

АПОЛОГИЯ БЕНТАМА: ДЖ.-С. МИЛЛЬ И НЕВОСТРЕБОВАННОЕ НАСЛЕДИЕ МОДЕРНА

И.И. МЮРБЕРГ

Новый универсум ценностей и дискурса...
требует от нас особого внимания к тому факту, что
человеческие существа являются самоинтерпретируемыми
созданиями: эти интерпретации играют конституирующую роль
в том, *что* именно мы, люди, из себя представляем¹.

Ричард Бернстайн

Иеремия Бентам (1748 – 1832), мыслитель, занимающий первую строку в списке ведущих деятелей британской политической истории, как представляется, незаслуженно обделен вниманием в истории наших отечественных исследований политической философии. Причин тому несколько, самая очевидная из них – 70-летняя традиция игнорирования любых фактов, не укладывающихся в *марксистскую* парадигму политической теории и истории. Однако и таким явно «немарксистским» авторам, как Т. Гоббс и Дж. Локк, Д. Юм и А. Фергюсон, Бентам также заметно уступает в популярности; и это уже не столько российская, сколько универсальная философская тенденция. Еще при жизни родоначальника утилитаризма его образ мысли признавался «грубым» (*crude*), невыгодно отличающимся от более умудренного стиля философствования, присущего предшественникам, например, тому же Д. Юму, которому также принадлежал ряд идей «утилитарной» направленности.

Думается, однако, намек на трудночитаемость бентамовских текстов (так же, как и радикальный характер его суждений) мало влияет на мнения о ранге мыслителя – ведь речь идет, скорее, о специфике авторского стиля. По классификации И. Берлина, Бентам, наряду с другими известными мыслителями (к их числу Берлин относит Платона, Гегеля, Достоевского, Ницше и др.), вполне соответствует одному из двух ярких типов философской индивидуальности. Этой теме у Берлина посвящено целое философское эссе «Еж и лисица», в котором он приводит слова древнегреческого поэта: «Лисица знает многое, – одно, но важное знает еж». Лисицу и ежа невозможно сравнивать по принципу: кто из них более прав? – «ибо глубокая пропасть лежит между теми, кто, с одной стороны, соотносит все с единой центральной позицией, единой системой, более или менее последовательной или сформулированной, в терминах которой они понимают, мыслят и чувствуют – с единым, всеобъемлющим организующим принципом, в свете которого только и обретает смысл все... – и, с другой стороны, теми, кто преследует множество целей, не связанных между собой и даже противоречащих друг другу, объединенных лишь, так сказать,

de facto»². Согласно этому описанию, Бентам — определенно «еж»; как все ежи, мыслитель действительно не шадит своих читателей, его радикализм и прямолинейность сродни одержимости; аналогичным образом и изучение его творчества предполагает упрямое движение к конечной цели. Но о какой конечной цели, о каком философском откровении может идти речь, если, по примеру многих известных комментаторов, изначально подходить к Бентаму как к завершителю тех самых утилитарных тенденций, которые отчетливо различимы в философии «туманного Альбиона», начиная, как минимум, с мандевиловской «Басни о пчелах» (1714)³?

Попытка ответить на этот вопрос сразу же порождает необходимость в важном уточнении: уже в XX в. отношение к утилитаризму на Западе (в чем-то неизменно пренебрежительное) стало слишком рефлексивным для сохранения позиции простого неприятия. Скепсис уступил место целому ряду провокативных суждений, как-то:

— «Утилитаризм продолжает оставаться раздражающим объектом для критиков даже при отсутствии общепризнанных доводов в его пользу»⁴.

— «Утилитаризм способен быть наваждением даже для тех, кто в него не верит... кажется, мы обречены вечно чувствовать его правоту, настаивая в то же время на его ошибочности»⁵.

— «Утилитаризм повсеместно презирается и столь же повсеместно практикуется»⁶.

