗУ МАКСИМИЗАЦИИ ПОЛЕЗНОСТИ . . . . .	56
5. НЕАДЕКВАТНАЯ КОНЦЕПЦИЯ РАВЕНСТВА . . . . .	63
6. ПОЛИТИКА УТИЛИТАРИЗМА . . . . .	73
РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ . . . . .	77
II. ЛИБЕРАЛЬНОЕ РАВЕНСТВО . . . . .	79
1. ПРОЕКТ РОЛЗА . . . . .	79
2. АРГУМЕНТ ОТ ИНТУИТИВНОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РАВЕНСТВЕ ВОЗМОЖНОСТЕЙ . . . . .	84
3. АРГУМЕНТ ОТ ИДЕИ ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА . . . . .	88
4. ДВОРКИН О РАВЕНСТВЕ РЕСУРСОВ . . . . .	108
5. ПОЛИТИКА ЛИБЕРАЛЬНОГО РАВЕНСТВА . . . . .	126
РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ . . . . .	138
III. ЛИБЕРТАРИАНСТВО . . . . .	140
1. РАЗНОВИДНОСТЬ ПРАВОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ . . . . .	140
2. АРГУМЕНТ ОТ САМОСОБСТВЕННОСТИ . . . . .	147
3. ЛИБЕРТАРИАНСТВО КАК ВЗАИМНАЯ ВЫГОДА . . . . .	174
4. ЛИБЕРТАРИАНСТВО КАК СВОБОДА . . . . .	187
5. ПОЛИТИКА ЛИБЕРТАРИАНСТВА . . . . .	209
РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ . . . . .	216
IV. МАРКСИЗМ . . . . .	219
1. КОММУНИЗМ ПО ТУ СТОРОНУ СПРАВЕДЛИВОСТИ . . . . .	222

2. КОММУНИСТИЧЕСКАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ . . . . .	232
3. СОЦИАЛ-ДЕМОКРАТИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ . . . . .	259
4. ПОЛИТИКА МАРКСИЗМА . . . . .	265
РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ . . . . .	268
<b>V. КОММУНИТАРИЗМ . . . . .</b>	<b>270</b>
1. ВВЕДЕНИЕ . . . . .	270
2. СООБЩЕСТВО И ПРЕДЕЛЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ . . . . .	272
3. СПРАВЕДЛИВОСТЬ И ОБЩИЕ СМЫСЛЫ . . . . .	273
4. ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ ПРАВА И ОБЩЕЕ БЛАГО . . . . .	275
5. КОММУНИТАРИЗМ И ОБЩЕЕ БЛАГО . . . . .	286
6. НЕОБРЕМЕНЁННОЕ «Я» . . . . .	287
7. ПЕРВАЯ ЛИБЕРАЛЬНАЯ АДАПТАЦИЯ КОММУНИТАРИЗМА: ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ . . . . .	297
8. СОЦИАЛЬНЫЙ ТЕЗИС . . . . .	320
9. ВТОРАЯ ЛИБЕРАЛЬНАЯ АДАПТАЦИЯ КОММУНИТАРИЗМА: ЛИБЕРАЛЬНЫЙ НАЦИОНАЛИЗМ . . . . .	342
10. НАЦИОНАЛИЗМ И КОСМОПОЛИТИЗМ . . . . .	352
11. ПОЛИТИКА КОММУНИТАРИЗМА . . . . .	355
РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ . . . . .	359
<b>VI. ТЕОРИЯ ГРАЖДАНСТВА . . . . .</b>	<b>362</b>
1. ДОБРОДЕТЕЛИ И ПРАКТИКИ ГРАЖДАН ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА . . . . .	366
2. ГРАЖДАНСКИЙ РЕСПУБЛИКАНИЗМ . . . . .	376
3. ИНСТРУМЕНТАЛЬНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ . . . . .	383
4. ПИТОМНИКИ ГРАЖДАНСКОЙ ДОБРОДЕТЕЛИ . . . . .	388
5. КОСМОПОЛИТИЧЕСКОЕ ГРАЖДАНСТВО . . . . .	401
6. ПОЛИТИКА ГРАЖДАНСКОГО РЕСПУБЛИКАНСТВА . . . . .	405
РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ . . . . .	410
<b>VII. МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ . . . . .</b>	<b>413</b>
1. ПЕРВЫЙ ЭТАП: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ КАК КОММУНИТАРИЗМ . . . . .	425
2. ВТОРОЙ ЭТАП: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ В РАМКАХ ЛИБЕРАЛИЗМА . . . . .	427

3. ТРЕТИЙ ЭТАП: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ КАК ОТВЕТ НА НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВО . . . . .	435
4. ПЯТЬ МОДЕЛЕЙ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА . . . . .	440
5. НОВЫЙ ФРОНТ В МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИСТСКИХ ВОЙНАХ? . . . . .	462
6. ПОЛИТИКА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА . . . . .	467
РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ . . . . .	468
VIII. ФЕМИНИЗМ . . . . .	471
1. РАВЕНСТВО ПОЛОВ И ДИСКРИМИНАЦИЯ ПО ПРИЗНАКУ ПОЛА . . . . .	472
2. ПУБЛИЧНОЕ И ЧАСТНОЕ . . . . .	483
3. ЭТИКА ЗАБОТЫ . . . . .	502
РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ . . . . .	535
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ . . . . .	537

## ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Первое издание этой книги вышло вскоре после того, как я закончил аспирантуру (1990 г.). В то время мне казалось удивительным, что так мало учебников по политической философии написано моими старшими коллегами, у которых, полагаю, имелась основа для создания учебника в виде текстов лекций, читавшихся ими многие годы, и значительно больший моего опыт преподавания и изучения этой проблематики.

Двенадцать лет спустя мне кажется, что только полный энтузиазма аспирант, чрезмерно уверенный относительно своих новых знаний и убеждений, мог прийти к мысли написать настолько амбициозную книгу. Вообще-то при написании её у меня было две цели. Первая — дать полный (в разумных рамках) обзор важнейших теорий в англо-американской политической философии наших дней. Вторая — показать взаимосвязи между различными теориями. Я хотел продемонстрировать, что каждую теорию можно рассматривать как обращение к неким общим для них всех вопросам, как реакцию на слабость или ограниченность ответов, дававшихся на них прежними теориями, с тем чтобы проследить прогресс этой области знания.

И то, и другое сейчас кажется несколько самонадеянным. Первая задача — дать всеобъемлющий обзор — была, вероятно, нереалистичной уже в то время, но стала ещё более затруднительной в последнее десятилетие из-за взрывного роста исследований в этой области. Одним из признаков этого стал экспоненциальный рост количества журналов по данной проблематике. Когда Джон Ролз написал «Теорию справедливости» в 1971 г., что можно считать точкой отсчёта для начала дебатов, существовал только один журнал («Ethics»), посвящённый проблемам политической философии, и он был в полумёртвом состоянии. После выхода первого издания моей книги к возродившейся к жизни «Ethics» прибавились несколько новичков — «Philosophy and Public Affairs» и «Political Theory» в их числе. Сегодня же в нашем распоряжении есть ещё такие журналы, как «Journal of Political Philosophy», «Critical Review of International Social and Political Philosophy» и «Journal of Political Ideologies» и др. Мы также стали свидетелями рождения новых серийных изданий, посвящённых этой проблематике, таких как серия «Оксфордская политическая теория» издательства Оксфордского университета и «Современная политическая теория» издательства Кембриджского университета.

Короче говоря, в этой области стало работать людей больше, и они публикуют статей и книг больше, чем когда бы то ни было. И эти публикации не просто совершенствуют старые подходы, но обращаются к со-



вершенно новым темам, почти не замечавшимся в 1970-е и 1980-е годы, как, например, мультикультурализм или делиберативная демократия.

Так что сейчас для меня просто слишком много материала, чтобы быть в курсе его, и невозможно даже пытаться претендовать на всеобъемлющее введение в политическую философию. Действительно, иногда я думаю, что нам нужен совершенно новый вид введения в нашу дисциплину: основанный на рассмотрении нескольких избранных примеров, а не на обзоре всей области исследования, или же более концентрирующийся на методе и менее на конкретных теориях.

Однако я признаюсь, что эта книга затрагивает нежные струны в моей душе, и мне доставляет удовольствие мысль о том, что она помогла представить некоторые идеи, которые для меня очень важны, новой аудитории. Думаю, что всё ещё существует потребность в чём-то, по крайней мере приближающемся к обзору данной области исследования.

Чтобы удерживать ситуацию под контролем, мне пришлось принимать трудные решения относительно того, какой материал из прошлого десятилетия включить в это новое издание. В своей собственной исследовательской работе я сосредоточился на проблемах гражданства, и полагаю, что это была одна из самых плодотворных дискуссий в 1990-е годы. Действительно, некоторые комментаторы говорят, что слово «гражданство» прожужжало все уши в 1990-е, так же как «справедливость» в 1970-е и «сообщество» в 1980-е годы. Поэтому я добавил две новые главы о гражданстве. В одной главе «Теория гражданства» внимание сосредоточено на том, какие навыки, добродетели и виды деятельности должен демонстрировать гражданин, чтобы демократическое политическое общество было эффективным, стабильным и справедливым. Это вопрос, который наиболее энергично поднимали гражданские республиканцы, хотя к нему обращались многие мыслители, и он лежит в основе современных концепций гражданских добродетелей, воспитания граждан, публичного разума и делиберативной демократии.

В другой главе «Мультикультурализм» рассматривается соотношение между гражданством и групповыми различиями. Часто подразумевается, что гражданство есть статус, который должен быть общим для нас всех, но многие группы стремятся к юридическому и политическому признанию их особых идентичностей, через некоторую форму «политики различия» или «политики признания». Это проблема, наиболее энергично поднимаемая представителями мультикультурализма, но в ней отражаются также более общие вопросы соотношения индивидуальных и групповых прав, национализма, расизма, иммиграции и представительства групп.

Это не единственные важные новые вопросы, поднимавшиеся в 1990-х годах. В частности, я жалею о том, что отсутствует глава, в которой освещались бы всё расширяющиеся дебаты о наших моральных обязательствах

по отношению к окружающей среде и животным — дебаты, затрагивающие самую сердцевину наших исходных допущений о природе политической морали и политического сообщества<sup>1</sup>. Но я надеюсь, что эти новые главы о гражданстве вместе с обширными обновлениями ранее написанных глав дадут читателям хорошее, если и не вполне всеобъемлющее, введение в эту проблематику по состоянию на сегодняшний день.

Как я уже отмечал выше, одной из моих целей в первом издании было выявить те аспекты, в которых новые теории могут рассматриваться как соотносящиеся со старыми, основывающиеся на их сильных сторонах и исправляющие слабые. Эта задача также слишком сложна сегодня ввиду растущего разнообразия тем и подходов. Сейчас труднее увидеть последовательность развития, или предпринять всеохватывающее описание разнообразных новшеств в данной области, или найти способы для измерения прогресса в литературе по политической философии.

Действительно, при попытке познакомиться с растущим разнообразием подходов со своей терминологией и интересами может показаться, что современная политическая философия есть просто набор не связанных между собой аргументов или дебатов, каждый из которых развивается в соответствии со своей внутренней логикой и не связан с другими частями этой дисциплины. Головокружительное множество новых теорий в последнее десятилетие только усиливает это ощущение фрагментации и потери опоры.

Однако, на мой взгляд, это умножение теорий и терминологий может затемнить тот факт, что все политические философы должны решать некоторые общие проблемы, и должны это делать в свете одних и тех же реалий сегодняшней жизни, с её характерными потребностями, устремлениями и сложностями. Теоретики не сходятся во мнениях относительно интерпретации этих проблем и реалий, но мы упустим смысл и цель этих различных теорий, если не сможем разглядеть общие вопросы, с которыми они имеют дело. И как только удастся вычленить эти общие цели, можно будет начинать формировать суждения о том, продвигаемся ли мы к их достижению.

Действительно, для меня трудно понять, как можно заниматься таким предприятием как политическая философия, если не иметь уверенности, что можно продвинуться в решении этих вопросов. Поскольку

<sup>1</sup> Например, важный «Проект человекообразных обезьян» (Great Ape Project), международное движение за распространение некоторых основных «прав человека» на человекообразных обезьян [Cavaliieri, Singer 1993]. По поводу более общих вопросов о расширении морального сообщества таким образом, чтобы оно включало животных, см.: [DeGrayia 1995; Regan 2001]. По поводу дебатов о моральном статусе окружающей среды см.: [Eckerslez 1992; Dobson 1990; Zimmerman 1993; Goodin 1992a, De-Shalit 2000].

надежда на прогресс представляется мне сущностно важной для этого предприятия, я не уклоняюсь от описания тех случаев, где новые теории предлагают, по моему мнению, не только иные, но и лучшие ответы на эти общие вопросы.

Каковы эти общие темы или проблемы, к которым пытаются обращаться различные теории? Одну, которую я подчёркивал в первом издании, можно охарактеризовать в виде вопроса: в каком смысле каждую теорию можно рассматривать как попытку интерпретировать, что для государства означает демонстрировать «равную заботу и уважение» к своим гражданам? Я подробно обсуждаю эту идею и показываю, каким образом она позволяет нам оценивать соперничающие теории, во Введении настоящего издания, поэтому не буду повторяться здесь.

Но есть две другие общие темы, имплицитно присутствовавшие в первом издании, которые я пытаюсь лучше осветить во втором. Эта тема ключевого значения либеральной демократии для современной политической философии. Упрощая, можно сказать, что современные политические философы принадлежат двум лагерям. С одной стороны, это те, кто придерживаются основных принципов либеральной демократии и заботятся о наилучшем философском обосновании этих ценностей. На сегодняшний день существуют три основных подхода к обоснованию либеральной демократии: утилитаризм, либеральное равенство и либертарианство. Взятые вместе, они стали определять язык политических дебатов в англо-американских либеральных демократиях. Группа понятий, ассоциируемых с этими тремя подходами — «права», «свобода», «наибольшее благо наибольшего числа» людей, «равные возможности» и т.д. — доминируют в политическом дискурсе как на теоретическом, так и на практическом уровнях. Действительно, гегемония этих теорий настолько велика, что для некоторых людей они обеспечивают «единственный политический язык, который может обрести убедительное нравственное звучание в наших общественных сферах» (см.: [Grant 1974: 5]).

В первых трёх главах этой книги даётся оценка этих влиятельных теорий либеральной демократии. Можно охарактеризовать эти теории как мейнстрим современной политической философии. Но всегда были и есть те, кто отвергают либеральную демократию, полностью или частично, и кто предлагают свой набор понятий и принципов вдобавок или как альтернативу взамен словарного запаса либеральной демократии. В последующих главах рассматриваются пять таких критических школ: марксизм, коммунитаризм, гражданский республиканизм, мультикультурализм и феминизм. Их можно охарактеризовать как «критику и альтернативы» либерально-демократическим теориям мейнстрима.

Однако в книге раскрывается, что каждый из этих пяти подходов демонстрирует амбивалентное отношение к идее либеральной демократии. С одной стороны, они критикуют теории мейнстрима, рассма-

тривая их в качестве оправдания или прикрытия фундаментальных проблем общества, таких как эксплуатация и отчуждение наёмных работников (марксизм), социальный атомизм (коммунитаризм), подчинение женщин (феминизм), маргинализацию или ассимиляцию культур (мультикультурализм) или политическую апатию (гражданский республиканизм). Но, с другой стороны, они часто утверждают, что проблема заключена не столько в принципах либеральной демократии, сколько в их несовершенном воплощении или отсутствии должных предпосылок для их воплощения. Следует ли нам, для того чтобы решить эти проблемы, отказаться от либерально-демократических принципов, или пытаться лучше реализовать их? Достаточны ли эти принципы, или они должны быть дополнены?

Рассмотрение каждой из этих теорий как особого варианта защиты или критики либеральной демократии помогает нам, как я полагаю, лучше видеть, что именно у них общего и в чём они расходятся.

Вторая, более конкретная тема, проходящая через всю книгу, касается идеи ответственности. Представление о том, что «ответственность» должна быть центральной категорией политической мысли, иногда ассоциируется с феминизмом и гражданским республиканизмом, каждый из которых сурово выговаривает либералам за их якобы чрезмерное внимание к «правам». Но, как выясняется при анализе, идея ответственности принципиально важна для всех этих теорий. Действительно, их можно представить как описания того, кто ответствен за удовлетворение каких потребностей или за какие затраты или выбор. Они различаются не в отношении центральной роли ответственности как таковой, но в отношении более конкретных вопросов о личной и коллективной ответственности. Например, ответственны ли мы за свой выбор в том смысле, что должны платить цену за каждый акт своего выбора и не ожидать, что другие будут субсидировать наши добровольно понесённые расходы? Ответственны ли мы за исправление недобровольных невыгодных положений, в которых оказываются другие, в том смысле, что должны стремиться, чтобы никто не был бы поставлен в невыгодное положение незаслуженно доставшимися неравенствами жизненных шансов? Ответственность за себя и ответственность за других являются фундаментальными для всех этих теорий, и размышление о них в этих понятиях помогает прояснить моменты их согласия и несогласия друг с другом.

Обращение со всеми людьми с равными заботой и уважением; отстаивание и критика либеральной демократии; ответственность за себя и других — это некоторые из общих тем, которые я пытался вплести на протяжении всей книги и которые, я полагаю, создают полезный общий рамочный формат для понимания и оценки разнообразных и развивающихся теорий в политической философии.

При написании настоящей книги я надеялся, что любой читатель (он или она), прочитав её, сможет чувствовать себя как дома, раскрыв любой из упомянутых выше журналов по политической философии. Моя книга не даёт определений и не объясняет всю терминологию, встречающуюся в этих журналах, но, думаю, раскрывает основные темы и подходы, обсуждаемые в них сегодня. Более того, мне кажется, она объясняет, почему эти темы и подходы стали предметом дискуссии. Я надеюсь, что читатель узнает, почему некоторые темы рассматриваются как слабое место одних подходов и как появились другие подходы для исправления этих слабостей<sup>2</sup>.

Должен подчеркнуть, что эта книга — не лёгкое чтение. Это некое введение в самые новаторские исследования в сфере политической философии. Я считаю, что в ней делается действительно выдающаяся работа, и я хочу рассказать о ней.

Эти новаторские исследования часто очень утончённы: используемые понятия многогранны и аргументы основываются на тонких различиях или примерах. Я попытался объяснить эти понятия и примеры для тех, кому этот материал в новинку, настолько ясно, насколько это вообще возможно, но я не пытался избежать сложностей или нюансов.

Другими словами, это не просто введение в основные вопросы современной политической философии, но также и введение в наилучшие ответы на эти вопросы. Понимание приводимых аргументов может потребовать некоторой концентрации внимания, но я надеюсь, вы согласитесь, что результат стоил усилий.

