

ОСМЫСЛЕНИЕ ИДЕИ ОБЩЕГО БЛАГА В ДОКАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Данная статья представляет собой попытку обзора взглядов мыслителей докантовского периода на «общее благо» и тесно связанные с ним понятия «общественный интерес» и «общая воля». В результате анализа выявлены три тенденции в интерпретации «общего блага» и понятий этого круга. В статье продемонстрированы основные проблемы, которые возникают при анализе ведущих тенденций интерпретации «общего блага».

Ключевые слова: «общее благо», «общественный интерес», «общая воля», «общая польза», государство, общество, право, Платон, Аристотель, Гоббс, Руссо, Хабермас.

Размышления об общем благе встречаются в трудах мыслителей, интересовавшихся теорией и практикой общества и государства, с Античности по сию пору. Актуальности своей они не утратили, поскольку сам термин «общее благо», как и термины, близкие по значению, встречаются в конституционно-правовых документах, в частности в Конституции РФ, где используются как основание для ограничения прав человека или даже как цель существования государств, причём с самыми различными общественными системами. Из этого факта можно сделать вывод, что либо авторы конституционно-правовых актов по-разному понимают смысл данного термина, либо не понимают его в достаточной степени. Посему представляется интересным и даже необходимым обратиться к анализу истории формирования содержания этого понятия. Данная статья представляет собой обзор взглядов мыслителей до Канта на идею общего блага и тесно связанные с ним понятия «общественный интерес» и «общая воля».

«Общее благо», «общий интерес» и «общая воля» предстают тремя взаимосвязанными и не всегда чётко различаемыми мыслителями понятиями. Как представляется, «общее благо» может рассматриваться как некая цель социума, «общий интерес» – как стремление к достижению общего блага, а «общая воля» – как совокупная воля социума по осуществлению «общего интереса» с целью достижения «общего блага». Определения, конечно, первоначальные и несколько поверхностные, но, как представляется, достаточные, чтобы рассматривать указанные термины как взаимосвязанные понятия одного круга, касающиеся в целом одной темы и позволяющие их использовать как взаимозаменяемые в отношении проблемы формулирования того общего, что является сущностью (лежит в основании) социума.

Само понятие «общее благо» возникает в истории философии с древнегреческого периода. Уже Демокрит в «Малом Диакосмосе» заявляет: «Интересы государства должно ставить выше всего прочего и заботиться, чтобы оно хорошо управлялось; ...не следует применять силу против справедливости и для своей пользы применять насилие против общего блага» [1. С. 84]. Таким образом, греческий мыслитель соединяет понятия «общего блага», справедливости и государства. Иначе говоря между «общим благом» и справедливостью им ставится знак равенства, а государство, по всей видимости, им рассматривается как их гарант.

Платон в «Законах» указывает, что «истинное искусство государственного правления печётся не о частных, но об общих интересах – ведь эта общность связывает, частные же интересы разывают государство – и что для того, так и для другого, то есть для общего и

для частного, полезно, если общее устроено лучше, чем частное». Показательной здесь является мысль Платона о том, что «общее благо» приоритетно для государства только в том случае, если «общее устроено лучше, чем частное». Однако тогда возникает вопрос, что выступает критерием и кто выступает судьёй, уполномоченным решать, устроено лучше частное или общее. В работе «Государство» Платон даёт основание для понимания целей государства как совокупности интересов каждого или некоего синтеза индивидуальных интересов: «Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства» [2. С. 145]. Однако чуть далее Платон чётко расставляет акценты в пользу приоритета государственных интересов, понимаемых как интересы «общего блага»: «Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нём был счастлив, но так чтобы оно было счастливо всё в целом» [2. С. 148]. Хочется обратить внимание, что Платон говорит не о счастье каждого гражданина государства, не о счастье всех граждан государства, а именно о счастье государства как целого.