Сказанное — лишь часть имеющихся в литературе свидетельств того, что наследие Бентама, давно уже отправленное в архив определенной частью политологического мейнстрима, на деле все еще нуждается в интерпретации. Укажем для начала на одно предубеждение, являющееся характерной чертой эпохи «постбентамовского» развития европейской культуры — периода, когда все сферы общественной жизни ощутили мощный приток представителей так называемых низших классов. Процесс демократизации европейской публичной сферы, начавшийся во второй половине XIX в. в Англии и, к концу того же века, распространившийся на большинство стран континентальной Европы, — этот процесс со временем превратился в одну из постоянных характеристик общественной жизни Запада. Помимо прочего, «перманентная демократизация» в определенном смысле увековечила возникновение в сфере политической (и социально-философской) теории все новых образцов «грубого» теоретизирования — феномен, обратной стороной которого стали попытки сознательной интеграции и легитимизации в составе традиционной политической философии способов осмысления действительности, ранее считавшихся маргинальными. Носителями таковых неизменно оказывались люди, лишенные в силу своего социального положения, возможности выхода на уровень профессионального знания (в нашем случае, знания политологического), но сумевшие превратить эту

ущербность в преимущество демократического, низового взгляда на происходящее. Апофеозом восприятия нового стиля мышления в интеллектуальных кругах стал романтизированный образ «Калибана от философии», введенный в политико-философский дискурс работами Антонио Негри о Б. Спинозе⁷ — образ, с энтузиазмом подхваченный политологами. Подробное обсуждение «теории Калибана» не входит в замысел данной статьи. Мы упоминаем здесь о Калибане с одной-единственной целью: дифференцировать обозначаемое этим образом явление от «случая Бентама», ибо последний совершенно выбивается из этого модного ныне способа интерпретации.

Иеремия Бентам отнюдь не был ни выходцем из низов общества, ни самоучкой. Его, сына преуспевающего лондонского адвоката, начали приобщать к классическим дисциплинам уже с самого раннего возраста (это считалось нормой для образованных британских семейств в XVIII — XIX вв.). Так, о юном Иеремии известно, что «он очень рано проявил себя как вундеркинд: еще в младенчестве его не раз заставляли за письменным столом отца пытающимся читать многотомную историю Англии; в трехлетнем возрасте он начал изучать латынь»⁸. Блестящие интеллектуальные способности рано породили в душе юноши признаки разочарования в системе британского права, а позже — в общем состоянии всей той совокупности знаний, которая впоследствии получила название гуманитарно-социальной сферы.

Все это свидетельствует о неслучайности появления Бентама на британской политической сцене в качестве главы движения «философских радикалов» и, в конечном счете, в качестве основателя идеологии восходящего «делового» класса. Иначе говоря, момент революционного вхождения Бентама в европейскую политику нуждался в новаторских объяснительных средствах. Между тем факт недостижимости «феномена Бентама» для сегодняшних интерпретационных трендов свидетельствует об обратном. Отсутствие адекватных интерпретаций, с одной стороны, проявляет себя как дефицит понимания — дефицит, практически повсеместно обнаруживающий себя в российском университетском образовании, а с другой — как неудовлетворенная потребность в более компетентных исследованиях, причем, не только и не столько в области собственно бентамовского утилитаризма, сколько в отношении позднейших теоретических филиаций всего направления (таковые имеются в современной западной литературе). Коварство бентамовского наследия заключается, по моему мнению, в том, что некая часть его этико-политического послания очень легко и органично вошла в «плоть и кровь» современных обществ» (в том числе, и в наш отечественный контекст), тогда как узловые точки этого наследия незаслуженно игнорируются современностью; от них попросту отмахиваются как от теоретических «неудач» Бентама.

**Дж.-С.Милль:
миссионер философии утилитаризма**

Джон Стюарт Милль, мыслитель, более чем кто-либо повлиявший на облик политического мышления и политических институтов Нового времени, никогда не упускал случая подчеркнуть, что является непосредственным учеником и философским душеприказчиком Бентама. Об этом же свидетельствуют широко известные факты автобиографии Милля — в ней автор говорит, в частности, о постигшем его в возрасте 20-ти лет тяжелом духовном кризисе, роковым моментом которого был вопрос об отношении к философскому учению, ставящему во главу угла принцип счастья: «Все уважаемые мною люди сходились во мнении, что главнейший и надежнейший источник (индивидуального. — *И. М.*) счастья заложен в сочувствии другим людям, в тех чувствах, которые составляют благо других и, особенно, человечества в целом. Я был совершенно согласен с этим, но знание это само по себе не делало меня счастливым... В этом образование не смогло мне помочь»⁹. Возникшие тяжелые сомнения естественным образом сконцентрировались вокруг фигуры Бентама. Результат напряженной духовной работы мы находим в опубликованном 12 годами позже эссе «Бентам». В этой работе Миллю удается достичь многих прозрений относительно роли и места учителя в современности — прозрений, спасительных для него как убежденного сторонника утилитаризма. Некоторые из них весьма важны для темы настоящего исследования.