\* \* \*

В подготовке второго издания книги участвовали многие коллеги. Прежде всего я хотел бы поблагодарить Ингрид Робейнс, Вейта Бэдера, Дэвида Шмидца, Мэтта Мэтреверса, Пола Уоррена, Стивена Рейбера, Сэмьюэла Фримана, Шелли Тримейн, Синди Старк и шесть анонимных рецензентов издательства Окфордского университета за полезные комментарии по поводу первого издания и/или предложения о поводу второго.

Свою особую признательность хотел бы выразить Колину Маклеоду и Джейкобу Леви за их обширные комментарии, включая ответы на некоторые срочные звонки с просьбой о помощи в тех вопросах, которые я знал недостаточно глубоко, и Сью Доналдсон, которая снова просмотрела каждую строчку всего нового материала.

<sup>2</sup> Нет необходимости говорить о том, что много интересной работы в политической философии делается за пределами англо-американской традиции, часто с очень разными темами в центре внимания. О «возвращении политической философии» в послевоенной Европе см.: [Manent 2000].

Я также благодарен Идил Боран за прекрасную помощь в проведении исследования, Саре О'Лири за помощь в подборе и оформлении библиографии и Тиму Бартону и Анджеле Гриффин из издательства Оксфордского университета за их энтузиазм и терпение.

При подготовке первого издания книги мне очень помогли полезными комментариями Ричард Арнесон, Иэн Картер, Джеймс Гриффин, Салли Хэсленджер, Брэд Хукер, Эндрю Керноэн, Дэвид Нотт, Генри Лэйкок, Колин Маклеод, Сьюзан Моллер Окин, Артур Рипштейн, Вэйн Самнер и Питер Валлентайн. В особом долгу я перед Дж. Э. Коэном, который учил меня большей части того, что я знаю о политической философии. Он великодушно и терпеливо прокомментировал многие аргументы в этом варианте книги. Моя величайшая благодарность Сью Доналдсон, которая просмотрела всю книгу, строчка за строчкой, несколько раз.

# I. Утилитаризм

Общепризнанно, что начавшееся в последнее время возрождение нормативной политической философии началось с публикации «Теории справедливости» Дж. Ролза в 1971 г., и было бы естественно начать обзор более поздних теорий справедливости с неё. Теория Ролза доминирует в сегодняшних дискуссиях — не потому, что каждый её принимает, но потому, что альтернативные взгляды часто формулируются как реакция на неё. Но так же как эти альтернативные взгляды лучше всего можно понять через соотнесение их с идеями Ролза, так и понимание Ролза требует понимания теории, ответом на которую была ролзовская, а именно — утилитаризма. Ролз полагает (я думаю, правильно), что в нашем обществе утилитаризм является как бы неявным фоном, на котором другие теории должны утверждать и защищать себя. Так что и я начну оттуда же.

Утилитаризм в его простейшей формулировке утверждает, что морально правильным действием или мерой государственной политики является то, которое создаёт наибольшее счастье для наибольшего количества членов общества. В то время как утилитаризм иногда предлагается в качестве всесторонней моральной теории, я сосредоточусь на утилитаризме как специфической политической морали. С этой точки зрения утилитарные принципы применяются к тому, что Ролз называет «базовой структурой» общества, а не к личному поведению индивидов. Однако поскольку привлекательность утилитаризма как политической морали во многом основывается на убеждении о том, что это единственная цельная и систематическая моральная философия, я вкратце рассмотрю некоторые особенности «всеохватывающего» утилитаризма в параграфе 3. Будь то в узкой или во всеохватывающей версии, утилитаризм имеет своих верных сторонников и яростных противников. Те, кто отвергают его, заявляют, что недостатки утилитаризма настолько многочисленны, что он не может не исчезнуть со сцены (см., напр.: [Williams 1973]). Но есть и другие, которые не могут представить, что ещё может быть предметом морали, если не максимизация счастья людей (см., напр.: [Hare 1984]).

## 1. ДВЕ ПРИВЛЕКАТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Я начну с привлекательных сторон утилитаризма. Две черты утилитаризма делают его привлекательной теорией политической морали. Во-первых, цель, которую преследуют утилитаристы, не зависит от существо-

вания Бога, души или каких-то других сомнительных метафизических сущностей. Некоторые моральные теории говорят, что главное — это состояние души, или что следует жить согласно воле Божией, или что лучшая жизнь — та, которая обеспечивает вечную жизнь за гробом. Многие люди считают, что без этих религиозных понятий мораль оказывается непоследовательной. Без Бога мы остаёмся только с набором правил — «делай то», «не делай этого», у которых нет смысла и цели.

Относительно утилитаризма вряд ли возможно подумать такое. Та цель, которую он преследует — счастье, или благосостояние, или благополучие, — это то, к чему мы все стремимся для себя и для тех, кого мы любим. Утилитаристы просто требуют, чтобы меры по достижению благосостояния или пользы для людей (я буду использовать эти термины как взаимозаменяемые) осуществлялись беспристрастно, для каждого члена общества. Являемся ли мы детьми Бога или нет, имеем ли мы душу, обладаем свободной волей или нет, мы можем страдать и быть счастливыми, нам может быть лучше или хуже. Независимо от того, насколько мы религиозны, мы не можем отрицать, что счастье ценно, так как мы ценим его в своей собственной жизни.

Другая, но связанная с этим же привлекательная черта утилитаризма — это его «консеквенциализм». Я буду рассматривать вопрос о том, что конкретно это значит, позже, но сейчас важно то, что консеквенциализм требует, чтобы мы учитывали, действительно ли то или иное действие, та или иная мера, предпринимаемая государством, приносит какую-то различимую пользу или нет. Мы все сталкивались с людьми, которые утверждают, что некоторые вещи, например гомосексуализм (или азартные игры, танцы, употребление алкогольных напитков, ругательства и т.д.), морально неправильны, но не в состоянии указать, к каким именно плохим последствиям они приводят. Консеквенциализм запрещает явно произвольные моральные запрещения на такого рода явления. Он требует от каждого, кто осуждает что-либо как моральное зло, показать, *по отношению к кому это зло*, т.е. они должны продемонстрировать, что чья-то жизнь стала от этого хуже. Таким же образом консеквенциализм утверждает, что нечто является морально одобряемым, только если это делает чью-то жизнь лучше. Многие другие моральные теории, даже мотивированные заботой о благе людей, как кажется, состоят из правил, которым надо следовать, независимо от того, какие будут последствия. Но утилитаризм — это не ещё один набор правил, не ещё один набор «делай то-то» и «не делай того-то». Утилитаризм даёт тест, с помощью которого можно обеспечить, чтобы такие правила выполняли какую-то полезную функцию.

Консеквенциализм привлекателен также и потому, что он соответствует нашим интуициям о различии между нравственностью и другими



сферами. Если некто называет некоторые виды сексуального поведения по взаимному согласию морально неправильными, потому что они «непристойны», но не может назвать никого, кто страдает от них, мы можем ответить, что идея «пристойного» поведения, используемая здесь, не относится к морали. Подобные утверждения о «пристойном» поведении более похожи на эстетические утверждения или на апелляцию к этикету и условностям. Кое-кто может сказать, что панк-рок — «непристойная» музыка, не музыка вообще. Но это будет эстетическая критика, а не этическая. Сказать, что гомосексуальный секс «непристойен», не будучи в состоянии указать на какие-либо плохие его последствия, — это примерно то же, что сказать, что Боб Дилан поёт «непристойно», может быть, это и правда, но это не моральная критика. Есть нормы приличия, не являющиеся консеквенциалистскими, но мы думаем, что мораль важнее, чем просто этикет, и консеквенциализм помогает объяснить эту разницу.

Консеквенциализм, по-видимому, обеспечивает ясный способ решения моральных и социально-политических проблем. Чтобы определить, какая политика является правильной, нам не нужно консультироваться с какими-то духовными вождями или полагаться на туманные традиции. Нам нужно измерить изменения в благосостоянии людей. Поэтому утилитаризм исторически был вполне прогрессивен. Он требовал, чтобы обычаи и авторитеты, которые угнетали людей в течение столетий, были проверены на то, улучшают ли они жизнь людей («человек есть мера всех вещей»). В своих лучших проявлениях утилитаризм — это сильное оружие против предрассудков и суеверия, он даёт стандарт и процедуру, что позволяет бросать вызов тем, кто претендует на власть над нами во имя морали.

Итак, две привлекательные стороны утилитаризма — это соответствие нашей интуиции о том, что благополучие людей важно, и интуиции о том, что правила морали надо проверять на их последствия для блага людей. И если мы принимаем оба эти положения, то представляется, что утилитаризм вытекает из них почти неизбежно. Если благополучие людей есть благо, о котором заботится мораль, то тогда, конечно, морально наилучшим действием будет то, которое максимизирует благополучие людей, придавая равное значение благополучию каждого человека. Те, кто верят в истинность утилитаризма, убеждены, что любая теория, отрицающая любую из этих двух интуиций, должна быть ложной.

Я согласен с этими двумя фундаментальными интуициями. Если и есть способ поставить под сомнение утилитаризм, то он будет не в форме их отрицания. Успешный вызов утилитаризму должен будет продемонстрировать, что какая-то другая теория лучше их реализует. Я буду утверждать далее, что есть другие теории, которые именно таковы. Но сначала мы должны пристальнее посмотреть на то, что же такое утилитаризм.

Утилитаризм можно разложить на две части: характеристика блага людей, или «полезности», и предписания, как максимизировать полезность, таким образом определённую, придавая равное значение пользе каждого человека.

Именно второй пункт является отличительной чертой утилитаризма, и он может сочетаться с различными ответами на первый вопрос. Так что наше окончательное суждение об утилитаризме будет зависеть от оценки второго утверждения. Но начать необходимо с рассмотрения различных ответов на первый вопрос.

## 2. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОЛЕЗНОСТИ

Как следует нам определить благополучие людей, или полезность? Утилитаристы традиционно определяют полезность через счастье — отсюда распространённый, но обманчивый лозунг «наибольшее счастье наибольшего количества людей»<sup>1</sup>. Но не каждый утилитарист принимает такое «гедонистическое» понимание благополучия людей. На самом деле можно выделить как минимум четыре подхода к решению этой проблемы.

### *а. Гедонизм благополучия*

Первый подход и, возможно, самый влиятельный в утилитаристской традиции, заключается в том, что переживание или ощущение удовольствия есть главное благо людей. Это единственное благо, которое является целью в себе, а все остальные блага суть средства его достижения. Бенгам, один из основателей утилитаризма, является автором знаменитого высказывания о том, что «пушпин\* так же хорош, как и поэзия», если даёт такую же интенсивность и продолжительность удовольствия. Если мы предпочитаем поэзию пушпину, если мы думаем, что это более ценная возможность провести время, то это потому, что поэзия даёт нам больше удовольствия.

Это сомнительное объяснение того, почему мы предпочитаем одни виды деятельности другим. Это клише но, видимо, истинное, что для поэтов писать стихи — часто болезненное и разочаровывающее занятие, но тем не менее они считают его ценным. Это также относится и к чтению поэзии — мы часто находим поэзию расстраивающей, а не при-

<sup>1</sup> Этот обычный лозунг обманчив потому, что содержит два отдельных объекта максимизации — «наибольшее счастье» и «наибольшее количество». Ни для какой теории невозможно иметь «двойной максиманд», и любая попытка осуществить это быстро заводит в тупик (например, если два возможных распределения 10: 10: 10 и 20: 20: 0, то невозможно одновременно обеспечить и наибольшее счастье, и счастье наибольшего числа). См.: [Griffin 1986: 151–154; Rescher 1966: 25–28].

\* Пушпин — детская игра. — *Примеч. перев.*

носящей удовольствии. Бентам мог бы ответить, что счастье писателя, как и мазохиста, как раз и заключается в этих по видимости неприятных ощущениях. Возможно, поэт действительно находит удовольствие в мучениях и фрустрации.

Я сомневаюсь в этом. Но нам не нужно решать этот вопрос, ибо Роберт Нозик выдвинул ещё более сильный аргумент против гедонизма благополучия ([Nozick 1974: 42–45; Нозик 2008], ср. [Smart 1973: 18–21]). Он просит нас представить, что нейропсихологи могут подсоединить нас к машине, которая вводит нам наркотики. Эти наркотики вызывают состояния сознания, полные наибольших удовольствий, каких только можно представить. Если бы удовольствие было нашим наибольшим благом, мы все добровольно вызвались бы подсоединиться к такой машине на всю жизнь, чтобы постоянно получать инъекции и не чувствовать ничего, кроме счастья. Но, конечно, только очень немногие люди добровольно пошли бы на это. Это не только далеко не лучшая жизнь, но вряд ли жизнь вообще. Не только далеко не самая стоящая жизнь, но, как сказали бы многие люди, это жизнь, проведённая впустую, лишённая ценности.

На самом деле многие люди предпочли бы смерть такой жизни. Многие люди в Соединённых Штатах подписывают завещания, в которых требуют, чтобы, если не будет надежды на выздоровление, их отключили бы от систем поддержания жизни, даже если эти системы могут снять боль и вызвать ощущение удовольствия. Лучше быть в таком случае мёртвым или нет, но, конечно, лучше находиться не под воздействием наркотиков, делая то, что мы считаем стоящим в этой жизни. И пока мы надеемся, что будем счастливы, делая такое дело, мы не будем принимать наркотики даже ради гарантированного счастья.

#### *б. Негедонистическая полезность состояний сознания*

Гедонистическое понимание полезности ложно, ибо вещи, стоящие того, чтобы их делать и иметь в жизни, несводимы к одному состоянию сознания, такому как счастье. На это можно было бы ответить, что ценны различные виды переживаний и что мы должны способствовать достижению всего диапазона ценных состояний сознания. Утилитаристы, принимающие такой подход, признают, что переживания, испытываемые при писании стихов, сопровождающие это состояние сознания, могут быть стоящими, даже не будучи приятными. Утилитаризм принимает во внимание все ценные переживания независимо от их формы.

Но это спасает от возражения Нозика. Изобретение Нозика вообще называется «машина переживаний», и наркотики могут создать любое желаемое состояние сознания — экстаз любви, чувство удоволь-

ствия от писания стихов, ощущение мира от религиозного созерцания и т.д. Все эти переживания могут быть воспроизведены машиной. Пожелаем ли мы теперь добровольно подключиться к ней? Конечно, ответ по-прежнему — нет.

То, чего мы хотим в жизни, есть нечто большее или нечто иное, чем получение любого состояния сознания, любого вида «внутреннего света», приятного или нет. Мы хотим не только переживать писание стихов, мы хотим писать стихи; мы хотим не только испытывать переживание зарождения любви, мы хотим влюбляться; мы не просто хотим чувства какого-то свершения, мы хотим совершить что-то. Это правда, что, когда мы влюбляемся или достигаем чего-то, мы также хотим чувствовать это. И мы надеемся, что некоторые из этих переживаний будут счастливыми. Но мы не отказались бы от возможности влюбиться или достичь чего-то даже ради гарантированного получения соответствующих ощущений внутри «машины переживаний» (см. [Lomasky 1987: 231–233; Larmore 1987: 48–49; Griffin 1986: 13–23; Finnis 1981: 85–88]).

Верно то, что иногда мы просто хотим некоторых переживаний. Это одна из причин, по которым люди принимают наркотики. Но наша деятельность в неодурманенном наркотиками состоянии не есть всего лишь плохая замена того, что наркотики могут дать нам напрямую. Никто не согласится с тем, что состояния сознания это единственное, что имеет значение, так что подключение к машине переживаний было бы достижением всех жизненных целей.

### *в. Удовлетворение предпочтений*

Благополучие людей есть нечто большее, или иное, чем получение правильной последовательности состояний сознания. Третьей возможностью является понимание полезности как удовлетворения предпочтений. С этой точки зрения увеличение пользы для людей означает удовлетворение их предпочтений, какими бы они ни были. Люди могут желать испытывать переживания писания стихов, предпочтение, которое может быть удовлетворено в машине переживаний. Но также они могут хотеть писать стихи, соответственно, отказываясь от машины. Утилитаристы, принимающие третий подход, велят нам удовлетворять все виды предпочтений равным образом, ибо они отождествляют благополучие с удовлетворением предпочтений.

Однако если первые два взгляда в своём понимании благополучия многого не учитывают, то третий включает слишком многое. Удовлетворение наших предпочтений не всегда способствует нашему благополучию. Предположим, мы заказываем обед, но некоторые из нас хотят пиццу, а другие — блюда китайской кухни. Если для удовлетворения

большинства предпочтений следует заказать пиццу, то данная разновидность утилитаризма велит нам сделать это. Но что, если заказанная нами пицца отравлена или просто протухшая (о чём мы не знаем)? Тогда заказ её не будет способствовать нашему благополучию. Когда у нас нет достаточной информации, или мы ошиблись, рассчитывая издержки и выгоды того или иного действия, тогда то, что хорошо для нас, может не совпадать с нашими нынешними предпочтениями.

Поэтому предпочтения не определяют нашего блага. Точнее говоря, наши предпочтения позволяют делать прогнозы о нашем благе. Мы хотим иметь те вещи, которые сто́ит иметь, и наши текущие предпочтения отражают наши текущие убеждения о том, каковы эти сто́ящие вещи. Но не всегда легко сказать, что является сто́ящим, и в наших убеждениях мы можем ошибаться. Мы можем действовать исходя из предпочтений о том, что следует купить или сделать, и затем понять, что оно того не стоило. Мы часто допускаем подобные ошибки, как в конкретных решениях, типа того, какие блюда заказать, так и в «глобальных предпочтениях» о том, какую жизнь вести. Человек, несколько лет собиравшийся стать юристом, может поступить на юридический факультет и понять, что сделал ошибку. Возможно, у него было романтическое представление об этой профессии, не учитывающее связанную с ней конкуренцию и рутину. Некто, собиравшийся остаться жить в родном городе, может осознать, что это неинтересная жизнь в узком, замкнутом мирке. Такие люди могут жалеть о потраченных годах. Они жалеют о том, что сделали, потому что люди хотят иметь или делать то, что *сто́ит* того, а это может оказаться не тем, что они *сейчас предпочитают* иметь или делать. Для нас важно первое, а не второе (см. [Dworkin 1983: 24–30; 2000: 242–254]).

Утилитаризм удовлетворения предпочтений утверждает, что нечто делается ценным оттого, что многие люди его желают. Но это ложно, на самом деле всё наоборот. Наличие предпочтения не делает это ценным — напротив, его ценность есть хорошее основание, чтобы остановиться именно на этом предпочтении. А если оно не ценно, то удовлетворение моего ошибочного предпочтения не будет способствовать моему благополучию. Польза для меня возрастает не путём удовлетворения любых имеющихся у меня предпочтений, но путём удовлетворения тех предпочтений, которые не основаны на ложных убеждениях.

