

БЕН БРЭДЛИ

БЛАГОПОЛУЧИЕ И СМЕРТЬ

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. БЛАГОПОЛУЧИЕ	1
1.1. Понятие благополучия	11
1.2. Теории благополучия	16
1.2.1. Как сформулировать теорию благополучия	16
1.2.2. Гедонизм	22
1.2.3. Альтернативные теории	26
1.3. Благополучие и время	40
1.4. Парадокс	61
1.4.1. Заслуженность	65
1.4.2. Иерархическое решение	70
1.4.3. Антиглобальное решение	73
1.4.4. Решение по аналогии с парадоксом лжеца	74
1.4.5. Ответ Хитвуда	76
1.5. Выводы и следствия	80
ГЛАВА 2. ЗЛО СМЕРТИ	1
2.1. Инструментальная ценность и принцип изменения положения дел	89
2.2. Сверхдетерминация, вытеснение и причинность	98
2.3. Подлинное зло, уместные установки и проблема симметрии	112
2.4. Вред	120
2.5. Аргумент в пользу принципа изменения положения дел	126
ГЛАВА 3. СУЩЕСТВОВАНИЕ И ВРЕМЯ	1
3.1. Всякое ли зло существует во времени?	133
3.2. Может ли смерть быть злом, существующим во времени?	140
3.3. Когда смерть является злом?	149

3.4. Возражения	163
3.5. Ценность несуществования	174
3.5.1. Ноль или неопределённость?	174
3.5.2. Аргументы в пользу теории неопределённости	177
3.5.3. Является ли благополучие внутренним свойством?	184
3.5.4. Простое существование и рациональное предпочтение	188
ГЛАВА 4. ИМЕЕТ ЛИ ЗНАЧЕНИЕ ПСИХОЛОГИЯ?	1
4.1. В каком возрасте умереть хуже всего?	194
4.2. Лечение	199
4.3. Аборт	206
4.4. Желания и интересы, относительные ко времени	216
4.4.1. Чего мы хотим в момент смерти	217
4.4.2. Теория интересов, относительных ко времени	220
4.4.3. Возражения против ТИОВ	230
4.5. Коровы	247
ГЛАВА 5. МОЖНО ЛИ ПОБЕДИТЬ СМЕРТЬ?	1
5.1. Эффект Джеймса Дина	262
5.2. Старость и прогерия	273
5.3. Предшествующие блага и скидки	277
5.4. Реализм	283
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	293

ВВЕДЕНИЕ

*«Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним —
умиранием и смертью».*
Сократ¹

Сегодня уже никто не разделяет взглядов Сократа на философию. И всё же смерть по-прежнему остаётся неисчерпаемым источником философских вопросов. На некоторые из них я и попытаюсь ответить в этой книге. Является ли смерть злом для того, кто умирает? При каких обстоятельствах она становится злом? Что именно делает её злом? Насколько велико это зло? Имеет ли оно своё место во времени — бывает ли смерть злом для нас в одни моменты, но не в другие? Что хуже: умереть младенцем, ребёнком или взрослым? Является ли смерть злом для животных? Становится ли она меньшим злом для человека, прожившего хорошую жизнь? Можем ли мы вообще что-нибудь сделать, чтобы наша смерть оказалась для нас менее губительной? И если можем, то следует ли нам это делать?

В этих вопросах есть нечто странное. Ведь мы не задаём подобных вопросов о других вещах, которые считаем плохими. Никому не позволили бы всерьёз написать книгу о том, плохо ли ушибить палец на ноге, что именно делает ушиб неприятным, хуже ли ушибить палец в детстве или во взрослом возрасте и можно ли как-нибудь уменьшить причиняемый им вред. Почему же мне позволительно написать целую книгу о смерти? Потому что, как мы увидим, применительно к смерти ответы на эти вопросы далеко не так очевидны, как применительно к ушибленному пальцу.

Смерть — это зло лишения. Умирая, мы лишаемся возможности прожить ещё какую-то часть хорошей жизни. Поэтому размышления о смерти неизбежно приводят нас к размышлениям о том, что именно делает нашу жизнь благополучной. В первой главе я попытаюсь предложить несколько новых аргументов, касающихся хорошей жизни. Эти аргументы склоняют нас в пользу гедонизма — представления о том, что благом для нас является удовольствие, а злом — страдание. Правда, они поддерживают гедонизм лишь косвенно: указывая на проблемы, с которыми сталкиваются его основные соперники, например теория, согласно которой благо человека состоит в получении того, чего он желает.

Гедонизм часто считают полностью опровергнутым. Более того, если попросить философа привести примеры истин, которые философии удалось установить окончательно, первой, вероятно, будет названа мысль о том, что обоснованного истинного убеждения недостаточно для знания²; второй, возможно, окажется утверждение, что гедонизм ложен. Нет нужды говорить, что я считаю такой приговор преждевременным. Надеюсь, представленные мной аргументы заставят задуматься тех, кто предпочитает другие теории благополучия. Эти же аргументы подрывают представление о том, что события, происходящие после смерти человека, способны повлиять на его благополучие.

¹ Платон. Федон, 64a

² Gettier, 1963

Согласно теории смерти как лишения, смерть является злом потому, что лишает нас хорошей жизни. Как и большинство людей, я признаю, что смерть — зло, и принимаю теорию лишения как объяснение этого зла. Однако существуют разные версии этой теории, и различия между ними представляют немалый философский интерес. Во второй главе я выступаю в защиту подхода, основанного на сравнении последствий. Согласно ему, мера зла, причиняемого смертью, определяется сравнением между жизнью, которую человек действительно прожил, и жизнью, которую он прожил бы, если бы эта смерть не наступила.

Я буду исходить из того, что смерть прекращает существование человека. Следовательно, объясняя зло смерти, мы неизбежно сталкиваемся с трудными метафизическими вопросами. Например, как несуществующее существо может стать жертвой несчастья? Когда мы рассуждаем о зле ушибленного пальца, подобных вопросов не возникает. И в этом состоит важнейшее различие между двумя видами несчастья. Третья глава в основном посвящена взаимосвязи смерти и существования. В ней я выступаю против взгляда, который, по моему мнению, был принят чересчур догматично и некритично: будто умерший человек вообще не может иметь какого-либо уровня благополучия — даже нулевого.

Возможно, вам повезёт и за всю жизнь вы ни разу не ушибёте палец. Но избежать смерти невозможно. Поэтому её боятся все. Сократ утверждал, что философы в особенности — а по всей видимости, и остальные люди тоже — не должны бояться смерти. Однако он считал так потому, что верил: мы переживаем собственную смерть и смерть является для нас благом³. Но предположим, что со смертью мы навсегда прекращаем существовать. Эта мысль способна внушить ужас. Рационален ли подобный ужас?

Разумеется, время от времени опасаться ушибить палец вполне разумно. Это больно! Но верно ли в целом, что рационально бояться — или испытывать иные отрицательные чувства — по отношению к тому, что является для нас злом, даже если оно не причиняет боли? Я затрагиваю этот вопрос во второй главе. Однако главным предметом моего исследования остаётся зло смерти, а между тем, насколько плохим является событие и насколько разумно его бояться, нет необходимой связи. И всё же одна связь существует: если нечто является для вас злом, у вас есть некоторое — хотя и не безусловное — основание относиться к этому отрицательно. Если же нечто не причиняет вам зла, то, за исключением необычных обстоятельств, у вас нет оснований испытывать по этому поводу отрицательные чувства. И что ещё важнее: если нечто может причинить зло вам или другому человеку, у вас есть некоторое — опять-таки не безусловное — основание попытаться это предотвратить.

³ Платон. Федон, 67d–e. В Апологии Сократа, 40c, Сократ всерьёз рассматривает возможность отсутствия загробной жизни — возможность того, что умершие превращаются в «ничто» и ничего не ощущают. Он выдвигает поразительное утверждение: для несуществующего умершего такое состояние в действительности было бы приятным, поскольку походило бы на сон без сновидений, который все мы считаем приятным.

Большинство согласится, что смерть в старости является для человека меньшим злом, чем смерть в молодости. Но хуже ли умереть молодым взрослым, чем в младенчестве? Это ещё один вопрос, который не возникает, когда мы размышляем об ушибленном пальце: вряд ли кто-либо станет всерьёз ломать голову над тем, зависит ли тяжесть ушиба от возраста человека. В четвёртой главе я утверждаю, что, как правило, чем раньше наступает смерть, тем большим злом она является. Следовательно, умереть в младенчестве хуже, чем в молодом возрасте.

Судя по моим неформальным беседам с философами и по их реакции на мои высказывания, эта точка зрения тоже не пользуется особой популярностью. Однако принципы, которыми философы обосновывают противоположную позицию, невозможно защитить.

Предположим, смерть действительно является злом. Что мы можем с этим сделать? Можно ли хоть как-то уменьшить зло собственной смерти? Некоторые полагали, что смерть можно «победить», совершив при жизни определённые дела — например, завершив главное дело своей жизни. И здесь смерть снова отличается от ушибленного пальца: никто не задаётся вопросом, можно ли «победить» ушибы. К сожалению, сторонники такой идеи ошибаются. В пятой главе я объясню почему.

И всё же существуют способы сделать нашу смерть меньшим злом. Но это либо поступки, которые у нас и без того есть основания совершать, причём их способность смягчить зло смерти никак не влияет на то, следует ли нам их совершать, либо действия, прибегать к которым было бы очевидным безумием.

Итак, основные положения книги таковы. Я защищаю простую и непосредственную теорию смерти как лишения. Из неё следует спорный вывод: чем раньше наступает смерть, тем большим злом она является для своей жертвы. Из неё также следует, что степень зла, причиняемого человеку смертью, не зависит сколько-нибудь существенным образом от того, насколько хорошо сложилась его жизнь.

Кроме того, я защищаю два взгляда на благополучие, которые, по-видимому, разделяют очень немногие: гедонистическую концепцию хорошей жизни и положение о том, что уровень благополучия умершего равен нулю. Обоснование последнего позволяет мне защитить ещё одну спорную идею: зло смерти имеет определённое место во времени. Смерть становится злом для своей жертвы в некоторый момент после того, как человек умер.

Есть один важный вопрос о смерти, о котором я в этой книге не говорю совершенно ничего: что такое смерть? Я буду считать само собой разумеющимся, что мы достаточно хорошо понимаем это понятие. Сделаю лишь одно предположение: смерть знаменует окончание существования человека.

Впрочем, это предположение вполне может оказаться ложным. Например, люди могут продолжать существовать после смерти в виде трупов. Однако это почти ничего не изменило бы в аргументах книги. Более того, предположение о том, что смерть означает прекращение существования, скорее создаёт дополнительные трудности для моих рассуждений в третьей главе.

Едва ли мера зла, причинённого человеку смертью, зависит от того, был ли он похоронен целиком и тем самым продолжил существовать после смерти до тех пор, пока естественные процессы и черви не завершили свою работу, или же его кремировали, отчего он прекратил существовать очень быстро.

С другой стороны, возможно, люди продолжают существовать в иной форме. Возможно, как полагал Сократ, человек состоит из тела и духа и после смерти тела дух продолжает жить⁴. А возможно, люди переживают собственную смерть и без помощи души — благодаря воскресению или реинкарнации. Возможность этого отстаивал Локк⁵.

Если бы нечто подобное оказалось истиной, аргументы этой книги предстали бы в совершенно ином свете. Это коренным образом изменило бы и наше отношение к смерти — в зависимости от того, как именно устроена загробная жизнь. Более того, согласно некоторым распространённым представлениям о потустороннем существовании, смерть тела могла бы оказаться лучшим событием во всей жизни человека.

Но если это так, почему убийство считается столь тяжким злом? Более того, почему убийство людей не становится во многих случаях нашей обязанностью? Если доброму человеку уготован рай, то, казалось бы, для него самого лучше всего было бы, чтобы его безболезненно убили как можно скорее. Ведь каждый день, проведённый на земле, лишает его бесконечного блаженства загробной жизни⁶.

Следовательно, если мы принимаем такое представление о потустороннем мире, запрет на убийство добрых людей нельзя обосновать тем, что убийство, если принять во внимание все обстоятельства, причиняет зло самому убитому. Этот запрет пришлось бы основывать исключительно на внешних по отношению к нему последствиях — например, на страданиях его семьи или на вреде, причинённом обществу.

В рамках этой книги я буду исходить из того, что загробной жизни не существует: нет ни душ, ни воскресения, ни реинкарнации. Но даже те, кто верит в подобные вещи, могут принять общие принципы ценности, которые я здесь защищаю. Просто из этих принципов они сделают другие выводы. Я полагаю, что смерть обычно является для человека очень большим злом; верящие в загробную жизнь могут прийти к противоположному заключению.

Наши представления о ценности жизни и зле смерти могут иметь значение для множества других вопросов. Прежде всего, взгляды на хорошую жизнь помогают

⁴ Платон. Федон, 64с

⁵ Локк. Опыт о человеческом разумении, книга II, глава XXVII

⁶ Разумеется, согласно рассматриваемому мировоззрению, независимо от времени смерти человек получил бы одинаковое количество загробного блаженства. Здесь возникают непростые вопросы о бесконечном благополучии, перекликающиеся с проблемами бесконечной полезности, с которыми сталкиваются утилитаристы. См., например: Kagan and Vallentyne, 1997. Если объём благополучия в загробной жизни одинаков независимо от момента смерти, то убийство не причиняет своей жертве ни вреда, ни пользы — и это тоже довольно неожиданный вывод. Благодарю Джеймса С. Тейлора за обсуждение этого вопроса.

нам определить, какое поведение следует считать благоразумным. Те, кто полагает, что крушение замыслов или неудовлетворённость желаний сами по себе являются злом, могут посоветовать вам не развивать в себе желаний, которые вряд ли осуществятся, и не браться за дела, которые едва ли удастся завершить⁷. Но если последующие рассуждения верны, такой совет имеет в лучшем случае лишь практическую, инструментальную ценность.

Томас Нагель считает, что человек растрчивает жизнь впустую, если всё своё время пытается общаться с растениями спаржи. Под этим он подразумевает, что жизнь такого человека складывается для него плохо, даже если это занятие доставляет ему удовольствие⁸. Я полагаю, что Нагель ошибается.

Если вы похожи на меня, то беседы со спаржей, вероятно, не принесут вам никакой радости. Я, правда, не пробовал — но разве трудно это представить? Однако если вам такое общение действительно доставляет удовольствие, то вы вовсе не растрчиваете жизнь впустую — если только ради этого не отказываетесь от более привлекательных возможностей.

Одна из задач моральной философии — объяснить, почему убийство является злом в тех случаях, когда оно действительно является злом. И степень зла, причиняемого смертью, очевидно, имеет отношение к этому вопросу. Это не означает, что неправильность убийства всегда прямо пропорциональна тяжести причинённой им смерти, однако определённая связь между ними, несомненно, существует — на что я только что кратко указал, рассуждая о загробной жизни⁹.

Нас может интересовать, почему убийство является неправильным и, следовательно, почему смерть является злом, в том числе потому, что это позволяет глубже понять такие общественно значимые вопросы, как аборт и эвтаназия.

Предположим, что умереть во взрослом возрасте гораздо хуже, чем в младенчестве. Тогда можно было бы заключить, что смерть плода или эмбриона является ещё меньшим злом, а значит, и аборт не так уж плох. Но если умереть младенцем хуже, чем взрослым, то смерть на стадии плода может оказаться ещё большим злом. В таком случае мы могли бы решить, что аборт — глубоко неправильный поступок.

Я полагаю, что смерть может быть для плода чрезвычайно большим злом — гораздо большим, чем для взрослого человека. Однако из этого ещё не следует, что аборт является неправильным. В четвёртой главе я объясню почему.

Ценность смерти естественным образом связана и с вопросом о моральной допустимости эвтаназии. Общий принцип, который я защищаю в этой книге, предполагает, что при некоторых обстоятельствах смерть может быть благом —

⁷ См.: Luper, 2006. Как указал мне Саймон Келлер, не все сторонники подобных взглядов на благополучие стали бы давать такой совет.

⁸ Nagel, 1979, p. 5.

⁹ Весьма убедительный аргумент против представления о том, что все убийства невинных людей одинаково неправильны, см.: Lippert-Rasmussen, 2007.

например, когда дальнейшая жизнь обещает человеку больше страданий, чем удовольствий.

Я считаю, что в подобных случаях самоубийство может быть вполне рациональным, а помощь человеку в уходе из жизни — морально допустимой и даже обязательной. Я также полагаю, что по крайней мере при определённых обстоятельствах такая помощь должна быть законной. На мой взгляд, все эти положения уже были убедительно обоснованы другими авторами, поэтому здесь я их не рассматриваю¹⁰.