Первое, что связывает данное эссе с миллевскими сомнениями прежних лет, это достигнутое понимание особой — методологической — роли «принципа счастья». Дж.-С. Милль был первым в череде исследователей, попытавшихся «расшифровать» политико-философское послание основателя утилитаризма (сам термин «утилитаризм» был введен в употребление для обозначения концепции Бентама именно Миллем). Утилитаризм как школа мысли, пишет автор эссе, присутствовал в философии, как минимум, со времен Эпикура. Бентам — всего лишь один из множества представителей этой школы. В длинной галерее портретов философов, когда-либо исповедовавших принципы утилитаризма, Бентам выделяется как автор уникального метода. «Он преподавал этот метод школам мысли, радикально отличным от его собственной; он дал им понять, что если они не будут проверять свои учения деталями, это сделают за них их противники. Тем самым он впервые обогатил моральную и политическую философию точностью мысли»¹⁰. Вкратце, заслугу Бентама как методолога Милль видит в обогащении «науки о делах человеческих» требованием не рассуждать о целом, не познав его частей, не «создавать абстракций, не имеющих воплощения в действительности»¹¹.

Казалось бы, такую методологию ничто принципиально не связывает именно с утилитаризмом — традиция британского эмпи-

ризма демонстрировала аналогичные подходы со времен Фрэнсиса Бэкона, т.е. с XVI в. Но Милль вводит эмпиризм именно в сферу суждений о морали и политике. Мало того, предшествующих эмпириков, пытавшихся работать на ниве социально-политической теории, Милль характеризует как философов-негативистов, разрушителей чужих ошибок: теоретиков, оставляющих за собой пустоту. «Им присущ исключительно анализ, а ему (Бентаму. — И. М.) — также и синтез. Их отправным пунктом является уже имеющееся мнение о том или ином предмете, под которое они ведут подкоп, объявляя его основания негодными и приговаривая его к уничтожению; он же начинает *de novo*, самостоятельно закладывает глубокий и надежный фундамент, возводит на нем собственное строение и предлагает человечеству сравнить одно с другим; и только решив поставленную проблему... заявляет он о ложности всех прочих решений»¹².

Охарактеризовав концепцию Бентама как синтетическую и, в этом плане, не имеющую себе равных, Милль в то же время не дает сколько-нибудь внятных указаний на то, в исследовании *какого типа этико-политических объектов* уместен подобный синтез: этот момент являет для него требующую разрешения проблему и потому составляет центр его интеллектуально-философского усилия. Рассматривая философскую концепцию Милля в этой перспективе, нельзя не прийти к выводу, что пресловутая теория «наибольшего счастья», отходит для него на второй план: теперь она становится чисто техническим «крепежом» общего свода утилитаристских идей, имплицитированных в самых разных философских дисциплинах. Как бы там ни было, полагаю, что в момент написания эссе «Бентам» (1838) автор еще не был готов концептуально позиционировать некую общую этико-политическую материю, которой идейно соразмерен «синтетический метод» Бентама.

Утилитаризм и свобода

О поисках этой «материи» свидетельствует несколько причудливая эволюция исследовательских интересов философа. Авторский путь Милля начался еще в юности — с работ, написанных в духе классической политической экономии (дань тогдашним всеобщим упованиям на огромные возможности этой «царицы наук»); в дальнейшем, по мере завоевания Миллем репутации одного из ведущих умов Британии первой половины XIX в., тематика его трудов смещалась в направлении актуальных вопросов политики, а позже — в область социальной и общекультурной проблематики. При этом будущий классик всегда сознавал себя «членом утилитаристского семейства» (в буквальном и переносном смысле). Такая широта интересов не могла, в конечном счете, не сделать из Милля философа — тем более, что в его мировосприятии отношения перечислен-

ных частных дисциплин с общим утилитаристским кредо никогда не были беспроблемными.