Относящейся к утилитаризму удовлетворения предпочтений проблемой является феномен «адаптивных предпочтений», когда люди, не могущие достичь некоей желаемой цели, постепенно утрачивают это желание. Это известно как «проблема зелёного винограда», по басне Эзопа о лисе, которая после нескольких провалившихся попыток достать высоко висящие грозди заявляет, что она в любом случае не хочет их, так

как они, вероятно, ещё зелены. Трудно жить с разочарованием от неудовлетворённых предпочтений, и один из способов справиться с ним — убедить себя, что недостижимая цель и не заслуживала того, чтобы к ней стремиться. Крайней формой этого феномена является ситуация «довольного раба», который приспосабливается к рабству, утверждая, что и не хочет свободы. Есть некоторые споры о том, существуют ли в реальности такие довольные рабы, но в целом феномен адаптивных предпочтений хорошо изучен в исследованиях по психологии и социологии (см. [Elster 1982b; 1983a]). Он также возникает, например, в описаниях восприятия традиционных гендерных ролей. Чем труднее для людей представить себе изменение этих ролей, тем с большей вероятностью они будут адаптировать свои предпочтения так, чтобы желать только того, что совместимо с этими ролями<sup>2</sup>.

Это создаёт серьёзную проблему для оценки политических институтов в плане их способности удовлетворять предпочтения людей. Если люди адаптируют свои предпочтения к тому, чего достичь достаточно реалистично, то даже репрессивное общество, лишаящее большое число людей важных возможностей, может, тем не менее, хорошо выполнять (адаптированные) предпочтения людей. Действительно, оно может делать это даже лучше, чем открытое и демократическое общество, гордящееся тем, что даёт людям свободу и возможности. Вполне возможно, что в свободном обществе больше неудовлетворённых предпочтений, чем в репрессивном обществе, с рождения приучающем людей не желать определённых вещей.

### *г. Предпочтения, основанные на полной информации*

Четвёртая трактовка полезности пытается решить проблему ошибочных и адаптированных предпочтений, определяя благополучие как удовлетворение «рациональных», или «информированных», предпочтений. Утилитаризм, с этой точки зрения, стремится к удовлетворению тех предпочтений, которые основаны на полной информации и правильных суждениях, отвергая ошибочные и иррациональные. Мы стремимся обеспечить то, для чего есть хорошие основания, чтобы предпочесть то, что действительно сделает жизнь людей лучше.

<sup>2</sup> Обсуждение адаптивных предпочтений см.: [Elster 1982b; 1983b; Barry 1989b; Sunstein 1991; 1997: ch. 1–2]. В применении к гендерным ролям см.: [Sunstein 1999; Okin 1999; Nussbaum 2000]. Это, конечно, связано и с марксистской теорией ложного сознания, согласно которой рабочих социализируют таким образом, чтобы они были неспособны видеть свою реальную заинтересованность в социализме.

Этот четвёртый подход кажется правильным — главным благом для людей является удовлетворение рациональных предпочтений<sup>3</sup>. Но в то время как такой взгляд неуязвим для возражений, он крайне туманен и представляет трудности в плане применения или измерения. Счастье, по крайней мере, имеет то достоинство, что оно, в принципе, измеримо. Мы все приблизительно понимаем, что может увеличить счастье, что увеличило бы соотношение приятных ощущений к неприятным. Машина удовольствий сделала бы это лучше всего. Но как только мы начинаем рассматривать полезность как удовлетворение информированных предпочтений, это даёт нам мало руководящих указаний.

Во-первых, откуда мы знаем, какие предпочтения имели бы люди, если бы были информированными и рациональными? Каких, к примеру, религиозных верований придерживались бы информированные люди? Откуда мы знаем, когда желание следовать традиционной гендерной роли является подлинным выражением блага личности, а не чисто адаптивным предпочтением? Какой отрезок времени рационально принимать во внимание? Является ли иррациональным больше заботиться о том, что будет со мной сегодня, чем о том, что случится со мной завтра? Всё это затрагивает сложные вопросы, а ведь мы нуждаемся в ответе на них, для того чтобы начать утилитарные расчёты.

Более того, даже если мы знаем, какие предпочтения рациональны, есть много различных *видов* информированных предпочтений, и непонятно, как их суммировать. Как сопоставить достижения в карьере с романтической любовью, если нет единой охватывающей их ценности вроде счастья, которая позволила бы их измерить? Два вида блага могут быть несоизмеримы — неизмеримы в рамках любой одной шкалы<sup>4</sup>.

Ещё более озадачивает то, что мы отбросили «требование переживания», т.е. то, что основанные на полной информации предпочтения могут быть удовлетворены и полезность (с четвёртой точки зрения) для нас возрасти даже без какого бы то ни было воздействия наших осознанных переживаний. Например, как утверждает Ричард Хэар, моя жизнь становится хуже, если супруга совершает измену, даже если я никогда

<sup>3</sup> Конечно, хотя я могу предпочесть А, будучи информирован, из этого не следует, что А будет для меня сколько-нибудь полезно при полном отсутствии информации. Это осложняет подход к полезности как основанным на полной информации предпочтениям, но не подрывает его. То, что способствует моему благополучию, отлично от того, что удовлетворяет мои существующие предпочтения, даже если отлично и от того, что удовлетворяет мои идеально основанные на полной информации предпочтения (см.: [Griffin 1986: 11–12; 32–3]). Возможно, однако, что полное развитие такого подхода приблизит его к тому, что иногда называется теорией «объективного списка» (см.: [Parfit 1984: 493–502]).

<sup>4</sup> Обсуждение «несоизмеримости» и тех проблем, которые она создаёт для утилитаризма, см.: [Finnis 1983: 86–93; Raz 1986: 321–368; George 1993: 88–90].

об этом не узнаю. Моя жизнь делается хуже потому, что случилось нечто, чего я не хотел, чтобы случилось. Это совершенно рациональное и основанное на информации предпочтение, но тем не менее мой сознательный опыт не изменяется в зависимости от того, удовлетворено это предпочтение или нет [Hare 1971: 131].

Я согласен с Хэаром в том, что эти «не основанные на опыте предпочтения» должны учитываться в определении благополучия. Ведь когда мои предпочтения нарушаются без моего знания об этом, моя жизнь действительно от этого становится хуже. Например, если я продолжаю поступать по отношению к моей супруге как раньше, веря в то, что она не изменяла мне, то тогда я действую на основе фальши. Я живу во лжи, а мы не хотим вести такую жизнь (см. [Raz 1986: 300–301]). Мы часто говорим о других, что то, чего они не знают, не ранит их. Но трудно так думать о своём собственном благе. Я не хочу продолжать думать, что я хороший философ, если таковым не являюсь, или что у меня любящая семья, если это не так. Не сообщающий мне правды может избавить меня от некоторых неприятных состояний сознания, но ценой этого может быть обесмысливание всей моей деятельности. Я занимаюсь философией потому, что думаю, что делаю это хорошо. Если я не делаю это хорошо, то лучше бы я занялся чем-то другим. Я не хочу продолжать заниматься ею, исходя из ложного убеждения, что я делаю это хорошо, ибо это означало бы, что я зря трачу время и живу во лжи, а это не то, что я хотел бы делать. Если в будущем обнаружилось бы, что мои представления были ложны, то моя деятельность потеряла бы всякий смысл. И она потеряла бы смысл не тогда, когда я обнаружил бы, что убеждение не истинно, но тогда, когда оно перестало быть истинным. В тот момент моя жизнь стала бы хуже, ибо в тот момент я не мог бы более достигать целей, к которым стремился.

Или рассмотрим желания родителей относительно своих детей. Как замечает Джеймс Гриффин, «если отец хочет, чтобы его дети были счастливы, то то, чего он хочет, что ценно для него, — это состояние мира, а не состояние его сознания; следовательно, обманом заставить его думать, что его дети процветают, не даст ему того, что ценно для него» [Griffin 1986: 113]. Его жизнь хуже, если дети страдают, даже если он находится в счастливом неведении об их страданиях.

Мы должны признать возможность того, что наши жизни могут стать хуже даже тогда, когда состояние нашего осознанного опыта переживаний останется неизменным. Но это ведёт к некоторым странным результатам. Например, Хэар расширяет понятие полезности до того, что оно включает предпочтения умерших. Я могу иметь рациональное предпочтение того, чтобы моя репутация не была затронута клеветой после моей смерти, или чтобы моё тело не было оставлено разлагать-



ся без погребения. Кажется странным учитывать предпочтения мёртвых при исчислении полезности, но что отличает их от предпочтения о том, чтобы супруг не совершал измены, остающейся в тайне для другого? В обоих случаях мы имеем рациональные предпочтения вещей, не влияющие на состояния нашего сознания. Не каждое действие, идущее против предпочтений умершего, делает его жизнь хуже, но где провести разграничительную линию? И как сопоставить предпочтения умерших с предпочтениями живых?<sup>5</sup>

Короче говоря, утилитаризм «основанных на полной информации предпочтений» в принципе правдоподобен, но его применение на практике очень затруднительно. Есть трудности и в определении того, какие предпочтения, будучи удовлетворены, увеличивают благополучие (то есть какие предпочтения «рациональны» или «основаны на информации»), и трудности в измерении благополучия, даже когда мы действительно знаем, какие предпочтения рациональны (то есть сопоставление «несоизмеримых» форм полезности). В результате мы можем оказаться в ситуации, когда невозможно знать, какое действие максимизирует полезность либо для данного индивида, либо для общества в целом.

Некоторые из этого сделали вывод, что следует отвергнуть утилитаризм. Если мы принимаем четвёртое понимание благополучия как удовлетворения основанных на полной информации предпочтений, и если различные виды благополучия нельзя ясно идентифицировать или подвести под эту точку зрения, то тогда нет способа узнать, какое действие максимизирует благополучие, и нам нужна другая оценка того, что является правильным действием с моральной точки зрения.

Но этот аргумент, если он и имеет смысл, является слишком сильным. В конце концов, эти трудности определения и баланса информированных предпочтений возникают не только в утилитаристских рассуждениях о морали, но и в любых благоразумных рассуждениях о том, как вести свою жизнь (см. [Bailey 1997: 18–19]). Нам постоянно требуется принимать решения на протяжении различных отрезков времени о том, как уравновесить различные виды благ, и высказывать суждения о том, от чего наша жизнь может оказаться лучше или хуже. Если у нас нет никакого рационального основания для того, чтобы делать эти суждения,

<sup>5</sup> Я не думаю, что предпочтения умерших всегда лишены моральной значимости. То, что случается после нашей смерти, может повлиять на то, насколько хорошо прошла наша жизнь, и наше желание иметь что-то после смерти может быть важным средоточием нашей деятельности при жизни. Действительно, если бы предпочтения умерших не имели бы иногда морального веса, невозможно было бы объяснить то, как мы поступаем с завещаниями. Обсуждение этого вопроса см.: [Lomasky 1987: 212–221; Hanser 1990; и Feinberg 1980: 173–176]. О «требовании переживания» в целом см.: [Scanlon 1991: 22–23; Larmore 1987: 48–49; Lomasky 1987: 231–233; Griffin 1986: 13–23; Parfit 1984: 149–153].

в силу нехватки информации или несоизмеримости благ, то тогда вся структура практического разума, а не только утилитаризм, поставлена под угрозу. В реальности, однако, мы принимаем такие решения (более или менее успешно), даже если у нас и нет процедуры для гарантии действительной информированности наших предпочтений и никакой математической формулы для агрегирования всех различных видов благ, что были в нашей жизни.

Конечно, утилитаризм как политическая философия требует, чтобы мы были в состоянии сравнивать потери и приобретения полезности в течение жизни разных людей, а не просто в рамках одной конкретной жизни. Чтобы решить, кому дать редкие ресурсы, нам может потребоваться судить о том, перевешивает ли выполнение стремлений одного человека разочарование другого. Это проблема «межличностных сравнений» полезности, и некоторые думают, что даже если возможно делать рациональные суждения о том, как максимизировать полезность в ходе чей-то одной жизни, мы не можем сделать этого относительно жизни нескольких людей. Мы не можем проникнуть в головы людей, чтобы узнать, больше или меньше исполнения наших желаний и наши разочарования, чем их<sup>6</sup>.

Но, опять же, это слишком поспешно. Если бы мы не могли сравнивать полезность в своей жизни и в жизни других, то были бы не в состоянии принимать рациональные решения о том, помогать или нет друзьям, соседям и даже своим детям. Но родители постоянно рассуждают о том, перевешивают ли блага одного ребёнка тяготы или разочарования другого или самих родителей. Нужно придерживаться крайней формы солипсизма, чтобы полагать, что мы не можем делать рациональные суждения, сравнивая полезность в жизни разных людей.

Более того, есть различные косвенные пути преодоления этих трудностей. Например, концепция основанных на полной информации предпочтений велит нам «отфильтровывать» те предпочтения, которые адаптивны или иррациональны. Однако на практике для государства нет реалистичных способов прямо принимать такие решения; это потребовало бы огромного количества информации о прошлом, способностях, эмоциональной конституции и т.д. каждого лица. Вообще-то немногие и хотели бы, чтобы государство собирало такую информацию о них. Однако государство может решать проблему иррациональных или адаптивных предпочтений косвенным образом: не изучая конкретные предпочтения индивидов, но стараясь обеспечить подходящие условия для *формирования* таких предпочтений. Мы можем быть не в состоянии определить, какие именно предпочтения искажены ложными представлениями или адаптивными предпочтениями. Но можем исследовать со-

<sup>6</sup> Детальное рассмотрение этой проблемы см.: [Elster, Roemer 1991].

циальные и культурные условия, в рамках которых люди формируют и пересматривают свои предпочтения, чтобы обеспечить им доступ к нужной информации, и(или) возможности проверить альтернативные образы жизни, и(или) защиту от ложных или искажённых изображений или пропаганды. Мы решаем проблему ложных или адаптивных предпочтений, не прямо «фильтруя» их, но ликвидируя те условия, которые их порождают. Как мы увидим в следующих главах, особенно в главах о коммунитаризме и феминизме, многие дискуссии в политической философии в наши дни вращаются именно вокруг этих вопросов о должных условиях для порождения наших предпочтений.

Аналогичным образом, могут быть не прямые пути решения проблемы межличностных сравнений. В теории утилитаризм утверждает, что мы должны прямо сравнивать потери и приобретения в благополучии разных людей. В реальности это невозможно — государство не может проникнуть в головы людей, чтобы измерить силу их радостей и разочарований. Однако для целей государственной политики можно принять косвенную стратегию. Можно проигнорировать детали индивидуальных предпочтений и вместо этого сосредоточиться на подходящих для любой цели благах, таких как свободы и ресурсы, которые полезны для людей, какими бы ни были их конкретные предпочтения. Затем использовать распределение этих многоцелевых благ как разумную замену распределения удовлетворения предпочтений (см. [Goodin 1995: 13, 20–21]). Мы измерим приобретения и потери индивидов, не изучая увеличения или уменьшения уровня удовлетворения их предпочтений, но измеряя увеличения или уменьшения уровня многоцелевых средств, которые они могут использовать для удовлетворения своих предпочтений.

Утилитаризм, с этой точки зрения, не стремится к максимизации удовлетворения предпочтений людей прямо, но косвенно, — максимально увеличивая общее количество многоцелевых средств, доступных людям для удовлетворения их предпочтений. Как будет показано в дальнейшем, это «ресурсное» решение проблемы межличностных сравнений принято в большинстве либеральных теорий справедливости и действительно является предпочтительным с точки зрения не только удобства и выполнимости, но и с точки зрения ответственности (см. гл. 2 наст. изд.).

Таким образом, организационные проблемы, с которыми сталкивается утилитаризм, серьёзны, но не фатальны. Нет сомнения, что будут некоторые случаи, когда мы просто не сможем определить, какое действие максимизирует полезность, и поэтому не сможем определить, какое действие является морально правильным с точки зрения утилитарных принципов. Но, как мы увидим, эта проблема возникает для большинства политических теорий. Нет оснований исключать возможность того, что люди не всегда будут в состоянии определить морально правильное

действие. В любом случае, даже если имеет место сущностная несоизмеримость различных ценностей, из-за которой мы не в силах сказать, что одно из возможных увеличивающих ценность действий максимизирует ценность, мы можем всё-таки делать менее точные ранжирования действий, и, значит, судить о лучших или худших действиях (см. [Griffin 1986: 75–92]).

Так что утилитаризм, несмотря на его традиционную связь с гедонизмом благополучия, совместим с любым из четырёх пониманий полезности. Конечно, утилитаризм теряет одну из своих привлекательных черт, когда отказывается от гедонизма. Как только мы отвергаем простые понимания благополучия как счастья или как удовлетворения потребностей, исчезает простой способ измерения полезности. Утилитаризм не даёт уникально простого критерия или научного метода определения того, что правильно и неправильно. Но хотя утилитаризм не имеет преимуществ перед другими теориями измерения благополучия людей, это не делает его более ущемленным по сравнению с ними. Всякая убедительная политическая теория должна иметь дело с этими трудными вопросами и собственную оценку благополучия людей, и ничто не мешает утилитаризму принять любую оценку, одобренную его критиками<sup>7</sup>. Но тогда, если нам и следует отвергнуть утилитаризм, то это должно сделать из-за второй части теории, т.е. из-за предписания максимизировать полезность независимо от того, какое определение полезности мы ни приняли бы в конечном итоге.

### 3. МАКСИМИЗАЦИЯ ПОЛЕЗНОСТИ

Допустим, мы согласились с каким-либо из пониманий полезности. Должны ли мы теперь разделить приверженность утилитаристов максимизации пользы? Является ли это наилучшей интерпретацией нашей интуитивной приверженности «консеквенциализму»? Консеквенциализм велит нам заботиться об увеличении пользы людей, и, в идеале, мы удовлетворили бы все основанные на информации предпочтения всех людей. К сожалению, это невозможно. Ресурсы для удовлетворения предпочтений людей ограничены. Более того, может иметь место конфликт предпочтений. Какие из них тогда удовлетворять? Консеквенциализм учит нас заботиться о последствиях для блага людей, но что если обеспечение бла-

<sup>7</sup> Политические теории, рассматривающие вопрос о распределении ресурсов, не определяя влияния этих ресурсов на благосостояние каждого человека, могут казаться исключением из этого общего правила. Но, как я продемонстрирую в главе 2, это мнение ошибочно, и даже теории, основанные на ресурсах, должны иметь некоторую концепцию существенных интересов людей, «сконструированную наиболее исчерпывающе» (см. [Dworkin 1983: 24]).

гополучия одного препятствует благополучию другого? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно прояснить, что такое консеквенциализм.