Разумеется, я вовсе не утверждаю, что при таких обстоятельствах человека всегда допустимо убить. Если он не желает умирать, убийство из патерналистской заботы о его благе вполне может быть морально неправильным — и уж совершенно точно оно должно оставаться незаконным.

Наше понимание того, насколько великим злом является смерть, имеет значение и для выбора общественной политики, и для определения того, на что общество должно расходовать средства. Если, как я утверждаю в четвёртой главе, смерть младенца хуже смерти взрослого, то у нас появляется некоторое основание направлять больше денег на лечение болезней, поражающих младенцев, чем на лечение заболеваний, от которых страдают исключительно взрослые. Другие соображения вполне могут перевесить этот довод, но при принятии решений учитывать его всё же следует.

Наше объяснение того, почему смерть является злом для людей, влияет и на ответ на вопрос, является ли она злом для животных. Дэвид Веллеман утверждал, что смерть не является злом для коров, поскольку они не способны осознавать себя существами, продолжающими жить во времени¹¹. Из моей позиции следует иное: смерть является злом для коров, если лишает их дальнейшей хорошей жизни. Это ещё не обязательно означает, что есть гамбургеры морально недопустимо, однако защищать такую практику становится значительно труднее. В четвёртой главе я рассматриваю зло смерти применительно к животным.

Наши представления о посмертном вреде имеют последствия для правил и обычаев, связанных с исполнением воли умерших. Один из выводов этой книги состоит в том, что общепринятая теория посмертного вреда несостоятельна. Поэтому нам необходимо пересмотреть правила и обычаи, требующие уважать пожелания умерших ради того, чтобы не причинить им вреда. Разумеется, такие правила и обычаи могут иметь и иные основания, не связанные с посмертным вредом. Этот вопрос я рассматриваю в конце первой главы.

Таким образом, существует множество веских внешних причин задуматься о зле смерти. Но лично для меня эти вопросы интересны сами по себе. Я писал эту книгу не ради того, чтобы дать ответы на вопросы общественной политики. И всё же надеюсь, что люди, взявшие её в руки из-за интереса к практическим проблемам, со временем заинтересуются и отвлечёнными философскими вопросами.

¹⁰ См., например: Brock, 1992.

¹¹ Velleman, 1993, pp. 354–357.

В заключение скажу несколько слов о своей общей философской стратегии и методологии. Защищаемые мной взгляды очень просты. Вероятно, это едва ли не самые простые из всех положений, которые хотя бы на первый взгляд могут показаться правдоподобными. Я считаю простоту исключительно ценным качеством теории.

Моя цель — взять несколько основополагающих идей и сформулировать взгляды, которые как можно точнее передают их содержание, полностью отказавшись от любых наслоений и поправок, выглядящих как специально придуманные уловки, призванные согласовать теорию с нашими интуитивными суждениями об отдельных случаях.

Большинству читателей получившиеся взгляды покажутся слишком грубыми. Плюралисты скажут, что помимо удовольствия существуют многие другие вещи, являющиеся благом для человека. Другие возразят, что зло смерти должно быть устроено гораздо сложнее: степень зла, причиняемого лишением, следует всячески корректировать, чтобы согласовать теорию с интуитивными суждениями о тех или иных случаях.

Я с этим не согласен. Иногда нам приходится учиться жить с выводами философских теорий, которые на первый взгляд противоречат интуиции, если единственная альтернатива — принять запутанное теоретическое чудовище.

Стремление к простоте разделяют далеко не все философы. Некоторые настаивают, что истина в вопросах этики обязательно должна быть сложной. Им я могу ответить лишь одно: сложные теории всегда в чём-нибудь ошибаются, но их сложность нередко скрывает, где именно находится ошибка. Чем сложнее теория, тем больше усилий требуется, чтобы обнаружить её нежелательные следствия, — но они присутствуют всегда. Если это общее правило вас не убеждает, возможно, вас убедят конкретные аргументы, изложенные в следующих главах.

Всё сказанное не означает, что я отказываюсь обращаться к интуиции. Напротив, я постоянно апеллирую к интуитивным суждениям читателя — например, предлагая ему решить, была бы та или иная воображаемая смерть злом или насколько правдоподобны защищаемые мной общие принципы.

Иногда считается, что ценность интуиции сомнительна. Разумеется, мы не должны безоговорочно верить, будто всё устроено именно так, как кажется на первый взгляд. Наши интуитивные суждения об отдельных случаях порой оказываются ошибочными. Об этом свидетельствует «эффект Джеймса Дина», который я рассматриваю в пятой главе.

Однако полностью обойтись без обращения к интуиции невозможно¹². Всё искусство состоит в том, чтобы опираться на правильные интуитивные суждения. Если мы не хотим впасть в противоречие, то не можем признавать истинным всё,

¹² Прекрасную защиту обращения к интуиции в философии вообще и, в частности, в этике см.: Hue-mer, 2005..

что кажется нам истинным¹³. Приходится выбирать. А правильно ли я сделал свой выбор — судить читателю.

¹³ Полезное обсуждение «теории ошибки» в этике, с которой я в основном согласен, см.: Kagan, 2001.

ГЛАВА 1

БЛАГОПОЛУЧИЕ

*«Самое лучшее для человека проводить жизнь в
наивозможно более радостном расположении
духа и наивозможно меньшей печали».*

Демокрит¹⁴

1.1. Понятие благополучия

Смерть обычно считается одним из худших событий, которые могут произойти с человеком. Она причиняет ему зло, когда лишает его жизни, которая была бы для него благом. Но что именно делает жизнь человека благополучной?

Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо уточнить, что мы понимаем под «благополучием». Для этого было бы полезно разложить данное понятие на другие, более доступные для понимания понятия. Однако надеяться на такое решение было бы слишком оптимистично. И всё же приблизиться к пониманию того или иного понятия можно даже без его строгого анализа.

Хорошей жизни обычно присущи определённые признаки. Чтобы понять, является ли жизнь хорошей именно в интересующем нас смысле, можно проверить, обладает ли она этими признаками. Это по крайней мере даст нам некоторое представление о том, хороша ли она для самого человека.

Как правило, хорошая жизнь — это жизнь, которой мы хотели бы жить. Поэтому, размышляя о том, какая жизнь хороша для того, кто её проживает, полезно спросить себя: какой жизни я пожелал бы самому себе?

¹⁴ Фрагмент 189; обсуждение см.: Kahn, 1985, p. 27.

Однако это не безошибочный критерий. Во-первых, человек может плохо понимать, что действительно пойдёт ему на пользу. Например, он может решить, что для него будет благом попасть в Книгу рекордов Гиннесса, потратив несколько лет на то, чтобы измельчить и постепенно съесть вертолёт. Но он ошибётся.

Во-вторых, наши желания зависят от личных пристрастий и антипатий. Вы можете совершенно не хотеть становиться политиком, но при этом признавать, что политическая деятельность способна сделать жизнь другого человека вполне благополучной. Или вы можете считать профессию врача необходимой для собственного счастья, не полагая при этом, что каждый человек обязан стать врачом ради своего благополучия.

Следовательно, мы можем считать какую-то жизнь достойной, не желая её для себя. И наоборот: мы можем желать определённой жизни для себя, не думая, что и другие должны стремиться к тому же.

Возможно, полезнее было бы задуматься о том, какой жизни мы пожелали бы своему новорождённому ребёнку, у которого ещё не успели сформироваться индивидуальные предпочтения.¹⁵ Но и этот критерий несовершенен. Мы хотим для своих детей не только благополучия. Обычно мы также желаем, чтобы они стали хорошими людьми, поступали правильно и приносили миру пользу.

Неясно, можно ли объяснить эти желания исключительно стремлением к благополучию наших детей. Я хотел бы, чтобы мои дети выросли хорошими людьми, даже если ради этого им

¹⁵ Подробнее о «тесте колыбели» см.: Feldman, 2004, pp. 9–10.

пришлось бы в некоторой степени пожертвовать собственным благополучием.

Можно было бы спросить не просто о том, чего мы хотим для своих детей, а о том, чего мы желаем им **ради них самих**. Такой подход, возможно, позволил бы избежать только что отмеченной проблемы, но ценой появления новой. Понятие «ради самого человека» слишком близко к тому самому понятию благополучия, которое мы пытаемся выделить.

Желать чего-либо человеку ради него самого, по-видимому, означает желать этого вследствие того влияния, которое оно окажет на его благополучие.¹⁶ Поэтому трудность определения благополучия неизбежно возникнет снова, как только мы попытаемся выяснить, что значит желать чего-либо «ради» кого-то. Мне зачастую легче понять, чего именно я хочу для своих детей, чем определить, хочу ли я этого ради них самих, ради другого человека или ради всего мира.

Кроме того, мои личные симпатии и антипатии будут влиять и на то, чего я желаю детям. Я могу признавать какую-то жизнь достойной, но не желать её своим детям просто потому, что у меня есть собственные представления о том, как должна сложиться их судьба. И разумеется, если бы я хотел, чтобы мои дети выросли и начали есть вертолёты, полагая, что

¹⁶ На самом деле мне не вполне ясно, что мы имеем в виду, когда говорим, что желаем чего-либо ради другого человека. Возможно, желать пропозицию Р ради человека S — значит иметь желание, чтобы Р было истинным, причём это желание вызвано нашей заботой о S. (По-видимому, нечто подобное предполагает Stephen Darwall, 2002, p. 69.) Возможно также, речь идёт о разновидности условного желания: мы желаем, чтобы Р было истинным при условии, что Р повышает благополучие S. (Подробнее об условных желаниях см.: Bradley and McDaniell, 2008.) А возможно, верно какое-то иное объяснение. Здесь я не стану занимать определённую позицию

это обеспечит им хорошую жизнь, я ошибался бы точно так же, как если бы пожелал такой жизни себе.

Возможно, не существует абсолютно надёжного способа отделить наши суждения о благополучии от прочих оценок. То, чего мы желаем себе и другим, служит лишь несовершенным ориентиром. Но этот ориентир всё же помогает понять, о чём идёт речь, когда мы говорим о благополучии.

Далее я буду исходить из предположения, что, оценивая чью-либо жизнь, мы способны определить, выносим ли мы суждение о том, что хорошо для самого человека, или оцениваем нечто иное. Я также буду надеяться, что внимательное размышление о том, чего мы желаем себе и другим, поможет нам провести это различие.

Кто-то может усомниться в самой возможности построить единую теорию благополучия:

То, что составляет хорошую жизнь для одного человека, вовсе не обязательно будет хорошей жизнью для другого. Для одних важно иметь много денег. Другим для благополучной жизни необходимо множество друзей, тогда как деньги их совершенно не интересуют. Почему мы должны считать, что одни и те же вещи являются благом для всех людей?

Действительно, нелегко сказать, что общего у всех хороших жизней. Однако многие сомнения, связанные с тем, что разным людям полезны разные вещи, исчезают, если провести различие между **внутренней** и **внешней ценностью**.

Некоторые вещи хороши для нас лишь потому, что ведут к другим благам или предотвращают то, что причиняет нам вред. Они обладают только внешней ценностью — точнее, **инструментальной ценностью**. Они хороши как средства достижения чего-то другого.

Хорошим примером служат деньги — или само обладание ими. Если бы деньги не позволяли мне приобретать то, чего я хочу или в чём нуждаюсь, они не имели бы для меня никакой ценности. В главе 2 понятие инструментальной ценности будет рассмотрено более подробно.

Другие вещи были бы благом для нас, даже если бы не приводили ни к каким иным благам. Они обладают **внутренней ценностью**. Вопрос о том, что именно ценно для нас само по себе, остаётся предметом споров. Однако среди наиболее часто называемых кандидатов — удовольствие, знание, достижение целей, а также удовлетворение предпочтений или желаний.

Предположим, один человек живёт хорошо благодаря тому, что зарабатывает много денег, а другой — потому, что занимается любимой работой. Мы можем сказать, что жизнь обоих хороша по одной и той же причине: каждый получает то, что приносит ему удовлетворение. Деньги и хорошая работа обладают лишь внешней ценностью, тогда как удовлетворение ценно само по себе — по крайней мере, именно это я намерен доказать.

В настоящей главе я буду защищать гедонистическую теорию благополучия. В общих чертах **гедонизм** утверждает, что удовольствие само по себе является благом, а боль — злом. Более спорное положение гедонизма состоит в том, что ничто другое само по себе не является ни благом, ни злом.

Как я уже отмечал, сегодня гедонизм пользуется крайне малой популярностью. Поэтому его сторонникам приходится постоянно обороняться: показывать, каким образом гедонизм

способен выдержать выдвигаемые против него возражения, или доказывать, что эти возражения не столь существенны.¹⁷

Однако я считаю, что лучшая защита — это нападение. Поэтому моя защита гедонизма будет главным образом состоять в выявлении проблем, с которыми сталкиваются его основные соперники. К концу настоящей главы мы увидим, что эти рассуждения ставят под сомнение саму возможность причинения человеку посмертного вреда. А в главе 3 станет ясно, что они имеют значение и для вопроса о том, **когда именно смерть становится несчастьем для человека.**

1.2. Теории благополучия

1.2.1. Как сформулировать теорию благополучия

Прежде чем формулировать теорию благополучия, необходимо договориться о языке описания. Мы должны решить, какие именно сущности — в самом общем смысле — будем считать носителями внутренней ценности.

Я буду исходить из того, что носителями ценности являются положения дел в том смысле, в каком их понимал Родерик Чизолм.¹⁸ Положения дел я отождествляю с пропозициями. Они выражаются повествовательными предложениями и придаточными конструкциями с союзом «что»: например, «плохо, что Джон Кеннеди был убит».

Положения дел могут обладать внутренней ценностью, но они также могут быть истинными или ложными. Когда положение дел имеет место, оно истинно; когда оно не имеет места — ложно.

¹⁷ Некоторые недавние защиты гедонизма см.: Tännsjö, 1998; Goldstein, 1989; Feldman, 2004; Crisp, 2006; Mendola, 2006.

¹⁸ См. гл. IV в Chisholm, 1976.

Это достаточно дробные сущности. «Джон Кеннеди умер» и «Джон Кеннеди был убит Освальдом» — разные положения дел. Второе содержит элементы, которых нет в первом. Более того, первое может быть истинным, тогда как второе — ложным, на чём и настаивают сторонники теорий заговора.

Я решил рассматривать теории благополучия через положения дел, поскольку такой подход является общепринятым в соответствующей литературе. Не думаю, однако, что от этого выбора зависит что-то принципиальное. Если вы считаете носителями внутренней ценности события, конкретные воплощения свойств или какие-то иные сущности, можете соответствующим образом перевести мои рассуждения на предпочитаемый вами язык.

Формулируя теорию благополучия, мы пытаемся определить те особенности жизни, которые обуславливают её ценность. Для этого необходимо сделать по меньшей мере три вещи.

1. Прежде всего мы должны указать, какие положения дел являются для нас благом или злом на самом фундаментальном уровне — то есть какие из них обладают основной, производной ценностью. Назовём их атомами ценности.¹⁹ Именно они полностью и в конечном счёте определяют, насколько хорошо или плохо складываются для нас дела.
2. Затем необходимо объяснить, от чего зависит степень положительной или отрицательной ценности этих атомов.

¹⁹ Подробнее об основной внутренней ценности см.: Harman, 2000; Feldman, 2000a; Feldman, 2004

3. Наконец, мы должны установить, как определяется ценность интересующих нас неатомарных, сложных образований. В частности, необходимо объяснить, как ценность сложного целого зависит от ценности содержащихся в нём атомов. Одним из таких сложных образований может быть человеческая жизнь.

Понятие атома ценности требует пояснения. Чтобы положение дел считалось атомом ценности, оно должно удовлетворять двум условиям.

Во-первых, его ценность не определяется ценностью его собственных частей. Некоторые вещи обладают для нас внутренней ценностью только потому, что состоят из внутренне ценных элементов. Предположим, я счастлив сейчас и буду счастлив завтра в полдень. Тогда имеет место сложное положение дел, включающее моё нынешнее счастье и моё счастье завтра в полдень. Оно внутренне ценно для меня, но не является атомом ценности, поскольку его ценность складывается из ценности его частей — отдельных переживаний счастья. Возможно, каждое такое переживание обладает для меня основной внутренней ценностью, но их соединение само по себе такой ценностью не обладает.

Во-вторых, атомы ценности должны охватывать все свойства, которыми обусловлена существующая ценность. Если жизнь человека обладает внутренней ценностью благодаря какому-либо присущему ей свойству, это свойство должно быть отражено в одном из фундаментальных носителей ценности. Ни одно значимое свойство нельзя оставить без внимания.