В 1843 г. в составе труда «Система логики»¹³ (в нем Милль эксплицирует эмпирические принципы, положенные им в основание собственных этико-политических учений) появляется глава «О свободе и необходимости». При этой первой встрече с чисто метафизической философской материей Милль берет за исходное традиционное христианское понятие *свободы воли* и позволяет себе мысленно «экспериментировать» с ним, пытаясь соотнести традиционные смыслы с состоянием современного ему знания о мире и месте человека в нем. Следуя духу бентамовского анализа (часть его состояла в исключении из теоретического дискурса любых «ухищрений, позволяющих избежать обязанности соотнесения собственных утверждений с внешними стандартами и воздействовать на читателя, принуждая его принимать в качестве доводов авторские эмоции и мнения как нечто самодостаточное»¹⁴), он весьма тонко и критично анализирует ошибки применения понятий «свобода», «необходимость», «воление», «детерминация» и пр. к естественно-природному и социальному срезам действительности (можно даже сказать: успешно «деконструирует» эти понятия) и заключает проведенное исследование выводом: «Надеюсь, исправления и пояснения относительно обусловленности наших волений мотивами, а мотивов — явленными нам объектами желания... можно считать достаточными для целей настоящего исследования»¹⁵. Как будет видно из дальнейшего, как мыслитель Милль обладал несомненной творческой интуицией, которая подсказывала ему новые подходы к теме свободы.

Истинным прорывом в этом отношении стало написанное им много позже, в 1859 г., философское эссе «О свободе» (большая часть работы писалась Миллем в соавторстве с женой Гэрриет Тейлор). Попытки подчинить дедуктивному методу все и вся неожиданно уступают место более инклюзивному философскому нарративу. Если в «Системе логики» эмпиристскому развенчанию подвергается заложенная в христианстве со времен пелагианства *формулировка* проблемы свободы воли (а заодно и парного с ним понятия необходимости), то эссе «О свободе» открывается сознательным отграничением предмета собственного исследования от всяческих средневековых рудиментов: свобода рассматривается здесь с точным учетом *этико-политической* повестки дня. «Предмет моего исследования — не так называемая свобода воли, столь неудачно противопоставленная доктрине, ложно именуемой доктриной философской необходимости, а свобода гражданская или общественная, — свойства и пределы той власти, которая может быть справедливо признана принадлежащей обществу над индивидуумом. Вопрос этот редко ставился и едва ли даже когда-либо рассматривался в общих его основаниях, но тем не менее он был присущ всем практическим вопросам нашего времени,

имел сильное влияние на их практическое решение, и скоро, вероятно, наступит время, когда он будет признан самым жизненным вопросом будущего»¹⁶. Еще в «Системе логики» Миллем был зафиксирован теоретически важный момент: феномен свободы — в том его аспекте, в каком он актуален для социально-политической современности (modernity) — отнюдь не противоположен детерминации и вообще не чужд ей. Свобода также способна детерминировать, определять действительность, как и противостоящие ей силы. Она — тоже сила и притом самая значительная из всех, которые действуют в человеческом универсуме.

В таком понимании свободы налицо разрыв с европейской религиозно-культурной традицией, в рамках которой свобода конкретного человека (о ней же, заметим, идет речь в эссе «О свободе») — это исключительно свобода выбора, *liberum arbitrium*. В *традиционалистском понимании* каждый представитель христианской цивилизации свободен лишь в той мере, в какой из спектра возможных жизненных решений ему удастся выбрать единственно верное, богом данное предписание. В этом суть христианского учения о доброй воле. Это — суть во многом оставляет неизменной даже знаменитое кантовское понимание свободы как самоопределения воли: кантовская философия тоже испытывает нужду в том, чтобы «опереть» самость воли на некий абсолют (в случае Канта это абсолют Истины — теоретический ход, наделивший Разум этической функцией).

Не такова свобода в трактовке Милля. Правда, на первый взгляд, может показаться, что, ставя во главу угла понятие неповторимой человеческой *индивидуальности*, автор эссе о свободе не претендует на многое. Однако то, что реально удастся сказать Миллю по поводу индивидуальности, означает истинный переворот в понимании современной свободы. В описании Милля человеческая индивидуальность предстает в виде единственного доступного познанию источника инноваций во всех сферах жизни общества. Благодаря этому свойству, присущему составляющим общество личностям, обществу в целом удастся находить пути выхода из неразрешимых жизненных ситуаций и достигать процветания там, где, по меркам прежних представлений, его ждет неминуемый крах.