Как утилитаризм расшифровывает идею о том, что мы должны способствовать пользе людей? Утилитаристы говорят, что правильное действие есть то, которое максимизирует полезность, например, удовлетворяет столько предпочтений, основанных на полной информации, сколько возможно. Предпочтения некоторых людей останутся неудовлетворёнными, если эти предпочтения противоречат тому, что максимизирует общую полезность. К сожалению, это так. Но поскольку победители неизбежно численно превосходят проигравших, то нет оснований для того, чтобы предпочтения проигравших взяли бы верх над более многочисленными (или более интенсивными) предпочтениями победителей. Для утилитариста равные количества полезности равнозначны, независимо от того, чья это полезность. Никто не занимает привилегированную позицию при подсчётах полезности, никто не имеет права претендовать на большее количество благ от какого-то действия, чем другие. Поэтому нашей задачей является получение таких последствий, которые удовлетворяют наибольшему количеству (основанных на полной информации) предпочтений членов общества. (Это, конечно, предельно сжатое описание утилитаристского понимания консеквенциализма — в следующем параграфе я проанализирую две возможности его более детальной разработки.)

Это внимание к изучению последствий действий для благополучия людей является одной из привлекательных сторон утилитаризма в сравнении с теориями, утверждающими, что мы должны следовать традиции или божественному закону, невзирая на последствия для людей. Но я полагаю, что конкретная версия консеквенциализма, которой придерживается утилитаризм, непривлекательна. Там, где невозможно удовлетворить все предпочтения, наши интуиции не говорят нам, что равные количества полезности должны всегда иметь один и тот же вес. Утилитаризм даёт свехупрощённое толкование нашей приверженности консеквенциализму.

Перед тем как приступить к изучению этих вопросов, надо указать на некоторые важные различия внутри утилитаризма. Я только что сказал, что мы, будучи утилитаристами, должны стремиться удовлетворить наибольшее количество предпочтений. Но, как я упомянул ранее, в рамках утилитаризма есть два различных понимания того, кто такие «мы». Одни полагают, что все мы должны действовать согласно утилитарным принципам, даже в частной жизни (всеобъемлющий моральный утилитаризм). Другие считают, что согласно принципам утилитаризма должны функционировать важнейшие социальные институты (политический утилитаризм). Есть также два различных понимания того, что означает «действовать в

соответствии с утилитаристскими принципами». Согласно одной точке зрения это означает, что актер должен решать, как ему действовать, сознательно осуществляя утилитаристские подсчёты, пытаясь оценить, как различные действия повлияют на удовлетворение основанных на полной информации предпочтений (прямой утилитаризм). Согласно другой — идея максимизации полезности только непрямым образом сказывается (если вообще сказывается) на принятии решений актором. Правильные с моральной точки зрения действия суть те, которые максимизируют полезность, но акторы с большей вероятностью будут максимизировать полезность, следуя скорее неутилитарным правилам или обычаям, чем утилитаристским рассуждениям (непрямой утилитаризм).

Эти позиции могут комбинироваться различным образом и порождать различные версии утилитаризма. Утилитарные принципы могут применяться более или менее всесторонне и более или менее прямо. Значительная часть посвящённых утилитаризму исследований последних лет касается объяснения этих вариантов, и представляется очевидным, что каждая версия будет приходить к разным результатам. Однако я полагаю, что всем версиям свойствен один фундаментальный изъян. Я буду утверждать, что есть нечто по своей сути непривлекательное в утилитаристской приверженности максимизации полезности, и на этот изъян существенно не влияет то, как (прямо или косвенно) или где (езде или только в политике) применяется этот подход<sup>8</sup>.

Я начну с некоторых проблем утилитаризма как универсальной процедуры принятия решений. Если мы примем такой подход, то морально ответственный актер будет тем, кого Давид Бринк называет «U-агентом» (или по-русски П-агентом), — тем, кто решает, как потратить свои время и ресурсы, вычисляя, какое воздействие на всеобщую полезность окажут различные действия, которые он может совершить [Brink 1986: 425].

<sup>8</sup> Не ясно, может ли утилитаризм действительно ограничить себя базовой структурой общества или сферой принятия политических решений. Даже если утилитаризм применяется прежде всего к политическим решениям или социальным институтам, а не к личному поведению индивидов, одним из решений, которые должно принять правительство, является определение правомерной сферы частных привязанностей. Если люди не максимизируют полезность в своей частной жизни, то реорганизация базовой структуры таким образом, чтобы оставить меньше места для частной жизни, может увеличить полезность. Если во всеобъемлющем моральном утилитаризме нет места для нашего чувства ценности личных привязанностей, то политический утилитаризм не будет иметь оснований сохранять частную сферу. В любом случае, доминирование утилитаризма в политической философии основывалось преимущественно на убеждении, что это единственная цельная или систематическая моральная философия [Rawls 1971: vii-viii], и тогда мотивация для принятия политического утилитаризма подрывается, если будет показано, что универсальный моральный утилитаризм невозможно защитить.

Этот вид утилитаризма сейчас имеет мало сторонников, и многие утилитаристы согласятся с той критикой его, которую я собираюсь предпринять. Но я начинаю с утилитаризма как универсальной процедуры принятия решений потому, что он ставит в особо ясной форме проблемы, также присущие более непрямым и политическим версиям утилитаризма (см. § 5). Более того, вопросы о должном масштабе личных взаимоотношений, поднимаемые в данном параграфе, будут возникать и в следующих главах.

Представьте теперь, что мы П-агенты, и что мы можем вычислить, какое действие приносит больше всего пользы<sup>9</sup>. Должны ли мы основывать наши действия на этих утилитаристских калькуляциях? Есть два основных возражения против утилитарного принятия решений — оно исключает наши особые обязательства перед отдельными людьми и включает предпочтения, которые не должны учитываться. Обе эти проблемы основываются на одном и том же фундаментальном изъяне концепции, но я буду рассматривать их по отдельности.

#### *а. Особые взаимоотношения*

П-агенты, основывающие свои действия на утилитарных соображениях, исходят из того, что каждый человек находится в одном и том же моральном отношении к ним. Но это исключает возможность того, что я могу находиться в особых моральных отношениях с друзьями, членами семьи, кредиторами и т.д., что у меня могут быть бóльшие обязательства перед ними, чем перед другими людьми, потенциально могущими выиграть от моих действий. Наши интуиции говорят нам, что такие особые моральные обязательства существуют, и что они должны выполняться, даже если те, перед кем у меня нет особых обязательств, могли бы выиграть больше.

Рассмотрим это на примере займа. Частью нашей повседневной нравственности является то, что люди получают право на особое обра-

<sup>9</sup> П-агент часто рассматривается как «утилитарист действий», потому что он действует прямо на основании подсчётов полезности. Но это вводит в заблуждение, поскольку «утилитарист действий» часто противопоставляется «утилитаристу правил». П-агента определяет то, что он использует максимизацию полезности *прямо* в качестве процедуры принятия решений, и, как мы увидим, он мог бы делать это и сосредоточиваясь на правилах, а не действиях. Различение прямого и косвенного утилитаризма не соответствует обычному различению утилитаризма действий и правил (см.: [Railton 1984: 156–157]). Первое различие состоит в том, рассматривается ли принцип максимизации полезности как процедура принятия решений или как стандарт правильности, а не в том, применяется ли принцип максимизации полезности (либо как стандарт правильности, либо как процедура принятия решений) к действиям или правилам.

щение с ними в силу того, что в прошлом они одолжили деньги. Если некто даёт мне в долг 10 долларов, то он имеет право получить их от меня, даже если кто-то другой мог бы распорядиться этими деньгами лучшим образом. Утилитаристское мышление отвергает такие обращённые в прошлое права, так как считает, что имеют значение только последствия, обращённые в будущее. Для П-агента моральная ценность поступка определяется исключительно его каузальными свойствами породить желаемое положение дел. Поэтому то, что я должен делать, это тянуть тот каузальный рычаг, который произведёт наибольшее количество пользы для системы в целом. Решая, как мне потратить мои 10 долларов, я должен рассмотреть все потенциальные удовлетворения предпочтений людей (включая самого себя) и определить, какое действие их максимизирует. То, что один из этих людей одолжил мне эту сумму, или что кто-то другой сделал для меня что-то на том условии, что получит эти деньги, для П-агента само по себе не представляет никакого интереса. Может получиться так, что расчёт полезности покажет, что я должен заплатить долг или выполнить договор. Но процесс принятия решения о том, как поступить, будет идти точно таким же образом, как если бы я не занимал или не обещал деньги.

Это противоречит нашим интуициям, ибо большинство из нас сказали бы, что «прошлые обстоятельства или действия людей могут создавать дифференцированные титулы собственности (entitlements) или дифференцированные преимущества (deserts) в отношении вещей» [Nozick 1974: 155; Нозик 2008: 200]. Человек, давший мне взаймы 10 долларов, приобрёл тем самым право на 10 долларов, которые я сейчас собираюсь потратить, даже если некоторое другое использование этих денег максимизирует счастье. Противоречит ли это нашим представлениям о том, что мораль должна заботиться о последствиях для блага людей? Нет, ибо, говоря, что я обязан заплатить долг, я просто говорю, что в данный момент я имею бóльшую обязанность способствовать благу моего кредитора, чем помогать другим. Мы должны заплатить долг не потому, что не заботимся о пользе и вреде этого поступка, а потому, что одна из выгод имеет особый вес.

В отличие от бескомпромиссных нон-консеквенциалистов мы не обязаны утверждать, что эти права неприкосновенны, какими бы ни были последствия для всего общества. Если оплата долга каким-то образом приведёт к ядерной катастрофе, то очевидно, что долг отдавать не следует. Но мы можем сказать, что есть долг выплачивать долги и выполнять договоры, который имеет самостоятельный вес и должен рассматриваться наряду с моральным весом блага для общества в целом. Возникшие в прошлом права отдельных людей предваряют или ограничивают утилитарное стремление к максимизации общего блага. Предотвращение катастрофического уменьшения общего блага есть хорошее



основание для того, чтобы использовать деньги другим образом, но сам факт, что уплата долга не увеличивает благо максимально, не есть хорошее основание. Не платить долг просто потому, что это не увеличивает полезность максимальным образом, означает игнорировать особую природу обязательств по отношению к кредитору.

Эта идея так прочно сидит в нашем моральном сознании, что многие утилитаристы пытаются дать утилитарное истолкование той значимости, которую мы приписываем обещаниям. Они указывают на многие побочные эффекты нарушения обещаний. Например, если кто-то иной, чем кредитор, может использовать деньги лучшим образом, то кредитор будет чувствовать негодование из-за того, что его лишили обещанного блага, а это — вред настолько большой, что перевешивает увеличение полезности, достигнутое передачей денег кому-то другому (см. [Hare 1971: 134]). Но это ставит всё с ног на голову. Мы не думаем, что нарушение обещаний плохо потому, что вызывает чувство негодования. Нет, нарушение обещаний вызывает чувство негодования потому, что это плохо (ср. [Williams 1973: 143]). Другой тактический ход аргументации утилитаристов состоит в указании на то, что обещания порождают ожидания, от которых люди зависят. Более того, невыплата долга поставит под угрозу желание кредитора давать в долг в будущем и таким образом будет подрывать важный социальный институт. Так что утилитаристы отвечают, что выплата долгов с большей вероятностью будет максимизировать полезность, чем мы можем вначале подумать (см. [Sartorius 1969: 79–80]).

Возможно, это действительно так, но проблемы не решает. Всё-таки подразумевается, что, например, когда «вы наняли мальчика скосить траву у вас на газоне, и он, закончив работу, просит об оплате, вы должны заплатить ему обещанное только, если не можете найти лучшего использования вашим деньгам» [Sartorius 1969: 79]. Мышление П-агента, хотя и более сложное, чем вначале можно подумать, всё-таки неспособно признать какое-либо особое взаимоотношение между работодателем и рабочим или кредитором и должником. Некоторые утилитаристы готовы принять это. Рольф Сарториус, например, утверждает, что если обычные факторы не гарантируют того, что выплата максимизирует полезность, т.е. если мальчик «не станет слишком громко распространяться о моём нарушении обещания и, по-видимому, сохранит доверие к человечеству в целом, и любая сумма, которую я могу ему дать, действительно принесёт больше пользы, если я пожертвую её ЮНИСЕФ, то из этого следует на основании утилитаризма действий вывод, что я должен дать деньги ЮНИСЕФ. Но разве это и в самом деле абсурдно?» [Sartorius 1969: 80]. Да, это абсурдно. Абсурден здесь не обязательно вывод, но тот факт, что выполнение мальчиком работы или что я действительно обе-

щал ему деньги вообще не играет никакой роли при принятии решения. Обратим внимание на то, что упоминаемые Сарториусом последствия были бы теми же самыми, даже если бы мальчик не скосил газон, но просто (ошибочно) полагал бы, что он это сделал, или ошибочно считал бы, что я обещал ему эти деньги. Тот факт, что мальчик на самом деле скосил газон или что я обещал ему деньги, ничего не значит для П-агента. Потому что ничто из того, что мы можем сделать или сказать, не может создать особых моральных взаимоотношений между нами, таких, при которых мои обязательства перед ним больше, чем мои обязанности перед другими. Что бы мальчик ни сделал, что бы я ни сказал, он никогда не может иметь больше притязаний в отношении моих действий, чем кто угодно другой.

С нашей повседневной точки зрения обещание создаёт особые обязанности между двумя людьми. Однако П-агент расценивает обещания и договоры не как особые нравственные связи с одним лицом, но просто как добавление новых факторов при калькуляции общей полезности. Повседневная точка зрения заключается в том, что я должен отдавать долги *независимо* от того, увеличивает ли это полезность. П-агент утверждает, что я должен заплатить долг *потому, что* это максимизирует полезность. Мальчик не может иметь ко мне больше претензий, чем другие люди, просто вероятно то, что он выиграет больше, чем они, если дать ему деньги, поэтому заплатить ему и есть наилучший способ выполнить мои утилитарные обязательства.

Но обещание — это совсем не то. «Обещать — это не просто использовать оригинальный механизм обеспечения общего благополучия; это значит поставить себя в новое отношение к одному особенному лицу, отношение, создающее новое *prima facie* обязательство по отношению к нему, не сводимое к обязанности способствовать благосостоянию общества в целом» [Ross 1930: 38]. Для П-агентов каждый (в том числе и они сами) находится в одной и той же моральной позиции, т.е. каждый в равной степени заслуживает того, чтобы получить выгоду от чьих-либо действий. Но это — слишком плоская модель морального ландшафта, ибо некоторые люди «могут также находиться по отношению [к кому-то] в качестве получившего обещание к обещавшему, кредитора к должнику, жены к мужу, ребёнка к родителю, друга к другу, соотечественника к соотечественнику и тому подобное; и каждое из этих отношений есть основание для *prima facie* обязанностей» [Ross 1930: 19].

Проблема здесь глубже, чем неадекватное понимание обещаний. П-агент не может вместить значимость наших обязательств и преданности чему-либо. Мы все преданы семье, работе, политическим идеалам, и это составляет средоточие нашей жизни и придаёт какую-то идентичность нашему существованию. Но если я буду действовать как П-агент,

то в каждом из моих решений то, чему предан я, будет просто прибавлено ко всем проектам других людей и будет приноситься в жертву, когда я могу произвести больше пользы, способствуя проектам кого-то другого. Это может звучать восхитительно неэгоистично. Но на самом деле это абсурдно. Ибо невозможно быть истинно преданным чему-либо и в то же время готовым пожертвовать этим в любой момент, когда что-то другое максимизирует пользу. Утилитарное принятие решений требует, чтобы я считал свои проекты и привязанности не более заслуживающими моего содействия, чем чьи-либо другие. Оно требует, по сути, чтобы я был не более привязан к первым, чем к последним. Но это равносильно тому, чтобы сказать, что я не должен быть привязан к своим проектам вообще. Как формулирует это Бернард Уильямс:

Если вы человек, искренне и от всего сердца приверженный чему-то прекрасному (будь то проект, любовь или привязанность), вы не можете также быть тем, в чьих мыслях и действиях безупречно отражаются требования утилитаризма, да вы и не захотите быть таким человеком...

Утилитаризм должен отвергнуть или безнадежно выхолостить ценность этих других предрасположенностей, опустившись до того представления о человеке, которое открыто предлагали ранние утилитаристы и согласно которому человек в идеале имеет только частные или иные легко приносимые в жертву проекты, вместе с этим единственную моральную предрасположенность — утилитарную благожелательность [Williams 1981: 51, 53].

Поэтому об утилитаризме часто говорят, что он порождает отчуждение — в том смысле, что он заставляет нас дистанцироваться от привязанностей и проектов, придающих смысл нашей жизни<sup>10</sup>.

Конечно, наши проекты и привязанности должны уважать законные привязанности других. Но это не означает, что я должен рассматривать их как имеющих право на моё время и энергию наравне с моими собственными проектами. Подобное отношение психологически невозможно, и даже если возможно, то нежелательно. Имеющая ценность человеческая жизнь (при оценке её кем бы то ни было) предстаёт как жизнь, наполненная привязанностями, структурирующими эту жизнь, дающими ей некую направленность. Именно перспектива будущих достижений или прогресса в них делает наши текущие действия наполненными смыслом. Однако действия П-агента будут предприниматься почти совершенно независимо от его привязанностей. Его поступки будут «функцией всех удовлетворённостей, на которые он может повлиять в его нынешнем положении: и это означает, что проекты других до бесконечно большой степени определяют его решение» [Williams 1973: 115]. У П-агента будет

<sup>10</sup> Другие влиятельные формулировки этого возражения по поводу отчуждения см.: [Kagan 1989: 1–2; Railton 1984; Jackson 1991].

мало возможностей выбора жизненного пути, мало шансов действовать исходя из того, кто он или кем хочет быть. Поэтому в его жизни будет мало места для того, что мы ассоциируем с самой идеей «линии жизни». Всё это будет погребено под вопросом о том, какие каузальные рычаги оптимальны.

Чтобы вести собственную жизнь, у меня должно быть пространство, в котором я свободен формировать свои привязанности и обязательства, включая те виды договоров и обещаний, которые рассматривались выше. То, что людям не позволяют создавать особые обязательства перед другими, есть только часть более широкой проблемы — что людям не позволяют ставить и преследовать свои цели. Проблема во всех этих случаях сосредоточена в исходной посылке П-агента о том, что каждый человек имеет равное право на получение выгоды от всех его (П-агента) действий.

Подрывает ли наша интуиция в пользу значимых привязанностей идею о том, что мораль заботится о последствиях? Нет, ибо наша интуитивная приверженность общей идее консеквенциализма никогда не подразумевала, что наши действия будут последовательно и беспристрастно определяться предпочтениями других, что наши особые отношения и проекты будут отброшены. Это слишком грубая интерпретация нашей веры в консеквенциализм.