На первый взгляд, сходный подход демонстрирует Аристотелем. Так, в своей работе «Политика», рассматривая формы правления, он пишет: «И когда один ли человек, или немногие, или большинство правят, руководствуясь общественной пользой, естественно, такие виды государственного устройства являются правильными, а те, при которых имеются в виду выгоды либо одного лица, либо немногих, либо большинства, являются отклонениями. Ведь нужно признать одно из двух: либо люди, участвующие в государственном общении, не граждане, либо они все должны быть причастны к общественной пользе» [3. С. 456]. Последний тезис можно трактовать двояко. Во-первых, как обязанность каждого заботиться об общем благе, а во-вторых, как право каждого участвовать в получении этого блага. По всей видимости, в данном случае Аристотель имел в виду первую интерпретацию, однако иные фрагменты работы демонстрируют, что и логика второй интерпретации не была чужда древнегреческому мыслителю. Так, разъясняя природу государства, Аристотель пишет: «Всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет ввиду предполагаемое благо) ...очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причём к высшему из благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой

все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим...» [3. С. 378]. Сам термин общение, употребляемый философом, наталкивает на индивидуалистические коннотации. Общение предполагает равенство его участников и свободу вступления участников в него. В другом месте Аристотель однозначно заявляет: «Ясно, что государство при постоянно усиливающемся единстве перестанет быть государством. Ведь по своей природе государство представляется неким множеством» [3. С. 454]. Таким образом, Аристотель первый, кто делает упор при анализе государства не на единстве, а на множественности, а значит, и «общее благо» в его понимании не может истолковываться исключительно как благо целого, не допускающее своей приватизации.

Пожалуй, третий подход манифестируется Цицероном. Если для Демокрита и Платона «общее благо» выступает как синоним «благого государства», а для Аристотеля – скорее как результат общения граждан в государстве, то для Цицерона «общность» и «согласие» предшествуют государству если не исторически, то социально-онтологически. «Итак, государство есть состояние народа, а народ – не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов. Первой причиной для такого соединения людей является не столько слабость, сколько, так сказать, врождённая потребность жить вместе» [1. С. 109]. В этой ситуации основной задачей и функцией государства является поддержание этого согласия, основным способом которого является правовое равенство. «...Во всяком случае права граждан одного и того же государства должны быть одинаковы. Да и что такое государство, как не общий правопорядок?» [1. С. 109]. При этом Цицерон исходит из концепции естественного права, которое для мыслителя связано с «высшим законом», предшествующим всякому государству.

Интересны размышления по поводу «общего блага» французского мыслителя XVI в. Жана Бодена. Начинает он с того, что «правители и государи никогда не могли прийти к согласию по этому вопросу, так как каждый измеряет своё благо своими радостями и удовольствиями, и поскольку те, которые придерживаются одинакового мнения о высшем благе частного лица, не всегда согласны... с тем, что благоденствие отдельного человека совпадает с благоденствием государства, всегда имеется разнообразие законов, обычаев и целей сообразно нравам и страстям. ...Тем не менее... мудрый человек есть мера справедливости и истины, и... люди, почитаемые мудрейшими, согласны между собой в том, что высшее благо частного лица то же, что высшее благо государства» [4. С. 678]. Однако благо государства Боден понимает отнюдь не в духе Платона, возражая которому французский философ замечает: «...если бы этот его проект был осуществлён, был бы утрачен единственный признак государства: если нет ничего, принадлежащего каждому, то нет и ничего, принадлежащего всем; если нет ничего частного, то нет и ничего общего, каждый пренебрегает общими делами, если из них нельзя извлечь выгоды лично для себя» [4. С. 679]. Таким образом, Боден, пожалуй даже более

чётко, чем Аристотель, формулирует общее благо как результирующее, «векторную сумму» индивидуальных благ.

Однако и линия Платона получила своё дальнейшее развитие, в том числе и вульгаризированное, например в трактатах Кампанеллы, для которого даже «...производство потомства имеет в виду интересы государства, а интересы частных лиц – лишь постольку, поскольку они являются частями государства» [4. С. 779].

Размышления об общем благе сохраняют свою актуальность и в философии Нового времени. Мыслители этого периода говорят об «общем благе» на языке теории общественного договора. Однако содержание, которое вкладывается в понятия «общественного блага» и «общественного договора», по-прежнему серьёзно различается у различных мыслителей, в целом укладывается в выше описанные подходы и может иллюстрировать их развитие.