Если жизни двух людей различаются по своей ценности, причиной должно быть какое-то свойство, которым обладает одна жизнь и которого лишена другая. Это свойство

необходимо отразить в нашей аксиологической теории — иначе теория будет неполной.²⁰ Эти два условия, предъявляемые к атомам ценности, окажутся важными для некоторых последующих рассуждений.

Уже на этом этапе изложение может вызвать возражения. Кто-то скажет, что ценность человеческой жизни для самого человека не зависит от ценности отдельных её частей: жизнь обладает целостными свойствами, которые и определяют её ценность.²¹

Сравним две жизни. Первая начинается с ужасного детства, но постепенно становится всё лучше и завершается великолепной старостью. Вторая начинается прекрасно, но затем неуклонно ухудшается и заканчивается тяжёлой, несчастной старостью. Многие полагают, что первая жизнь лучше второй, даже если общее количество счастья в обеих одинаково.²² Назовём сторонников такого взгляда холистами.

Однако холистам вовсе не обязательно отвергать предложенную мною схему. Они могут просто утверждать, что атомы ценности иногда бывают чрезвычайно крупными и что среди них встречаются целые человеческие жизни.

И всё же трудно поверить, что ценность жизни может совершенно не зависеть от ценности её частей. Если каждый момент жизни ужасен или хотя бы посредственен, жизнь не может в целом оказаться великолепной, как бы удачно её части ни сочетались между собой. Отдельные части вносят собственный, независимый вклад в ценность целого.

²⁰ См.: Bykvist, 1998, pp. 44–45.

²¹ О неаддитивности см.: Moore, 1903; применительно к человеческой жизни в целом см.: Velleman, 1993; MacIntyre, 1981; Brännmark, 2001.

²² С. I. Lewis, 1946, p. 488; Velleman, 1993

Возможно, ценность всей жизни определяется одновременно ценностью её отдельных частей и ценностью жизни как целого — то есть её основной внутренней ценностью.²³ При таком подходе одни атомы ценности могут включать в себя другие атомы.

В настоящей главе нам не придётся решать, как именно рассчитывается ценность целого исходя из ценности его частей. Поэтому ради простоты я буду считать, что ценность любого сложного образования равна сумме основных внутренних ценностей всех составляющих его атомов.²⁴

Здесь возникает интересный вопрос: **что представляет собой жизнь человека?**

Некоторые вещи явно входят в человеческую жизнь — например, переживания удовольствия и боли. Другие, такие как факты о далёких звёздах, столь же очевидно к ней не относятся. Но как провести границу между ними?

Можно сказать, что жизнь человека состоит из всех истинных положений дел, непосредственно касающихся этого человека. Однако тогда в неё войдут и такие положения дел, которые лишь отчасти относятся ко мне и которые интуитивно не кажутся частью моей жизни. Например, частью моей жизни окажется положение дел: «Бен существует, а количество звёзд во Вселенной является чётным».

²³ См.: Moore, 1903, § 128

²⁴ С этим связан ещё один вопрос: почему мы должны считать, что атомы ценности вообще существуют? Что, если ценность бесконечно делима? Предположение об атомизме принимается здесь ради простоты. Я полагаю, что обсуждаемые позиции можно было бы переформулировать и без этого предположения, хотя в общем случае сделать это может оказаться непросто.

Можно попытаться решить проблему, заявив, что жизнь человека состоит только из тех положений дел, в которых этот человек обладает некоторым внутренним свойством.²⁵ Но такое определение чересчур узко: из него следует, например, что моя женитьба не является частью моей жизни.

Я не знаю удовлетворительного способа разрешить эти затруднения и подозреваю, что сами попытки сделать это не имеют особого смысла. Возможно, существуют разные понятия жизни: биографическое, биологическое, психологическое и другие. Я не собираюсь выделять какое-то одно из них в качестве особенно важного.

Поэтому предлагаю вовсе обойти эту дискуссию и считать предметом оценки с точки зрения личного благополучия не отдельные жизни, а возможные миры.²⁶ Мы можем сказать, что определённый мир хорош или плох для человека, вообще не упоминая его жизнь.

Ценность мира для человека не представляет собой ничего таинственного: она означает лишь то, насколько хорошо для этого человека складываются дела в данном мире. Следовательно, третья составляющая теории благополучия должна объяснять ценность мира для человека исходя из

²⁵ По-видимому, Hurka отождествляет жизнь человека с «последовательностью состояний или событий внутри [тела человека]» (Hurka, 1998, p. 307).

²⁶ Другая возможность — считать жизнью человека просто те особенности мира, которые влияют на его благополучие, как это делает Broome (2004, pp. 94–95). Это приводит к некоторым странным следствиям: например, два человека могли бы проживать одну и ту же жизнь. Различие здесь лишь терминологическое, однако, по-видимому, лучше по возможности не употреблять слово «жизнь» в столь необычном смысле. Отказываясь от рассуждений о жизнях, я одновременно обхожу и вопросы того рода, которые поднимаются в Kagan, 1994.

основной внутренней ценности тех положений дел, которые имеют место в этом мире.

И вновь ради простоты я буду считать, что ценность мира для человека равна сумме основных внутренних ценностей всех истинных в этом мире положений дел для данного человека. Для удобства изложения я иногда продолжу говорить о жизнях. Однако слова о ценности жизни следует понимать как слова о ценности мира по отношению к конкретному субъекту.

1.2.2. Гедонизм

Согласно гедонизму, положения дел, при которых человек испытывает удовольствие, — **состояния удовольствия** — являются единственными положительными атомами ценности. А состояния боли — единственными отрицательными атомами.

Мысль о том, что хотя бы некоторые удовольствия являются благом, а некоторые страдания — злом, едва ли нуждается в обосновании. Кто не хотел бы, чтобы его ребёнок хотя бы иногда испытывал радость? Кто пожелал бы своему ребёнку жизнь, наполненную болью?

Почти все согласны, что удовольствие относится к числу внутренних благ. Однако лишь немногие разделяют мнение гедонистов о том, что **все удовольствия — и только они — обладают внутренней положительной ценностью.**

Перед гедонистом возникает вопрос: что такое удовольствие? Действительно ли между всеми чувствами и переживаниями, которые мы называем приятными, существует нечто общее?

Многие считали удовольствие особым чувственным ощущением. Но трудно обнаружить ощущение, которое

присутствовало бы во всех приятных переживаниях.²⁷ Сравните удовольствие от игры в теннис с удовольствием от мороженого. Трудно найти у этих двух переживаний хотя бы одну общую феноменальную черту. По ощущениям они совершенно различны.

Фред Фельдман утверждает, что удовольствие представляет собой пропозициональную установку, то есть отношение к некоторой пропозиции — подобно убеждению или желанию.²⁸ Когда я наслаждаюсь игрой в теннис, это означает, что мне приятно, что я играю в теннис, что мне только что удалось нанести победный удар или что я великолепно разыграл очко.

Разумеется, это не означает, что я не испытываю никаких ощущений. Я могу ощущать пот, усталость или возбуждение. Но ни одно из этих ощущений само по себе не является ощущением удовольствия. Скорее, мне может быть приятно, что я испытываю эти ощущения.

Наслаждаясь мороженым, человек получает удовольствие от совсем иных ощущений. Ощущения различны, но установка удовольствия остаётся той же. Нечто подобное можно сказать и о боли.

Существуют и другие представления о природе удовольствия — например, теории, объясняющие удовольствие через желание.²⁹ Я не намерен занимать определённую позицию в вопросе о природе удовольствия.

²⁷ См., например: Sidgwick, 1907, p. 127. Однако недавнюю критику позиции Сиджвика см.: Crisp, 2006, pp. 109–111, и Mendola, 2006, гл. 4.

²⁸ Feldman, 2004.

²⁹ См., например: Sidgwick, 1907, p. 131.

Однако для наших целей будет удобно — и вполне безвредно — предположить, что теория установок верна.

Итак, будем считать гедонизмом взгляд, согласно которому атомами ценности являются состояния, при которых человек в определённой степени испытывает удовольствие или боль по поводу некоторой пропозиции.³⁰ Все такие удовольствия являются благом, вся подобная боль — злом; иных положительных или отрицательных атомов ценности не существует.

Чтобы отличить эту форму гедонизма от других его разновидностей, которые будут рассмотрены далее, назовём её **чистым гедонизмом**.

Несмотря на первоначальную привлекательность этой позиции, чистый гедонизм поддерживают немногие философы. Вероятно, самое известное возражение против него выдвинул Роберт Нозик в книге *Анархия, государство и утопия*:

Представьте себе машину опыта, способную подарить вам любое желаемое переживание. Исключительно искусные нейropsychологи могли бы стимулировать ваш мозг так, чтобы вам казалось, будто вы пишете великий роман, находите друга или читаете увлекательную книгу. На самом деле вы всё это время плавали бы в резервуаре с прикреплёнными к мозгу электродами. Согласились бы вы подключиться к этой машине на всю жизнь, заранее запрограммировав все свои будущие переживания?³¹

Подключённый к такой машине человек мог бы испытывать огромное удовольствие. Если бы он провёл в машине остаток

³⁰ Как у Feldman, 2004.

³¹ Nozick, 1973, p. 42.

жизни, а его тело поддерживалось в здоровом состоянии, ему, возможно, почти никогда не пришлось бы испытывать боль.

С точки зрения чистого гедонизма это было бы великолепным исходом для человека. Но кто, глядя на своего новорождённого ребёнка, пожелал бы ему такой жизни? Кто выбрал бы её для самого себя?

Такие фильмы, как *Матрица*, внушают нам мысль, что подобная жизнь может быть даже хуже тяжёлого и безысходного существования в реальном мире.

Представим также человека, который считает, что родные и друзья любят его, и радуется этому, но ошибается: на самом деле они смеются над ним за его спиной и лишь притворяются, будто он им нравится.³² Мы не хотели бы, чтобы таким образом складывалась наша жизнь или жизнь дорогих нам людей.

Однако далеко не очевидно, что эти примеры действительно опровергают чистый гедонизм. Кто-то может сказать, что отказ от подключения к машине опыта вполне разумен, даже если подключение было бы благом для самого человека.

У нас может быть множество причин отказаться от машины. Как я уже говорил, мы стремимся не только к собственному благополучию. У человека могут быть определённые обязательства, которые невозможно выполнить, находясь в машине.³³ И он может желать исполнить их не ради себя, а ради других людей.

³² Nagel, 1979, p. 4.

³³ Kwall, 1999, pp. 383–385. См. также: Goldsworthy, 1992; Tännsjö, 1998, pp. 111–112. Критику этих ответов см. в гл. 3 Bognar, 2004.

И всё же человек может настаивать: хотя он понимает все прочие доводы против машины опыта, он отвергает такую жизнь прежде всего потому, что не считает её благом для себя. Находясь в машине, он сам оказался бы в худшем положении, чем если бы жил обычной жизнью.³⁴ Вероятно, именно так рассуждает большинство людей.

На этом этапе стороннику чистого гедонизма, пожалуй, приходится признать, что некоторые следствия его теории противоречат общепринятым представлениям. Чистый гедонизм — это **ревизионистская теория**, требующая пересмотра привычных взглядов.

Но одного этого недостаточно, чтобы её отвергнуть. Не следует ожидать, что истинная теория благополучия будет согласовываться со всеми нашими интуитивными суждениями. У нас мало оснований считать, что все эти суждения истинны или хотя бы согласуются друг с другом.

Любая теория благополучия, обладающая хотя бы первоначальной правдоподобностью и минимальной объяснительной силой, неизбежно окажется в каком-то отношении ревизионистской. Стоит ли принять гедонизм вопреки этому противоречащему интуиции следствию, зависит от имеющихся альтернатив. Поэтому обратимся к ним.

1.2.3. Альтернативные теории

Можно предположить, что недостаток жизни в машине опыта состоит в отсутствии связи между переживаниями и реальностью. Жизнь человека оказывается отрезанной от действительности и в определённом смысле утрачивает подлинность.

³⁴ См., например: Griffin, 1986, p. 9; Sumner, 1996, p. 97.

Если именно в этом заключается проблема машины опыта, то теория благополучия должна учитывать связь между переживанием и реальностью. Сделать это можно несколькими способами.

Фельдман показывает, как можно остаться гедонистом и при этом отрицать, что жизнь в машине опыта является наилучшей из возможных. Для этого достаточно определять ценность удовольствия в зависимости от того, истинен или ложен его пропозициональный объект.³⁵

Грубо говоря, удовольствие ценнее, когда человек радуется истине, а не заблуждению. Предположим, и Бобби, и Синди рады, что нравятся своим друзьям. Но друзья Бобби действительно его любят, тогда как друзья Синди — нет. В таком случае дела у Бобби складываются лучше, чем у Синди.

Удовольствие по-прежнему остаётся единственным внутренним благом. Однако удовольствие, основанное на ложном убеждении, обладает меньшей ценностью — или, возможно, вообще её не имеет. Назовём эту позицию **гедонизмом с поправкой на истинность**.

Эта теория сохраняет по меньшей мере часть первоначальной идеи гедонизма. Вместе с тем она утверждает, что человеку лучше радоваться тому, что действительно существует, чем ложным представлениям.

Поэтому жизнь в машине опыта может оказаться менее благополучной, чем обычная жизнь, даже если подключённый к машине человек получает от принимаемых им за истину утверждений больше удовольствия, чем человек, живущий в реальном мире. Именно по этой причине гедонизм с поправкой

³⁵ Feldman 2004, 112.

на истинность может показаться предпочтительнее чистого гедонизма.

Другие скажут, что жизнь в машине плоха потому, что многие наши желания остаются неудовлетворёнными. Согласно этой позиции, главное — получить то, чего мы хотим.

Мы хотим действительно совершать те действия, которые, как нам кажется, мы совершаем. Мы не хотим быть обманутыми. Поэтому человек, подключённый к машине, в действительности не получает желаемого, хотя ему и кажется обратное.

Теория удовлетворения желаний утверждает, что жизнь человека складывается хорошо, когда его желания удовлетворяются, и плохо — когда они терпят крах. Желание удовлетворено, если его пропозициональный объект истинен, и не удовлетворено, если этот объект ложен.³⁶ При этом человек вовсе не обязан испытывать ощущение удовлетворения или разочарования — и даже не обязан знать, исполнилось ли его желание.³⁷

Сторонники теории удовлетворения желаний редко принимают её в столь простой форме. Обычно ценность исполненного желания корректируется в зависимости, например, от того, сохранилось бы это желание, если бы человек обладал полным фактическим знанием о мире или

³⁶ Это упрощение. Kris McDaniel и я утверждали, что желания направлены на две пропозиции: объект и условие (Bradley and McDaniel, 2008). Желание удовлетворено тогда и только тогда, когда истинны и его объект, и его условие; оно фрустрировано, когда его объект ложен, а условие истинно; и оно отменяется, когда условие ложно.

³⁷ Заметим, что некоторые авторы употребляют термин fulfillment в том смысле, в каком я использую satisfaction, а словом satisfaction обозначают совсем иное; см., например: Feinberg, 1993, p. 177.

прошёл курс когнитивной психотерапии.³⁸ Сторонников подобных взглядов можно назвать приверженцами усложнённой теории удовлетворения желаний.

С этой теорией тесно связано представление, согласно которому жизнь человека становится лучше благодаря его достижениям.³⁹ Сторонники теории достижений считают, что для влияния результата на благополучие человека тот должен приложить определённые усилия к его достижению, причём эти усилия должны действительно сыграть роль в получении результата.

Допустим, я изо всех сил стараюсь добиться избрания Обамы президентом. Обама становится президентом, но это происходит совершенно независимо от моих действий. В таком случае нельзя сказать, что я чего-то достиг, хотя и получил желаемое.

Теория достижений обладает определённой первоначальной правдоподобностью. Большинство из нас хотят, чтобы дети добились в жизни хотя бы скромных успехов. Мы не хотим, чтобы всё доставалось им без малейших усилий, но не хотим и того, чтобы их усилия пропадали даром.

Последовательных сторонников чистой теории достижений немного. Большинство полагает, что достижение — лишь одно из нескольких благ для человека. Например, Т. М. Скэнлон считает достижения внутренним благом для тех,

³⁸ См., например: Brandt, 1972. Защиту более простой версии теории удовлетворения желаний см.: Murphy, 1999.

³⁹ Scanlon, 1998, pp. 118–123; Keller, 2004. По-видимому, близкой позиции придерживался Rawls: он писал, что благо человека состоит в «успешном осуществлении рационального жизненного плана» (Rawls, 1971, p. 433).