Оглядываясь на сделанное Бентамом, можно прийти к выводу, что естественным следствием применения бентамовского синтезирующего метода становится для Милля переосмысление учения о свободе: впервые в современной философии свобода интерпретируется исключительно как свойство (цивилизованного) человеческого индивидуума — свойство, не нуждающееся в метафизической опоре того или иного типа. Отсюда общий пафос указанного произведения: общество кровно заинтересовано в том, чтобы не мешать индивидууму как существу уникально-неповторимому развиваться и реализовывать свой потенциал.

Добродетельность индивидуализма

Ранее мы уже упоминали о том, что Милль-Младший¹⁷ на протяжении всего своего творческого пути сознательно осуществлял взятую на себя миссию развития этико-политического учения Бентама. Следует особо подчеркнуть: для столь незаурядного и многогранного мыслителя, каким был Дж.-С. Милль, верность миссии означала обязанность соотнесения любых выдвигаемых им теоретических положений с тем теоретическим целым, каким виделась ему концепция утилитаризма. Отсюда первостепенная роль миллевского учения о свободе, которому по праву принадлежит роль рамочной концепции, ответственной за когерентность его этико-политических воззрений.

Вместе с тем с восприятием миллевской концепции свободы всегда было связано некое затруднение. Дело в том, что эссе «О свободе», этот признанный шедевр политической философии Нового времени, одновременно являет собой самое «неорганизованное», литературно несовершенное произведение Милля¹⁸, и это провоцирует разнобой в комментариях. Но главное, пожалуй, в другом: растерянность комментаторов вызывают возвышенно-романтические обертоны высказываний о свободе авторского тандема Милль — Тейлор. Прояснению этого момента способно, на мой взгляд, помочь сравнение эссе «О свободе» с творчеством Алексиса де Токвиля, автора весьма почитаемого Миллем труда «Демократия в Америке». Эта книга, вышедшая на три десятилетия раньше миллевского эссе, написана по следам путешествия Токвиля в Америку. Особый интерес представляет для нас имеющаяся в книге совершенно «антиутилитаристская» Глава XVI с интригующим названием: «Каким образом чрезмерная любовь к благосостоянию может повредить этому благосостоянию». Расшифровкой служит сформулированный Токвилем философско-антропологический парадокс: «Именно благодаря тому, что человек обладает способностью с презрением отречься от потребностей своего тела и даже от самой жизни — вещь, совершенно немыслимая для животных — люди могут накапливать земные блага в той степени, которая недоступна пониманию животного»¹⁹. Токвиль самым решительным образом отодвигает на задний план тему пользы, уделяя ей второстепенное место в иерархии ценностей современного общества.

Истоки столь радикальной (по меркам начала XIX в.) позиции следует искать в знаменитой работе другого француза — Бенжамена Констан, выступившего (непосредственно накануне написания токвилевской «Демократии в Америке») с лекцией «О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей»²⁰. Сражаясь с политическими рудиментами традиционного общества, такими как «подчинение индивидуального существования коллективному организму», Констан вместе с тем опасался возвышения индивидуалистических ценностей именно в их утилитаристском модусе: «Угроза

современной свободе состоит в том, что, будучи поглощены использованием личной независимостью и преследуя свои частные интересы, мы можем слишком легко отказаться от нашего права на участие в осуществлении политической власти»²¹.

Французское влияние ощутимо в настроениях Дж.-С. Милля, внимательно следившего за развитием политических идей во Франции; в то же время, его собственный вклад открывает новую страницу в политико-философской разработке понятий «свобода» и «человеческое». Эссе «О свободе» стало той ораторской площадкой, с которой он зафиксировал факт изначального философского единомыслия с Токвилем. И это был весьма значимый жест, ибо, надо сказать, у него, англичанина, очевидца утверждения в Британии принципов *laissez-faire*, было даже больше объективных оснований, чем у представителей других наций, для сомнений в том, не подавит ли индивидуалистически понимаемая («утилитаристская») свобода свободу гражданскую.

