

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 12

Москва
2012

Содержание

Философская этика и ее перспективы в современном мире (Круглый стол к 10-летию ежегодника «Этическая мысль»: А.А. Гусейнов, А.В. Разин, А.И. Бродский, В.О. Лобовиков, Р.Г. Апресян, М.Л. Гельфонд)	5
--	---

К 300-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ДЭВИДА ЮМА

<i>Апресян Р.Г.</i> Смысл морали в этике Дэвида Юма.....	72
<i>Артемьева О.В.</i> К вопросу о природе морали в философии Дэвида Юма.....	104
<i>Максимов Л.В.</i> «Гильотина Юма»: pro et contra	124
<i>Сычев А.А.</i> «Гильотина Юма» в контексте институционального подхода Дж.Р.Сёрля	143
<i>Разин А.В.</i> Дэвид Юм и идея эмоционального резонанса в этике	157
<i>Зубец О.П.</i> Понятие гордости у Юма: моральная субъектность как источник идентичности Я	169
<i>Прокофьев А.В.</i> Между естественным и искусственным: нормативное содержание и психологические механизмы этики справедливости у Д.Юма и А.Смита	193
<i>Рогожа М.М.</i> Дэвид Юм о принципах морали гражданского общества	231
<i>Глухман В.</i> Идея человеколюбия в этике Дэвида Юма	245
<i>Аванесов С.С.</i> Суицид и радикальное самоопределение субъекта у Дэвида Юма.....	259
Резюме.....	274
Summary	279
Об авторах.....	283

М.М. Рогожа

Дэвид Юм о принципах морали гражданского общества

Формирование гражданского общества и разворачивание проекта Просвещения в XVIII в. образуют социокультурный контекст, в обстоятельствах которого складывались социально-этические и политические взгляды Д.Юма. В свою очередь, идеи Юма, его философские и публицистические тексты оказали заметное влияние на сам этот контекст.

Перегруженность понятий «гражданское общество» и «Просвещение» смыслами требует каждый раз оговаривать их содержательную нагрузку в том или ином тексте. В данной статье Просвещение как интеллектуальное движение рассматривается в контексте традиции, заложенной М.Оукшотом и затем подхваченной Р.Рорти. В частности, Рорти предлагает рассматривать Просвещение в качестве конкретно-исторического воспитательного проекта, созданного для борьбы с невежеством, для развития наук и искусств и в конечном счете для исправления нравов. Соответственно, «универсальные моральные принципы»¹ Просвещения не рассматриваются как вневременные продукты метапроекта, требующие внешнеисторического обоснования². Они имеют смысл только в связи с конкретно-историческими институтами, практиками и понятийными системами моральных и политических дискурсов. Эти принципы представляют собой сим-

¹ Примерами таких моральных принципов, по Рорти, могут служить категорический императив или принцип наибольшего счастья.

² И в этом качестве терпящими в дальнейшем поражение, как это показал, например, З.Бауман. См.: *Bauman Z. Morality without Ethics // Theory, Culture and Society. Vol. 11. L.–New Delhi, 1994. P. 1–34.*

волы этих практик, а не их оправдание или обоснование: «В лучшем случае они являются вспомогательными педагогическими средствами в овладении такими практиками»³. В свете такого понимания Просвещения претерпевает изменение и привычный образ просветителя – из теоретика, искателя вневременной истины он превращается в наставника, который видит свою миссию в том, чтобы способствовать решению тех *практических* задач, которые общество в повседневной жизнедеятельности ставило перед своими интеллектуалами.

Гражданским в данной статье названо общество, которое формировалось в период раннего модерна как «дифференциация, выходящая между семьей и государством» (Г.Гегель). Социальные, экономические, культурные и политические основания гражданского общества неразрывно связаны с утверждением буржуазии и с преобразованием граждан в буржуазную публику. Граждане – это горожане, к которым принадлежали (в частности, в XVIII в.) представители буржуазии (и шире – все третье сословие), представители свободных профессий и полубуржуазная аристократия.