#### *б. Неправомерные предпочтения*

Вторая проблема утилитаризма как процедуры принятия решений связана с его требованием не о том, чтобы каждый человек был при этом одинаково значим, но о том, чтобы каждый источник полезности (например, каждый вид предпочтений) имел равный вес. Рассмотрим для примера расовую дискриминацию в обществе, в основном состоящем из белых. Государственная политика в области здравоохранения может предусматривать строительство одной больницы на каждые 100 тыс. человек, невзирая на их расу. Но некоторые белые предпочитают, чтобы негры не имели того же уровня медицинского обслуживания, и когда проведены вычисления полезности, оказывается, что полезность максимизируется при лишении негров равного доступа к медицинскому обслуживанию (или школьному образованию и т.д.). А что если самый вид известных гомосексуалистов глубоко оскорбляет гетеросексуальное большинство? Возможно, полезность будет максимизирована, если открытые гомосексуалисты будут публично наказаны и брошены в тюрьму. Как насчёт алкоголика или бродяги, у которого нет друзей, который отвратителен многим и раздражает всех, выпрашивая деньги и засоряя общественные парки? Возможно, полезность была бы максимизирована, если бы мы тихо задержали таких людей и убили бы их, чтобы они больше не мозолили глаза и не растрачивали наши ресурсы в тюрьме.

Некоторые из этих предпочтений, конечно, не являются основанными на полной информации, так что удовлетворение их на самом деле не принесло бы какой-либо пользы (предположив, что мы отказались от грубо гедонистического понимания полезности). Но желание лишить других прав не всегда является информационно обоснованным и, даже с точки зрения наилучшего понимания полезности, может быть подлинным источником пользы для некоторых людей. Как формулирует это Ролз, такие предпочтения «неразумны» с точки зрения справедливости, но не обязательно «иррациональны» с точки зрения пользы индивида [Rawls 1980: 528–530]. Если принимать в расчёт этот вид полезности, то он может привести к дискриминации непопулярных меньшинств.

Наша повседневная нравственность говорит нам, что такие предпочтения несправедливы и не должны учитываться. То, что расисты хотят, чтобы с какой-то группой обращались плохо, не является основанием для предоставления ей худшего медицинского обслуживания. Предпочтение расистов неправомерно, так что, сколько бы пользы ни возникло от его удовлетворения, оно не имеет морального веса. Некто может желать, чтобы негры не поселялись в его микрорайоне не потому, что активно не любит негров — ему может быть в каком-то смысле всё равно, — но потому, что другие не любят негров и в связи с этим цена на жильё в микрорайоне упадёт. Такое предпочтение в отличие от расистского не является основанным на предрассудках. Но оно всё-таки является неправомерным, поскольку требует, чтобы нечто было незаконно отнято у негров. Во всех этих случаях полезность максимизируется из-за дискриминации, но только вследствие предпочтений благ, незаконно отнятых у других. Предпочтения такого типа, т.е. предпочтения, направленные на то, что правомерно принадлежит другим, имеют мало веса в наших обычных моральных представлениях.

Утилитаристы не принимают утверждения о том, что предпочтения, направленные на то, что «правомерно» принадлежит другим, являются незаконными. Ибо для П-агента нет никакого критерия для того, что «правомерно» принадлежит кому-либо, до исчисления полезности. То, что правомерно принадлежит мне, есть то, что максимизирует полезность, так что максимизирующие полезность действия по определению не могут лишить меня моей законной доли. Но это противоречит важной составляющей нашей повседневной морали. Наша приверженность идее консеквенциализма не включает приверженности идее, что каждый источник полезности должен иметь моральный вес, что каждый тип предпочтений должен учитываться.

Тогда кажется, что П-агент, пытаясь максимизировать полезность, скорее нарушает, чем проясняет наше интуитивное понимание консеквенциализма. Некоторые отрицают, что утилитарное принятие ре-

шений имеет эти контринтуитивные результаты. Они признают, что утилитарное мышление, по-видимому, допускает (или даже требует) действия, нарушающие особые отношения или основные права человека, когда эти действия максимизируют полезность. Но они утверждают, что эти действия не будут допускаться, если мы перейдём к более уточнённой форме утилитарного принятия решений. Я исходил из того, что П-агенты применяют тест на максимизацию полезности к конкретным поступкам. Но «утилитаристы правил» утверждают, что мы должны подвергать тесту на полезность правила, а после этого совершать все те действия, которые рекомендуются наилучшими правилами, даже если какое-то иное действие могло бы принести больше пользы. Общественное сотрудничество требует следования правилам, так что мы должны оценивать последствия не просто действия определенным образом в данной ситуации, но и превращения его в правило, в соответствии с которым мы предпринимаем определённые действия<sup>11</sup>.

Тогда для П-агентов требуется определить, какой набор правил максимизирует полезность. Будет ли нам лучше, в утилитарном смысле слова, если мы будем следовать правилу, требующему от нас соблюдать обещания, поддерживать особые отношения, уважать права человека, или если мы будем следовать правилу, подчиняющему эти принципы подсчётам полезности? Последнее, утверждают утилитаристы, парадоксальным образом уменьшит полезность. Оно сделает затруднительным общественное сотрудничество, приведёт к появлению чувства страха и утраты безопасности и уменьшит цену человеческой жизни и свободы (см. [Goodin 1995: 22; Singer 1977]). Более того, люди скорее всего будут злоупотреблять правом нарушать обещания или дискриминировать во имя общественного блага (см. [Bailey 1997]). Всякому будет хуже, если мы примем правило нарушать обещания или дискриминировать непопулярные группы всякий раз, когда решим, что это максимизирует полезность.

Некоторые комментаторы доказывают, что утилитаризм правил сводится к утилитаризму действий, ибо мы можем описать правила таким детальным и точным образом, что сделаем их эквивалентными действиям (см. [Lyons 1965: ch. 4; Hare 1963: 130–136]). Но даже если различие двух видов утилитаризма обоснованно, то, наверное, всё-таки слишком оптимистично полагать, что правила, максимизирующие полезность, будут всегда защищать права слабых и непопулярных меньшинств. Как

<sup>11</sup> Два наиболее влиятельных обоснования утилитаризма правил см.: [Harsanyi 1985; Hardin 1988]; ср. [Ball 1990]. На самом деле есть несколько различных версий утилитаризма правил, каждая со своими достоинствами и недостатками. Полезный обзор их см.: [Scarre 1996: 122–132].

говорит об этом Уильямс, уверения в том, что справедливость восторжествует, являются «данью порядочности и воображению этих утилитаристов, но не их последовательности или их утилитаризму» [Williams 1972: 103].

В любом случае, это нельзя признать ответом на возражение, ибо, даже если мы в этом случае приходим к правильному результату, то это происходит по ложным основаниям. С точки зрения утилитаризма правил зло дискриминации против меньшинства заключается в увеличении боязни остальных из-за правила, разрешающего дискриминацию. Зло неуплаты денег мальчику, скосившему газон, заключается в том, что у остальных увеличатся сомнения по поводу института обещаний. Но это, конечно, ложная интерпретация. Зло причинено тому, кто не должен был страдать от неприязни остальных, и мальчику, который имел особые права на обещанные деньги. Это зло имеет место, каким бы ни было воздействие этих решений на других в долгосрочной перспективе.

Ответ утилитариста правил уходит от реальной сути вопроса. Возражение по поводу утилитарного принятия решений состояло в том, что должны учитываться некоторые особые обязательства и что некоторые неправомерные предпочтения должны быть исключены. Это моральные требования, которые берут верх над максимизацией полезности (в то время как П-агент рассматривает их только как средства максимизации полезности). Но если именно это было нашим возражением, то не имеют отношения к делу разговоры утилитаристов правил о том, что выполнение обещаний и отбрасывание предрассудков часто увеличивают полезность в долгосрочном плане, или что обещания и права человека гораздо более пригодные механизмы увеличения полезности, чем вначале ими предполагалось. Этот ответ скорее подтверждает, чем опровергает то критическое замечание, что П-агенты воспринимают признание особых обязательств как нечто, подчинённое максимизации полезности, а не предшествующее ей. Наше возражение заключалось не в том, что обещания это плохие средства увеличения полезности, а в том, что они вообще не являются таковыми. Нельзя уйти от этой проблемы, изменив уровень, на котором применяется принцип полезности от действий к правилам. Проблемой, с точки зрения нашей повседневной морали, является применение самого принципа полезности.

Можно сформулировать это утверждение по-другому. Переход к утилитаризму правил может изменить *результат* подсчётов полезности, но он не меняет *исходные данные* для этих вычислений. Утилитарист правил по-прежнему является сторонником включения всех предпочтений, независимо от того, насколько морально необоснованными они бы ни казались. Сосредоточение внимания на правилах, а не действиях, делает менее вероятным торжество неправомерных предпочтений, но они

всё ещё учитываются наравне со всеми другими предпочтениями. Более того, это приводит к тому негативному следствию, что, чем больше людям доставляет удовольствие вредить другим или нарушать их права, тем менее порочны их действия. Например, хотя утилитаризм правил вряд ли одобрит образ жизни насильника и грабителя, он исходит из того, что удовольствие, которое люди получают от изнасилований и грабежа, учитывается в вычислениях, и чем больше удовольствия они имеют, тем меньше общая порочность их действий. Как пишет Скарр, их наслаждение

кажется частично компенсирующим их зло: это положительное число в общем балансе, которое частично компенсирует страдания их жертв. Но это резко противоречит нашим обычным моральным убеждениям — утверждать, что чем больше удовольствия маньяк-убийца получает от издевательства над жертвой, тем меньше итоговая сумма зла, порождённого его действиями... Получение наслаждения от убийства делает убийство хуже, а не лучше [Scarre 1996: 155].

Аналогичным образом, садисты могут компенсировать часть причиняемого ими зла, *разделив* удовольствие с другими садистами. Утилитаризм правил вряд ли одобрит пытку ребёнка, но он подразумевает, что мучить ребёнка является меньшим злом, если мучитель разделяет удовольствие с другими садистами (например, пригласив их в качестве зрителей или транслируя её через Интернет). Такие действия могут быть злом с точки зрения утилитаризма правил, но меньшим злом, чем получение удовольствия только одним мучителем.

Или рассмотрим игры, проводившиеся в античности в римском Колизее, когда пленники разрывались на части зверями на глазах 50 тыс. бурно радующихся зрителей. Умный утилитарист правил, несомненно, найдёт причины, в силу которых в долгосрочной перспективе полезность максимизируется, если предпочесть права горстки пленников кровожадности 50 тыс. зрителей<sup>12</sup>. Можно с полным основанием спросить,

<sup>12</sup> Например, Бэйли утверждает, что, хотя разрешение игр в римском стиле может увеличить полезность с точки зрения утилитаризма правил, оно субоптимально в том смысле, что было бы ещё лучше социализировать людей таким образом, чтобы они получали удовольствие иным образом, не причиняя вреда другим [Bailey 1997: 21, 144–145]. Другими словами, римские игры хороши с утилитаристской точки зрения в том смысле, что они увеличивают общую полезность по сравнению со статус-кво, но можно сделать ещё лучше, и поэтому утилитаристы должны предпочесть какую-то альтернативу им. Бэйли считает, что этот аргумент помогает совместить утилитаризм с нашими повседневными интуициями. В действительности, однако, большинство людей думают, что римские игры были злом, а не просто менее чем оптимальным, и что какое удовольствие ни получали бы зрители, оно не имеет никакой нравственной составляющей. Для Бэйли, так же как и Хэара [Hare 1982: 30] и Смарта [Smart 1973: 25–6], утилитаризм не имеет оснований исключать такие неправомерные предпочтения из расчётов.



будут ли эти умные доводы по-прежнему действовать, если мы увеличим размеры Колизея, чтобы он вмещал больше людей, или если представим трансляцию игр по спутниковому телевидению, чтобы миллионы зрителей по всему миру могли бы насладиться зрелищем. Но опять же, настоящая проблема не в том, к какому окончательному выводу придут утилитаристы, но в том процессе, с помощью которого они к нему придут. С точки зрения утилитаризма правил чем больше зрительская аудитория, и чем больше каждый зритель наслаждается играми, тем меньшим злом они являются. С точки зрения нашей повседневной морали, напротив, мучить других людей становится тем большим, а не меньшим злом, чем больше людей получают удовольствие от этого.

Некоторые утилитаристы согласятся с тем, что было сказано мною до сих пор. Правильно и необходимо, скажут они, считать, что наши привязанности имеют приоритет перед реализацией всеобщей полезности. Мы должны принять повседневное представление о том, что вред конкретным людям, которых обманули или которых дискриминировали, является достаточным основанием требовать соблюдения обещаний и уважения прав. Мы не должны быть П-агентами, решающими, как поступить, проводя утилитарные подсчёты, и рассматривающими обещания как механизм максимизации полезности. Вместо этого мы должны рассматривать обещания и другие права людей как нечто настолько грандиозно важное, что в своей основе не поддаётся исчислению с точки зрения интересов общества. Короче говоря, в наших моральных суждениях мы должны быть неутилитаристами. Но, утверждают они, это не означает, что утилитаризм ложен. Напротив, причиной того, почему мы должны быть неутилитаристами при принятии решений, состоит именно в том, что таким образом мы скорее всего максимизируем полезность. Общество неутилитаристов, верящих во внутреннюю ценность обещаний и прав, достигнет большего в смысле максимизации полезности, чем общество утилитаристов действий или правил, рассматривающих обещания и права как механизмы максимизации полезности.

Это может звучать парадоксально. Но здесь поднимается настоящий и важный вопрос. Утилитаризм по своей сути есть «критерий правильности», а не процедура принятия решений (см.: [Brink 1986: 421–427; Railton 1984: 140–146]). Определяющей чертой утилитаризма является утверждение о том, что правильное действие есть то, которое максимизирует полезность, а не утверждение о том, что мы должны намеренно стремиться к максимизации полезности. Должны ли мы применять утилитаристскую процедуру принятия решений, является открытым вопросом. Действительно, ответ на сам этот вопрос должен быть получен путём изучения последствий применения различных процедур при-

нения решений для всеобщей полезности. И вполне возможно, что мы достигнем большего с точки зрения утилитаристского мерил правильности, применяя неутилитарные процедуры принятия решений. Это определённо кажется верным в отношении личных привязанностей — жизнь каждого будет менее ценна, если у нас не будет привязанности без каких-либо условий и от всего сердца, что как раз неприемлемо для прямого утилитаризма. Поэтому утверждается: мы должны быть «непрямыми утилитаристами», на деле не применяющими утилитарные процедуры принятия решений в нашей повседневной практике относительно как поступков, так и правил.

Несмотря на то что разграничение между стандартами правильности и процедурами принятия решений вполне обоснованно, если мы будем придавать ему слишком большое значение, то непонятно, почему утилитаризм как стандарт правильности вообще не должен исчезнуть из наших сознательных представлений. В своей предельной форме непрямого утилитаризм может быть «самопроверяющимся» — он может высказаться за своё собственное устранение из мыслей и представлений людей (см.: [Williams 1973: 135]). Миром, максимизирующим полезность, может оказаться мир, в котором никто не верит в утилитаризм. Существует ослабленная форма непрямого утилитаризма, которую Уильямс называет утилитаризмом «Дома правительства» (см.: [Williams, Sen 1982: 16; Williams 1973: 138–140]). С этой точки зрения, малочисленная элита должна знать, что утилитаризм является правильной моральной теорией, и будет применять утилитарные процедуры принятия решений для разработки максимизирующих полезность правил или институтов. Однако подавляющее большинство населения при этом не будут учить верить в утилитаризм. Их будут учить считать социальные нормы и конвенции (внутренне) оправданными. (Это называют «утилитаризмом Дома правительства», потому что такими, по-видимому, были взгляды некоторых колониальных администраторов в Индии и других колониях Великобритании: британские чиновники должны понимать, что права — это просто хитроумные механизмы максимизации полезности; местных же жителей надо приучать думать, что права суть нечто по своей внутренней сути оправданное и неприкосновенное.)

Идея утилитаризма «Дома правительства» подвергалась массивной критике как элитистская и нарушающая демократическую норму «публичности», согласно которой государство должно быть в состоянии публично оправдать свои действия перед своими гражданами<sup>13</sup>. Поэтому большинство не прямых утилитаристов предпочитают такую модель, в

<sup>13</sup> Дискуссии об утилитаризме «Дома правительства» см.: [Wolff 1996a: 131; Goodin 1995: ch. 4; Bailey 1997: 26, 152–153].

рамках которой каждый придерживается одних и тех же двухуровневых моральных представлений. Большую часть времени мы используем не-утилитарные процедуры принятия решений и считаем права и справедливость неуязвимыми для расчёта максимальной полезности, но однажды (возможно, только в кризисных ситуациях) всем нам придётся участвовать в коллективном и демократическом процессе утилитарного принятия решений для пересмотра наших повседневных норм и институций.

Можно поставить под сомнение психологическую правдоподобность такой картины<sup>14</sup>. В любом случае, это всё ещё не ответ на высказанные выше возражения. Рассмотрим повседневное мнение о том, что некоторые предпочтения несправедливы и поэтому не должны иметь никакого веса при принятии нами нравственных решений. Возможно, что утилитарный критерий правильности может оправдать принятие нами такой неутилитарной процедуры принятия решений. Если так, то обе стороны согласятся, что некоторые предпочтения не должны учитываться. Но с нашей повседневной точки зрения причиной того, что несправедливые предпочтения не должны играть никакой роли при принятии решений, является то, что они морально необоснованны — что они не заслуживают того, чтобы их учитывали. Но для непрямого утилитариста причина того, что мы не учитываем несправедливые предпочтения, состоит просто в том, что это непродуктивно. Согласно утилитаристскому критерию правильности нечестные предпочтения (если они рациональны и основаны на полной информации) являются такими же обоснованными, как любые другие предпочтения, но с точки зрения этого критерия нам будет лучше, если будем рассматривать их как необоснованные при принятии решений.

Итак, у нас есть два соперничающих объяснения того, почему некоторые предпочтения должны расцениваться как необоснованные. Поэтому, чтобы защитить утилитаризм, недостаточно показать, что утилитарный критерий правильности может обосновать применение неутилитарных процедур принятия решений. Нужно также показать, что это правильное обоснование. Утилитарист видит причину того, что мы применяем неутилитарные процедуры, в том, что так получилось, что они максимизируют полезность. Но не будет ли более убедительным сказать, что причина применения нами неутилитарных процедур состоит просто в том, что мы принимаем неутилитарный критерий правильности? Почему мы должны думать, что обязательно должно быть

<sup>14</sup> В отличие от утилитариста правил, смотрящего на обещания как на остроумные средства максимизации полезности, непрямым утилитарист считает остроумными средствами максимизации полезности наши *представления об обещаниях*. Но люди не рассматривают и, возможно, не могут рассматривать свои моральные представления таким образом (см.: [Smith 1988]).

некоторое не прямое утилитарное объяснение нашим не утилитарным обязательствам?

Некоторые утилитаристы, по-видимому, думают, что если имеется утилитарное объяснение наших нравственных убеждений, то нет нужды рассматривать какие-либо не утилитарные объяснения. Но это — скоропалительное объявление нерешённого вопроса решённым. Нам нужны некоторые доводы в пользу предпочтения утилитаристского критерия правильности иным критериям. Есть ли такие доводы в трудах утилитаристов? На самом деле два таких различных довода есть, но я буду доказывать, что ни один из них сам по себе не работает и убедительность утилитаризма зависит от их объединения в один. После рассмотрения этих аргументов мы увидим, что обсуждаемые выше проблемы прямо вытекают из утилитарного критерия правильности, и на них существенно не влияет то, как именно он применяется.

