

Ортеги-и-Гассета). В отличие от Х. Ортеги-и-Гассета, акцентировавшего внимание на социальной природе массовой культуры и массового человека, английский писатель О. Хаксли рассматривал массовую культуру как эстетическое явление, вся трагедия, по его мысли, заключается в том, что массовая культура создается для масс, но не массами. Если говорить о массовой культуре как культуре коммерческой, то ее потребителем является однородная масса, а сама массовая культура шаблонна и потребляется пассивно. Но оплакивать утрату чего-то настоящего нам представляется напрасным обращением к романтической ностальгии, так как единой культуры, оказавшейся потерянной, не существовало и ранее. Массовый человек стремится все присваивать и обладать присвоенным, присвоение же есть временный акт, но, в то же время, непрерывный, так как культура существует только за счет непрерывной регулярности различных стратегий присвоения. Культура не может быть собственностью или вещью, она только способ. Обладать, значит, иметь в распоряжении, владеть, повелевать, можно предположить, что обладание трансцендентно и вне-культурно, даже антикультурно, потому что в культуре всем можно пользоваться, но ничем нельзя обладать. Резкое понижение социокультурной определенности, идейный и стилевой эклектизм, широта и «всеядность» ценностно-смысловых критериев в современной культуре – показатель не только кризиса культуры, но и ее открытости будущему, радикальным социокультурным метаморфозам в начале третьего тысячелетия. Качественно изменяется пространство потребностей, перемещаются ценностные аспекты внутри него, возникает необходимость перехода с позиции потребительской на позицию творческую. В результате изменения ценностной парадигмы потребностей может быть пересмотрена и вся стратегия отношений человека с миром в современном обществе. Весьма сложно правильно увидеть и оценить перспективу развития, определить тенденции общего процесса взаимодействия человека с миром, необходимо корректировать промежуточный результат для того, чтобы получить состояние равновесия. Наиболее неустойчивая и опасная часть массового общества находится там, где оно лишено исторически сформировавшегося гражданского «скелета» Именно такое массовое потребительское общество без гражданского «скелета» и сложилось как в России, так и в Украине. Массовый человек, как и массовая культура, является продуктом серийного производства, он – объект социального манипулирования, современный массовый человек и массовая культура обусловлены друг другом. Демократизм массовой культуры является мнимым, культура «для всех» есть безразмерность критериев. Культурным контекстом, в рамках которого протекает формирование массовой культуры, является постмодернистский дух современной культуры.

Источники и литература

1. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. – М., 1977.
2. Х. Ортега-и-Гассет. Избранные труды. – М., 1991.
3. Михайлов А. В. Мартин Хайдеггер: Человек в мире. – М., 1990.
4. Сологуб Ф. Мелкий бес. Художественная литература. – М., 1988.
5. Делез Ж. Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. – М., 1990.
6. Соловьев В. Три силы. Соч. в 2 т. – М., 1989. – Т. 1. – С. 25.
7. Московичи С. Век толп. – М., 1998. – С. 248.
8. Фромм Э. Психоанализ и религия // Фромм Э. Иметь или Быть? – Киев, 1998.
9. Гвардини Р. Конец нового времени // Феномен человека. Антология. – М., 1993. – С. 269.
10. Маркузе Г. Одномерный человек. – Киев, 1995: Эрос и цивилизация – Киев, 1996.
11. Лебон Г. Психология толп. – М., 1998. – С. 65.

Рыскельдиева Л.Т.

Дж. Бентам КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Критическая деонтология Дж. Бентама [1] возникла в рамках английской аналитической традиции, на основе реабилитации здравого смысла в философии. Дух этой традиции определил атмосферу интеллектуальной свободы, повлиявшей на те «предрассудки», которые возникают в ткани взаимоотношений философии с культурой. Предшественники и соотечественники Дж. Бентама отмечали высокую степень автономии философской мысли в английской культуре: «...как бы другие нации ни соперничали с нами в поэзии, как бы они ни превосходили нас в некоторых иных изящных искусствах, все усовершенствования в области разума и философии могут исходить только из страны терпимости и свободы» - писал Д. Юм [2, с.51].

Свобода мысли в английской аналитической традиции коренится в преодолении силы влияния континентальной философской традиции, что выразилось в явных антиметафизических мотивах и осознании антисхоластических целей философской деятельности. В аналитическом противостоянии метафизике и схоластике особо следует, на наш взгляд, выделить фигуры Т. Гоббса и Д. Юма и считать именно их непосредственными предтечами учения Дж. Бентама. Его приверженность философии аналитического типа выразилась в следующих обстоятельствах.