кому они принадлежат, но одновременно признаёт внутреннюю ценность удовольствия.⁴⁰

Если теория достижений верна, жизнь в машине опыта, скорее всего, окажется крайне бедной. Человек внутри машины, возможно, прилагает огромные усилия, чтобы играть на фортепиано, взойти на гору или совершить множество других действий. Но, сам того не ведая, он терпит неудачу во всех своих попытках.

Сторонники плюралистической теории достижений, признающие удовольствие одним из внутренних благ, должны согласиться, что по меньшей мере в одном отношении жизнь в машине опыта великолепна. Однако в целом она оказывается хуже, чем могла бы быть, поскольку «усилия», прилагавшиеся в машине, потрачены впустую, а сама жизнь лишена настоящих достижений.

Возможно, здесь теория достижений получает преимущество перед гедонизмом. Считать ли жизнь в машине опыта хорошей, будет зависеть от того, насколько важны достижения по сравнению с другими внутренними благами — например, с удовольствием.

Следует отметить, что сторонники теории достижений, как и сторонники удовлетворения желаний, вряд ли согласятся с предложенной здесь упрощённой версией собственной позиции.

Скэнлон, например, оценивает достижение с учётом особенностей достигнутого результата: достижение ценнее, если полученный результат обладает большей «всеохватностью» или «рациональностью».⁴¹ Можно также

⁴⁰ Scanlon, 1998, p. 123.

⁴¹ Scanlon, 1998, pp. 121–122.

учитывать, насколько значимыми для результата оказались усилия человека: чем большую роль они сыграли, тем ценнее достижение.

Назовём это семейство концепций усложнёнными теориями достижений.⁴²

Наконец, кто-то может решить, что тревожная сторона жизни в машине состоит в ложности многих убеждений человека. Он считает, будто восходит на гору, заводит друзей и играет на фортепиано, хотя в действительности не делает ничего подобного.

Согласно этой позиции, обладать истинными убеждениями само по себе лучше, чем иметь ложные.⁴³

Назовём эту позицию **теорией истинных убеждений**. Как и сторонники теории достижений, приверженцы этой концепции обычно считают истинные убеждения лишь одним из многочисленных благ. В лучшем случае теория истинных убеждений представляет собой только часть правильной теории благополучия.

Однако если теория включает в себя идею о внутренней ценности истинных убеждений, она располагает средствами, позволяющими объяснить, почему жизнь в машине опыта кажется нам лишённой чего-то важного.

Разумеется, неясно, будет ли из такой теории следовать, что жизнь в машине опыта не может быть хорошей. Всё зависит от того, какие ещё составляющие входят в

⁴² Полезную классификацию разновидностей теории достижений см.: Portmore, 2007b.

⁴³ См.: Moore, 1903, гл. VI; Ross, 1988, pp. 138–140; Hurka, 2001, pp. 12–13; Keller (рукопись). По-видимому, сходной позиции придерживается и Stephen Hetherington (Hetherington, 2001).

благополучие и насколько истинные убеждения важны по сравнению с этими составляющими.

Итак, перед нами пять более или менее чётко сформулированных концепций:

- чистый гедонизм;
- гедонизм с поправкой на истинность;
- теория удовлетворения желаний;
- теория достижений;
- теория истинных убеждений.

Подведём итог, добавив некоторые подробности об атомах ценности.⁴⁴

Гедонизм. Положительными атомами ценности являются состояния удовольствия, а отрицательными — состояния боли. Состояние удовольствия или боли заключается в том, что в определённый момент человек испытывает удовольствие или боль степени D по поводу некоторой пропозиции. Ценность такого атома равна соответственно D или $-D$.⁴⁵

⁴⁴ Заметим, что большинство этих теорий сформулированы так, будто предполагают довольно высокую точность в приписывании положениям дел внутренней ценности. Кому-то это покажется нелепым: например, может показаться абсурдным предполагать, что внутренняя ценность одного положения дел ровно в 2,37 раза выше внутренней ценности другого. Реалистично это или нет, такая точность полезна при формулировке теории благополучия. Защиту использования чисел в аксиологии см.: Hurka, 1993, pp. 86–88.

⁴⁵ При таком понимании теории мы должны считать временные интервалы более протяжёнными, чем отдельные точки времени. Иначе при попытке сложить ценности основных внутренне благих состояний возникают очевидные трудности. То же предположение придётся принять для каждой из рассматриваемых здесь теорий.

Гедонизм с поправкой на истинность. Существуют два вида положительных атомов ценности: истинные и ложные удовольствия.

Истинное удовольствие представляет собой положение дел, при котором человек в момент времени t испытывает удовольствие степени D по поводу пропозиции P , причём P истинна.

Ложное удовольствие представляет собой положение дел, при котором человек в момент t испытывает удовольствие степени D по поводу пропозиции P , но P ложна.

Отрицательный атом ценности здесь только один — состояние боли.

Теория удовлетворения желаний. Положительными атомами ценности являются удовлетворённые желания, а отрицательными — желания, потерпевшие крах.

Удовлетворение или неудовлетворение желания представляет собой положение дел, при котором человек в момент времени t с силой D желает, чтобы осуществилась пропозиция P , причём P , соответственно, истинна или ложна. Ценность такого атома равна D в случае удовлетворения желания и $-D$ в случае его неудовлетворения.⁴⁶

Теория достижений. К положительным атомам ценности относятся достижения, а к отрицательным — неудачи.

Достижение включает три составляющие:

⁴⁶ Krister Bykvist указал мне, что сторонник теории удовлетворения желаний мог бы вместо этого считать желание и отвращение различными психическими состояниями и утверждать, что отрицательные атомы ценности состоят в том, что человек испытывает отвращение к P , когда P имеет место (а не желает P , когда P не имеет места). Не думаю, что это что-либо изменило бы в аргументации данной главы.

1. в определённый момент времени **t** человек прилагает усилия степени **D**, стремясь к осуществлению пропозиции **P**;
2. пропозиция **P** действительно осуществляется;
3. усилия человека способствуют осуществлению **P**.

Неудача представляет собой положение дел, при котором человек в момент **t** прилагает усилия степени **D**, стремясь к осуществлению **P**, но **P** не осуществляется.⁴⁷ Ценность достижения равна **D**, а ценность неудачи — **-D**.

Теория истинных убеждений. К положительным атомам ценности относятся истинные убеждения, а к отрицательным — ложные.

Истинное убеждение представляет собой положение дел, при котором в момент времени **t** человек верит в пропозицию **P**, и **P** действительно истинна. Ложное убеждение имеет место тогда, когда человек верит в **P**, но **P** ложна.

Существует и множество других теорий.⁴⁸ Как уже отмечалось, имеются усложнённые версии теории удовлетворения желаний и теории достижений.

Кроме того, существует ещё одна позиция, которую я уже упоминал, но которая заслуживает отдельного рассмотрения:

⁴⁷ См.: Keller, 2004, p. 36.

⁴⁸ Одна важная теория, которую я специально не обсуждал, — перфекционизм; подробное изложение и защиту см.: Hurka, 1993. Поскольку достижения и знание входят в понятие совершенства у Hurka, его перфекционизм сталкивается со всеми теми проблемами, которые я здесь выдвигаю против этих взглядов. Сам Hurka прямо отрицает, что перфекционизм является теорией благополучия.

плюрализм, также известный как теория «объективного списка».⁴⁹

Согласно плюрализму, существует несколько разновидностей атомов ценности. В их число могут входить удовольствие и боль, достижения и неудачи, истинные и ложные убеждения.

У каждой монистической концепции есть свои защитники. Однако, насколько я понимаю, именно плюрализм сегодня представляет собой наиболее распространённый взгляд на благополучие. Причину понять нетрудно: плюрализм наследует первоначальную правдоподобность каждой из включённых в него монистических теорий и не заставляет нас выбирать лишь одну сторону.

Но преимущества плюрализма не следует преувеличивать. Он уязвим перед многими проблемами тех монистических концепций, которые в себя включает.

Например, если человек отвергает чистый гедонизм, поскольку считает удовольствия, основанные на лжи или безнравственности, лишёнными ценности, переход к плюрализму ему не поможет — если только удовольствие, что маловероятно, вообще не исключено из объективного списка.

Если нас беспокоит теория достижений или теория истинных убеждений из-за примеров людей, которые многое знают или многого добиваются, но совершенно не получают от этого радости, плюрализм опять-таки не решает проблему.

⁴⁹ Parfit, 1984, pp. 499–501; Hurka, 2001, p. 12; Ross, 1930, pp. 134–141; Scanlon, 1998, pp. 124–125. Неясно, приняли бы Parfit и Hurka теорию объективного списка (OLT) именно в таком виде. Parfit, по-видимому, ближе к позиции Feldman, тогда как Hurka пытается объединить по меньшей мере некоторые элементы списка посредством своей перфекционистской теории (Hurka, 1993).

В лучшем случае он несколько смягчает подобные затруднения. Например, плюрализм, вероятно, оценит жизнь, наполненную знаниями, но лишённую удовольствия, ниже, чем жизнь с тем же объёмом знаний и большим количеством удовольствия. Точно так же жизнь в машине опыта будет оценена ниже жизни, содержащей столько же удовольствия и боли, но больше знаний.

Кроме того, у плюрализма есть собственные, присущие только ему проблемы.

Во-первых, плюрализм кажется недопустимо произвольным. Каким бы ни был состав объективного списка, всегда можно спросить: почему в него входят именно эти блага? Что у них общего? Какой рациональный принцип позволяет заключить, что благом являются именно эти вещи и никакие другие?⁵⁰

Во-вторых, сторонники плюрализма должны объяснить, как, например, сопоставить влияние определённого количества удовольствия с влиянием определённого количества знания на человеческое благополучие.

До сих пор эта проблема не поддавалась решению. Уильям Дэвид Росс попытался её разрешить, но в результате пришёл к нелепой теории лексического упорядочения ценностей.⁵¹ Насколько мне известно, за последующие семьдесят восемь лет в решении проблемы соизмерения ценностей практически не было достигнуто никакого прогресса. Более того, сегодня

⁵⁰ См.: Hurka, 2001, p. 244, где высказывается сходное возражение против основанных на списке теорий добродетели

⁵¹ Ross, 1930, pp. 149–154.

плюралисты нередко просто заявляют, что подобное соизмерение вообще невозможно.⁵²

Но в той мере, в какой плюралист отказывается заниматься этими вопросами, он отказывается и от самого философского проекта, направленного на понимание благополучия. Фактически он признаёт поражение.

Теория, которая сообщает нам, что **А**, **В** и **С** обладают внутренней ценностью, но не объясняет, почему в список входят именно они и как их следует сопоставлять друг с другом, не даёт того, чего мы первоначально ожидали от теории благополучия.

Мы искали понимания, а вместо этого получили лишь список и указание не пытаться заглянуть глубже. Это уже не построение теории, а отказ от него.

Далее я не буду рассматривать плюрализм как самостоятельную теорию. В отсутствие принципа соизмерения ценностей перед нами фактически нет теории, из которой можно было бы вывести хотя бы какие-нибудь проверяемые следствия.

Тем не менее некоторые аргументы настоящей главы — с небольшими изменениями — будут применимы к любой форме плюрализма, включающей в число благ удовлетворение желаний, достижения или истинные убеждения.

Теории благополучия можно разделить на две группы.

С одной стороны, существуют теории, стремящиеся объяснить, почему жизнь в машине опыта хуже сходной с ней по переживаниям жизни вне машины. К ним относятся:

- гедонизм с поправкой на истинность;
- теория удовлетворения желаний;

⁵² См., например, многие материалы в Chang, 1997.

- теория достижений;
- теория истинных убеждений.

Все они пытаются объяснить различие между двумя такими жизнями, встраивая в понятие благополучия определённую связь между переживанием и реальностью.⁵³

У этих теорий есть важная общая черта. В каждом случае атом ценности состоит из двух частей.

Первая часть заключается в том, что человек обладает определённой пропозициональной установкой: он чему-то радуется, чего-то желает, к чему-то стремится или во что-то верит.

Вторая часть состоит в том, что пропозициональный объект этой установки оказывается истинным — в случае внутреннего блага — или ложным — в случае внутреннего зла.

Назовём эти концепции **теориями соответствия**.

С другой стороны, существует чистый гедонизм, который считает атомами ценности простые, атомарные положения дел.

Теории соответствия представляют особый интерес при обсуждении смерти. Если какая-либо из них верна, события, происходящие после смерти человека, способны задним числом повлиять на то, насколько хорошо сложилась его жизнь.

Предположим, человек желает, чтобы после смерти его кремировали. Согласно теории удовлетворения желаний, ценность его жизни будет отчасти зависеть от того, исполнят ли это пожелание.

⁵³ Аргументы такого рода в пользу теорий соответствия см.: Bigelow, Campbell, and Pargetter, 1990.

С точки зрения чистого гедонизма ничего подобного произойти не может. Будет ли тело человека кремировано, никак не способно повлиять на пережитые им удовольствие или боль.

Совместимость теории удовлетворения желаний с возможностью посмертного вреда иногда рассматривается как её преимущество перед гедонизмом.⁵⁴ Если неуважение к желаниям умерших способно отразиться на их благополучии, у нас есть важное основание исполнять эти желания.

Если же повредить благополучию умершего невозможно, нам придётся найти иное обоснование для уважения к его последней воле — либо признать, что такого основания вообще не существует.

Однако теории соответствия сталкиваются с серьёзными проблемами. Далее я рассмотрю две проблемы, которым теоретики благополучия до сих пор уделяли сравнительно мало внимания.

На мой взгляд, эти затруднения настолько существенны, что теории соответствия следует отвергнуть. Тем самым мы получим косвенный аргумент в пользу чистого гедонизма.

Некоторым читателям поднятые мною проблемы покажутся менее убедительными, чем трудности, с которыми сталкивается чистый гедонизм в связи с машиной опыта. Другие предпочтут искать какую-либо негедонистическую теорию, которая при этом не являлась бы теорией соответствия.

⁵⁴ Feinberg, 1993; Pitcher, 1993; Luper, 2004 — лишь несколько известных примеров попыток объяснить посмертный вред через фрустрацию желаний.

И всё же эти проблемы необходимо воспринимать всерьёз.

1.3. Благополучие и время

Вся жизнь человека — как и весь возможный мир — может складываться для него хорошо или плохо. Но то же самое относится и к отдельным периодам жизни, к отдельным моментам времени. В одни периоды человеку живётся хорошо, в другие — плохо. Когда мы говорим, что у кого-то выдался неудачный день или, напротив, наступила лучшая пора жизни, это не просто метафора: по крайней мере иногда наши слова следует понимать буквально.

Чистый гедонизм позволяет довольно просто объяснить связь между благополучием и временем. Хорошие периоды жизни — это время, когда человек испытывает удовольствие; плохие — время, наполненное страданием. Объяснение получается простым потому, что удовольствие является благом для меня именно тогда, когда я его испытываю, а момент возникновения удовольствия, по крайней мере в принципе, нетрудно определить. Ценность того или иного периода для человека зависит от ценности удовольствий и страданий, которые он переживает в этот период. Поэтому чистый гедонизм совместим со следующим принципом:

Интернализм. Внутренняя ценность определённого момента времени для человека полностью определяется элементарными носителями ценности, присутствующими в этот момент.

Как пишет Джон Брум, «степень благополучия человека в определённый момент зависит исключительно от того, как

обстоят его дела в этот самый момент».⁵⁵ Почему мы должны принять интернализм?

Интернализм следует из более общего принципа супервентности, тесно связанного с принципом, который отстаивал Дж. Э. Мур:⁵⁶

SUP. Внутренняя ценность чего-либо зависит исключительно от его внутренних свойств.

Если принцип SUP верен, внутренняя ценность определённого момента определяется его собственной внутренней природой, а не событиями, происходящими в какое-либо другое время.

В наши дни принцип SUP часто отвергают.⁵⁷ Однако без него не может обойтись ни одна приемлемая теория благополучия. Как уже отмечалось, элементарными носителями ценности должны быть конкретные проявления фундаментальных свойств, делающих что-либо хорошим или плохим, — то есть свойств, которые в конечном и исчерпывающем смысле отвечают за то, насколько хорошо складывается тот или иной мир, жизнь или что-либо ещё.

Предположим, что принцип SUP ложен. Тогда могли бы существовать два свойства — F и G, — причём внутренне благими являлись бы лишь те положения дел, в которых проявляется одно только F, но их ценность зависела бы от того, имеются ли также какие-либо проявления G. Однако в таком случае F не являлось бы фундаментальным свойством, делающим положение дел хорошим или плохим, поскольку

⁵⁵ Broome, 2004, p. 101.

⁵⁶ Moore, 1922, p. 260.