Так, Барух (Бенедикт) Спиноза выводит государство и право из человеческой природы как таковой: «...Люди устроены таким образом, что не могут жить вне какого-нибудь общего права» [5. С. 250]. Однако возникновение общего права одновременно означает фактически полное подчинение ему граждан во всех аспектах. «Несомненно, что там, где люди имеют общее право и все руководимы как бы единым духом, каждый из них имеет тем менее права, чем более превосходит его мощью все остальные вместе, т.е. он не имеет на самом деле по природе никакого другого права, кроме того, которое уступает ему общее право» [5. С. 251]. Однако само государство ограничивается целью «общего блага»: «...право государства определяется мощью народа, руководимого как бы единым духом. Но такое единение душ может быть мыслимо только в том случае, если государство будет более всего стремиться к тому, что здравый разум признаёт полезным для всех людей» [5. С. 253]. Причём получается, что общая польза доступна разумному постижению и не является гарантированным свойством государства. Важно также отметить, что для Спинозы, как и для многих других мыслителей Нового времени, «общее право», правовой порядок, гражданское состояние и основанное на них государство – это и есть общее благо. К предшественникам такого подхода, пожалуй, можно отнести Цицерона, в то время как для Платона и Аристотеля, при всех различиях в их подходах, «общее благо» является чем-то таким, для чего государство, право и гражданское состояние являются лишь необходимым условием. Вместе с тем и в Новое время значительная часть мыслителей продолжает разделять подход Платона или Аристотеля.

В частности, этот подход в значительной степени разделяется Ф. Бэконом, для которого «общественное благо» и благо государства – это синонимы. Однако в отличие от греческого философа Бэкон допускает определённую сферу частного блага и частного права, находящуюся под защитой права общественного.

Позиция Гоббса скорее ближе Аристотелю, чем Платону, поскольку целью государства, с его точки зрения, выступает обеспечение мира и самозащиты, т.е., по сути, блага индивидуальные. Однако ради обеспечения этих благ человек должен пожертвовать своей

автономией. «Человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим, какую он допустил бы у других людей по отношению к себе» [6. С. 156].

В целом аналогичную Гоббсу позицию занимает по этому вопросу Джон Локк, хотя он более подробно раскрывает механизм его обеспечения и несколько иначе трактует его содержание. С точки зрения Локка, основное содержание общественного блага, кроме обеспечения мира и безопасности, составляет защита прав собственности граждан. При этом государственная власть не вправе выходить за пределы полномочий, необходимых для осуществления общественного блага. «Власть общества или созданного людьми законодательного органа никогда не может простирается далее, нежели это необходимо для общего блага; эта власть обязана охранять собственность каждого» [1. С. 193]. Однако у самоограничения власти общим благом, по Локку, есть и обратная сторона, заключающаяся в абсолютизации принципа большинства: «Когда какое-либо число людей, таким образом, согласилось создать сообщество или государство, то они тем самым уже объединены и составляют единый политический организм, в котором большинство имеет право действовать и решать за остальных» [1. С. 192].

С точки зрения Дэвида Юма, стремление к социальности свойственно человеку как таковому в силу его неспособности обеспечить собственные интересы самостоятельно. Таким образом, возникает общественный интерес, стержнем которого выступает обеспечение справедливости, и уже тогда гарантом соблюдения общественного интереса выступает государство.

С позиции Поля Гассенди основой общего блага выступает справедливость, причём общее благо должно быть таковым также для каждого члена общества, «поскольку справедливость придумана для общего блага, что относится к праву или справедливому непременно было благом как для общества в целом, так и для каждого его члена в отдельности» [1. С. 203]. Таким образом, понимаемые справедливость и общее благо являются основой государства и права, а т.к. человеку свойственно стремиться к благу, то возникновение права является естественным следствием этого стремления. Более того, те или иные нормы права, по Гассенди, остаются таковыми лишь до тех пор, пока они приносят общественную пользу в вышеприведённом её понимании.