1) Критика традиционной моральной философии.

И название, и общий смысл текста «Деонтология...» показывает, что это текст не философский, а собственно этический – судя по всему, Дж. Бентам не употреблял термин «философия» по отношению к своему труду. Философы прошлого, по большей части, не вызывают его уважения, а словосочетание «моральная философия» для него звучит так же, как и «физическая философия» в виде химических поисков философского камня или универсального средства (см.136). Ньютон, Локк, Гельвеций, Свифт, Юм (см.133,189), – это перечень имен людей, уважение к которым и влияние трудов которых заметно на страницах текстов

Бентама.

Вопросы, стоящие перед Дж. Бентамом, очевидно практические и их можно свести к главному – как достичь счастья? Этот вопрос связывает бентамово исследование морали с его практической деятельностью в юриспруденции, в течение которой ему приходилось иметь дело с «обратной» стороной жизни социума, с пенитенциарной системой. Бентам, пишущий трактат по деонтологии – это практик (юрист), обратившийся за помощью к теории (этике). Интерференция философии и правоведения не есть смешение наук, а тот плодотворный момент диалога теории с практикой, проблем с задачами, умозрения с жизнью, который всегда даёт стимулы для работы мысли и духа. Дж. Бентама не удовлетворил оксфордский вариант этического аристотелизма, альтернативой ему стала английская аналитическая философия.

Можно увидеть 2 рода «претензий» Бентама по адресу, как он выражается, «этих авторов» «книг по морали». Первый род претензий можно назвать аргументом *ad sense*: как принято в аналитической установке, он начинается с критического анализа сущности, лежащей в основании, в данном случае, этического аристотелизма – *summum bonum*, «всеобщее счастье» или «благо», которое он называет «абсолютным нонсенсом» (134) и не скупится на сравнения. Всеобщее благо подобно и лунному свету, и философскому камню, и панацее – только дурак, по его мнению, не знает, что такого не бывает: «...ни в ком, никем, нигде и никогда оно не было обнаружено» (135). Бентам от лица здравого смысла выражает неприятие нонсенса: «Нонсенс вообще, или, по крайней мере, данный, в частности, похож на угорь: когда вы думаете, что его схватили, он проскальзывает между пальцами и вместо него появляется новая порция нонсенса» (137).

Второй род «претензий» Дж. Бентама к моралистам можно назвать аргументом *ad hominem*: «Если бы их жизнь (*practice*) была такой же, как их учение (*doctrine*), она была бы похожа на собаку, которая, погнавшись за тенью от куска мяса, уронила бы сам кусок. Однако, они не так глупы. Удовольствия для одного, *summum bonum* для другого: удовольствия надо получать, о *summum bonum* надо говорить» (136). *Practice* как жизнь моралиста, автора *doctrine* как теории морали, чаще всего не только не соответствует его учению, а идет с ним вразрез. Бентам как добропорядочный джентльмен и досужий обыватель упрекает моралистов в распутстве: «Покуда они болтали о *summum bonum*, каждый из них развлекался со своей «подружкой»: у Сократа был Алкивиад, у Платона Эстер, у Аристотеля Гарфилия...» (136). О корректности аргумента *ad hominem* в сфере моральной философии следует говорить особо, здесь же имеет смысл посетовать, что Бентам, отказывающийся быть философом, находится в плену у времени, интерпретации и предубеждений. Популярный средневековый литературный сюжет на тему «красавица и мудрец» в виде фавлы *Lai d' Aristote*, вероятно, ведет начало от Жака де Витри (13 в.), проповедника, участника крестового похода и автора «Истории Востока». История сюжета «Аристотель и Филлис», как утверждает С.Ф. Ольденбург [см. 3], может быть прослежена из Европы через арабов в Персию, а оттуда в древнеиндийские источники, в частности, «Панчатантру», любимый народом сборник сказок и басней.