⁵⁷ См.: Korsgaard, 1983; Kagan, 1998; Hurka, 1998; Rabinowicz and Rønnow-Rasmussen, 1999; Olson, 2004a

сами по себе проявления F не могли бы полностью определить существующую ценность. Фундаментальное ценностное свойство должно было бы включать и F, и G, что противоречит нашему первоначальному предположению.

Как только мы ставим перед собой задачу обнаружить фундаментальные свойства, делающие нечто хорошим или плохим, — а именно это является основной задачей аксиологии и теории благополучия, — мы тем самым сразу же принимаем принцип SUP, а вместе с ним и интернализм.

Есть и ещё одна причина принять интернализм: он помогает разрешить загадку, поставленную Эпикуром. Однако ради знакомства с этим решением читателю придётся подождать до раздела 3.3.

Прежде чем двигаться дальше, я хотел бы заранее снять несколько возможных возражений против интернализма.

Во-первых, нам не обязательно считать, что всякое внутренне ценное положение дел влияет на то, насколько хорошо человеку живётся в какой-то конкретный момент. Например, если ценность жизни зависит от того, развивается ли она по восходящей или нисходящей линии, это ещё не означает, что подобные обстоятельства делают лучше какой-либо отдельный момент этой жизни. Холист просто станет отрицать, что ценность всей жизни полностью определяется суммой ценностей каждого её момента, рассматриваемого в отдельности. Сформулированный мной интернализм вполне совместим с такой позицией. Следовательно, я не принимаю заранее никаких положений, которые исключали бы холистические теории.

Во-вторых, можно заметить, что во многих случаях произошедшее вчера, по-видимому, помогает определить,

насколько хорошо или плохо обстоят мои дела сегодня. На первый взгляд это создаёт проблему для интернализма.

Предположим, вчера я выпил яд, который неизменно вызывает сильную боль в желудке спустя двадцать четыре часа. То, что вчера я принял яд, сыграло свою роль в том, насколько плохо мне сегодня. Однако это не является контрпримером к интернализму.

Следует различать **конститутивное** и **причинное** определение. Когда я говорю, что внутренняя ценность определённого периода устанавливается элементарными носителями ценности, присутствующими в этот период, я имею в виду следующее: как только мы определили, какие именно элементарные ценности присутствуют в данный момент, мы тем самым определили и ценность этого момента.

Чтобы понять, насколько плохо мне сегодня, достаточно знать, насколько сильную боль я испытываю сегодня, а также какие иные внутренне плохие события происходят со мной сегодня. Выпитый вчера яд стал причиной сегодняшней боли, но сам по себе он не входит в число факторов, определяющих ценность сегодняшнего дня для меня. Раз сегодня я испытываю боль, мои дела не становятся сегодня ни лучше, ни хуже оттого, что эта боль вызвана именно ядом.

Можно также возразить, что — вопреки интернализму — последующий исход событий способен влиять на то, насколько хорошо идут наши дела сейчас.⁵⁸

⁵⁸ Благодарю Simon Keller за обсуждение этого вопроса

Предположим, Кейт — пианистка, которой в конце сентября предстоит дать большой концерт. Весь сентябрь она упорно репетирует, многим жертвуя ради подготовки. В результате её выступление проходит великолепно, и для неё это очень хорошо. Мы вполне можем сказать, что репетиции были для Кейт благом или что в течение сентября её дела шли хорошо. Но у этих слов могут быть разные значения.

Мы можем иметь в виду, что в тот период её дела шли хорошо **сами по себе**, то есть что во время репетиций она находилась на высоком уровне благополучия. Но можем сказать и другое: что её дела шли хорошо **в инструментальном смысле**, поскольку происходило нечто, что впоследствии должно было повысить её внутреннее благополучие. Несомненно, второе толкование выглядит гораздо естественнее.

Во время концерта мы вполне могли бы сказать, что теперь вся её тяжёлая работа наконец окупается. Мы могли бы заметить, что хорошо, что прежде она так много трудилась, или, выражаясь несколько тяжеловесно, что благодаря происходящему сейчас её прежний труд обрёл инструментальную ценность.

Однако гораздо страннее было бы сказать, что своим нынешним выступлением Кейт вознаграждает себя в прошлом — в том смысле, что теперь, задним числом, повышает уровень собственного благополучия в минувший период. Если нынешнее выступление Кейт действительно означало бы, что во время репетиций в предыдущем месяце она уже находилась в благополучном состоянии, её репетиции трудно было бы рассматривать как пожертвование нынешним благополучием ради будущего. Ведь её «жертва» приносила бы ей пользу в тот

самый момент, когда она её приносила.⁵⁹ Поэтому подобные примеры не дают нам веских оснований отвергать интернализм.

Сторонникам теорий соответствия трудно объяснить истинность интернализма. Рассмотрим теорию удовлетворения желаний. Предположим, мы зададим вопрос: когда удовлетворение желания становится для меня благом? В тот момент, когда у меня возникает желание, или тогда, когда я получаю желаемое? Ответить на этот вопрос оказывается чрезвычайно трудно.⁶⁰

Напомним, что теория удовлетворения желаний, как и все теории соответствия, считает элементарными носителями ценности сложные состояния. Это положения дел, представляющие собой соединение двух обстоятельств: во-первых, человек обладает определённой пропозициональной установкой — желанием, убеждением, удовольствием и так далее, — направленной на пропозицию Р; во-вторых, пропозиция Р истинна.⁶¹

⁵⁹ David Velleman и Doug Portmore утверждают, что будущие успехи могут искупить прежние жертвы (Velleman, 1993; Portmore, 2007b). Однако даже они, по-видимому, не считают, что будущий успех способен уменьшить отрицательное влияние прошлой жертвы на благополучие человека в тот самый прошлый момент. Скорее, будущие успехи могут уменьшить отрицательное влияние прежних жертв на благополучие всей жизни. Поэтому их взгляды, по-видимому, совместимы с интернализмом. Jeff McMahan, напротив, прямо утверждает, что будущие события могут влиять на прошлое моментное благополучие (McMahan, 2002, p. 180).

⁶⁰ Подробное обсуждение этой проблемы см.: Baber (готовится к публикации).

⁶¹ Заметим, что та же проблема угрожает любой теории, принимающей сложные положения дел за базовые, а не только теориям соответствия.

Предположим, человек обладает такой установкой в момент t_1 , а её объект возникает позднее — в момент t_2 . Когда же возникает соединение этих двух обстоятельств? В момент t_1 его ещё нет: присутствует лишь одна его часть. То же самое справедливо и для момента t_2 .

Вероятно, правильнее всего было бы сказать, что это соединение существует в объединении t_1 и t_2 , то есть в наименьшем — возможно, прерывистом — периоде времени, включающем в себя и t_1 , и t_2 . Следовательно, если интернализм истинен и это соединение в какой-то момент влияет на благополучие субъекта S , то происходить это должно в объединении t_1 и t_2 , но не в самом t_1 и не в самом t_2 .

Однако тогда становится трудно объяснить, как дела человека могут идти хорошо или плохо в какой-либо отдельный момент. Они могут идти хорошо или плохо лишь в совокупности моментов, причём даже в совокупности не связанных друг с другом временных точек.

У сторонника теории соответствия, желающего принять интернализм и одновременно объяснить мгновенное благополучие, имеются два пути.

Одновременность

Первый путь состоит в том, чтобы настаивать: установка и её объект должны существовать одновременно, иначе удовлетворение желания, достижение или истинное убеждение не может быть благом.

Но наиболее распространённые теории, принимающие сложные положения дел за базовые, как раз и относятся к теориям соответствия.

Вы должны получить желаемое — или то, к чему стремитесь, во что верите либо от чего испытываете удовольствие, — именно тогда, когда вы этого желаете, к этому стремитесь, в это верите или от этого получаете удовольствие. Эта идея обладает некоторой самостоятельной правдоподобностью. Как замечает Крис Хитвуд: «Если сегодня я желаю славы, но получаю её завтра, когда она мне уже не нужна, моё желание славы не было удовлетворено».⁶²

Требование одновременности делает теорию удовлетворения желаний несовместимой с возможностью посмертного вреда. Мы уже не сможем утверждать, например, что посмертное исполнение желаний улучшает жизнь человека, поскольку существование самого желания не совпадает во времени с осуществлением его объекта. Сторонник теории соответствия может согласиться с тем, что посмертный вред невозможен, и в этом отношении я не стану с ним спорить.

Однако другие проблемы никуда не исчезнут. Прежде всего, требование одновременности плохо сочетается с некоторыми теориями соответствия. Возьмём, к примеру, теорию достижений. Усилия, приложенные человеком ради достижения цели, зачастую не совпадают во времени с самим достижением — и обычно никого особенно не беспокоит, совпадают они или нет.

Но если принцип одновременности верен, это должно было бы волновать нас очень сильно, поскольку достижение влияло бы на мгновенное благополучие лишь при таком совпадении. Тяжелоатлет мог бы получать от своих достижений значительное благополучие, поскольку его усилия и само

⁶² Heathwood, 2005, p. 490

достижение совпадают во времени, когда он из последних сил удерживает штангу над головой. А вот гольфистка не получила бы никакого благополучия, забив мяч в лунку одним ударом, потому что все её усилия были приложены до того, как наступил желаемый результат.

Это весьма странный вывод. Никто не считает, что тяжёлая атлетика способствует благополучию больше, чем гольф, — во всяком случае, не по этой причине.

Какую бы теорию соответствия мы ни рассматривали, если соединить её с требованием одновременности, мгновенного благополучия окажется гораздо меньше, чем можно было предположить. Например, если принять версию теории удовлетворения желаний, основанную на одновременности, то желания, направленные на прошлое или будущее, вообще не смогут влиять на наше благополучие.

Но почему? Ведь огромное количество наших желаний обращено в будущее. Согласно принципу одновременности, ни одно из них не повлияло бы на наше благополучие.

Сторонник теории удовлетворения желаний мог бы ответить, что всякое исполнение или крушение желания влияет на благополучие человека в целом за всю его жизнь, но мгновенное благополучие изменяется лишь при одновременности желания и его объекта.

Однако во многих случаях предположение, что одновременность вообще имеет какое-либо значение — для благополучия всей жизни или для благополучия в отдельный момент, — кажется противоречащим интуиции. Если человек не знает, когда именно его желание было исполнено или разрушено, естественно предположить, что временное совпадение желания и его объекта не имеет значения.

Джоэл Файнберг предлагает сравнить два случая. В первом женщина обладает определённым желанием; ещё до её смерти оно терпит крах, но сама она никогда об этом не узнаёт. Второй случай во всём совпадает с первым, за исключением того, что желание терпит крах вскоре после её смерти.⁶³ У нас нет серьёзных оснований считать, что одна из этих жизней была лучше другой или что в одной из них были более благополучные моменты.

Существует способ обойти описанные мной затруднения. Для этого временем существования пропозиционального объекта следует считать тот момент или те моменты, когда соответствующая пропозиция истинна.⁶⁴ Чтобы понять, как это работает, вновь обратимся к теории удовлетворения желаний.

Предположим, Кэти сейчас желает посетить концерт на следующей неделе. Объектом её желания выступает пропозиция: «Кэти посетит концерт на следующей неделе». Предположим, что на следующей неделе Кэти действительно пойдёт на концерт. В таком случае её желание будет удовлетворено, причём в некотором смысле желание и его объект существуют одновременно — сейчас. Сейчас она желает посетить концерт на следующей неделе, и уже сейчас истинно, что она его посетит.

⁶³ Feinberg, 1993, pp. 181–182. Сходный пример см. также: Fischer, 2006, p. 360.

⁶⁴ Благодарю Doug Portmore за это предложение. Описанная здесь стратегия по существу совпадает с той, которую использует George Pitcher и поддерживает Steven Luper при объяснении посмертного вреда; см.: Pitcher, 1993, pp. 166–168; Luper, 2004.

Предположим теперь, что сейчас неверно, будто Кэти пойдёт на концерт на следующей неделе. Тогда её желание окажется неудовлетворённым, а само желание будет существовать одновременно с отсутствием своего объекта. Такой подход позволяет поставить желания, относящиеся к будущему и прошлому, в один ряд с желаниями, относящимися к настоящему. Нечто подобное можно было бы сказать и о других теориях соответствия.

Однако эта стратегия скрывает то, что в действительности происходит при удовлетворении желания. Когда Кэти сейчас желает посетить концерт на следующей неделе, уже сейчас может быть истинно, что она его посетит. Но истинно это благодаря тому, что произойдёт на следующей неделе, а не благодаря чему-либо происходящему прямо сейчас.

Если принять во внимание желания Кэти и предположить истинность теории удовлетворения желаний, то к числу особенностей мира, делающих его благом для Кэти, относятся и её нынешнее психическое состояние, и связанные с концертом события, которые произойдут на следующей неделе.

Поэтому мы не говорим, что желание Кэти уже удовлетворено в силу того, что будущее устроено определённым образом. Мы говорим, что оно ещё не удовлетворено, но будет удовлетворено — или разрушено — на следующей неделе. Следовательно, временем существования Р мы должны считать не время, когда Р истинно, а время наступления события, которое делает Р истинным. Поскольку основания истинности желаний, относящихся к прошлому и будущему, сами находятся в прошлом или будущем, такие желания не могут быть

одновременны со своими объектами в том смысле, который здесь имеет значение.⁶⁵

Некоторые удовлетворённые желания — например, желание, чтобы число π было иррациональным, — вообще не предполагают события, устанавливающего истину и имеющего определённую дату. Более того, в большинстве случаев неудовлетворённости желания также невозможно указать конкретное событие, которое сделало бы пропозициональный объект этого желания ложным.

Если я желаю взойти на Эверест до своей смерти, но так этого и не делаю, то, вероятно, не существует события, которое можно было бы назвать непосредственным основанием крушения моего желания. Исключением стал бы, например, случай, когда по дороге к вершине меня убивает сорвавшийся камень.

Всё это лишь создаёт для теории удовлетворения желаний дополнительные трудности при объяснении мгновенного благополучия. И, по-видимому, те же затруднения возникают у всех теорий соответствия.

Существует ещё одно возражение против принципа одновременности. Предположим, что, как утверждал Эйнштейн, «абсолютной одновременности» не существует. Иными словами, допустим, что в отношении событий, происходящих в разных точках пространства, нет абсолютного факта, позволяющего установить, происходят ли они в одно и то же время.⁶⁶

В таком случае уровень благополучия человека в определённый момент зависел бы от системы отсчёта.

⁶⁵ Благодарю David Braun и Chris Heathwood за обсуждение этого вопроса.

⁶⁶ О проблеме одновременности см.: Janis, 2006.

Например, если я желаю, чтобы на Солнце произошло некоторое событие, и оно действительно происходит, не существовало бы абсолютного факта, позволяющего определить, повлияло ли это на моё благополучие. Ведь не существовало бы и абсолютного ответа на вопрос, были ли моё желание и событие на Солнце одновременными.

Это чрезвычайно странный результат. Я недостаточно компетентен, чтобы судить о спорных вопросах теории относительности. Однако мне не хотелось бы защищать теорию благополучия, правдоподобность которой зависит от глубоких научных истин, вызывающих ожесточённые споры.

Даже если абсолютная одновременность в действительности существует, несомненно, возможен такой мир, в котором её нет. Если теория благополучия вообще истинна, она должна быть необходимо истинной. Поэтому не имеет значения, какая сторона права в споре об абсолютной одновременности. Уже сама возможность того, что мир мог бы быть устроен так, как, по всей видимости, предполагал Эйнштейн, подрывает теорию одновременности. От неё следует отказаться.⁶⁷

⁶⁷ Torbjörn Tännsjö предположил, что, если ограничить влияющие на благополучие желания лишь желаниями, относящимися к самому субъекту, можно избежать некоторых проблем теории одновременности, в частности «проблемы Эйнштейна». Но мне неясно, сильно ли это помогает, если только под такими желаниями не понимать желания, касающиеся исключительно событий, происходящих целиком внутри собственного тела человека. Не думаю, что сторонники теории удовлетворения желаний охотно приняли бы такое ограничение.

Переформулировка теорий

Второй путь, открытый стороннику теории соответствия, состоит в отрицании того, что элементарные носители ценности представляют собой соединения двух состояний.

Здесь существуют две возможности. Можно считать, что элементарный носитель ценности состоит только из установки, либо полагать, что он состоит исключительно из объекта этой установки. Первую позицию назовём **аттitudной теорией**, или **аттitudинализмом**, вторую — **объектной теорией**, или **объектуализмом**.