В таком ключе во времена Д.Юма чуть ли не впервые гражданским назвал общество его младший современник, Адам Фергюсон в своем «Опыте истории гражданского общества» (1767). Публикация «Опыта» стала важной вехой в интеллектуальной жизни Великобритании XVIII в. Несмотря на то, что сочинение было неоднократно раскритиковано профессиональными философами за непоследовательность мысли, неточность в подборе аргументов и произвольность выводов, значимость книги была несомненна – только при жизни автора книга выдержала шесть переизданий и была переведена на другие европейские языки.

Термин «гражданское общество» Фергюсон ввел для обозначения современной ему стадии развития общества, взятой в исторической динамике ее становления. В работе Фергюсона возникновение гражданского общества связывается с исчезновением общинного уклада жизни и формированием качественно нового объединения людей. Качественная новизна связана, прежде всего, с преобладанием коммерческой составляющей в общественной жизни, которая распространяет свое влияние на все сферы жизни общества и поддерживается системой компромиссов, получающих

³ Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge, 1995. P. 59.

форму договоров и силу законов⁴. Фергюсон вполне отдавал себе отчет в негативных следствиях коммерциализации общественной жизни, которые отличали современное ему гражданское общество от гражданской жизни античности. «Демократию... бывает трудно сохранить из-за противоречий в обществе, разницы в духовном развитии граждан, неодинаковых по своим целям и занятиям, разобщающим человечество на развитой стадии коммерческих занятий»⁵. Он активно призывал граждан к практике добродетелей в этом новом обществе, хотя и полагал, что общество разобщенных, озабоченных коммерцией и равнодушных к гражданским обязанностям индивидов в конце концов придет к саморазрушению. Человек, которого бросили в бурное море коммерческого общества, вынужден выживать, полагаясь на себя. Активность индивида как частного лица приводит к тому, что ему не хватает сил для общественной деятельности. Фергюсон отмечал в индивидах разьединенность и безразличие к общественным делам. По его мнению, удовлетворенный частный интерес минимизирует участие индивида в достижении общего блага.

Способность гражданского общества к самовоспроизведению, т. е. необратимому постоянному развитию как способу преодоления несоответствий и противоречий, возникающих в самом ходе его становления, а следовательно и являющихся и его сутью, и его судьбой, в XVIII в. еще не была прочувствована на опыте и не стала предметом философской рефлексии. Поэтому забота о формировании высокой общественной цели, которая могла бы способствовать преодолению разобщенности индивидов в гражданском обществе, не оставляла просветителей. Фергюсон отмечал, что «счастье человека как раз и заключается в превращении своего социального положения в главную движущую силу его деятельности, в утверждении себя в качестве члена сообщества, в сердце которого неистовым пламенем горит забота об общем благе»⁶.

Первым и непримиримым критиком идей Фергюсона стал его друг Д.Юм, в то время уже авторитетный мыслитель. Ознакомившись с «Опытом», Юм заявил, что книга может «нанести непо-

⁴ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества / Пер. под ред. М.А.Абрамова. М., 2000. С. 197, 242.

⁵ Там же. С. 272.

⁶ Там же. С. 101.

правимый удар по репутации друга»⁷. Этот исторический факт довольно любопытен, особенно если принять во внимание то обстоятельство, что в «Трактате о человеческой природе» (1739) сам Юм употреблял термин «гражданский» в контекстах, достаточно близких (хотя и не тождественных) фергюсоновским. Более того, активная включенность Юма в осмысление моральных проблем взаимодействия индивидов в обществе позволяет считать социально-этическую проблематику для него одной из ведущих. Критика Юмом работы, выносящей проблемы гражданского общества и гражданского взаимодействия в качестве предмета специального исследования, связана с разочарованностью теоретической несостоятельностью сочинения, с логически неудачной реализацией проекта, обещавшего стать «будущей великой книгой»⁸.

Сам Юм подошел к освещению моральных проблем гражданской жизни более осторожно, подготовив их рассмотрение философскими пролегоменами (чему и посвящены две первые книги «Трактата»), сопроводив разъяснением сути и действия основоположного чувства симпатии (о чем – более позднее «Исследование о принципах морали» (1751)) и четко позиционировав себя по отношению к предшественникам.