Литературоведческая искушенность читателя «Деонтологии...», впрочем, никоим образом не снимает экзистенциальную проблему единства слова и дела, философии и жизни, философии как «профессии» (*profession*) и философии как «призвания» (*professio*). Кто такой философ-моралист, зачем и кому он пишет свои тексты? Очевидно, что Бентам как обычный читатель не верит и не доверяет философскому умозрению, не видя путей реализации его плодов и смысла практической, то есть моральной философии. Если метафизическая сущность в качестве реальной цели (благо) недоступна для всех и служит только узкому кругу мудрецов, то все становятся «толпой», для которой мудрецы в качестве цели оставляют удовольствие, уверяя, что их «благо» есть что-то большее, лучшее, высокое. Бентам пытается занять пограничное, среднее положение в этом дискурсе и обращается к читателю так, как если бы он был учеником мудреца, которому доступно учение о «благее», но при этом оставался простым и обыкновенным «каждым»: «you then, whoever you are» (137). Теперь, расширив до предела аудиторию читателей «книг по морали», он пускается в собственное предприятие, посвященное ответу на вопрос: «what you are to do when you have got it» («что теперь тебе делать, когда ты обладаешь ею» (идея блага – Р.Л.) (137). «Деонтология...» Дж. Бентама призвана ответить на это вопрос.

2) *Формулировка аналитического первопринципа деонтологии.*

Моральной философии Дж. Бентам противопоставляет этику, понятию как деонтология, в которой должны соединиться ясные, понятные, неопровержимые и реальные (сущие) основания для теории с такими же ясными и простыми путями их практического воплощения. Другими словами, Бентам ставит целью создание аналитического по происхождению, то есть проясненного и доступного этического учения, принципиально отличающегося от учений «моралистов». С этой целью он ищет первопринцип своего учения, утверждая, что все другие имеют или ложные принципы (как, например, аскетизм или сентиментализм) или принципы, неверно примененные. К последним относятся принципы религиозного происхождения: «Религия применяется неверно – а как может быть иначе? – в той мере, в какой она применяется к любой части области морали» (166). Религия или теология как теоретическая основа этики строит её, прежде всего, на основе идеи жертвы, а содержанием жертвы, конечно, должно быть счастье, уменьшение количества которого должно привести к увеличению количества добродетели (см. 122). Под руководством религии люди создали сами себе такое «всемогущее существо, получающее удовольствие от человеческого несчастья» (131). Бентам, всегда активно выражавший свой антиклерикализм, со свойственной протестантам убежденностью и пылом проповедника призывает своих читателей читать ещё больше: «Писание открыто, лежит перед глазами любого и ни в одной его части нет и намёка на такой приговор» (131). Иисус для него – не моралист, принеся себя в жертву, он не требует того же от других, тогда как Церковь, морализируя на тему жертвенности и признавая, что Иисус сознательно и добровольно вверил себя смерти, запрещает то же са-

мое делать другим (грех самоубийства) (см. 132).

Бентамовы антиклерикализм и критика религии нашли выражение в антиплатонизме, борьбе Бентама с метафизическим умозрением и в критике идеи «должного». Поэтому размежевание сферы религии и сферы морали имеет для него чёткий аналитический характер. Его критическая и аналитическая по происхождению деонтология призвана заменить, заместить религиозное морализаторство, то есть быть вместо религии. На свой вопрос о том, каково назначение религиозных заповедей и моральных норм, зафиксированных в Писании, он отвечает, что это не его дело: «Этика, а не религия является предметом данной работы... Счастье не в этой жизни, а в будущей имеет целью религия Иисуса» (171). Для своего исследования Бентам оставляет то, что не имеет, по его мнению, ценности для христианства – счастье в этой жизни.

«Этика счастья» Джереми Бентама как искусство быть счастливым и знание того, как этим искусством следует пользоваться, появляется в результате отказа от традиционной «этики блага». Однако она не стала её контрверзой, то есть гедонистическим учением как искусством получать наслаждение, и наукой, его обосновывающей. И счастье, и наслаждение как цели жизни каждого также подвергаются деонтологическому анализу. Определить его исходный пункт можно, сформулировав имплицитно содержащийся в рассуждениях Бентама вопрос: может ли тот, кто убежден, что знает, что есть счастье и как его достичь, дать это знание другим и убедить их действовать так, а не иначе? При каких условиях это знание и это убеждение окажутся действенными? Разъяснение смысла этих вопросов и ответов на них призвана дать бентамова экзегеза: «Деонтологическая этика имеет необходимые основания в экзегетической этике» (128).

3) Экзегеза вместо герменевтики.

Термин «экзегеза» как «объяснение» в широком смысле, употребляемый Бентамом, – одно из немногих и неизбежных свидетельств принадлежности текста «Деонтологии...» к жанру «книг по морали». Его экзегетика именно объясняет, растолковывает читателю смысл и значение понятий, наиболее часто употребляемых моралистами, она выражает убеждение Бентама в том, что эффективная мораль покоится не на предписаниях и запретах, а на анализе и объяснении: «Никакими средствами с разумной надеждой на успех вы не сможете заставить человека поступить определенным образом, не показав ему, что это соответствует его интересу или ведет к такому соответствию» (128).