#### 4. ДВА АРГУМЕНТА В ПОЛЬЗУ МАКСИМИЗАЦИИ ПОЛЕЗНОСТИ

В этом параграфе я проанализирую два основных аргумента в защиту максимизации полезности как критерия моральной правильности. Как мы увидим, они порождают две совершенно различные интерпретации того, что есть утилитаризм.

##### *а. Равный учёт интересов*

Согласно одной интерпретации, утилитаризм — это критерий суммирования индивидуальных интересов и желаний. Индивиды имеют различные и потенциально конфликтующие предпочтения, и нам нужен критерий, указывающий, какие компромиссы между этими предпочтениями морально приемлемы, какие компромиссы являются честными по отношению к людям, чьё благосостояние поставлено на карту. Это тот вопрос, на который пытается дать ответ первая интерпретация утилитаризма. В распространённом ответе, который содержится во многих различных теориях, утверждается, что интересы каждого человека должны быть равным образом приняты во внимание. С точки зрения морали жизнь каждого человека одинаково важна, и поэтому интересы каждого должны приниматься во внимание равным образом.

Утилитаризм в этой первой версии принимает этот общий эгалитарный принцип. Однако идея равного внимания к людям расплывчата, и она должна быть проработана более детально для того, чтобы дать определённый критерий правильности. Один очевидный и, возможно, первоначально привлекательный способ прояснить эту идею заключался в том, чтобы придать равный вес предпочтениям каждого человека,

независимо от содержания предпочтений или имущественного положения. Как формулировал это Бентам, каждый человек должен считаться за одного и никто — более чем за одного. Тогда, согласно этому пониманию утилитаризма, причина того, что мы должны придавать равное значение предпочтениям каждого человека, — в том, что этим достигается обращение с людьми как с равными, с равной заботой и уважением.

Если мы примем это в качестве нашего критерия правильности, то придём к заключению, что морально правильны те действия, которые максимизируют полезность. Но важно заметить, что максимизация не является непосредственной целью этого стандарта. Максимизация возникает как побочный продукт того стандарта, который предназначен справедливым образом объединять предпочтения людей. Требование максимизировать полезность целиком и полностью выводится из предшествующего требования относиться ко всем людям с равным вниманием. Так что первый аргумент в пользу утилитаризма выглядит так:

1. Люди важны, и важны в равной степени; поэтому
2. Интересы каждого человека должны иметь одинаковый вес; поэтому
3. Морально правильные действия максимизируют полезность.

Этот аргумент от равного внимания имплицитно присутствует в утверждении Милля о том, что «в золотом правиле Иисуса из Назарета мы видим весь дух этики полезности. Делать то, что ты хотел бы, чтобы тебе делали, и любить своего ближнего как самого себя составляет идеальное совершенство утилитарной морали» [Mill 1968: 16]. В более ясной форме этот аргумент доказывают такие современные утилитаристы, как Харсаньи, Гриффин, Сингер и Хэар [Harsanyi 1976: 13–14, 19–20, 45–46, 65–67; Griffin 1986: 208–215, 295–301; Hare 1984: 106–112; Singer 1993: 12–23; Haslett 1987: 40–43, 220–222]. Хэар даже считает трудным представить какой-либо иной способ демонстрации равного внимания к каждому человеку [Hare 1984: 107; ср. Harsanyi 1976: 35].

#### б. Телеологический утилитаризм

Имеется, однако, и другая интерпретация утилитаризма. Здесь максимизация блага является первичной, а не производной, и мы относимся к индивидам как к равным только потому, что это путь к максимизации ценности. Нашим первичным долгом является не обращаться с людьми как равными, но достигать ценного состояния дел. Люди, как формулирует это Уильямс, рассматриваются просто как *местонахождения* полезности, или каузальные рычаги для «системы полезности». Основным носителем ценности для утилитаризма является «*состояние дел*» [Williams 1981: 4]. Утилитаризм, с этой точки зрения, заботится в первую очередь не о людях, а о состояниях дел. Ролз называет это «телеологической» теорией, которая означает, что правильное действие определяется ско-

рее в терминах максимизации блага, чем в терминах равного внимания к индивидам [Rawls 1971: 24; Ролз 1995: 36].

Вторая интерпретация — не просто другой способ описания той же теории, но действительно иная форма утилитаризма. Её особенность становится ясной, когда мы посмотрим на дискуссии утилитаристов по поводу демографической политики. Дерек Парфит задаёт вопрос о том, должны ли мы считать себя морально обязанными удвоить население планеты, даже если это означает сокращение благосостояния каждого человека почти наполовину (поскольку это всё равно увеличит общую полезность). Он полагает, что политика удвоения населения есть подлинный, хотя и несколько отталкивающий вывод, к которому приходит утилитаризм.

Более того, мы не должны останавливаться просто на удвоении населения. Мир со 100 миллиардами людей, жизнь каждого из которых едва ли заслуживает того, чтобы жить, вполне может содержать больше общей полезности, чем мир с 5 миллиардами людей, качество жизни каждого из которых очень высоко. Сравните два возможных мира: мир А, наш мир с 5 млрд людей, каждый житель которого имеет 18 единиц средней полезности, и мир В с населением 100 млрд, благосостояние каждого жителя которого сведено до одной единицы (см. рис. 1).

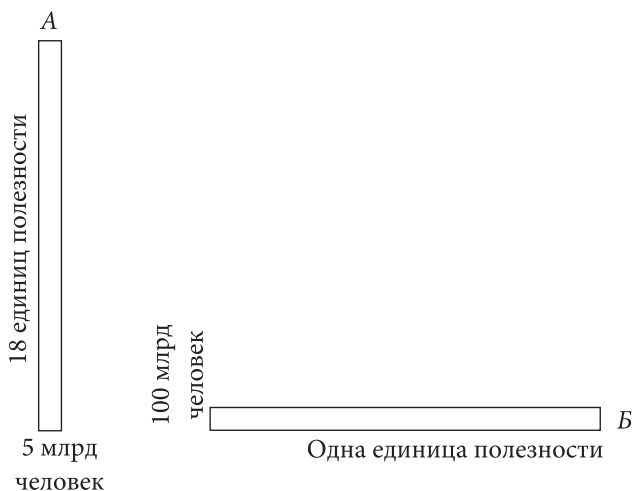


Рис. 1. Отталкивающий вывод Парфита

В мире В жизнь каждого человека несчастна — немногим лучше, чем смерть, но общее количество полезности увеличилось с 90 до 100 млрд единиц. Утилитаристы, согласно Парфиту, должны стремиться максимизировать общее количество полезности в мире, независимо от воз-

действия этого на полезность существующих индивидов, и поэтому предпочесть мир *B* [Parfit 1984: 388].

Но такого вывода не может быть, если рассматривать утилитаризм как теорию равного отношения ко всем людям. Несуществующие люди не имеют притязаний — у нас нет морального долга перед ними, дабы они появились на Земле. Как замечает Джон Брум, «ни у кого не может быть долга перед другим привести его в существование, потому пренебрежение такой обязанностью не будет пренебрежением кем-либо» [Broome 1991: 92]. Так в чём же заключается долг согласно второй интерпретации? Долг в том, чтобы максимизировать ценность, достичь ценных состояний дел, даже если результат сделает жизнь всех существующих людей хуже, чем могла бы быть в ином случае.

Особенность второй интерпретации также ясна из рассуждений Томаса Нагела. Он требует добавить «деонтологическое» ограничение равного отношения ко всем людям в утилитаризм, который, как он считает, заботится о выборе «обезличенно наилучшего результата» [Nagel 1986: 176]. Нагел утверждает, что мы должны смягчить нашу обязанность максимизировать благо обязанностью обращаться со всеми людьми как с равными. Очевидно, что его требование имеет смысл по отношению ко второй интерпретации утилитаризма, согласно которой базовой обязанностью является не честное суммирование индивидуальных предпочтений, но создание наиболее ценного состояния мира. Ибо согласно первой интерпретации утилитаризм уже является принципом морального равенства; если он проваливается как принцип равного внимания, то проваливается вся теория, поскольку не существует самостоятельной приверженности идее максимизации полезности.

Вторая интерпретация ставит первую с ног на голову. Первая определяла правильность в терминах обращения со всеми людьми как с равными, что ведёт к утилитарному принципу суммирования предпочтений, который оказывается максимизирует благо. Вторая интерпретация определяет правильность в терминах максимизации блага, что ведёт к утилитарному принципу суммирования предпочтений, который в качестве простого следствия рассматривает интересы людей равным образом. Как мы видели, эта инверсия имеет важные теоретические и практические последствия.

Таким образом, мы имеем два независимых и даже противоречащих друг другу способа обосновать утверждение о том, что полезность следует максимизировать. Какой из них является основным в утилитаристской аргументации? До сих пор я имплицитно исходил из первого понимания, при котором утилитаризм лучше всего рассматривать как теорию о том, как уважать моральные притязания каждого индивида, чтобы с ним обращались как с равным. Однако Ролз говорит, что ути-

литерализм по своей сути есть теория второго типа, которая определяет правильное в терминах максимизации блага [Rawls 1971: 27]. Но в этой второй интерпретации есть нечто странное. Ибо совершенно неясно, почему максимизация полезности, как наша непосредственная цель, должна считаться *моральной* обязанностью? Обязанностью по отношению к кому? Мораль, с нашей повседневной точки зрения, является делом межличностных обязанностей — обязанностей, которые мы имеем по отношению к друг другу. Но по отношению к кому может быть направлен долг максимизировать полезность? Максимально ценному состоянию дел самому по себе? Это невозможно, ибо состояния дел не имеют моральных притязаний. Возможно, у нас долг перед теми людьми, которые выиграли бы от максимизации полезности? Но если этот долг, как это представляется наиболее вероятным, есть долг обращаться со всеми людьми с равным вниманием, то мы возвращаемся к первой интерпретации утилитаризма как способу обращаться со всеми людьми как с равными. Максимизация полезности тогда просто побочный продукт, а не предельное основание теории. И тогда нам не нужно удваивать население, поскольку у нас нет обязанности рожать тех, кто составил бы увеличенное население<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> В защиту телеологической интерпретации Парфит приводит следующий гипотетический пример. Представим себе женщину, которая может выбрать, отложить ли беременность. Если она забеременеет сейчас, жизнь ребёнка будет стоить того, чтобы жить, но будет не очень счастливой. Если она отложит беременность на два месяца, родившийся ребёнок будет иметь счастливую и полноценную жизнь. Парфит утверждает, что большинство людей посчитают аморальным не отложить беременность, если только нет каких-то безотлагательных причин поступить по-другому. Но это суждение не может быть объяснено с точки зрения равного принятия во внимание, поскольку никому не будет причинён вред или зло, если беременность не будет отложена. (Ребёнку, родившемуся от неотложенной беременности, не причинён вред рождением, поскольку он предпочитает жизнь перспективе никогда не быть рождённым; потенциальному ребёнку от отложенной беременности тоже не причиняется вред, поскольку он не существует.) Таким образом, если морально неправильно не отложить беременность, как считает Парфит, то это должно быть в силу того, что у нас есть обязанность увеличивать общее количество полезности в мире, обязанность, независимая от обязанности обращаться с конкретными людьми с равной заботой и уважением [Parfit 1984: 358–361]. И если женщина имеет обязанность увеличить общее количество полезности в мире, зачав более счастливого ребёнка, то почему все мы не имеем обязанности увеличивать общую полезность, приводя новых детей в мир? Супружеская пара, хотевшая иметь только одного ребёнка, должна вместо этого иметь двух или более, даже если это уменьшает среднюю полезность для них самих и их первого ребёнка, поскольку полезность каждого добавочного ребёнка перевешивает потерю для существующих членов семьи.

Я предоставляю самим читателям судить, является ли это убедительным аргументом в пользу телеологического утилитаризма. Поскольку люди думают, что



Если же мы тем не менее примем то, что максимизация полезности есть цель сама по себе, тогда её лучше всего рассматривать как неморальный идеал, близкий в некоторых смыслах эстетическому идеалу. Уместность такой характеристики может быть продемонстрирована с помощью другого примера Ролза [Rawls 1971: 25]. Ролз указывает на ещё одного телеолога — Ницше. Блага, которые стремится максимизировать теория Ницше (например, творческие способности), доступны лишь очень немногим. Остальные полезны только поскольку они способствуют благу немногих избранных. Ценность, которую стремится максимизировать утилитаризм, более «земная», каждый может пользоваться или способствовать ей (хотя политика максимизации может пожертвовать многими). Это означает, что в телеологии утилитаризма в отличие от ницшеанской предпочтения каждого человека будут иметь какой-то вес. Но ни в той, ни в другой теории обращение с людьми как с равными не является фундаментальным принципом. Таким принципом является максимизация блага. И в обоих случаях трудно понять, как это может рассматриваться в качестве морального принципа. Целью является не уважать *людей*, которым нужны или желательны некоторые вещи, но уважать *благо*, которому некоторые люди могут успешно способствовать, а некоторые нет. Если люди становятся средствами для максимизации блага, мораль исчезает из поля зрения и действует неморальный идеал. Ницшеанское общество может быть эстетически лучше, но оно не лучше морально (сам Ницше не отверг бы такой интерпретации — его теория была «за пределами добра и зла»). Если утилитаризм понимается таким телеологическим образом, то он перестаёт быть моральной теорией.

Я сказал ранее, что одной из привлекательных сторон утилитаризма является его светский характер, — для утилитаристов мораль важна, поскольку они занимаются людьми. Но эта привлекательная идея отсутствует во второй интерпретации теории, чей моральный смысл совершенно невразумителен. Люди рассматриваются как потенциальные производители или потребители блага, и наши обязанности формируются по отношению к этому благу, а не по отношению к другим людям.

---

женщина должна отложить беременность, я подозреваю, что они так считают, исходя из соображений благоразумия, а не моральных оснований (то есть мы думаем, что ей самой будет лучше, если она отложит беременность), а также отчасти потому, что люди ошибочно думают, что это будет тот же ребёнок, рождённый двумя месяцами позже, и что в силу этого данному ребёнку причиняется вред принесением его в мир «слишком рано». Как только мы «отфильтруем» доводы благоразумия и проясним, что будет рождён абсолютно другой ребёнок (продукт другой яйцеклетки и семени), то далеко не очевидно, что есть нечто морально неправильное в сознательном предпочтении родить ребёнка, который будет менее счастлив, чем некоего другого ребёнка, который мог бы быть зачат позднее.

Это нарушает нашу ключевую интуицию о том, что мораль имеет смысл только в отношении людей. На самом деле очень немногие приняли утилитаризм как чисто телеологическую теорию, без всякой апелляции к идеалу равного уважения личностей («Этика» Дж. Мура является важным исключением). Утилитаризм просто перестаёт обладать хоть какой-то привлекательностью в отрыве от этой ключевой интуиции.

Если же утилитаризм лучше всего рассматривать как эгалитаристскую доктрину, то тогда в нём нет независимой приверженности идее максимизации благополучия. Утилитаристы должны признать, что мы должны использовать принцип максимизации, только если он является наилучшим воплощением обращения со всеми людьми как с равными. Это важно, потому что многое в привлекательности утилитаризма основано на незаметном смещении двух обоснований<sup>16</sup>. Интуитивно ощущаемая несправедливость утилитаризма быстро сделала бы его негодной формулировкой идеи равного внимания, если бы многие люди не воспринимали максимизацию как дополнительное, независимое основание одобрить его. Утилитаристы скрыто апеллируют к принципу максимизации блага, чтобы отклонить интуитивные возражения против их трактовки равного внимания. Действительно, может показаться, что смещение этих двух обоснований есть сильная сторона утилитаризма, присущая только ему. К сожалению, применение этих двух стандартов в одной и той же теории непоследовательно. Невозможно утверждать, что мораль по своей сути есть максимизация блага, и одновременно заявлять, что она по своей сути есть уважение притязаний индивидов на равное принятие во внимание. Если бы утилитаристы придерживались одного или другого стандарта, то их теория много потеряла бы в своей привлекательности. Рассматриваемый как максимизирующая телеологическая теория, он перестаёт соответствовать нашим ключевым интуициям о смысле морали; рассматриваемый как эгалитаристская теория, он приводит к ряду результатов, которые противоречат нашему пони-

<sup>16</sup> Критики утилитаризма тоже смешивают эти две версии. Это верно, например, для утверждения Ролза о том, что утилитаристы игнорируют отдельность личностей. Согласно Ролзу, утилитаристы провозглашают принцип максимизации полезности, обобщая случай с одной личностью (для каждого индивида рационально максимизировать его счастье) в случай со многими личностями (для общества рационально максимизировать его счастье). Ролз возражает против этого обобщения, потому что в нём общество понимается как бы как одна личность и игнорируется различие между компромиссами различных интересов в рамках одной жизни и компромиссами разных интересов разных жизней. Однако ни эгалитарная, ни телеологическая версия утилитаризма не делает такого обобщения, и утверждение Ролза базируется на контаминации их двух. См. об этом: [Kymlicka 1988b: 182–185; Freeman 1994; Cummins 1990; Quinn 1993].

манию того, что означает обращаться со всеми людьми как с равными, что я надеюсь сейчас продемонстрировать более систематически.

## 5. НЕАДЕКВАТНАЯ КОНЦЕПЦИЯ РАВЕНСТВА

Если мы хотим рассматривать политическую мораль утилитаризма всерьёз, то должны интерпретировать её как теорию равного внимания. Это может показаться странным, учитывая неэгалитарные действия, которые может оправдать утилитаризм, например, лишение свободы не нравящихся людей. Но необходимо различать разные уровни равенства как ценности. В то время как утилитаризм может приводить к неравным результатам для отдельных людей, он тем не менее может утверждать, что исходной мотивацией является отношение ко всем людям как равным. Хэар ставит вопрос: если мы верим в то, что важнейший интерес людей состоит в том, чтобы удовлетворялись их основанные на полной информации предпочтения, то что ещё можно сделать, кроме придания равного веса предпочтениям каждого, чтобы каждый считался за одного и никто — более чем за одного [Hare 1984: 106]?

Но в то время как утилитаризм пытается соответствовать провозглашённому отношению ко всем людям как к равным, он нарушает многие из наших интуиций о том, что действительно означает обращаться с людьми с равным вниманием. Возможно, что наши антиутилитарные интуиции ненадёжны. Я, однако, буду утверждать, что утилитаризм ложным образом понимает идеал равного внимания к интересам каждого и в результате он позволяет рассматривать некоторых людей не просто как чуть менее равных, но как средства для достижения целей других людей.

Почему утилитаризм не адекватен как оценка равного внимания? Утилитаристы исходят из того, что каждому источнику счастья, каждому виду предпочтений должен быть придан одинаковый вес, если результатом является равная полезность. Я буду доказывать, что адекватная оценка равного внимания ко всем должна различать виды предпочтений, ведь только некоторые из них морально обоснованы.