Как известно, «правильное» общество, общество благополучное во всех отношениях, мыслилось Бентамом и его последователями как составленное из экономически свободных индивидов, организующих свои взаимоотношения при помощи системы не регламентированных извне договоров. В этих условиях, убеждали сторонники *laissez-faire*, «хороший рабочий смог бы получать за свой труд столько, сколько он стоит, и на эти деньги он смог бы купить себе пищу и одежду по самым низким ценам мирового рынка»²². В начале XIX в. теоретическую разумность этих расчетов не в силах был оспорить никто. Отсутствие внешней регламентации действительно резко увеличивало производительность труда и наглядно способствовало возрастанию так называемого «богатства народов». Факты же массовой нищеты трудящихся, увековечивающейся в условиях свободы договоров, всегда можно было, в духе социал-дарвинизма (Спенсер), списать на счет некачественности самого человеческого материала, либо объяснить избыточной численностью представителей низших классов (Мальтус). О том, что подобные идеологические обоснования *laissez-faire* действовали эффективно, свидетельствует политически маргинальное положение расцветшего и угасшего в первые десятилетия века оуэнизма и позже — в 30 — 40-е гг. — чартизма. Идеологема свободного взаимодействия самостоятельных субъектов продолжала господствовать в умах политически значимой части населения, несмотря на то, что уже все производственные центры Англии являли картину ужасающих трущоб, забитых бесчисленными жертвами «свободного договора» с нанимателями. Несмотря на то, что и оуэнистам и чартистам эпизодически удавалось не только пробиваться в парламент, но и проводить в жизнь некоторые законы, важно подчеркнуть, что действительно работающей оппозицией экономическому либерализму стала лишь с наделением обездоленной стороны достоинством *моральных субъектов*,

каковыми в условиях господства утилитарной этики они фактически не являлись (поэтому считалось возможным, например, желая им добра, ратовать за сокращение их численности, как если бы речь шла о сокращении поголовья скота).

Именно повышение нравственного градуса рассмотрения проблем бедности ввело в оборот весь комплекс представлений, известных как социальная тематика. Появление *социальной проблематики* ознаменовало новую революцию в морали. Ее наиболее заметной чертой стала постановка на повестку дня вопроса о человеческом достоинстве тех, кого ранее принято было считать отбросами общества. Тема веры в «маленького человека» как субъекта свободной деятельности, потенциально равноценного сильным мира сего и имеющего право не просто на сердобольное вспоможение (как это практиковалось в Средние века, продленные в ранний Модерн в виде законов о бедных) и не просто на участие в конкуренции с другими (как в утилитаризме), а на то и другое вместе, — все это сигнализировало о начале признания в качестве *субъектов* политики недовольных своим положением рабочих. Признание это не было даром мыслителей-гуманистов, а тем паче профессиональных политиков. К нему общество в целом было подведено и оунизмом, и чартизмом, и серией других менее заметных выступлений, каждое из которых, несмотря на свое поражение, все же меняло общее соотношение политических сил в пользу трудящихся. Но все это стихийное движение вперед встречало серьезное препятствие в виде предубежденного отношения общества к понятию свободы, сложившемуся за годы господства политики *laissez-faire* и отождествляемому с экономическим угнетением. Именно поэтому выход на передний план новой философии свободы, принадлежавшей Дж.-С. Миллю, стало эпохообразующим событием, заставившим британское общество устремиться к формированию новой идентичности. Сам Милль называл этот период «эпохой смены мнений»²³, политический смысл которой состоял в ослаблении исторически первой формы либерализма и идеологической трансформации внутри либерального движения. И произошло это в немалой степени благодаря миллевскому преобразованию утилитаризма.

Что касается рефлексии Б. Констана по поводу эволюции европейской свободы, то у Милля было что противопоставить подходу французского мыслителя: если Констан в своем сравнении античной и современной свобод, намеренно сводит разговор к теме *политической* свободы, к проблеме участия граждан в политике, то Милль (как, впрочем, и Токвиль) поднимает рассмотрение темы свободы на уровень философской антропологии — точнее, возвращает его на тот самый уровень, на каком он и рассматривался с момента формирования христианской цивилизационной традиции (ведь религиозно-этическое понятие «*liberum arbitrium*» является общекультурным, его невозможно свести ни к одной конкретной сфере человеческой жизнедеятельности).