В отличие от не всегда последовательного Фергюсона, Юм продемонстрировал в своих текстах тщательный анализ поведения индивида в обществе. Однако основательность Юма в рассмотрении проблем общественной жизни, обстоятельность рассуждений и богатый иллюстративный материал еще не обозначают, что он сумел разработать целостную нормативную теорию блага. Если он и предоставлял определенные рекомендации, то не в форме нормативных требований, а в виде советов об исправлении ошибок в рассуждениях, поскольку свою задачу видел в том, чтобы предоставить согражданам разъяснение моральных идей, а не доказательство их истинности. Как просветитель, Юм по мере сил способствовал развитию моральных способностей сограждан, исправлению нравов в обществе.

Как уже отмечалось, сам Юм не разрабатывал понятие гражданского общества и практически не использовал это словосочетание. Но он активно употреблял обозначение «гражданский» в

⁷ *Абрамов М.А.* Предисловие: Читаем Фергюсона... // *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. С. 8.

⁸ Там же.

смыслах, достаточно близких к тем, которыми оперировал Фергюсон: рассматривая «происхождение гражданской власти и общества», исследуя «источники наших гражданских добродетелей»⁹. Следует отметить, что в рассуждениях об обществе, особенно в современных Юму формах, они очень близки с Фергюсоном в понимании содержательных характеристик гражданского общества.

Однако немаловажное значение в его концепции имеет и рассмотрение гражданского состояния в качестве противоположности состоянию естественному. В большом времени философии юмовское различие естественного и искусственного состояния, так же как и рассуждения о причинах создания последнего, ставят его в один ряд с Т.Гоббсом и Дж.Локком, договорные теории которых основываются на противопоставлении естественного и гражданского состояний. Однако его принципиальное несогласие с каждым из них по ключевым позициям не позволяет рассматривать Юма как их продолжателя. Он занимает особое положение как в договорной традиции, так и в философских рассуждениях по вопросам общественной морали.

Юм, понимая целесообразность противопоставления естественного и искусственного состояний, считал их лишь вспомогательным философским средством для исследования естественного взаимодействия («философской фикцией, которая никогда не существовала, да и не могла бы существовать в действительности»¹⁰). Ведь естественное состояние, «преисполненное войн, насилий и несправедливостей», так же может быть положено в основание общества, как и «фикция о золотом веке», «самом очаровательном и мирном состоянии, какое только можно себе вообразить»¹¹. И это рассуждение вместе с уточнением, что в основании общества важнейшую роль играет «только эгоизм и ограниченное великодушие людей, а также та скупость, с которой природа удовлетворила их нужды»¹², указывает на существенное

⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным проблемам / Пер. С.И.Церетели // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 694, 700–702.

¹⁰ Там же. С. 644.

¹¹ Там же. С. 645.

¹² Там же. С. 647.

отличие его позиции по гражданскому состоянию от представленных в концепциях Гоббса и Локка. Во-первых, из последней приведенной цитаты очевидно отличие Юма от Локка, считавшего, что причиной создания гражданского состояния является осознанная людьми потребность в обеспечении большей безопасности жизни и собственности, большей свободы. Во-вторых, говоря о происхождении общества, Юм четко артикулировал исторический подход к его развитию и формированию его институтов в отличие от Гоббса, оставившего вопрос историчности общества за пределами своего исследования.

В рассуждениях о моральных проблемах гражданской жизни четко просматривается тенденция, характерная для всего философствования Юма, – он подчеркнуто отмежевывался от идей и позиций Гоббса. Но в то же время имплицитно идеи Гоббса присутствуют в социально-философских разработках Юма. Прямо он нигде не апеллировал к Гоббсу, но большую осведомленность в его идеях можно проследить в юмовских текстах. Это умалчивание источника вполне может быть объяснено тем, что, изучая предложенные Гоббсом подходы к пониманию общества, Юм не мог принять провокационность его рассуждений и категоричность умозаключений. Но, критикуя гоббсовские идеи, он вносил в них такие серьезные коррективы, уточнения и дополнения, что с полным правом считал себя не связанным с оппонентом-предшественником.