### *а. Внешние предпочтения*

Важным является различие между такими видами предпочтений, как «личные» и «внешние» (см. [Dworkin 1977: 234]). Личными являются предпочтения относительно благ, ресурсов, возможностей и т.д., которых индивид желает для себя. Внешние предпочтения касаются благ, ресурсов и возможностей, относительно которых он хочет, чтобы они были доступны другим. Внешние предпочтения иногда основаны на

предрассудках. Кое-кто может хотеть, чтобы у негров было меньше ресурсов, потому что он считает, что они менее заслуживают уважения. Должен ли этот вид внешних предпочтений учитываться в утилитарных расчётах? Является ли существование таких предпочтений моральным основанием для лишения негров этих ресурсов?

Как мы видели, непрямые утилитаристы утверждают, что бывают обстоятельства, при которых в утилитарном смысле было бы лучше, если бы подобные предпочтения были исключены из нашего повседневного принятия решений. Но вопрос, который я здесь хочу рассмотреть, заключается в том, должны ли эти предпочтения быть исключены более систематично, и более того — из нашего стандарта правильности. И я хочу обсудить, даёт ли сам глубочайший принцип утилитаризма основания не придавать внешним предпочтениям никакого морального веса в его стандарте правильности. Глубочайший принцип, как мы видели, является эгалитаристским. Каждый человек имеет равный моральный статус, каждый индивид так же важен, как и любой другой — вот почему предпочтения каждого человека должны учитываться в подсчётах. Но если именно это нас привлекает в утилитаризме, то учитывать внешние предпочтения представляется непоследовательным. Ибо, если учитывать внешние предпочтения, то всё, чем я на справедливых основаниях должен обладать, зависит от того, что другие думают обо мне. Если они думают, что я не заслуживаю равной заботы, то мне будет хуже по результатам утилитарного суммирования. Но утилитаристы не могут принять это следствие, ибо утилитаризм основывается на идее отношения ко всем как к равным.

Если верить в то, что с каждым должно обращаться как с равным, то допускать, чтобы некоторые люди страдали потому, что другие не хотят считать их равными, будет означать оскорбление наших глубочайших принципов. Как пишет Дворкин, неэгалитарные внешние предпочтения «находятся на том же уровне — претендуют занять то же место — что и утилитаристская теория». Поэтому утилитаризм «не может одновременно принять обязательство разгромить ложную теорию о том, что предпочтения некоторых людей должны значить больше, чем предпочтения других, и обязательство реализовать внешние предпочтения тех, кто является страстным приверженцем этой ложной теории, с такой же энергией, как он стремится реализовать любые другие предпочтения» [Dworkin 1985: 363]. Тот самый принцип, который велит нам учитывать равным образом предпочтения любого человека, также велит исключать те предпочтения, которые отрицают право других людей на равный учёт их предпочтений. Перефразируя Харсаньи, можно сказать, что утилитаристы должны быть «совестливыми возражающими», сталкиваясь с подобными предпочтениями [Harsanyi 1977a: 62; Goodin 1982: 93–94].

### *б. Эгоистичные предпочтения*

Другая разновидность неправомерных предпочтений включает желание большего, чем справедливая доля ресурсов. Я буду называть их «эгоистичными предпочтениями», потому что они игнорируют тот факт, что другие люди также нуждаются в ресурсах и также имеют на них законные притязания. Как и с неэгалитарными внешними предпочтениями, эгоистичные предпочтения часто иррациональны и не основываются на полной информации. Но удовлетворение эгоистичных предпочтений иногда будет порождать подлинную полезность. Должны ли такие предпочтения, если они рациональны, быть составной частью утилитаристского стандарта правильности?

Утилитаристы будут возражать против моей формулировки вопроса. Как уже отмечалось, утилитаристы отрицают, что есть такая вещь, как честная доля (и, следовательно, эгоистичное предпочтение) независимо от утилитарных подсчётов. Для них справедливым распределением является то, которое максимизирует полезность, и поэтому никакое предпочтение не может быть охарактеризовано как эгоистичное до исчисления полезности. Это неправильная постановка вопроса — исходить из того, что мы можем идентифицировать такие вещи, как эгоистичные предпочтения до утилитаристских вычислений. Но мы можем спросить: даёт ли глубочайший принцип утилитаризма основания для принятия теории справедливых долей, позволяющей выявлять и исключать эгоистичные предпочтения из нашего идеала правильности?

Этот вопрос обсуждается в нынешней дискуссии между Хэаром и Джоном Маки. Хэар, как большинство утилитаристов, полагает, что все рациональные предпочтения, даже если они кажутся несправедливыми, должны включаться в суммарную полезность. Даже если я обладаю огромными ресурсами, а мой сосед имеет очень мало, если я жажду ресурсов моего соседа, то моё желание должно быть учтено при суммировании. И если подсчёты окажутся в мою пользу (возможно, потому что у меня много друзей, которые разделят со мной удовольствия), то я должен получить ресурсы соседа. Сколько бы я не имел уже сейчас, моё желание иметь больше ресурсов продолжает учитываться равным образом, даже тогда, когда желаемые мной ресурсы должны быть взяты у имеющего очень мало.

Почему утилитаристы учитывают такие предпочтения? Хэар считает, что этого требует принцип равного внимания. Согласно Хэару, наилучшим способом интерпретации этого эгалитарного принципа является следующий тест: мы ставим себя на место других людей и пытаемся представить, как наши действия влияют на них. Мы должны сделать это для каждого из тех, на кого влияют наши действия. Мы принимаем точку зрения каждого индивида и рассматриваем её как в той же мере

важную и заслуживающую внимания, в какой и наша. Действительно, Хэар говорит, что мы должны относиться к этим точкам зрения *как к нашей собственной*. Этим обеспечивается равное внимание к каждой личности. Когда мы таким образом поставили себя на место всех других, мы должны выбрать действие, которое будет наилучшим для «меня», где под этим словом подразумеваются все «я», т.е. все различные точки зрения, которые я теперь рассматриваю как равные моим. Если я попытаюсь выбрать наилучшее для моих различных «я», то выберу действие, которое максимизирует удовлетворение предпочтений всех этих «я». Таким образом, утверждает Хэар, утилитарный критерий суммирования естественным образом вытекает из этой интуитивной модели равного принятия во внимание. Если я отношусь к интересам каждого индивида как одинаково важным, представляя себе их точки зрения как свою, то я приму принципы утилитаризма [Hare 1984: 109–110; ср. 1982: 25–27].

Хэар думает, что это единственный рациональный способ продемонстрировать равную заботу о людях. Но, как замечает Маки, есть другие возможности, даже если мы примем утверждение Хэара о том, что мы относимся к людям как равным, ставя себя на их место и расценивая каждое из этих различных «я» как одинаково важное. Мы можем показать свою заботу о них не максимизируя удовлетворение предпочтений всех этих «я», но гарантируя каждому «честную долю», т.е. адекватный уровень ресурсов и свобод. Или же мы можем, последовательно ставя себя на место разных людей, сделать то, что лучше всего для наименее обеспеченных, или дать каждому равную долю имеющихся ресурсов и свобод. Всё это различные понимания того, что подразумевает абстрактное понятие равного принятия во внимание [Mackie 1984: 92].

Как можно решить, какой из концепций равного внимания отдать предпочтение? Утилитаристы указывают, что их теория может также привести к равному распределению ресурсов. Люди, которым ресурсов не хватает, будут в целом получать больше полезности от каждого дополнительного ресурса, чем те, кто уже имеют ресурсы в изобилии. Нечто, умирающий от голода, конечно, получит больше пользы, если дать ему какое-то количество еды, чем тот, кто уже хорошо обеспечен пищей (см. [Hare 1978: 124–126; Brandt 1959: 415–420; Goodin 1995: 23]). Можно представить это графически (см. рис. 2). Если мы возьмём 10 долларов у богатого человека в точке R (смещая их вниз до точки R1) и дадим их бедному человеку в точке P (двигая их вверх до точки P1), мы увеличим общую полезность, поскольку P больше приобретает в пользе, чем R теряет.

Так что обе стороны могут согласиться начать с примерно равного распределения ресурсов. Однако Хэар и Маки представляют себе перво-

начально равное распределение очень по-разному. Для Маки, пока все остальные имеют свою честную долю ресурсов, ресурсы, первоначально поступившие в моё распоряжение, — мои, т.е. никто другой не может иметь законных и справедливых притязаний на них. Некоторые люди, которые уже имеют свою честную долю, могут также хотеть нечто из моей доли. Но с точки зрения морали это не важно. Их предпочтения не имеют морального веса. Это эгоистичные предпочтения, потому что они не уважают моё право на честную долю. С точки зрения Маки, государство должно гарантировать неприкосновенность ресурсов каждого и не позволять отнять их только потому, что другие имеют эгоистичные притязания на то, что законным образом принадлежит не им. Наилучшая концепция равного принятия во внимание исключит такие эгоистичные предпочтения.

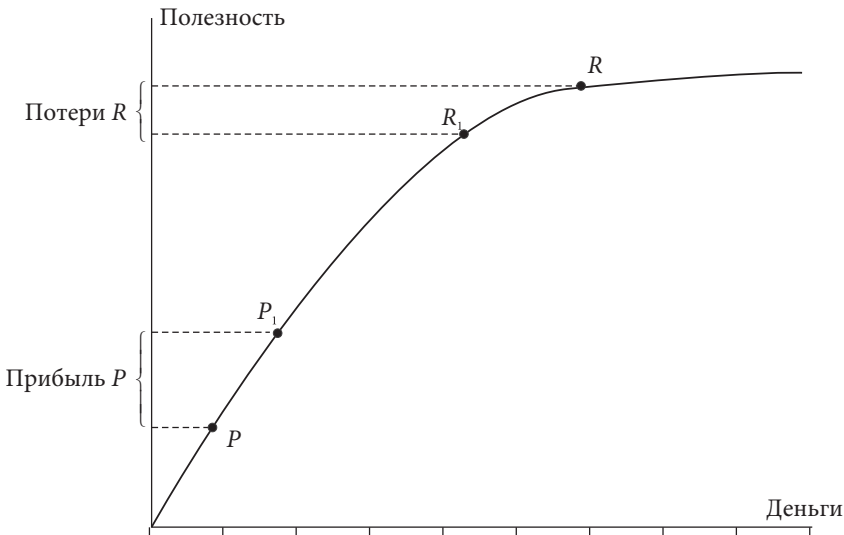


Рис. 2. Снижение предельной полезности

Но для Хэара ресурсы, первоначально данные мне, не являются действительно моими в вышеприведённом понимании. Они мои, если только кто-то другой не может или пока не может использовать их лучше, где слово «лучше» означает «более продуктивно с точки зрения общей полезности». Хэар думает, что это условие, позволяющее конфискацию моей доли, требуется в силу той же ценности, в связи с которой государство первоначально мне эту долю дало — а именно в связи с равной заботой о целях каждого индивида. Если мы равным образом заботимся о целях людей, то правомерно перераспределять ресурсы так, чтобы при этом можно было реализовать больше целей.

Есть ли какие-то основания предпочесть одну из этих концепций равного внимания другой? Следует взглянуть более внимательно на то, какие виды предпочтений будут участвовать в перераспределении по Хэару. Допустим, я имею свою справедливую долю, как и все остальные, и наше общество богатое, так что эта доля включает дом и земельный участок. Все остальные в моём квартале на своих участках разводят цветники, но хотели бы, чтобы мой оставался в общем распоряжении как игровая площадка для детей и место выгула собак. Я, однако, хочу иметь свой цветник. Желания других сделать мой участок общим могут сильно перевесить моё желание иметь цветник с точки зрения общей полезности. Поэтому Хэар считает правильным пожертвовать моим желанием во имя превосходящих желаний других.

Если для меня морально неправильно настаивать на цветнике, то мы должны знать, *по отношению к кому неправильно*. Если моя жертва требуется для того, чтобы обращаться со всеми людьми как с равными, то с кем будут обращаться как с менее равным, если я откажусь уступить? Ответ Хэара состоит в том, что таковыми будут другие жители квартала, поскольку с ними не будут обращаться как с равными, если их предпочтениям не будет позволено перевесить моё желание. Но, конечно, это неправдоподобно, так как они уже имеют свои участки, свои справедливые доли ресурсов. Согласно Хэару, желание моих соседей решать, как использовать мои ресурсы наравне со своими, является правомерным предпочтением и основанием для моральных притязаний. Но не более ли точно назвать такое предпочтение просто эгоистичным? Почему мои соседи должны полагать, что идея равной заботы даёт им какое-то право на мои ресурсы? Если они уже имеют свои участки, то я не обращаюсь с ними несправедливо, утверждая, что моё предпочтение относительно моего участка перевешивает или обладает преимуществом перед их предпочтениями. Я по-прежнему уважаю их как равных, ибо не притязую на ресурсы, которые принадлежат им. Но они не уважают меня как равного, когда ожидают или требуют, чтобы я отказался от своей доли ресурсов для удовлетворения их эгоистичного желания иметь больше, чем справедливую долю.

Это указывает на важную составляющую нашего повседневного понимания того, что означает обращаться со всеми людьми как с равными — мы не должны рассчитывать, что другие будут субсидировать наши проекты за счёт своих. Допустим, у меня и моих друзей дорогостоящие вкусы — мы любим есть икру и играть в теннис весь день. Ожидать от других, что они откажутся от своей справедливой доли ресурсов для поддержки наших вкусов, является эгоистичным независимо от того, насколько наши вкусы делают нас счастливыми. Если я уже имею



свою долю ресурсов, то полагать, что я имею законное моральное право на ресурсы других просто потому, что это сделает меня счастливей, есть неспособность продемонстрировать равную заботу о других. Если мы считаем, что с другими следует обращаться как с равными, то исключим такие эгоистичные предпочтения из утилитарных расчётов.

Таким образом, сам принцип, на котором основывалось первоначально равное распределение ресурсов, требует сохранения этого распределения. Условие Хэара о том, что первоначальное распределение должно подлежать максимизирующей полезность перераспределению, подрывает, а не подкрепляет смысл первоначального распределения. Идея Хэара о рассмотрении интересов других людей как моих собственных в рамках моральной рефлексии не обязательно плоха. Это один из способов сделать наглядной идею морального равенства (мы рассмотрим другие способы в следующей главе). Но равная забота, которую он стремится обеспечить, не достигается рассмотрением предпочтений других людей в качестве равно обоснованных притязаний на все мои действия и ресурсы. Напротив, равенство учит нас, сколько ресурсов мы должны иметь для реализации своих проектов, и сколько должно быть по праву оставлено для других. Равная забота демонстрируется возможным требованием других своей справедливой доли, а не гарантированием их равного влияния при принятии решения об использовании моей доли. Защита справедливых долей людей, а не принесение их в жертву эгоистичным предпочтениям, лучше выражает ту равную заботу, к которой стремится Хэар.

В этом, согласно Ролзу, и состоит фундаментальное различие между его пониманием справедливости и утилитаризмом. Согласно Ролзу, определяющей особенностью нашего чувства справедливости является то, что «интересы, требующие нарушения справедливости, не имеют никакого значения», и поэтому наличие неправомерных предпочтений «не может исказить наши притязания в отношении друг друга» [Rawls 1971: 31, 450, 564]. Справедливость «ставит пределы допустимым концепциям блага, так что те концепции, реализация которых нарушает принципы справедливости, абсолютно исключаются: притязаниям реализовывать недопустимые концепции не придаётся никакого значения». Поскольку нечестные предпочтения «никогда, так сказать, не входят в социальные подсчёты», притязания людей «защищены от неразумных требований других». Для утилитаристов, напротив, «никакие ограничения, основанные на праве и справедливости, не накладываются на цели, через которые достигается удовлетворённость» [Rawls 1982b: 184, 171 n., 170, 182].

Теперь понятно, почему утилитаризм неспособен признать особые отношения или исключить неправомерные предпочтения. И в том, и в дру-

гом случае утилитаризм понимает равное внимание как сложение существовавших до этого предпочтений, предпочтений чего бы то ни было, даже если они покушаются на права или обязательства других. Но интуиция говорит нам, что равенство должно входить в само формирование наших предпочтений. Демонстрация равного внимания к другим отчасти заключается в учёте при постановке собственных жизненных целей того, что правомерно принадлежит им<sup>17</sup>. Поэтому эгоистичные и основанные на предрассудках предпочтения исключаются с самого начала, ибо они уже отражают неспособность показать равное внимание. Но если мои цели действительно согласуются с уважением правомерных притязаний других людей, то я свободен поддерживать особые отношения, даже если какое-то другое действие максимизирует полезность. Если я в своих планах учитываю веления равенства, то ничего плохого нет в том, чтобы отдавать приоритет своей семье и карьере. Это означает, что в моей повседневной деятельности я буду демонстрировать неравную заботу — буду больше заботиться о помощи моим друзьям, или о деле, которому я предан, чем о целях других людей. В этом отчасти и заключается смысл того, что такое иметь друзей и дело. И это полностью приемлемо, пока я уважаю притязания других на осуществление их проектов.

Если подумать о ценностях, которыми вдохновляется утилитаризм, о ценностях, которые делают его на первый взгляд чем-то заслуживающим доверия, то надо признать, что они должны быть модифицированы. Утилитаризм первоначально кажется привлекательным потому, что человеческие существа важны как таковые, и важны в равной степени. Но та цель — равное принятие во внимание, которую утилитаристы пытаются воплотить, лучше всего достигается с помощью подхода, включающего теорию справедливых долей. Такая теория исключала бы эгоистичные или основанные на предрассудках предпочтения, но допускала все виды особых отношений и приверженностей, которые являются частью нашего общего понимания того, что такое жизнь. Эта модификация не только противоречит общему принципу консеквенциализма, но скорее проистекает из него. Это — усовершенствование общей идеи о том, что мораль должна иметь в виду благо людей. Утилитаризм просто чрезмерно упростил наше интуитивное понимание того, что благо других заслуживает внимания морали.

Отстаивая важность прав, защищающих людей от утилитарного суммирования, Ролз и Маки не оспаривают моральную важность последствий. Как замечает Ролз, «все этические доктрины, заслуживающие на-

<sup>17</sup> Это только часть того, чего требует равенство, ибо существуют обязанности по отношению к тем, кто не способен помочь сам себе, и обязанности «доброто самаритянина» по отношению к тем, кто находится в крайней нужде. В этих случаях у нас есть обязанности, не связанные с уважением правомерных притязаний людей. Я возвращаюсь к рассмотрению этих вопросов в главе 8.

шего внимания, учитывают последствия в суждениях о правильности. Та, которая не делала бы этого, была бы иррациональной, безумной» [Rawls 1971: 30]. Ролз, Маки и другие «основывающиеся на правах» теоретики просто встраивают заботу о последствиях в свои теории на другой и, вообще-то, более ранней стадии, чем утилитаризм. Они доказывают, что мораль требует от нас принимать во внимание последствия наших действий для других уже на этапе формирования наших предпочтений, а не при суммировании этих предпочтений.