Такая «объясняющая этика» строится Бентамом на довольно прочном фундаменте, его роль играет вся, образно говоря, «почва» (ground), «грунт», «земля» как мир опыта, мир житейских очевидностей, которые принимаются всеми, и понятия которых требуется только правильно сформулировать. Что же обеспечивает это формулирование, как можно увидеть «почву» своего «жизненного мира», подвергнуть его рефлексии? Мы утверждаем, что только метафизический опыт, в данном случае, Дж. Бентама, результатом осмысления и формулирования результатов которого стала его «Деонтология...». Не будучи сформулированы явно, они имплицитно и довольно глубоко присутствуют в тексте, поэтому задача их вычленения решается несложно: Бентам отказывается признать этическое измерение метафизической по происхождению оппозиции «сущее-должное», тем самым, отвергая её вовсе и полагая необходимым опираться не на метафизический смысл, а на здравый. К слову сказать, и как правовед, будучи сторонником правового позитивизма, Бентам критиковал теорию естественного права именно за то, что в её основе лежит непропорциональная подмена сущего должным, другими словами, явления «физического» ряда (естественное состояние общества) метафизической сущностью (естественное право) [4, с.161]. Более того, понимая под деонтологией аналитический и критический по характеру источник нормативности в широком смысле, он делит её на Публичную (в поле действия государственной власти) и Частную (поле действия, свободное от власти государства) и тем самым утверждает первичность права как реализации воли законодателя и по отношению к морали как реализации воли индивида. Таким образом, некое «естественное состояние» общества, состояние не правовое и даже невозможное, которое, по мысли Т. Гоббса и Дж. Локка, только и может прояснить значение и смысл морали, для Бентама оказывается такой же лишней метафизической сущностью, как и все остальные. Понять происхождение морали (герменевтика) и прояснить неясные, а точнее, затемненные моралистами, понятия этики (экзегеза) – здесь это разные задачи, первая как умозрительная Бентама сама по себе не интересует, а в решении второй, практической, он идёт по пути примирения умозрения со здравым смыслом. Так, вместо метафизического «должного» он использует глаголы «должен» и «не должен» и показывает область их значения и адекватного значению применения. Эта область появляется для Бентама только при сочетании «должен» и инфинитива «делать», но никогда при сочетании «должен» и инфинитива «быть». При этом значение самого по себе глагола «должен» внутренне ясно и очевидно тому, кто его здесь употребляет, то есть Бентаму как автору текста: говоря, что кто-то, по моему мнению, должен так делать, я имею в виду то, что его поведение я одобряю, причем потому, что оно соответствует основной цели любого человека – достижению собственного благополучия (см. 149). Если же мы хотим, чтобы и «кто-то», то есть любой человек как читатель понял, что такое «должен» и что он «должен делать», то словосочетание «ты должен» любой человек, по мнению Бентама, вправе расценить как навязывание ему линии поведения, которая нравится мне. Поэтому пока я не покажу ему, что это соответствует его интересу, он и может так не делать, и не должен так делать, и, скорее всего, не будет так делать. Поле этики Дж. Бентама, таким образом, исключает саму мысль о возможности морального принуждения, если под обществом понимать сообщество знающих и понимающих.

Итак, мы можем утверждать, что «Деонтология...» Дж. Бентама демонстрирует имплицитный самозапрет Бентама на метафизику как источник морального принуждения, то есть духовного насилия моралистов, и имеет перед собой единственный предмет анализа – сущее, жизнь обычного человека, устройство общества, реальность правоприменения. При этом «интерес» становится базовым понятием и ключевым словом на пути бентамовой экзегезы, и это значит, что у «Деонтологии...» появляется адресат – «любой

другой» в качестве читателя данного текста.

Аналитическая дескрипция мира сущего производится Бентамом при наличии заметной тенденции его размышлений в сторону солипсизма, которую можно обнаружить в тексте «Деонтологии...» - именно на её основе он осуществляет деструкцию философской по происхождению, то есть метафизической деонтологии.