Так, отталкиваясь от договорной теории Гоббса, Юм сразу постарался дистанцироваться от нее. Во второй части третьей книги «Трактата» он подробно указал, что соглашение (*convention*) является основанием взаимодействия людей в гражданском состоянии и отличается от договора (*contract*) как основанного учредительным событием гражданского состояния. Считая эгоистическую природу человека основой организации общества, Юм отмечал, что «безразлично, будем ли мы считать эгоистический аффект добродетельным или порочным, поскольку только он сам и ограничивает себя; если он добродетелен, значит, люди организуются в общество в силу своей добродетельности; если он порочен, порочность людей оказывает то же действие»¹³. При таком состоянии дел не возникает необходимости в учредительном событии обще-

¹³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 644.

ственного договора – люди путем соглашений стремятся упрочить владение внешними благами и предоставить каждому [возможность] мирно пользоваться всем тем, что он приобрел благодаря удаче и труду»¹⁴.

Юм показывал факторы самоорганизации в гражданском обществе и посредством этого объяснял конвенциональную основу общественного взаимодействия. Современный американский исследователь Р.Хардин отмечает, что механизмы взаимодействия индивидов в обществе получают в работах Юма не обоснование, а «функциональное объяснение»¹⁵. Действительно, Юм не обосновывает, а очень подробно описывает функционирование соглашений. «Соглашение это не носит характера обещания... Оно не что иное, как общее чувство общественного интереса; все члены общества выражают это чувство друг перед другом, и оно заставляет их подчинять свое поведение известным правилам. Я замечаю, что мне выгодно предоставлять другому человеку владение его собственностью при условии, что он будет действовать так же по отношению ко мне. Он чувствует, что, подчиняя свое поведение такому же правилу, тоже служит своим интересам. Когда мы это общее чувство взаимной выгоды выражаем друг перед другом, и оно становится известно нам обоим, оно влечет за собой соответствующее решение и поведение; и это может по праву быть названо соглашением, или уговором, между нами, хотя и заключенным без посредства обещания, ведь поступки каждого из нас находятся в зависимости от поступков другого и совершаются нами в предположении, что и другой стороной должно быть нечто сделано»¹⁶. Это пространное «функциональное объяснение» проливает свет на ряд ключевых моментов социального взаимодействия в гражданском обществе.

Соглашение основывается на общем чувстве общественного интереса. Это значит, что все индивиды, вступающие во взаимодействие, разделяют это чувство, поскольку оно (взаимо)выгодно. Чувство выгоды приобретает специальную, «общественную» нагрузку. Индивиду выгодно предоставлять другому возможности свободно владеть собственностью и ожидать, что другой будет

¹⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 640.

¹⁵ Hardin R. David Hume: Moral and Political Theorist. Oxford, 2007. P. 91.

¹⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 640–641.

поступать соответственно. Каждый поступает так в небезосновательном предположении, что и другие индивиды, включенные во взаимодействие, чувствуют свою выгоду.

И в «Трактате о человеческой природе», и в «Исследовании о принципах морали» Юм для иллюстрации моральных факторов взаимодействия прибегает к примеру с гребцами в лодке¹⁷. Оказавшись в одной лодке, два человека гребут веслами, синхронизируя движения. Никто из них не будет брать на себя большую часть работы, предоставляя тем самым возможности другому бездельничать, но и не будет слишком заботиться о том, чтобы сберечь силы другого (особенно, если в лодке окажутся малознакомые или вовсе незнакомые люди). Гребцы вынуждены будут действовать скоординировано и равномерно, синхронизируя движения и согласовывая действия в силу «общего чувства общественного интереса». Последний в данном конкретном примере состоит в том, чтобы как можно скорее достичь берега с минимальными затратами сил. Юм отмечал, что таким образом выгода, прочувствованная обоими, становится основой общего интереса. Действовать синхронно, скоординировано гребцы будут в соответствии с частным интересом (выступающим как общественный интерес) и по взаимному согласию.