Как мы видели, непрямые утилитаристы утверждают, что наша интуитивная приверженность неутилитарным процедурам принятия решений не подрывает утилитаризм как критерий правильности, поскольку мы можем дать утилитаристское обоснование для принятия неутилитарных процедур. Но здесь это возражение не работает, ибо мой аргумент касается утилитаризма как критерия правильности. Я утверждаю, что то самое основание, которое утилитаристы приводят для того, чтобы базировать критерий правильности на удовлетворении предпочтений людей, есть также основание для того, чтобы исключать внешние и эгоистичные предпочтения из этого критерия. Это — возражение против принципов теории, а не против того способа, каким эти принципы применяются в процедурах принятия решений.

Комментаторы, принимающие описанную выше модификацию утилитаризма, часто описывают получающуюся в результате теорию как некий баланс или компромисс между ценностями полезности и равенства (см., напр.: [Raphael 1981: 47–56; Brandt 1959: ch. 16; Hospers 1961: 426; Rescher 1966: 59]). Это не то, что утверждаю я. Скорее, модификации нужны для того, чтобы лучше выразить идеал равного внимания, к которому апеллирует сам утилитаризм.

Сейчас стоит сделать паузу и рассмотреть те аргументы, которые я только что представил, поскольку они, как я полагаю, выражают одну из базовых форм политической аргументации. Как я упомянул во введении, об идее равенства часто говорят, что она является основанием политической морали. И утилитаризм Хэара, и «честная доля» Маки апеллируют к идее о том, что каждый человек заслуживает равного внимания. Но нельзя сказать, что оба они дают одинаково убедительную интерпретацию этой идеи. Наши интуиции говорят, что утилитаризм не в состоянии гарантировать обращение со всеми людьми как с равными, так как в нём отсутствует теория честных долей.

Это заставляет предположить, что политическое теоретизирование есть дело корректного выведения конкретных принципов из этой разделяемой всеми посылки морального равенства. Тогда политическая аргументация была бы прежде всего делом определения ошибок в дедукции. Но политическая философия не подобна логике, в которой заключению полагается полностью присутствовать уже в посылах. Идея морального

равенства слишком абстрактна для того, чтобы мы могли вывести из неё что-то очень конкретное. Есть много различных и несовместимых способов равного обращения. Например, равенство возможностей может породить неравные доходы (так как у некоторых людей бóльшие способности), а равные доходы могут породить неравное благосостояние (поскольку у некоторых людей бóльшие потребности). Все эти отдельные формы равного обращения логически совместимы с идеей морального равенства. Вопрос в том, какая из этих форм лучше всего выражает более глубокий идеал обращения со всеми людьми как с равными. Это не вопрос логики. Это нравственный вопрос, ответ на который зависит от сложной природы человеческих существ, их интересов и взаимоотношений. Решая, какая конкретная форма равного обращения лучше всего схватывает идею обращения со всеми людьми как с равными, мы не нуждаемся в специализированной логике, искушённой в искусстве дедукции. Мы нуждаемся в том, кто понимает, что есть такого в человеческих существах, что заслуживает уважения и заботы, и в каких действиях может лучше всего выразиться это уважение и забота.

Идея морального равенства, хотя и фундаментальна, слишком абстрактна, чтобы служить посылкой, из которой можно вывести теорию справедливости. В дискуссиях о политике мы имеем не единственную посылку и соперничающие варианты дедукции из неё, а скорее единственный концепт и соперничающие концепции, построенные на нём, или интерпретации его. Каждая теория справедливости не *выводится* из идеала равенства, но скорее *стремится* к нему, и о каждой теории можно судить по тому, насколько успешна она в этом стремлении. Как формулирует это Дворкин, когда мы инструктируем должностных лиц действовать в соответствии с концептом равенства, мы «возлагаем на тех, кого инструктируем, ответственность разрабатывать и применять свою собственную концепцию... Это, конечно, не то же самое, что даровать им свободу действовать как им захочется; это задаёт стандарт, которого они должны пытаться достичь (что может и не получиться), потому что исходное допущение предполагает, что одни концепции превосходят другие» [Dworkin 1977: 135]<sup>18</sup>. Как бы мы ни были уверены в какой-то

<sup>18</sup> Это показывает, почему ошибочно утверждение о том, что «эгалитарное плато» Дворкина «чисто формально» или «пусто», так как совместимо со многими различными распределениями (см.: [Hart 1979: 95–96; Goodin 1982: 89–90; Mapel 1989: 54; Larmore 1987: 62; Raz 1986: ch. 9]). Как замечает Дворкин, это возражение «неправильно» понимает роль абстрактных концептов в политической теории и дебатах» [Dworkin 1977: 368]. Идея обращения со всеми людьми как с равными абстрактна, но не формальна — напротив, это содержательный идеал, который исключает некоторые теории (например, расистские) и задаёт стандарт (образец), к которому стремятся другие теории. Тот факт, что абстрактный концепт нуждается в интерпретации, и что различные теории интерпретируют его по-разному, не означает, что концепт пуст или что каждая интерпретация его так же хороша, как и любая другая.

конкретной концепции справедливости, её надо протестировать сравнением с соперничающими концепциями, чтобы установить, какая из них лучше всего выражает или «схватывает» концепт равенства.

Такова аргументация, которую я попытался выдвинуть против утилитаризма. Она позволяет увидеть слабость утилитаризма как концепции равенства при сравнении его с концепцией, гарантирующей некоторые права и справедливые доли ресурсов. В этом случае утилитаризм в качестве понимания морального равенства выглядит неубедительно, противоречит нашим интуициям относительно базового концепта. Но его неубедительность не есть результат логической ошибки, и сила теории справедливых долей не есть результат логического доказательства. Это может не удовлетворить тех, кто привык к более строгим формам доказательства. Но если эгалитаристская гипотеза справедлива — если каждая из этих теорий стремится подняться до идеала обращения со всеми людьми как с равными, то именно так должна выглядеть политическая аргументация. Требовать, чтобы она достигала строгости логического доказательства, означает просто не понимать природы этого дела. Любая попытка выразить и защитить наши представления о принципах, которыми должно управляться политическое сообщество, примет такую форму сравнения различных концепций концепта равенства.

## 6. ПОЛИТИКА УТИЛИТАРИЗМА

Каковы практические следствия утилитаризма как политической морали? Я уже отмечал, что утилитаризм может оправдать принесение в жертву слабых и непопулярных членов сообщества во имя блага большинства. Но утилитаризм также применялся для атаки на тех, кто обладал несправедливыми привилегиями за счёт большинства. Действительно, утилитаризм, как сознательное политическое и философское движение, возник в качестве радикальной критики английского общества. Первые утилитаристы были философскими радикалами, верившими в полное переосмысление английского общества, порядка которого, как они полагали, были порождены не разумом, но феодальными суевериями. Утилитаризм в то время отождествлялся с прогрессивной и реформистской политической программой — расширением демократии, реформой системы наказаний, мерами по социальному обеспечению и т.д.

Современные утилитаристы, напротив, настроены «удивительно конформистски» — фактически они, как кажется, изо всех сил стремятся показать, что утилитаризм оставляет всё так, как есть (см. [Williams 1972: 102]). Как заметил Стюарт Хампшир, британский утилитаризм «был настроен на то, чтобы делать добро в мире» и

на протяжении многих лет преуспевал в осуществлении этой цели... Философия утилитаризма, до Первой мировой войны и многие годы после неё... всё

ещё была смелой, новаторской и даже подрывной доктриной, с послужным списком успешной социальной критики. Я полагаю, что она теряет эту роль и теперь является препятствием (цит. по: [Goodin 1995: 3]).

Несомненно, некоторые утилитаристы продолжают утверждать, что утилитаризм предполагает радикальную критику произвольных и иррациональных аспектов повседневной морали (см., напр.: [Singer 1993]). Но утилитаризм больше не представляет собой последовательного политического движения и если и имеет какую-то тенденцию, то к защите статус-кво.

Чем объясняется этот нарастающий консерватизм? Я думаю, есть две главные причины. Первая — это возрастающее признание трудности реального применения утилитарных принципов. В то время как первые утилитаристы стремились вынести оценку существующим социальным нормам с высот человеческого благополучия, многие утилитаристы нашего времени утверждают, что есть хорошие утилитарные основания следовать повседневной морали. Может показаться, что есть возможность увеличить полезность, делая исключения из какого-то правила повседневной морали, но есть утилитарные основания для того, чтобы придерживаться хороших правил при всех обстоятельствах. Выгода от новых правил неясна, тогда как существующие условности доказали свою ценность (пережив испытание культурной эволюцией), и люди строят на них свои ожидания. И даже если кажется, что повседневное правило в утилитарном смысле нехорошо, есть утилитарные основания для того, чтобы не оценивать правила с точки зрения полезности. Прямое действие на утилитарных основаниях контрпродуктивно, ибо они поощряют контингентную и отстранённую установку относительно того, что такое личное, искреннее обязательство и что такое политическое обязательство. Более того, трудно предсказать последствия наших действий, или измерять эти последствия, даже когда они известны. Поэтому наши суждения о том, что максимизирует полезность, несовершенны, и попытки рационализировать социальные институты скорее принесут больше вреда, чем пользы.

В результате современные утилитаристы уменьшают масштабы использования утилитаризма как критического принципа, или как принципа политической оценки вообще<sup>19</sup>. Одни утилитаристы говорят,

<sup>19</sup> Например, Бэйли отстаивает одну из разновидностей утилитаризма, но полагает, что она уместна только для «маргинального», но не «глобального» анализа, т.е. мы не должны пытаться придумывать институты *de novo* на основе утилитарных принципов, но должны обращаться к утилитаризму только для внесения незначительных изменений в существующие институты, если и когда они начинают плохо функционировать в силу изменившихся обстоятельств [Bailey 1997: 15].

что мы должны прибегать к утилитарным рассуждениям только когда повседневные правила ведут к противоречивым результатам; другие утверждают, что наилучший мир с утилитаристской точки зрения тот, в котором никто никогда не рассуждает в открыто утилитаристской манере. Уильямс комментирует, что этот вид утилитаризма опровергает сам себя — он выступает за собственное исчезновение. Он не является самоопровергающимся в техническом смысле, ибо не показывает, что морально правильное действие, в конце концов, вовсе не то, которое максимизирует полезность. Но это мнение показывает, что утилитаризм больше не предлагается в качестве правильного языка для политической дискуссии. Политика должна обсуждаться на неутилитарном языке повседневной морали — языке прав, личной ответственности, общественного интереса, распределительной справедливости и т.д. Утилитаризм, в некоторых своих современных версиях, оставляет всё как есть — он скорее стоит над повседневной деятельностью принятия политических решений, чем состязается с ней.

Есть и другая причина того, что утилитаризм стал более консервативным. Утилитаризм возник в Британии в то время, когда многое в обществе было организовано так, чтобы приносить выгоды немногочисленной привилегированной элите за счёт (сельского и рабочего) *большинства*. Эта элитистская общественная структура часто оправдывалась с помощью какой-либо идеологически предвзятой концепции традиции, апелляции к природе или религии. Важнейшие политические дебаты велись по поводу того, реформировать или нет эту систему во имя прав большинства. В этих обстоятельствах приверженность утилитаризма секуляризму и максимизации означала, что он открыто стал на сторону исторически угнетённого большинства против привилегированной элиты.

Однако в нынешних либеральных демократиях принципиальные вопросы политики не те. Большинство (или, по крайней мере, входящие в него мужчины) уже давно обрели базовые гражданские и политические права. Начиная с движений за гражданские права в 1950-е и 1960-е годы многие из жгучих политических проблем связаны с правами исторически угнетённых *меньшинств* — таких, как афроамериканцы, гомосексуалисты, коренные народы или инвалиды. Более того, эти права обычно отстаиваются в противостоянии большинству, т.е. они нацелены на то, чтобы заставить большинство принять меры государственной политики, которых оно не желает или которые не в его интересах. В этих случаях утилитаризм больше не указывает ясного или недвусмысленного направления. Какое-либо из таких меньшинств может быть одновременно и малочисленным — возможно, только 2–5% населения — и непопулярным. Многие члены большинства настроены предвзято по отношению к

таким меньшинствам, и даже если этого нет сейчас, исторически большинство поддерживало и выигрывало от угнетения различных меньшинств. Например, большинство обогатилось, изгнав коренные народности с их земель. Предоставление прав на землю коренным народам или прав доступа (к работе и т.д.) инвалидам может означать существенные финансовые потери для большинства и заставить его отказаться от дорогих ему традиций и практик, исключавших меньшинство.

В такой ситуации совсем не ясно, что же рекомендует утилитаризм. Если мы просто посчитаем голоса или замерим общественное мнение, может вполне оказаться, что противники прав гомосексуалистов численно превосходят сторонников. Или, если мы посчитаем, кто приобретает и кто теряет от предоставления прав на землю коренным народам, может вполне обнаружиться, что больше людей теряет, чем приобретает от этих прав. Простое применение утилитаризма скорее всего было бы на стороне большинства против меньшинств, добывающих своих прав. Конечно, как мы видели, утилитаристы имеют много оснований заявлять, что в долгосрочной перспективе каждый выигрывает, когда права даже малочисленных и непопулярных меньшинств защищены от предвзятых рассуждений или экономических интересов большинства. Нам необходимо взвешивать желание или заинтересованность большинства в угнетении или пренебрежении тем или иным меньшинством в краткосрочной перспективе и долгосрочную заинтересованность в сохранении стабильных и функционирующих институтов. Но это сложные и спекулятивные вопросы, по поводу которых у самих утилитаристов нет согласия.

Короче говоря, когда вопрос состоит в том, защищать ли угнетённое большинство от малочисленной привилегированной элиты, утилитаризм даёт ясный и прогрессивный ответ. Но когда вопрос — в том, защищать ли угнетённое меньшинство от многочисленного привилегированного большинства, утилитаризм даёт неясные и противоречивые ответы, в зависимости от того, как мы определяем и оцениваем краткосрочные и долгосрочные эффекты. Проблема в том, что «ветры утилитаристской аргументации дуют в слишком многих направлениях» [Sher 1975: 159]. Например, в то время как одни утилитаристы доказывают, что полезность максимизируется масштабным перераспределением богатств в силу уменьшающейся маргинальной полезности денег, другие защищают капитализм *laissez-faire*, потому что он создаёт больше богатства. Вопрос не просто в том, чтобы предсказать, как различные меры экономической политики выглядят на шкале полезности, с которой согласны все. Вопрос также и в том, какова эта шкала — каково соотношение экономических и других составляющих человеческих благ (досуг, сообщество и т.д.)? Это также и вопрос о роли самих подсчётов полезности — насколько надёжно можно определить общую полезность и на-



сколько важны установившиеся здесь конвенции? Учитывая эти разногласия о том, как и когда измерять полезность, утилитаризм обречён на то, чтобы приводить к диаметрально противоположным суждениям.

Я не имею в виду, что все эти позиции одинаково убедительны (или что этих проблем нет в неутилитарных теориях). Уверенность и единодушие в политических взглядах первых утилитаристов часто были следствием слишком упрощённого понимания проблем, и некоторое количество неопределённости неизбежно в любой теории, как только мы осознаём сложность затрагиваемых эмпирических и моральных вопросов. Современные утилитаристы правы в том, что полезность не сводима к удовольствию, и что не все виды полезности измеримы или соизмеримы, и что не всегда уместно даже пытаться измерять эти полезности. Однако цена этого усложнения в том, что утилитаризм теперь не предлагает сразу же какой-либо набор мер государственной политики как отчётливо превосходящий все другие. Современный утилитаризм, несмотря на его радикальное наследие, больше не составляет определённой политической позиции.

## РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ

Наиболее известные изложения утилитаризма по-прежнему принадлежат его основателям, жившим в XIX в., в особенности Иеремии Бентаму, Джону Стюарту Миллю и Генри Сиджвику. Значительная часть литературы об утилитаризме даже сегодня состоит из комментариев к работам этих авторов. Из классических работ см.: [Bentham 1970; Bentham 1998; Mill 1968; Милль 1900]. Из современных комментариев см.: [Lyons 1997; Crisp 1997; Harrison 1999; Schultz (ed.) 1992].

Многие работы сторонников и противников утилитаризма видят в нём общую теорию этики или личной морали, призванную направлять или оценивать наше личное поведение и выбор. См. влиятельные современные выступления в защиту утилитаристской этики: [Griffin 1986; Lyons 1965; Brandt 1979; 1992; Hare 1981]. Попытку применения утилитаризма к широкому кругу практических проблем — от эвтаназии и бедности в странах третьего мира до прав животных — см.: [Singer, 1993].

Защите утилитаризма как особой *политической* морали, предназначенной для оценки политических институтов и публичной политики, работ посвящено значительно меньше. См. два важных исключения: [Goodin 1995; Bailey 1997].

Но независимо от того, рассматривается он как доктрина личной этики или как доктрина политических институтов, утилитаризм подвергается испепеляющей критике. Один из ранних, но всё ещё влиятельных примеров такой критики см.: [Smart, Williams (eds) 1973]. Среди других примеров см.: [Sen, Williams (eds) 1982; Frey 1984; Allison 1990].

В качестве вводного обзора в эти дебаты см.: [Scarre 1996; Shaw 1998]. Выдержки из многих важных работ приведены в: [Glover 1990].

Тем, кто хочет быть в курсе происходящего в этой области, можно порекомендовать журнал «Utilitas», который специализируется на изучении утилитаризма, и журнал «Economy and Philosophy», в котором часто разворачиваются споры между утилитаристами и их критиками. Также можно привести пару полезных сайтов, посвящённых утилитаризму: сайт проекта «Бентам» Университетского колледжа Лондона, который включает также сайт журнала «Utilitas» и Международного общества утилитаристских исследований ([www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/](http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/)); и сайт «Ресурсы по утилитаризму» ([www.utilitarianism.com](http://www.utilitarianism.com)). На обоих сайтах приведены обширные библиографии и выложены полные тексты работ философов-утилитаристов.

*Научное издание*  
Серия «Политическая теория»

УИЛЛ КИМЛИКА

# СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ВВЕДЕНИЕ

*Главный редактор*  
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ  
*Заведующая книжной редакцией*  
ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА  
*Научные редакторы*  
МАРИНА КОВАЛЁВА  
АРТЕМ СМИРНОВ  
*Художник*  
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ  
*Верстка*  
ОЛЬГА ИВАНОВА  
*Корректор*  
САИДА ХОРОШКИНА

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ  
125319, Москва, Кочновский проезд, д. 3  
Тел./факс: (495) 772-95-71

Подписано в печать 03.12.2009. Формат 70×100/16  
Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 39,96. Уч.-изд. л. 35,20  
Печать офсетная. Тираж 1000 экз.  
Изд. № 1068. Заказ №

Отпечатано в ГУП ППП  
«Типография “Наука”»  
121099, Москва,  
Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-7598-0715-5



9 785759 807155