Какой из этих путей выглядит более правдоподобным, зависит от характера соответствующей установки. Считается, что одни установки обладают направлением соответствия «разум — мир», а другие — направлением «мир — разум».⁶⁸

Убеждения обладают направлением соответствия «разум — мир»: они успешны, когда соответствуют действительности. Если мы спрашиваем, когда человек обладал истинным убеждением, естественный ответ будет таким: в то время, когда он придерживался этого убеждения, поскольку именно тогда его представление соответствовало миру.

Желания обладают противоположным направлением соответствия — «мир — разум»: они успешны, когда мир приходит в соответствие с ними. Если мы спрашиваем, когда желание человека было удовлетворено, естественно ответить:

⁶⁸ Это различие восходит к обсуждению на р. 56 в Anscombe, 1957. Как отмечают Copp и Sobel, разговор о «направлении соответствия» может быть не более чем «метафорой, позволяющей интуитивно почувствовать различие между убеждением и желанием» (Copp and Sobel, 2001, p. 52).

в тот момент, когда появился объект этого желания, поскольку именно тогда мир пришёл в соответствие с желанием человека.

Поэтому стороннику теории удовлетворения желаний, по-видимому, разумнее всего согласиться с Дэвидом Веллеманом, который пишет:

«Мы ведь не говорим о человеке, выросшем в тяжёлых обстоятельствах, что его юность в конечном счёте была не такой уж плохой лишь потому, что надежды его молодости впоследствии исполнились. Мы можем сказать, что благополучная взрослая жизнь такого человека возместила ему несчастливую юность, но не станем утверждать, что она сделала саму его юность лучше».⁶⁹

С точки зрения направления соответствия удовольствие больше напоминает убеждение, поскольку нам якобы следует приводить свои удовольствия в соответствие с истиной. Достижение же больше напоминает желание, поскольку мы достигаем чего-либо, изменяя мир и приводя его в соответствие со своими установками.

Следовательно, сторонникам теории удовлетворения желаний и теории достижений предлагается принять объектуализм. Они должны утверждать, что элементарными носителями ценности являются не целостные состояния, состоящие из желания и удовлетворения его объекта, а лишь сами случаи осуществления объектов желаний.⁷⁰

⁶⁹ Velleman, 1993, p. 340. См. также: Portmore, 2007a.

⁷⁰ Явную формулировку этой позиции см.: Rabinowicz and Österberg, 1996; близкую позицию — Baber (готовится к публикации), pp. 22–23. Философы нередко неявно предполагают, что теорию следует формулировать именно так; два примера см.: Glannon, 2001, p. 131; Velleman, 1993, p. 401, n. 45. Baber утверждает, что «человек получает благо

Напротив, сторонникам теории истинных убеждений и гедонизма, скорректированного истиной, следует принять аттитюдинализм.

Например, если теория удовлетворения желаний верна и я желаю завтра поесть картофель фри, то сам факт того, что завтра я ем картофель фри, является для меня внутренним благом. Соответствующий элементарный носитель ценности — это всего лишь положение дел «Бен ест картофель фри».

Если же истинна теория истинных убеждений и я верю, что завтра взойдёт солнце, то само моё убеждение является для меня внутренним благом, если солнце действительно взойдёт, и внутренним злом, если оно не взойдёт.

Получившиеся теории совместимы с интернализмом. Однако их следует отвергнуть.

Начнём с объектуализма. Из него следуют весьма странные выводы относительно мгновенного благополучия. Предположим, Авраам Линкольн желал, чтобы однажды президентом Соединённых Штатов был избран афроамериканец, а Барак Обама победил на выборах 2008 года. Если объектуализм истинен, победа Обамы на выборах 2008 года становится положительным элементарным носителем ценности для Линкольна.

Если же верен и интернализм, из этого следует, что в 2008 году Линкольн обладал положительным уровнем благополучия. Но это абсурд.

от посмертно удовлетворённых желаний, когда после его смерти возникают желаемые им положения дел» (готовится к публикации, р. 23), однако неясно, считает ли она, что в этот момент уровень благополучия человека повышается.

Рассмотрим ещё более странный пример. Предположим, Джон Маккейн проводит генеалогическое исследование и желает, чтобы его предки не владели рабами. Из объектуализма следует, что Маккейн находился в состоянии благополучия или неблагополучия — в зависимости от фактов о его предках — за сотни лет до собственного появления на свет. Уже одного этого достаточно, чтобы отвергнуть объектуализм.

Теперь обратимся к аттитюдинализму. В отличие от объектуализма, аттитюдинализм способен объяснить возможность посмертного вреда или блага, не утверждая при этом, что после смерти уровень благополучия человека повышается или понижается. Вред или благо приходятся на тот период, когда человек ещё жив и обладает соответствующей установкой.

Однако из аттитюдинализма следует, что ценность одного положения дел может зависеть от существования совершенно другого положения дел. Например, согласно аттитюдиналистской версии теории истинных убеждений, ценность моего нынешнего убеждения в том, что завтра взойдёт солнце, зависит от того, взойдёт ли оно завтра в действительности.

Таким образом, аттитюдинализм несовместим с принципом SUP, который, как я уже утверждал, является не подлежащим уступкам принципом аксиологии.

Проблему можно представить следующим образом. Если бы аттитюдинализм был верен, две жизни могли бы содержать совершенно одинаковые элементарные носители ценности и при этом обладать разной ценностью. Но такого не должно происходить, если мы правильно и исчерпывающе определили элементарные носители ценности.

Поясним это ещё раз. Проблема аттитюдинализма заключается в том, что он выносит свойства, делающие нечто благом, за пределы самих элементарных носителей ценности и помещает их в другие состояния, определяющие ценность этих носителей.

Как бы мы ни называли «элементарные носители ценности», сама установка не является фундаментальным свойством, делающим нечто хорошим или плохим. Фундаментальное свойство, порождающее благо, включает и установку, и её объект.

Следовательно, теперь речь идёт уже не о том, когда существует элементарный носитель ценности, а о том, когда получает конкретное воплощение фундаментальное свойство, создающее благо. И происходит это не в момент существования установки — за исключением случаев одновременности.

Исключение объекта установки из элементарного носителя ценности не меняет ответа на рассматриваемый вопрос — оно лишь скрывает этот ответ. Поэтому аттитюдинализм следует отвергнуть. То же рассуждение применимо и к объектуализму, поскольку, согласно объектуализму, внутренняя ценность осуществления P для субъекта S зависит от того, обладает ли S соответствующей установкой по отношению к P .

Мы рассмотрели два способа, с помощью которых сторонники теорий соответствия могут попытаться объяснить мгновенное благополучие, одновременно принимая интернализм: ввести требование одновременности или изменить теорию таким образом, чтобы соединённые состояния перестали считаться элементарными носителями ценности.

Оба пути создают серьёзные проблемы. Поэтому я не вижу правдоподобного способа, позволяющего стороннику теории соответствия объяснить, **когда именно** возникают благо и вред. Переход к «усовершенствованным» теориям соответствия здесь тоже не помогает. Является ли цель всеобъемлющей, а объект желания — рациональным, никак не влияет на только что представленные аргументы.

Эта критика может показаться несправедливой, особенно если вспомнить, как я поставил вопрос в разделе 1.2.1. Там я утверждал, что теория благополучия должна ответить на три вопроса:

1. Что представляет собой элементарный носитель ценности?
2. Насколько хороши или плохи элементарные носители ценности?
3. Что определяет ценность всей жизни или ценность целого мира для конкретного человека?

До сих пор я не показал, что теории соответствия неверно отвечают на какой-либо из этих вопросов. Но я предлагаю признать, что полная теория благополучия должна ответить ещё на один, четвёртый вопрос:

4. Что определяет ценность отдельного момента или периода жизни?

Я утверждал, что теории соответствия не способны дать на него правдоподобный ответ.

Сторонник теории соответствия может совершить здесь стратегическое отступление. Он способен признать, что не может ответить на четвёртый вопрос, но по-прежнему настаивать, что ему доступны ответы на остальные.

Иными словами, он может заявить, что мгновенное благополучие — это совсем другая игра: его верно объясняет

чистый гедонизм или какая-нибудь сходная теория, тогда как благополучие всей жизни, рассматриваемой вне временной перспективы, правильно объясняет одна из теорий соответствия — например, теория удовлетворения желаний.

Назовём это раздвоенной теорией благополучия.⁷¹

Я полагаю, что к раздвоенной теории следует относиться скептически. У неё нет никакого очевидного основания, кроме желания избежать проблем, связанных с благополучием и временем. Кроме того, она приводит к довольно странным последствиям.

Помимо целой жизни и отдельных мгновений существуют промежуточные периоды — например, юность. Какой ценностью обладают они? Ценностью того же рода, что и вся жизнь, или ценностью того же рода, что и отдельные моменты? Ни один из ответов нельзя признать удовлетворительным.

Сначала рассмотрим представление, согласно которому промежуточные периоды обладают ценностью того же рода, что и вся жизнь: их ценность определяется, например, повествовательной структурой, достижением целей или удовлетворением желаний. Эта теория страдает неприятной произвольностью. Было бы совершенно произвольно рассчитывать ценность отдельного мгновения одним способом, а ценность промежуточного периода — другим.⁷²

⁷¹ Velleman придерживается раздвоенной концепции благополучия (1993, p. 345). Другие особенности его позиции я рассматриваю в § 4.5. Критику, отчасти сходную с моей критикой раздвоенных теорий, но приводящую к противоположному выводу, см.: McMahan, 2002, p. 180.

⁷² См.: McMahan, 2002, p. 180.

Если степень моего благополучия сейчас определяется моим нынешним гедоническим состоянием, мы должны также признать, что моё благополучие в течение следующих двух секунд, сегодняшнего дня, нынешнего года или всей взрослой жизни определяется моими гедоническими состояниями в соответствующие периоды.

Предположим тогда, что промежуточный период времени обладает ценностью того же рода, что и отдельный момент, а вся жизнь — ценностью иного рода, определяемой такими особенностями, как повествовательная структура и достижение целей.

Эта позиция сталкивается с похожей проблемой. Некоторые промежуточные периоды могут быть чрезвычайно продолжительными. Рассмотрим отрезок времени от первого мгновения моего существования до секунды, предшествующей моей смерти. Согласно рассматриваемой теории, ценность этого периода для меня должна определяться моими гедоническими состояниями на всём его протяжении.

А как быть с периодом, охватывающим всю мою жизнь? Несомненно, его ценность тоже должна определяться моими гедоническими состояниями на протяжении этого времени. Но тогда получится, что ценность моей жизни для меня — не то же самое, что ценность для меня периода времени, охватывающего всю мою жизнь. И это тоже весьма странный вывод.

Оцениваем ли мы промежуточные периоды времени по образцу отдельных мгновений или по образцу целой жизни, в обоих случаях получаем неприемлемые результаты. Поэтому от раздвоенной теории лучше отказаться.

1.4. Парадокс

Дэвид Юм однажды произнёс знаменитую фразу: «Предпочесть гибель всего мира царяпине на моём пальце — не значит действовать вопреки разуму... Столь же мало противоречит разуму и предпочтение собственного, заведомо меньшего блага большему, если первое вызывает во мне более сильное чувство, чем второе».⁷³

В первом утверждении Юм, несомненно, ошибался. Но во втором, как мне кажется, был прав — по крайней мере в некоторых случаях человеку вполне разумно желать, чтобы его дела шли плохо. Если это так, теория удовлетворения желаний приводит к парадоксу. И, как мы увидим, этот парадокс распространяется на все теории соответствия. Если какая-либо теория соответствия верна, то в некоторых случаях жизнь человека будет складываться хорошо тогда и только тогда, когда она складывается плохо.

Речь идёт о случаях, когда человек желает, чтобы его дела шли плохо, получает удовольствие от собственного неблагополучия или верит, что его дела идут плохо.

Сначала я сформулирую этот парадокс для каждой из теорий соответствия.

Чтобы обнаружить парадокс в теории удовлетворения желаний, нам понадобится случай, когда человек, чья жизнь находится у самой границы между благополучием и неблагополучием, желает, чтобы она складывалась плохо.

⁷³ Hume, 1978, II.III.III

Предположим, теория удовлетворения желаний истинна, а у Эпименида имеются всего два желания. Первое желание, D_a , — получить яблоко; его интенсивность равна +5. Яблока он не получает, поэтому в его жизни присутствует неудовлетворённое желание ценностью -5.

Второе желание, D_b , интенсивностью +10 состоит в том, чтобы его жизнь складывалась плохо.

Удовлетворено ли желание D_b ?

Если оно удовлетворено, в жизни Эпименида появляется удовлетворённое желание ценностью +10. Тогда общая ценность его жизни составляет +5, а значит, жизнь складывается хорошо. Но в таком случае желание D_b на самом деле не удовлетворено.

Если же D_b не удовлетворено, в жизни Эпименида появляется неудовлетворённое желание ценностью -10. Тогда общая ценность его жизни равна -15, а значит, жизнь складывается плохо. Но в таком случае D_b как раз удовлетворено.

Следовательно, если теория удовлетворения желаний верна, D_b удовлетворено тогда и только тогда, когда оно не удовлетворено, а жизнь Эпименида складывается хорошо тогда и только тогда, когда она складывается плохо.⁷⁴ Теория удовлетворения желаний парадоксальна.

Это создаёт проблему только в том случае, если описанная мной жизнь Эпименида действительно возможна. Разумеется, человеку трудно иметь всего два желания. Но я описал его жизнь таким образом лишь для того, чтобы упростить расчёты. Если вам нужна более сложная жизнь, добавьте другие

⁷⁴ Хорошую формулировку этого парадокса см.: Heathwood, 2005, p. 502

удовлетворённые и неудовлетворённые желания — при условии, что их ценности уравнивают друг друга.

Если жизнь Эпименида невозможна в описанном виде, причина должна заключаться именно в желании D_p . Если кто-то заявит, что обладает подобным желанием, этот человек вполне может показаться нам странным. Мы захотим узнать, почему он этого желает, и, возможно, заподозрим, что на самом деле он вовсе не хочет жить плохо.

Однако само существование такого желания определённо кажется возможным. В большинстве случаев оно не порождает парадокса, даже если теория удовлетворения желаний истинна. Но для возникновения проблемы достаточно уже самой возможности подобного желания. Ниже я рассмотрю некоторые аргументы в пользу того, что с желанием D_p действительно что-то не так.

Теперь обратимся к гедонизму, скорректированному истиной. Напомним, что, согласно этой теории, ценность удовольствия зависит от его интенсивности и истинности или ложности его объекта.

Для определённости предположим, что удовольствия, испытываемые по поводу истины, — «истинные удовольствия» — вдвое ценнее удовольствий той же интенсивности, испытываемых по поводу ложных вещей, — «ложных удовольствий». Поэтому удовольствие интенсивностью 10 имеет внутреннюю ценность +10, если относится к ложной пропозиции, и +20, если относится к истинной.

Предположим, Эпименид испытывает удовольствие интенсивностью 10 от того, что его жизнь в целом плоха. Назовём это удовольствие Р. Допустим также, что за всю жизнь Эпименид переживает лишь ещё один эпизод удовольствия или страдания — боль, внутренняя ценность которой равна -15 .

Является ли Р истинным или ложным удовольствием?

Если это истинное удовольствие, его внутренняя ценность равна $+20$. Тогда внутренняя ценность всей жизни Эпименида составляет $+5$, то есть его жизнь хороша. Но в таком случае Р на самом деле не является истинным удовольствием.

Если же Р — ложное удовольствие, его внутренняя ценность равна $+10$. Тогда внутренняя ценность жизни Эпименида составляет -5 , то есть его жизнь плоха. Но это означает, что Р в действительности является истинным удовольствием.

Следовательно, если гедонизм, скорректированный истиной, верен, Р является истинным удовольствием тогда и только тогда, когда оно ложно, а жизнь Эпименида хороша тогда и только тогда, когда она плоха. Гедонизм, скорректированный истиной, парадоксален.

Парадоксы для теории истинных убеждений и теории достижений строятся по тому же принципу.

Чтобы получить парадокс для теории достижений, достаточно представить человека, поставившего перед собой цель или посвятившего себя проекту, состоящему в том, чтобы его жизнь сложилась плохо. В некоторых случаях такая цель или такой проект будут осуществлены тогда и только тогда, когда они не осуществлены.

Чтобы получить парадокс для теории истинных убеждений, достаточно представить человека, который верит,

что его жизнь складывается плохо. Иногда его убеждение окажется истинным тогда и только тогда, когда оно ложно, а жизнь будет складываться плохо тогда и только тогда, когда она не складывается плохо.

Обратите внимание: подобные парадоксы возникают, по-видимому, только в теориях соответствия. Согласно чистому гедонизму, например, ценность удовольствия не зависит от истинности или ложности его объекта. Поэтому сформулировать аналогичный парадокс для чистого гедонизма невозможно.