По взаимному согласию индивиды могут договориться о координации действий (поведения) потому, что для них очевидной будет общая польза. Выгода каждого выступает в качестве основания общественного интереса: «Когда каждый индивид замечает во всех своих сотоварищах такое же чувство этих выгод, он тотчас исполняет свою долю всякой договоренности, будучи уверен, что и они не преминут выполнить свои обязательства. Все они по взаимному соглашению составляют некоторый план действий, рассчитанный на взаимную выгоду, и решают быть верными своему слову»¹⁸. Речь идет о том, что соглашение о координации действий не требует ничего, кроме осознания каждым частного интереса действовать общими усилиями. Для Юма важно подчеркнуть, что в выполнении такого рода соглашений индивиды не связывают себя договорами и не дают специальных обещаний: «Сами обещания проистекают из соглашений между людьми», – писал он¹⁹.

¹⁷ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 641; Юм Д. Исследование о принципах морали. Т. 2. С. 351.

¹⁸ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 679.

¹⁹ Там же. С. 641.

Необходимость упорядочивания действий по координации усилий и придания им прозрачности становится все более актуальной по мере расширения круга лиц, включенных во взаимодействие. Юм отмечал, что собственность, соревнования за получение новой собственности, а также сохранение уже приобретенного представляют собой неисчерпаемый источник конфликтов в обществе. Заинтересованность каждого члена общества в упорядочивании действий и предупреждении конфликтов стимулирует каждого (и всех) искать, находить и исполнять такие правила, которые способны стать функциональными. Поэтому соглашения и выработанные в процессе взаимодействия правила представляют общественный интерес – они способствуют прозрачности и предсказуемости действий людей в обществе. Именно такой ракурс конвенциональности дает основания Р.Хардину заявлять, что общие интересы, которые могут быть восприняты и одобрены всеми членами общества, оказываются минимальными, поскольку «по сути, являются теми интересами, которые все мы разделяем с другими ради создания порядка, который позволил бы нам преуспевать»²⁰.

Такие интересы можно считать минимальными потому, что они являются общими для всех граждан, принимающих участие в обсуждении. Граждане могут придерживаться различных религиозных, политических взглядов, состоять в разных, зачастую конкурирующих клубах и ассоциациях. Но есть ценности, которые являются общими для всех, – справедливость, безопасность, честность и т. п. Согласие по содержательному наполнению этих ценностей представляет собой общий интерес членов общества и формируется в процессе обсуждений в публичной сфере.

Тщательное обобщение опыта активно развивающегося гражданского общества подталкивало Юма к поиску источника должностования и характера его воздействия. Он отмечал, что постепенно правила кристаллизуются в обязательства: «Впоследствии нравственное чувство присоединяется к интересу и приобретает в глазах человечества значение нового обязательства»²¹. Эти обязательства касаются, прежде всего, соблюдения обещаний. Люди на опыте убеждаются в преимуществах согласованности действий и выгоде от договоренностей, основанных на соблюдении обещаний.

²⁰ Hardin R. Op. cit. P. 154.

²¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 679.

В рассуждениях о соблюдении обещаний раскрывается юмовская позиция по вопросу искусственности моральных правил, добродетелей, востребованных в обществе, и самого общества как пространства, где эти правила находят применение. Следует отметить, что об искусственности применительно к обществу говорил и Т.Гоббс. Можно выделить два значения употребления Гоббсом термина «искусственный»: как «нестественный», созданный человеком/людьми; как «разумный», основанный на сознательном творчестве. В конечном итоге, эти два значения «искусственности» не противопоставляются Гоббсом, а дополняют друг друга, способствуя целостному пониманию общественной жизни.