Пожалуй, наиболее подробно вопрос о сущности «общего интереса», лежащего в основе государства и права, рассматривает Жан-Жак Руссо. С точки зрения Руссо, основной проблемой, решаемой «общественным договором», является следующая: «Найти такую форму ассоциации, которая защищала бы и охраняла совокупной общей силой личность и имущество каждого участника и в которой каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким он был раньше» [7. С. 16].

Суть общественного договора состоит в следующем: «народ в том, что касается до отношений внутри общества, соединил все свои желания в одну волю».

Таким образом, «...вместо отдельной личности каждого договаривающегося этот акт ассоциации немедленно создаёт моральное и коллективное целое, составленное из стольких членов, сколько собрание имеет голосов, целое, которое получает путём этого самого акта своё единство, своё общее я, жизнь, волю. ...Эти условия договора, правильно понятые, сводятся, в сущности, к одному условию, а именно к *полному отчуждению каждого члена со всеми своими правами в пользу всей общины* (курсив мой. — Д.М.)» [7. С. 16]. Однако это полное отчуждение личностью себя и своих прав не является для Руссо проблемой, поскольку «каждый, отдавая себя всем, не отдаёт себя никому; и так как нет ни одного участника, по отношению к которому остальные не приобретают того же права, какое они ему уступают по отношению к себе, то каждый снова приобретает всё, что он теряет, и приобретает больше силы для сохранения того, что он имеет... Обязательства, связывающие нас с общественным организмом, необходимы лишь потому, что они взаимны, и их природа такова, что, выполняя их, нельзя работать для другого, не работая в то же время и для самого себя. Общая воля всегда права и все постоянно хотят счастья каждого из граждан только потому, что нет человека, который не относил бы к себе этого слова «каждый» и который не думал бы о себе, голосуя за всех» [7. С. 17].

Руссо при этом различает суммарную волю всех и общую волю, однако различает их чисто арифметически. «...Существует большое различие между волей всех и общей волей; последняя имеет в виду только интересы общие; первая, составляющая лишь сумму отдельных людей, — интересы частные; но отнимите от этих самых волей крайние в одну и в другую сторону, взаимно друг друга уничтожающие, и остаток даст вам общую волю» [7. С. 18]. В итоге для Руссо общий интерес представляет собой сумму частных интересов за исключением крайних. Однако здесь возникает серьёзный вопрос: как определить, какие частные интересы должны быть признаны крайними и выведены за скобки и какова процедура признания интересов тех или иных лиц крайними? Из тотально-демократической логики Руссо можно сделать вывод, что решение может и должно быть принято большинством. Однако как тогда гарантировать социум от демократического тоталитаризма, Руссо не поясняет. Создаётся впечатление, что он вообще не интересуется этой проблемой, которая интересовала уже Платона и Аристотеля. Тем не менее французский мыслитель высказывается и о содержании «общего блага»: «Если исследовать, в чём именно состоит наибольшее благо всех.. то мы найдём, что благо это сводится к двум важнейшим вещам: свободе и равенству; свободе — потому, что всякая частная зависимость равносильна отнятию у государственного организма некоторой силы; равенству — потому что свобода не может существовать без равенства» [7. С. 20]. Сама трактовка свободы Руссо, однако, показывает, что наивысшим общим благом он считает само демократическое государство, что даёт основание отнести его к продолжателям Платоновской линии.

Но, как показывает Юрген Хабермас, возможна и иная интерпретация руссоистских взглядов по этому вопросу. С точки зрения Хабермаса, когда Руссо гово-

рит о государстве, он имеет в виду демократическое и плюралистическое гражданское общество, формирующее государственную власть демократически, в основу которого входят в качестве неотъемлемых принципов: свобода и равенство его участников [8. С. 242–246]. При таком подходе большинство не может установить свою диктатуру, дискриминируя представителей меньшинства в их свободе, поскольку общество тут же перестаёт быть демократическим, т.е. перестаёт быть самим собой. Причём это осознаётся социальными субъектами, которые понимают, что в недемократическом обществе и их интересы могут быть в любой момент нарушены, что является гарантией того, что этого не произойдёт. При такой трактовке позиция Руссо предстаёт скорее развитием точки зрения Цицерона.