Сам по себе парадокс довольно прост. Самое интересное начинается тогда, когда мы принимаемся обсуждать возможные решения. К ним я теперь и перехожу.

Однако прежде чем рассматривать попытки избежать парадокса, следует упомянуть тех, кто считает, что некоторые парадоксы нужно разрешать путём признания истинных противоречий. В данном случае это означало бы признать существование жизней, которые в одном и том же отношении одновременно являются и хорошими, и нехорошими.⁷⁵ Мне нечего сказать об этом ответе. Сторонники «австралийской логики» могут сразу перейти к следующему разделу.

1.4.1. Заслуженность

Парадокса можно попытаться избежать, отвергнув поразительное заявление Юма и установив ограничения на те удовлетворённые желания, достижения или удовольствия, которые делают жизнь человека лучше.

Можно ввести требование рациональности или нравственности для внутреннего блага, утверждая, что жизнь

⁷⁵ См., например: Priest, 1998; 2004.

становится лучше лишь благодаря рациональным или нравственно приемлемым удовольствиям, достижениям и удовлетворённым желаниям.⁷⁶

Фельдман предлагает корректировать ценность удовольствия не только с учётом истинности его объекта, но и с учётом того, заслуживает ли данный объект удовольствия.⁷⁷ Согласно этой теории — «внутреннему аттитудному гедонизму, скорректированному заслуженностью», — положение дел, при котором жизнь человека складывается плохо, может не заслуживать удовольствия. В таком случае удовольствие от собственного неблагополучия окажется лишённым ценности.

Как отмечалось выше, сторонники усовершенствованных версий теории удовлетворения желаний и теории достижений придерживаются сходных взглядов относительно желаний и достижений.⁷⁸

Однако для защиты теории истинных убеждений это решение совершенно неправдоподобно. Аналогичный ход состоял бы здесь в том, чтобы разделить пропозиции на заслуживающие и не заслуживающие веры и объявить, что пропозиция «моя жизнь складывается плохо» не заслуживает того, чтобы в неё верили.

Но, по-видимому, пропозиция заслуживает веры по крайней мере отчасти потому, что является истинной. И если

⁷⁶ Благодарю David Sobel за это предложение; дальнейшее обсуждение см.: Adams, 1999, pp. 84–93; Carson, 2000, гл. 3.

⁷⁷ Feldman 2004, 121.

⁷⁸ Можно задаться вопросом, почему Feldman с большим оптимизмом оценивает перспективы теории того, что «заслуживает удовольствия», чем перспективы теории того, что «заслуживает желания» (ср.: Feldman, 2004, p. 17 и pp. 121–122).

это так, возникает новый парадокс — парадокс заслуженности веры.

Кратко представим его следующим образом. Допустим, жизнь человека А складывается немного плохо и именно этот факт делает заслуживающей веры пропозицию «жизнь А складывается плохо». Теперь предположим, что А верит в эту пропозицию.

Поскольку убеждение А истинно, а вера в заслуживающую доверия пропозицию — согласно предложенной теории — делает жизнь А лучше, его жизнь пересекает границу и перестаёт быть плохой. Но тогда пропозиция «жизнь А складывается плохо» больше не заслуживает веры со стороны А.

Если она заслуживает веры, то она её не заслуживает — и так далее по уже знакомому кругу. Иногда пропозиция «моя жизнь складывается плохо» будет заслуживать веры тогда и только тогда, когда она ложна и, следовательно, веры не заслуживает.

В качестве защиты других теорий соответствия решение, основанное на заслуженности, выглядит несколько перспективнее. Но оно требует от сторонника теории соответствия объяснить, чем положения дел, заслуживающие желания, стремления или удовольствия, отличаются от тех, которые их не заслуживают. А это само по себе задача далеко не простая.

Предположим всё же, что её удаётся решить. Тогда необходимо показать, что полученная теория действительно предполагает: объекты желаний, удовольствий и достижений, порождающих парадокс, не заслуживают того, чтобы их желали, добивались или радовались им.

Однако вовсе не очевидно, что правдоподобная теория заслуженности желания должна объявить неблагополучную жизнь объектом, недостойным желания.

Предположим, Джефф совершил несколько очень дурных поступков, но впоследствии у него развилось сильное чувство справедливости. Он замечает: когда другие совершают такие же поступки, какие совершал он, ему хочется, чтобы их дела складывались плохо. Затем Джефф понимает, что в существенном отношении ничем не отличается от этих злодеев. В результате нравственных размышлений у него возникает желание, чтобы его собственные дела тоже шли плохо.

Мы вполне можем положительно оценить наличие у него такого желания. Нам может показаться, что он проявил достойное восхищения чувство справедливости. Можно также сказать, что Джефф вполне рационально обладает этим желанием — не в том смысле, что оно соответствует его личным интересам, а в более широком смысле: ему следует его иметь.⁷⁹ То же самое можно сказать и об удовольствии от того, что собственная жизнь складывается плохо.

На этом этапе сторонник теории удовлетворения желаний может обратиться к различию между «внутренними» и «внешними» желаниями. Желать чего-либо внутренне — значит желать этого ради него самого; желать чего-либо внешним образом — значит желать этого ради чего-то другого.

Возможно, для благополучия имеет значение только удовлетворение или крушение внутренних желаний. Желание

⁷⁹ Это отличается от случая ненавидящего себя человека у Darwall, который, по-видимому, иррационален; см.: Darwall, 2002, pp. 5–6. Дальнейшее обсуждение см.: Carson, 2000, pp. 90–91.

Джеффа прожить плохую жизнь кажется внешним, поскольку он желает её лишь ради справедливости, а не ради неё самой. Следовательно, исполнение или крушение этого желания не делает жизнь Джеффа ни лучше, ни хуже.

Но такой ответ лишь переносит проблему в другое место. Если желание Джеффа жить плохо является внешним, поскольку основано на его стремлении к справедливости, тогда парадокс будет создан самим желанием справедливости.

Предположим, жизнь Джеффа складывается плохо. Если благодаря этому его стремление к справедливости удовлетворяется, в его жизни появляется ещё одно исполненное желание. Тогда — при соответствующих дополнительных условиях и вопреки нашему первоначальному предположению — его жизнь уже не складывается плохо. И мы вновь получаем парадокс.

В распоряжении сторонника теории достижений имеется ещё один ответ, который может быть недоступен другим теориям соответствия. Можно сказать, что нерационально стремиться к цели, которая будет достигнута тогда и только тогда, когда она не будет достигнута.⁸⁰ Чтобы к цели можно было стремиться рационально, она должна быть достижимой.

В этом отношении стремление к цели может отличаться от простого желания. Возможно, вполне рационально желать того, что никогда не осуществится, но нерационально — а быть может, даже невозможно — пытаться этого достичь.

Однако этот ответ неудовлетворителен. Цель прожить плохую жизнь парадоксальна и, следовательно, недостижима только в том случае, если теория достижений истинна. До

⁸⁰ Благодарю Doug Portmore за это предложение.

принятия какой-либо теории это выглядит вполне непроблематичной, хотя и необычной целью.

Нерациональность такой цели и невозможность стремиться к ней нельзя установить независимо от истинности самой теории. Таким образом, решение достигается ценой превращения в парадокс того, что прежде казалось совершенно непроблематичным. Эта трудность повторяет проблему, возникающую в ответе Хитвуда, который я подробнее рассмотрю в разделе 1.4.5.

1.4.2. Иерархическое решение

Можно утверждать, что жизнь человека становится лучше только благодаря удовлетворению желаний, удовольствиям или убеждениям «первого порядка».⁸¹

Сторонник теории удовлетворения желаний мог бы рассуждать так: поскольку жизнь человека складывается плохо вследствие фактов об удовлетворении его желаний, желание «пусть моя жизнь складывается плохо» является желанием «второго порядка», то есть желанием, направленным на другие желания.

Точно так же удовольствие, получаемое от плохой жизни — от того, что удовольствий недостаточно для перевешивания страданий, — является удовольствием второго порядка, поскольку его объектом выступают факты о других удовольствиях человека.

Убеждение в том, что жизнь складывается плохо, также является убеждением второго порядка, поскольку относится к другим убеждениям человека.

⁸¹ Благодарю Jussi Suikkanen, Richard Chappell, Scott Wilson и Campbell Brown за обсуждение этой идеи.

Но такой вывод сделан слишком поспешно. Здесь возникает сложность, связанная с тем, как именно мы разграничиваем содержание пропозициональных установок.

Предположим, теория удовлетворения желаний истинна, но Эпименид не верит в её истинность и просто желает, чтобы его жизнь складывалась плохо. Означает ли это, что Эпименид желает крушения собственных желаний?

Если нет, иерархическое решение оказывается несостоятельным с самого начала, поскольку желание плохой жизни вообще не является желанием второго порядка.⁸² Впрочем, эту сложность можно оставить в стороне: иерархическое решение терпит неудачу и по независимым причинам.

Рассмотрим курильщицу, которая желает курить, но одновременно хочет освободиться от желания курить. Если это желание второго порядка исполняется, сторонник теории удовлетворения желаний должен признать, что её жизнь становится лучше.

Если она испытывает удовольствие оттого, что курение больше не доставляет ей удовольствия, гедонист должен

⁸² Существует связанная с этим проблема: как иерархическое решение должно работать применительно к теории истинных убеждений. Никто не считает эту теорию полной теорией благополучия, поэтому неочевидно, что убеждение человека в том, что его жизнь складывается плохо, является убеждением второго порядка. Возможно, если оставить в стороне предыдущую трудность с индивидуализацией содержания пропозициональных установок, такое убеждение можно отождествить с убеждением, что положительная ценность истинных убеждений, удовольствий и достижений перевешивается отрицательной ценностью ложных убеждений, страданий и неудач. Тогда его, вероятно, можно было бы считать убеждением второго порядка, поскольку оно отчасти относится к собственным убеждениям человека.

сказать, что её жизнь становится лучше благодаря этому удовольствию второго порядка.

Или представим человека, который, начитавшись Эпикура, избавился от большинства своих желаний первого порядка, но впоследствии пожалел об этом и захотел вернуть некоторые прежние желания. Если это желание второго порядка исполняется, сторонник теории удовлетворения желаний должен признать, что жизнь человека становится лучше.

Если же он радуется тому, что вновь способен испытывать удовольствие от исполнения этих желаний, гедонист должен сказать, что его жизнь улучшается благодаря удовольствию второго порядка.

Нам необходимо принципиальное основание для утверждения, что подобные удовольствия и удовлетворённые желания не обладают ценностью. Если защитник теории удовлетворения желаний или гедонизма, скорректированного истиной, станет отрицать их ценность только ради избежания парадокса, это будет совершенно произвольным решением, придуманным специально для данного случая.

Сторонники теории истинных убеждений также должны отвергнуть такой ход. Он произвольно ограничивает внутреннюю ценность самопознания. Точное представление о самом себе, включающее истинные убеждения о точности собственных убеждений, кажется именно тем благом, которое, по мнению защитника теории истинных убеждений, должно внутренне улучшать человеческую жизнь.

1.4.3. Антиглобальное решение

Излагая свою теорию типов, Бертран Рассел однажды сказал: «Всё, что охватывает всю совокупность, не должно само входить в эту совокупность».⁸³

Эту идею можно было бы применить к парадоксу благополучия и заявить, что он доказывает одно из трёх:

1. по-настоящему «глобальные» желания — желания, относящиеся ко всей жизни человека, — вообще невозможны;
2. удовлетворение подобных желаний не является внутренним благом;
3. наконец, наименее правдоподобный, но наиболее точно следующий идее Рассела вариант: глобальные желания сами не входят в состав человеческой жизни.

Но и это не поможет.

Рассмотрим следующий до смешного упрощённый пример. Предположим, я живу всего два дня — вторник и среду. Каждый день у меня имеется ровно одно желание.

Во вторник у меня возникает желание:

(D1) Чтобы в среду моя жизнь не складывалась хорошо.

В среду у меня возникает другое желание:

(D2) Чтобы во вторник моя жизнь складывалась хорошо.

Ни D1, ни D2 не является глобальным желанием. Ни одно из них по отдельности не парадоксально. Вместе они также не создают парадокса — если только теория удовлетворения желаний не является истинной.

⁸³ Russell 1971, 63.

Предположим, теория удовлетворения желаний истинна.
Удовлетворено ли D1?

Если оно удовлетворено, истинны два утверждения.

Во-первых, во вторник моя жизнь складывается хорошо, поскольку в этот день у меня имеется лишь одно желание и оно удовлетворено.

Во-вторых, в среду моя жизнь не складывается хорошо. Следовательно, единственное желание, имеющееся у меня в среду, — D2 — не удовлетворено.

Но если D2 не удовлетворено, значит, во вторник моя жизнь складывалась плохо. Тогда моё желание вторника, D1, в действительности не было удовлетворено.

Таким образом, если во вторник моя жизнь складывается хорошо, она не складывается хорошо.

Теперь предположим, что D1 не удовлетворено. Тогда также истинны два утверждения.

Во-первых, во вторник моя жизнь не складывается хорошо, поскольку D1 не удовлетворено.

Во-вторых, в среду моя жизнь складывается хорошо, а значит, D2 удовлетворено.

Но из этого следует, что во вторник моя жизнь всё-таки складывается хорошо.

Следовательно, если во вторник моя жизнь не складывается хорошо, то она складывается хорошо. Итак, моя жизнь во вторник складывается хорошо тогда и только тогда, когда она не складывается хорошо.

Подобные примеры, с необходимыми изменениями, можно построить и для остальных теорий соответствия.

1.4.4. Решение по аналогии с парадоксом лжеца

У читателя вполне может возникнуть следующая мысль:

*Это парадокс самореференции. Он ничем не отличается от парадокса лжеца, который создаёт трудности для всех. Почему бы просто не взять лучшее решение парадокса лжеца и, соответствующим образом изменив его, не применить к парадоксам теорий соответствия? Пусть этой проблемой занимаются логики.*⁸⁴

Бесспорно, парадоксы благополучия и лжеца обладают сходным привкусом самореференции. Поэтому неудивительно, что иерархическое и антиглобальное решения парадокса благополучия напоминают известные решения парадокса лжеца.

Однако, как мы уже видели, применительно к благополучию эти решения неправдоподобны. Возможно, впрочем, что и парадокс лжеца они разрешают не слишком убедительно.

Нельзя просто предположить, что решение парадокса лжеца удастся приспособить к парадоксу благополучия.

Рассмотрим теорию, согласно которой высказывания лжеца являются самопротиворечивыми. Если человек произносит фразу «Это предложение ложно», он, согласно данной теории, неявно утверждает, что его предложение истинно. Поэтому высказывание приписывает самому себе и истинность, и ложность. Оно не парадоксально, а самопротиворечиво и потому просто ложно.⁸⁵

Каковы бы ни были достоинства такого решения парадокса лжеца, перенесение его на парадокс благополучия потребовало бы выдвинуть абсурдное утверждение: будто

⁸⁴ JC Beall и анонимный рецензент предложили мне нечто в этом духе.

⁸⁵ Prior, 1961; Kirkham, 1995, pp. 294–295.

желание плохой жизни каким-то образом неявно включает в себя желание жить хорошо.

В целом имеются веские причины полагать, что стратегия, паразитирующая на парадоксе лжеца, не может быть полностью успешной.

В случае парадокса лжеца очевидно, что в самом предложении лжеца присутствует какой-то дефект или проблема. В усиленном варианте парадокса дефект может находиться в определённой совокупности предложений. Задача состоит лишь в том, чтобы объяснить, в чём именно он заключается.

Однако рассматриваемые здесь установки — желание, убеждение, удовольствие или стремление, направленные на то, чтобы собственная жизнь складывалась плохо, — сами по себе не кажутся ущербными.

Парадокс возникает только при условии, что правильной теорией благополучия является теория удовлетворения желаний, гедонизм, скорректированный истиной, теория достижений или теория истинных убеждений.

Поэтому у нас есть веские основания сомневаться в том, что парадокс, возникающий в теориях соответствия, действительно настолько похож на парадокс лжеца.

1.4.5. Ответ Хитвуда

Наконец, рассмотрим ответ Криса Хитвуда. Сам он защищает лишь теорию удовлетворения желаний, но мы выясним, можно ли распространить предложенное им решение на остальные теории соответствия.