Восстановление изначального «масштаба» рассмотрения дает Миллю известное теоретическое преимущество перед тем же Констаном: последний ищет условий сохранения индивидуальной свободы, но не задается вопросом о содержании понятия «свобода» как такового; *индивидуальную* свободу современного человека Констан принимает как не подлежащую сомнению (и потому выведенную за рамки рефлексии) ценность. Для Милля же не существует ни самоочевидного деления сфер приложения современной индивидуальной свободы на частно-приватную и общественно-политическую, ни абсолютной ценности индивидуальной свободы. Для него, последователя бентамовского метода, содержание понятия «свобода» в теоретическом плане далеко не очевидно, и это отсутствие ясности способно превратить — и, как известно, часто превращает! — разговор о политической и не политической свободе в игру со словами. «Некоторые истины необходимо доказывать не ради них самих (они общепризнанны), а ради возможности перехода от них к другим, зависящим от них, истинам. Подобные соображения заставляют нас признать необходимость поиска неких основополагающих принципов, признание которых подготавливает почву для усвоения всех прочих истин»²⁴.

Этим основополагающим принципом стало в философии Дж.-С. Милля требование не просто культивирования индивидуальной свободы, но и теоретического обоснования ее роли как краеугольного камня современного общества. Так, стремление отдать должное методологии Бентама способствовало оформлению его идей в самостоятельную философскую концепцию, — концепцию отнюдь не свободную от противоречий, но, несмотря на это, оказавшую ошутимое воздействие на дальнейшую политическую историю постхристианского мира. Более подробный разговор о характере этого воздействия составит тему отдельной статьи.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Bernstein R.J.* The Restructuring of Social and Political Theory. — L.: Methuen, 1979.

² *Берлин И.* Еж и лисица. Об исторических взглядах Л.Н. Толстого // Подлинная цель познания. — М.: Канон+, 2002. С. 513.

³ *Mandeville B.* The Fable of Beers: Or, private vices, public benefits. — L., 1714.

⁴ *Shaver R.* The Appeal of Utilitarianism // *Utilitas*. Vol. 6. № 3. (November 2004). P. 236.

⁵ *Foot P.* Utilitarianism and the Virtues // *Mind*. 1985. № 94. P. 196.

⁶ *Payne S.R.* Utilitarianism as Secondary Ethics. — New Haven: Yale Divinity School, 2006. P. 1.

⁷ См.: *Negri A.* Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics. — Minnesota: University of Minnesota Press, 2000; *Negri A.* Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity. — N. Y.: Columbia University Press, 2013.

⁸ Who Was Jeremy Bentham? — URL: <http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/who/>

⁹ *Mill J.S. Autobiography and Literary Essays // The Collected Works of John Stuart Mill.* – Toronto: University of Toronto Press; L.: Routledge and Kegan Paul, 1981. P. 142.

¹⁰ *Mill J.S. Bentham // Mill J.S. Essays on Ethics, Religion and Society.* – Toronto: University of Toronto Press; L.: Routledge and Kegan Paul, 1985. P. 87 – 88.

¹¹ *Ibid.* P. 85.

¹² *Ibid.* P. 82.

¹³ См.: *Mill J.S. A System of Logic Ratiocinative and Inductive.* – N. Y.: Harper & Brothers Publishers, 1882.

¹⁴ *Bentham J. Introduction to the Principles of Morals and Legislation // Bentham J. Works.* Vol. I. P. 8 (цит. по: *Collected Works of John Stuart Mill in 33 vols.* / ed. J.M. Robson. – Toronto: University of Toronto Press; L.: Routledge and Kegan Paul, 1963 – 1991. Vol. X. P. 85.)

¹⁵ *Mill J.S. A System of Logic, Ratiocinative and Inductive.* – N. Y.: Harper & Brothers Publishers, 1882. P. 1026.

¹⁶ *Милль Дж.-С. О свободе // О Свободе. Антология мировой либеральной мысли (1 половины XX века).* – М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 288.

¹⁷ Напомним: отец Джона-Стюарта, Милль-Старший, Джеймс Милль, был ближайшим соратником Бентама, его учеником и его правой рукой в политико-практической деятельности.