Юм вполне в духе Гоббса, исключив лишь непримиримость противопоставления естественное/искусственное, отмечал, что искусственный характер как соблюдения обещаний, так и всего устройства общества, основанного на соглашениях и соблюдении обещаний, означает, что человек создал их при помощи разума. Юм подчеркивал: «Это средство не дает нам природа; мы приобретаем его искусственно, или, выражаясь точнее, природа в суждении и уме (*understanding*) дает нам средство против того, что неправильно и неудобно в аффектах»²². Инструментом ограничения страстей выступает разум человека, «изобретающий» искусственный мир ради общей пользы. В «Лекциях по истории моральной философии» Дж.Ролз специально остановился на выяснении специфики искусственного характера социальных добродетелей, представленных в «Трактате». Ролз отметил, что юмовский термин «искусственный» означает «намеренно созданный при помощи суждений и разума». В этом смысле искусственными являются человеческие проекты и договоренности, законы и институты²³.

В качестве иллюстрации искусственности устройства общественной жизни Юм привел пример суждений о соблюдении обещаний и показал несоответствия и противоречия, которые неотвратимо возникают, если допускать их естественность, «протекающую из какого-нибудь душевного или телесного акта». Но все эти противоречия снимаются, если обязательность соблюдения

²² Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 640.

²³ Rawls J. Lectures on the History of Moral Philosophy. Cambridge (MA), 2000. P. 52–53.

обещаний рассматривать «как человеческое изобретение, имеющее своей целью удобство общества»²⁴. Обязательность обещаний выступает как моральное правило, которое изобретается и устанавливается в интересах всех членов общества. Таким образом, моральные правила поведения внедряются конвенционально, а взаимное соблюдение обещаний является своего рода основой существования гражданского общества.

По логике Юма именно осознание искусственности социального мира вынуждает индивида придерживаться установленных правил. Он отмечал: «У нас нет иных мотивов, которые побуждали бы нас исполнять обещания, кроме чувства долга»²⁵. А поскольку чувство долга – это соединение морального чувства и интереса, то понятно, почему индивид склонен исполнять обязательства: «Если бы мы думали, что обещаниям не присуща нравственная обязательность, мы никогда не чувствовали бы склонности соблюдать их», и далее: «Верность [своему слову] не есть естественная добродетель и... обещания не имеют силы, пока они не установлены путем соглашений между людьми»²⁶.

Именно на таком искусственном фундаменте основывается справедливость. Юм писал: «После того как осуществляется соглашение о воздержании от посягательства на чужие владения и каждый упрочивает за собой свои владения, тотчас же возникают идеи справедливости и несправедливости»²⁷.

Основой справедливости выступает тот же интерес – личный и общественный, – принуждающий устанавливать особого рода договоренность (соглашение), которая может быть общей для всех, поскольку выгодной будет каждому. И, как подчеркивал Юм, каждый единичный акт справедливости совершается в ожидании, что и другие будут поступать так же²⁸. В тексте «Трактата» собственно написано «должны поступать», хотя по логике юмовского рассуждения индивиды и «будут» поступать таким образом, понимая свой интерес в практике этой добродетели. Ведь соблюдение справедливости очевидно обеспечивает наилучшее

²⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 680.

²⁵ Там же. С. 674.

²⁶ Там же. С. 674, 675.

²⁷ Там же. С. 641–642.

²⁸ Там же. С. 650.

устройство дел в обществе, и каждый может убедиться, что поступать справедливо – значит действовать на пользу себе и на благо всех членов общества.

В этом пункте сближаются модальности *есть* и *должно быть*, и непреодолимость разрыва сущего и должного отступает перед очевидностью пользы соблюдения правил. Объясняя пути наилучшей организации социальных дел, Юм предложил определенно-го рода нормативную программу развития общества. И это дает основания Р.Хардину называть Юма теоретиком нормативности в очень узком смысле²⁹.

По содержанию справедливость – это честность, правильность, уважение. А люди могут на опыте убедиться, что лучше предотвращать конфликты, которые могут возникать в соревнованиях за присвоение собственности, придерживаясь справедливости во имя жизни в мире и согласии. Здесь речь идет об уже традиционной идее британского философствования по вопросам жизни в обществе – организации общественного порядка.

Поскольку правила справедливости составляют основу общественной жизни, то идея справедливости нуждается в институционализации. Именно создание социальных институтов оградит общество от крайностей – как от своеволия правителя, так и от неограниченного общественного надзора и контроля, характерного для общины, но совсем не отвечающего сути гражданской жизни.