Счастье как цель жизни, понятная и приемлемая (в отличие от блага) для всех, есть понятие, не совсем подходящее для реалистических и аналитических рассуждений Бентама - когда мы говорим «испытал счастье», то возникают такие коннотации, которые заставляют отрешаться от реальности страданий и представлять себе получение удовольствия высшего уровня (см.130). Трудноопределимое понятие «счастье» Бентам заменяет на «благополучие» (well-being = «мне хорошо») и определяет как такое состояние, в котором общее количество удовольствия превышает общее количество страданий, то есть, мы бы сказали, «жизненный доход» измеряется положительно оцениваемым состоянием. Ему противопоставляется понятие «злополучие» (ill-being = «мне плохо») и состояние «жизненного дохода» с превышением доли страданий. Состояние «счастья» может быть зафиксировано только самим индивидом, но счастливого человека, то есть человека, который отважился назвать себя счастливым, найти крайне трудно, если вообще возможно, но можно найти таких, уверен Бентам, (их, правда, немного), кто сможет сказать, что в течение определенного периода времени своей жизни испытывал в той или иной мере благополучие. Более того, это, вполне реальное состояние может быть описано в категориях количества и качества, причем, измерение количества благополучия доступно каждому, обладающему чувствительностью, а измерение его качества зависит от индивидуальных особенностей чувственной организации индивида. Эта организация есть источник самых впечатляющих и безошибочных, прямых свидетельств в качестве материала для оценки собственного состояния. Однако, этот внутренний источник очевидности всегда доступен только мне и никогда другому: «Никому другому качественное состояние чувственности индивида в его душе не может быть дано столь же убедительно и безошибочно» (131). Другими словами, Другой, по Бентаму, никогда адекватно не дан моей чувственности, все его «вербальные отчёты» о своих чувствах будут для меня менее точными и более двусмысленными, чем то, что непосредственно доступно моему наблюдению и что является лишь набором косвенных свидетельств его состояния: его выражение лица, жесты, манеры, поведение в разных ситуациях (см. 131). Трансцендентность ощущений Другого, его данность мне в «косвенных свидетельствах», подводящих меня лишь к суждению по аналогии со мной, не позволяет, по Бентаму, судить о Другом адекватно. «Мрачная тень» Т. Гоббса возникает на полях той страницы «Деонтологии...», где Бентам утверждает, что, вряд ли отыщется такой человек, который, когда ему плохо, предпочтёт созерцание радости другому созерцанию его страданий (129). Именно поэтому степень абсурдности поучений моралистов пропорциональна разнице в индивидуальной чувствительности, ибо человек с определенным жизненным опытом, в конечном счете, может понять, что «каждый человек в решении вопроса о том, что способствует его благополучию, есть лучший судья самому себе, чем кто-либо другой»(131).

Таким образом, деонтологическая экзегеза Дж.Бентама, предшествующая экспозиции его учения, строится на основаниях, характерных для аналитического типа философии. В данном случае, в условиях сознательного отвержения авторитетного текста как источника нормативности практическая часть его учения формулируется на основе именно экзегезы, а не герменевтики. Будучи в определенном отношении синонимом герменевтики, экзегеза здесь указывает на задачу прояснения одного смысла, который уже есть и не в воле автора подвергать его интерпретации или переинтерпретации. Бентам избегает неизбежности герменевтической двусмысленности, беря в качестве проясняемого текст обыденного языка, текст, являющийся результатом осмысления простого, очевидного, общедоступного опыта – «чувственного опыта» в сочетании с «жизненным опытом». Это авторский текст Бентама, но любой другой человек, как утверждает автор, принципиально способен его понять, ибо Бентам говорит с ним на равных, но только как более опытный. «Больше опыта» (а у Бентама правоведа-реформатора, хорошо знающего жизнь заключенных, опыта в отношении знания последствий человеческих действий, действительно, было предостаточно, деонтология получила текстовое выражение во второй половине жизни автора) здесь равно «больше знаний», которыми он, движимый определенным интересом, решил поделиться с другими и что-то им объяснить. Его экзегеза, таким образом, вынимает читателя из мира неясных значений моральной философии и погружает в мир ясных, по Бентаму, слов обычного языка.

Источники и литература

1. Bentham J. Deontology // Bentham J. Deontology together with a Table of the Springs of Action and the Article of Utilitarianism. – Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 119-281. В тексте в круглых скобках постраничные ссылки на это издание.
2. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. – М.: Канон, 1995.
3. Ольденбург С.Ф. Культура Индии. – М.: Наука, 1991.
4. Грязин И.Н. Первый акт позитивистской критики естественного права: Бентам против Блэкстоуна // Ученые записки Тартусского государственного университета. – Тарту, 1986. Труды по философии. – Вып.731. – С.149-163.