¹⁸ Тому есть множество внешних причин, основная из которых – смерть соавтора, каким была для него любимая жена Гэрриет Тейлор – несчастье, постигшее философа в разгар написания эссе, вследствие чего заключительные разделы работы резко отличаются от начальных по стилистике и общему настрою.

¹⁹ *Токвиль А. де. Демократия в Америке.* – М.: Прогресс, 1992. С. 401.

²⁰ *Constant B. De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (Лекция, прочитанная в Королевском атенеуме. – Париж, 1819).

²¹ *Констан Б. О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // Полис (Политические исследования).* 1993. № 2. С. 101.

²² *Robbins L. The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy.* – L., 1952. P. 113.

²³ *Mill J.S. Autobiography // Collected Works of John Stuart Mill in 33 vols.* Vol. X. P. 1.

²⁴ *Bentham J. Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* P. 84.

REFERENCES

Bentham J. Introduction to the Principles of Morals and Legislation // Bentham J. The Works of Jeremy Bentham. 11 vols. Vol. 1. – Edinburgh: William Tait, 1838.

Berlin I. Ezhi lisitsa. Ob istoricheskikh vzhlyadakh L.N. Tolstogo // Podlinnaya tsel' poznaniya. – Moscow: Kanon+, 2002.

Bernstein R.J. The Restructuring of Social and Political Theory. – L.: Methuen, 1979.

Constant B. De la liberté des anciens comparée à celle des modernes.

Constant B. O svobode u drevnikh v ee sravnenii so svobodoy sovremennykh lyudey // Polis (Politicheskie issledovaniya). 1993. № 2.

Foot P. Utilitarianism and the Virtues // Mind. 1985. № 94.

Mandeville B. The Fable of Beers: Or, private vices, public benefits. – L., 1714.

Mill J.S. Autobiography and Literary Essays // The Collected Works of John Stuart Mill. – Toronto: University of Toronto Press; L.: Routledge and Kegan Paul, 1981.

Mill J.S. Bentham // Mill J.S. Essays on Ethics, Religion and Society. – Toronto: University of Toronto Press; L.: Routledge and Kegan Paul, 1985.

Mill J.S. O svobode // O svobode. Antologiya mirovoy liberal'noy mysli (I poloviny XX veka). – Moscow: Progress-Traditsiya, 2000.

Mill J.S. A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. – N. Y.: Harper & Brothers Publishers, 1882.

Negri A. Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics. – Minnesota: University of Minnesota Press, 2000.

Negri A. Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity. – N. Y.: Columbia University Press, 2013.

Payne S.R. Utilitarianism as Secondary Ethics. – New Haven: Yale Divinity School, 2006.

Robbins L. The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy. – L., 1952.

Shaver R. The Appeal of Utilitarianism // Utilitas. Vol. 6. № 3. (November 2004).

Tocqueville A. de. Demokratiya v Amerike. – Moscow: Progress, 1992.

Who Was Jeremy Bentham? – URL: <http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/who/>

Аннотация

Политическая значимость философского наследия И. Бентама часто недооценивается; в результате не получает должного внимания вклад бентамизма в решение стоящей перед европейской политикой проблемы идентичности. Статья содержит рассмотрение той части философского послания Бентама, исследованию которой посвящал свои труды Дж.-С. Милль, в особенности, в работе над концепцией индивидуальной свободы: ее сам Милль считал развитием утилитаристской философии, достигнутым благодаря применению методологических принципов бентамизма.

Ключевые слова: утилитаризм, «философские радикалы», синтетический метод, принцип счастья, либерализм *laissez-faire*, *liberum arbitrium*, политическая этика, британский эмпиризм, моральный субъект, политическая идентичность.

Summary

Political impact of Jeremy Bentham's philosophical heritage is often underestimated. This results in overlooking its relevance for present concerns of European identity politics. The article discusses Bentham's philosophical message as it was presented in the work of J.S. Mill, especially in his ideas on individual liberty – Mill's latest addition to classical utilitarianism, seen by the author as an extension of Bentham's method.

Keywords: utilitarianism, philosophical radicals, synthetic method, principle of happiness, *laissez-faire* liberalism, *liberum arbitrium*, political ethics, british empiricism, moral subject, political identity.