Основываясь на опыте изучения закономерностей общественного развития (не следует забывать, что перу Юма помимо философских работ принадлежит многотомная «История Англии») и понимая сущность активно действующего в стране гражданского общества, мыслитель предугадал, что прямой моральный надзор (или, словами Юма, учреждение инквизиции³⁰) быстро превратится в насильственное своеволие сильнейшего. Поэтому институционализация справедливости, ограничивая действие аффектов, призвана содействовать свободе каждого.

Юм не выпускал из поля зрения необходимость обеспечения социального порядка. Но очерчивал его он принципиально иначе, чем это сделал в свое время Гоббс. Из концепции Гоббса вытекает идея о том, что граждане должны подчиняться сувере-

²⁹ Hardin R. Op. cit. P. 6–7.

³⁰ Ibid. P. 68.

ну в силу однажды заключенного договора. Юм полагал двустороннее и двухуровневое должествование граждан и государственной власти.

Двусторонность обязательств вытекает из соглашений-договоренностей граждан между собой. Это первый уровень моральных связей в обществе. Второй уровень обязательств связывает граждан с государственной властью, которая может быть установлена вследствие осознания пользы от такой организации, а, следовательно, только путем общего соглашения на ее установление. Это значит, что для установления государственной власти необходим не только здравый смысл, но и согласие всех членов общества ей подчиниться. При этом соглашение тем и отличается от договора, что не может устанавливаться «раз и навсегда» — оно должно постоянно подкрепляться очевидностью пользы от ее практикования. Здравый смысл членов общества указывает на общее благо в самой практике исполнения обязательств. Юм отмечал, что «повиновение гражданским властям необходимо для поддержания порядка и мира в обществе. Соблюдение обещаний необходимо для того, чтобы породить между людьми взаимное доверие при выполнении ими обыденных житейских дел»³¹.

Но по факту установления государственная власть становится источником нового типа обязательств: «Если долг верноподданства вначале действительно имеет своим источником обязательность обещаний и в течение некоторого времени поддерживается именно этой обязательностью, то вскоре он сам по себе укореняется и приобретает самостоятельную обязательность и авторитетность, независимую ни от какого договора»³². Таким образом, на данном этапе обязанности институционализируются, приобретают самостоятельную силу в качестве гражданских обязанностей. Соответственно уже не требуется обоснования их необходимости.

Обеспечение действенности правил справедливости, контроль за их соблюдением возлагаются на государство. Функция государства — удерживать граждан от губительных действий и принуждать их практиковать полезные социальные действия. Собственно, здесь слышны отголоски гоббсовых идей, но принципиальным отличием юмовской программы устройства общества выступает

³¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 702.

³² Там же. С. 700.

обязанность государственной власти выступать гарантом функциональности правил справедливости и координировать коллективные действия граждан.

Формализация правил справедливости в законах государства является основой для общественной практики, эффективность которой очевидна – общество процветает, а «границы справедливости расширяются пропорционально широте человеческих взглядов и силе взаимных связей людей»³³. Закрепленные в законах, моральные правила в дальнейшем воспринимаются в качестве оснований для традиционных институтов. Так получает оправдание выражение «морально быть законопослушным» – ведь в законах кодифицированы именно правила морали, полезность и эффективность которых была подтверждена опытом. Более того, формирование правил морали (правил справедливости) совершается непрерывно в процессе развития общества. Такая подвижность и гибкость многоуровневых договоренностей не дает обществу закостеневать. Конвенциональность и является жизнеспособной силой устройства общественной жизни, поскольку она постоянно наполняется актуальными смыслами, жизненно важными соглашениями и новыми договоренностями.

Библиография

1. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М.: РОС-СПЭН, 2000.
2. Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965.
3. Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1965.
4. Bauman Z. Morality without Ethics // Theory, Culture and Society. Vol. 11. L.–New Delhi, 1994.
5. Hardin R. David Hume: Moral and Political Theorist. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.
6. Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.

³³ Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 233.