Интересный вариант социального утилитаризма предлагается Гельвецием [9], согласно которому общее благо – это благо возможно большего числа людей, причём общее благо выше любого частного блага, что означает, что во имя блага возможно большего числа людей можно пожертвовать благом любого конкретного лица. Развивая мысли Гельвеция, Поль-Анри Гольбах обозначает общие интересы как «обеспечение наибольшему числу членов общества тех преимуществ, ради которых они объединились. Эти преимущества – свобода, собственность, безопасность» [1. С. 241]. Причём эти общие цели, по Гольбаху, являются ограничениями индивидуальных прав.

Таким образом, проведённый краткий обзор взглядов мыслителей до Канта на «общее благо», «общий интерес», «общую волю» позволяет выявить три тенденции в рассмотрении этого круга понятий. Первая тенденция восходит к Платону и предполагает, что «общее благо» – это благо некоей общности, как правило, ассоциирующееся с благом государства. Однако однозначное и бесспорное обоснование такого «общего блага» невозможно в силу сложности социальной реальности и опасно, поскольку, как правило, принимает форму приписывания этого «общего блага» тем или иным формам жизни, что в свою очередь может дать основания для дискриминации иных предпочтений по тем или иным основаниям.

Вторая тенденция может быть возведена к Аристотелю. В ней под «общим благом» понимаются блага и

интересы граждан, общество составляющих. Однако попытка конкретизировать содержания этих благ и методике их соотношения приводит к следующим проблемам. Во-первых, действительно, попытка удовлетворить все интересы всех лиц абсурдна, поскольку различные интересы различных людей зачастую приходят в столкновение. Во-вторых, установление неких фундаментальных интересов, которые должны быть обеспечены для всех, будь то свобода или собственность, мотивируется, как правило, их естественностью или разумностью. Это имеет тот же недостаток, что и приписывание некоего всеобщего блага определённому (или любому) социуму или государству, реальному или идеальному, в духе Платона. В-третьих, определённым выходом могло бы стать установление «справедливого» соотношения между конкретными интересами и индивидуальными благами сограждан, если бы само понятие справедливости, а также способы её достижения не были, в свою очередь, предметом длительных и по сию пору не оконченных философских споров, описание которых не входит в предмет рассмотрения в данной статье. В-четвертых, тем более не является адекватным утилитаристское решение в духе Гельвеция, поскольку оно оставляет открытым вопрос о содержании благ, которые должны приниматься в расчёт, а также о их соотносительной «стоимости». Попытка такого решения обычно сводится к одному из вышеописанных вариантов. В-пятых, абсолютизация в качестве общечеловеческого естественного свойства человеческой потребности в социальности фактически обращает нас к третьей тенденции в понимании общего блага.

Как представляется, возможно выделить третью тенденцию, которую можно возвести к Цицерону. Суть подхода, представленного в его трудах, состоит в признании в качестве «общего блага» самого правового порядка организации гражданского общества с его предпосылками в виде свободы и правового равенства граждан и демократической организации власти. Такой процедурный подход, как представляется, может быть выходом из противоречий и затруднений первой и второй тенденций интерпретации «общего блага».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Демокрит. Макрокосм* // Правовая мысль: Антология / Авт.-сост. В.П. Малахов. Москва; Екатеринбург, 2003.
2. *Платон. Государство* // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1994. Т. 3.
3. *Аристотель. Политика* // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1984. Т. 4.
4. *Антология мировой философии: Возрождение*. Минск; Москва, 2001.
5. *Спиноза Б. Богословско-политический трактат* // Б. Спиноза. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 2.
6. *Гоббс Т. Левиафан* // Т. Гоббс. Сочинения: В 2 т. М., 1991. Т. 2.
7. *Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре*. М., 1938.
8. *Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории*. СПб., 2001.
9. *Гельвеций К.А. О человеке* // К.А. Гельвеций. Сочинения: В 2 т. М., 1974. Т. 2.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 22 сентября 2008 г.