Хитвуд пытается доказать, что в одной лодке со сторонниками теории удовлетворения желаний находятся все остальные:

Но в трясине парадокса увязли не только сторонники теории удовлетворения желаний. Аналогичные парадоксы возникают и без предположения, что благополучие определяется желаниями. Представим человека, который с интенсивностью 10 желает, чтобы в определённый момент совокупный баланс между удовлетворёнными и неудовлетворёнными желаниями оказался отрицательным. Предположим, в этот момент он получает 6 единиц неудовлетворённости желаний. Казалось бы, его баланс равен -6 . Но в таком случае его желание интенсивностью 10 удовлетворено, и итоговый баланс равен уже $+4$. Однако тогда желание интенсивностью 10 не удовлетворено. Короче говоря, это желание удовлетворено тогда и только тогда, когда оно не удовлетворено... Каким бы способом ни были разрешены более фундаментальные парадоксы желания, тем же способом будут разрешены и парадоксы теории удовлетворения желаний.⁸⁶

Смысл состоит в том, что парадокс желания возникает независимо от какой-либо теории благополучия. Даже если теория удовлетворения желаний неверна, желание человека, чтобы его желания оставались неудовлетворёнными, в некоторых случаях оказывается парадоксальным. Поэтому теория удовлетворения желаний не сталкивается здесь с какой-то особой трудностью.

Сторонники представления о внутренней ценности истинных убеждений также могут воспользоваться стратегией Хитвуда. Парадокс способен возникнуть уже при существовании человека, который верит, что большинство его убеждений ложно. По крайней мере иногда это убеждение

⁸⁶ Heathwood, 2005, pp. 502–503 – .

будет истинным тогда и только тогда, когда оно ложно. И это также не зависит ни от какой теории благополучия.

То же относится к гедонизму, скорректированному истиной. Предположим, человек испытывает удовольствие от того факта, что большинство его удовольствий ложно. По крайней мере иногда это удовольствие окажется истинным тогда и только тогда, когда оно ложно.⁸⁷

То же самое можно сказать и о теории достижений.

Стратегия Хитвуда выглядит перспективнее остальных рассмотренных нами ответов. И всё же, как мне представляется, её тоже следует отвергнуть.

Предположим, чтобы избежать парадокса желания, мы должны заявить, что человек по крайней мере в некоторых случаях вообще не способен желать, чтобы большинство его желаний оставалось неудовлетворённым.⁸⁸ Если теория удовлетворения желаний истинна, невозможность такого желания повлечёт за собой невозможность желать, чтобы собственная жизнь в целом складывалась плохо.

Однако последнее желание вовсе не кажется невозможным или парадоксальным.

Желание, чтобы собственные желания оставались неудовлетворёнными, явно парадоксально. Все должны признать, что с ним что-то не так уже в силу его

⁸⁷ В Bradley, 2007b, я утверждал, что стратегия Heathwood неприменима к ТН. Я ошибался. Благодарю Heathwood за то, что он с готовностью указал мне на мою ошибку.

⁸⁸ 2005 502 3 Heathwood, – . Richard Chappell предлагает сходную стратегию избегания парадокса; см. указанные им материалы; см. < <http://pixnaps.blogspot.com/2005/02/this-desire-is-thwarted.html> > и < <http://pixnaps.blogspot.com/2005/02/is-immoral-value-possible.html> > .

самореференциального характера. В этом отношении оно похоже на предложение лжеца.

Но желание прожить плохую жизнь не похоже ни на предложение лжеца, ни на желание оставить собственные желания неудовлетворёнными. Оно не является явно парадоксальным. Напротив, оно кажется совершенно непроблематичным желанием.

Парадоксальным и похожим на высказывание лжеца оно становится лишь после принятия определённой теории благополучия. Поэтому теория удовлетворения желаний вынуждена заплатить за своё спасение немалую цену: по крайней мере одно желание, которое само по себе вовсе не кажется парадоксальным, оказывается парадоксальным тогда и только тогда, когда теория удовлетворения желаний истинна.

Остальные теории соответствия платят ту же цену. До принятия определённой философской теории нет ничего парадоксального в том, чтобы верить, что собственная жизнь складывается плохо, испытывать от этого удовольствие или стремиться к подобной жизни, даже если она находится у самой границы между благополучием и неблагополучием.

Итак, мы рассмотрели пять ответов, призванных защитить теории соответствия от парадокса.

Иерархический и антиглобальный ответы полностью несостоятельны.

Решение, основанное на заслуженности, совершенно не годится для защиты теории истинных убеждений. Если с его помощью защищать теорию достижений, теорию удовлетворения желаний или гедонизм, скорректированный истиной, его правдоподобность будет зависеть от теории, способной определить, какие пропозиции заслуживают

стремления, желания или удовольствия. Причём такая теория должна предполагать, что плохая жизнь не может заслуживать того, чтобы к ней стремились, её желали или испытывали от неё удовольствие. Есть веские причины сомневаться в возможности подобного объяснения.

Решение по аналогии с парадоксом лжеца также выглядит неудовлетворительным. У нас нет оснований считать, что способы разрешения парадокса лжеца можно приспособить к парадоксу благополучия. Кроме того, ни в пропозиции «моя жизнь складывается плохо», ни в направленных на неё желаниях, стремлениях, удовольствиях и убеждениях как будто нет ничего изначально ущербного.

Наконец, неудовлетворителен и ответ Хитвуда: положительное отношение к тому, что собственная жизнь складывается плохо, вовсе не кажется парадоксальным независимо от предположения, что истинной теорией благополучия является одна из теорий соответствия.

1.5. Выводы и следствия

Теории соответствия сталкиваются с двумя серьёзными проблемами: они не способны объяснить благополучие человека в отдельный момент времени и приводят к парадоксам.

Возможно, лучшее, что остаётся стороннику теории соответствия, — смириться с некоторыми неприятными следствиями своей позиции. Он может просто заявить, что теории соответствия объясняют лишь благополучие человека на протяжении всей жизни, тогда как для объяснения его благополучия в конкретный момент необходимо прибегнуть к другой теории — возможно, к чистому гедонизму.

Однако, как мы уже видели, принять такое следствие крайне трудно.

Сторонник теории соответствия может также утверждать, что желание оказаться в плохом положении или убеждение в собственном неблагополучии при определённых обстоятельствах действительно парадоксально. Следовательно, история Эпименида не описывает никакой возможной человеческой жизни.

Он может доказывать, что, как только мы примем и внутренне усвоим, например, теорию удовлетворения желаний, история Эпименида и в самом деле покажется нам невозможной. Возможно, он при этом напомним, что *modus tollens* одного философа нередко оказывается *modus ponens* другого.

Разумность подобного ответа зависит от того, настолько ли привлекательны теории соответствия, чтобы ради них стоило мириться со всеми этими неприятными следствиями.

Можно было бы рассуждать следующим образом. Крайне важно, чтобы теория благополучия признавала: жизнь в машине опыта не является великолепной. Только теории соответствия позволяют прийти к такому выводу. Поэтому в конечном счёте имеет смысл принять одну из них — даже если ради этого придётся высказывать нелепые утверждения о благополучии в отдельный момент времени и признать невозможным, чтобы человек, живущий посредственной жизнью, желал или верил, что его жизнь складывается плохо.

Однако такая защита теорий соответствия представляется мне сомнительной.

Следует спросить: действительно ли главная проблема жизни в машине опыта состоит в отсутствии соответствия между сознанием и миром? Ведь вовсе не очевидно, что

теории соответствия вообще способны удовлетворительно объяснить, что именно кажется нам неправильным в такой жизни.

Представим человека, подключённого к машине опыта, который получает удовольствие исключительно от собственных ощущений. Если его наслаждение будет достаточно сильным, то с точки зрения гедонизма с поправкой на истинность он сможет прожить выдающуюся жизнь.

Теперь представим человека, находящегося в машине и желающего только испытывать определённые ощущения. Или человека, стремящегося лишь к приятным ощущениям. Или того, чьи убеждения касаются исключительно его собственных ощущений.

С точки зрения теории удовлетворения желаний, теории достижений и теории истинных убеждений соответственно каждый из этих людей может прожить прекрасную жизнь.

Кроме того, сторонники теории достижений и теории истинных убеждений обычно считают удовольствие одним из внутренних благ. Но если это так, человек, получающий достаточно удовольствия, способен прожить великолепную жизнь в машине опыта даже при полном отсутствии достижений или истинных убеждений. Правда, такая жизнь всё же окажется не настолько хорошей, как сходная с ней жизнь, дополнительно содержащая достижения или истинные убеждения.

Можно вообразить и несколько иные машины. Представим, например, машину истинных убеждений или машину удовлетворения желаний. После подключения такая машина изменяла бы убеждения или желания человека таким

образом, чтобы все его убеждения оказались истинными или все желания — удовлетворёнными.⁸⁹

Для сторонников теории истинных убеждений и теории удовлетворения желаний эти устройства кажутся не менее проблематичными, чем обычная машина опыта — для гедонистов.

Полагаю, я показал, что принятие теорий соответствия требует заплатить немалую философскую цену. В то же время преимущества, которые эти теории якобы имеют при рассмотрении машины опыта, в значительной мере иллюзорны. Поэтому я считаю, что теории соответствия следует отвергнуть.

Если это верно, то само по себе пренебрежение желаниями человека не причиняет ему вреда. Разумеется, это относится и к умершим.

Следовательно, стандартное объяснение посмертного вреда — утверждение, что умершему можно причинить вред, проигнорировав его желания, — ошибочно.

Означает ли это, что у нас нет веских причин уважать желания умерших? Конечно же, нет. Для такого уважения может существовать множество других оснований.

Во-первых, у нас могут быть связанные с благополучием основания исполнять желания умершего, даже если удовлетворение желаний само по себе не обладает внутренней ценностью.

Например, события, происходящие после смерти человека, могут изменить историю его жизни к лучшему или худшему. Если ценность человеческой жизни определяется тем, какую историю она собой представляет, как утверждает теория

⁸⁹ Благодарю Sören Häggqvist за это предложение.

нарративной структуры, то посмертные события способны задним числом повлиять на то, насколько хорошо сложилась эта жизнь.

Во-вторых, у нас может существовать **prima facie обязанность** в смысле Уильяма Дэвида Росса — то есть обязанность, действующая при прочих равных условиях, — уважать желания умершего. Эта обязанность может быть особенно сильной для человека, который при жизни покойного пообещал исполнить его последнюю волю.

Такая обязанность не основывается на благополучии умершего и не является обязанностью благодеяния.

Возможно также, что неисполнение желаний покойного нарушает его права, не причиняя ему при этом никакого вреда. Иными словами, перед нами может быть **безвредное нарушение морального долга**.

Существуют и косвенные основания для уважения к желаниям умерших. Если люди не будут верить, что после смерти их воля будет исполнена, ещё при жизни они, вероятно, начнут вести себя иначе. И это может привести к дурным последствиям.

Кто-то, например, может рассуждать так:

Я охотно составил бы завещание и оставил свои миллионы на благотворительность. Но желания умерших никто не уважает, поэтому нет никаких оснований надеяться, что мою волю исполнят. Тогда почему бы мне не потратить эти деньги на роскошную и безумную вечеринку, а всё, что останется, не сжечь на смертном одре?

Я не знаю, многие ли стали бы рассуждать подобным образом, но такая возможность существует.

Кроме того, сознание того, что после смерти их желания не будут исполнены, скорее всего, сделало бы людей несчастнее

ещё при жизни. Читатель, вероятно, и сам способен представить множество других способов, которыми изменились бы поведение и чувства людей в обществе, где волю умерших почти никогда не уважают.

Таким образом, у нас есть основания поддерживать общественный порядок, при котором к желаниям умерших относятся с уважением. Хотя, разумеется, этого не всегда будет достаточно, чтобы исполнить желание каждого конкретного покойного.

Я склонен считать, что желаниям умерших придают несколько больше значения, чем следует. Однако тем, кто воспринимает их со всей серьёзностью, вовсе не обязательно принимать какую-либо теорию соответствия, если их удовлетворяют перечисленные выше обоснования.⁹⁰

Читатель, возможно, уже задумывается о последующих главах книги и испытывает недоумение. Я собираюсь доказывать, что смерть является злом для того, кто умирает. Но только что я утверждал, что причинение посмертного вреда невозможно.

Можно ли одновременно придерживаться обеих позиций?
Джоэл Файнберг считает, что нельзя:

Либо и смерть, и посмертные события в равной мере способны причинять вред, либо ни то ни другое вредом быть не может.⁹¹

⁹⁰ Дальнейшее обсуждение посмертного вреда и косвенных оснований уважать волю умерших см.: Callahan, 1987; Taylor, 2005, p. 320; Kraut, 2007, pp. 261–263.

⁹¹ Feinberg, 1993, p. 174. Walter Glannon также утверждает, что эти две позиции связаны; по-видимому, потому что, по его мнению, гедонисты должны отрицать зло смерти, а это, в свою очередь, во многом связано с

Однако Файнберг утверждает это лишь потому, что придерживается ошибочного представления о том, почему смерть является злом.

По мнению Файнберга, смерть причиняет человеку вред задним числом: она делает его жизнь хуже ещё тогда, когда он был жив и желал различных вещей, которых впоследствии лишила его смерть.⁹² При таком понимании смерть действительно становится всего лишь ещё одной разновидностью посмертного вреда.

Но я отрицаю, что смерть причиняет вред подобным обратным образом. Поэтому смерть и посмертный вред вовсе не обязательно рассматривать одинаково.

Между ними существует принципиальное различие.

Смерть непосредственно воздействует на благополучие своей жертвы, снижая его уровень до нуля. События же, происходящие после смерти, подобного воздействия не оказывают. Как только человек умирает, уровень его благополучия навсегда остаётся на нулевой отметке — независимо от того, что происходит впоследствии.⁹³

Если приведённые в настоящей главе аргументы действительно позволяют отвергнуть теории соответствия,

неправильным пониманием им теории смерти как лишения. См.: Glan-pon, 2001, особенно р. 132, где теория лишения описывается как взгляд, якобы разделяемый Feldman и Nagel, согласно которому смерть плоха потому, что лишает свою жертву внешних благ. Ни один сторонник теории лишения так не считает. Мою формулировку теории лишения см. в гл. 2.

⁹² 1993 184 Feinberg, .

⁹³ Jens Johansson высказывает сходное соображение о различии между вредом смерти и посмертным вредом; см.: Johansson, 2005, pp. 98–99.

чистый гедонизм начинает выглядеть гораздо привлекательнее.

Однако я не могу утверждать, что окончательно доказал его истинность.

Я не опроверг предложенный Фельдманом гедонизм с поправкой на заслуженность, хотя, на мой взгляд, эта теория сталкивается с серьёзными трудностями.⁹⁴

Существуют также версии теории удовлетворения желаний, которые не являются теориями соответствия. К ним относится, например, субъективная теория удовлетворения желаний Криса Хитвуда. Согласно ей, благом для человека является то, что он считает, будто получает желаемое.⁹⁵

Хотя мои аргументы неприменимы к гедонизму с поправкой на заслуженность и к субъективной теории удовлетворения желаний, необходимо отметить: ни одна из этих концепций не допускает возможности причинения посмертного вреда.

Из чистого гедонизма и субъективной теории удовлетворения желаний следует, что благополучие человеческой жизни целиком определяется её внутренними особенностями.

Однако существуют и совершенно иные теории, которых аргументы настоящей главы, возможно, также не затрагивают, — например, теории, основывающие благополучие на добродетели.

Распространяются ли приведённые здесь возражения на такие концепции, зависит от того, требует ли добродетель

⁹⁴ См., например, изобретательный аргумент в Lemos, 2006.

⁹⁵ Heathwood, «Subjective Desire Satisfactionism» (рукопись).

соответствия между состояниями сознания человека и внешним миром.

Кроме того, я не выдвигал аргументов против **холистических аксиологических теорий**, включая теорию нарративной структуры, рассмотренную в разделе 1.2.1. Подобные концепции вообще нельзя истолковать как теории благополучия в отдельный момент времени. В разделе 5.1 я постараюсь показать, что они основываются на ненадёжных интуитивных суждениях и не имеют убедительного рационального обоснования.

Итак, изложенные в настоящей главе аргументы не доказывают истинность чистого гедонизма, хотя и заставляют усомниться в некоторых наиболее популярных теориях, соперничающих с ним.

Тем не менее даже тем читателям, которых аргументы этой главы не убедили, стоит продолжить чтение. Многие из последующих рассуждений не зависят от того, оказались ли успешными приведённые до сих пор доводы.

ГЛАВА 2

ЗЛО СМЕРТИ

*Лукреций*⁹⁶

2.1. Инструментальная ценность и принцип изменения положения дел

Обычно смерть является для нас злом из-за того, чего она нас лишает. Иными словами, её зло имеет **инструментальный** характер. Поэтому, чтобы понять, в чём заключается зло смерти, необходимо сначала разобраться в природе инструментальной ценности.

Некоторые вещи являются хорошими или плохими потому, что вызывают появление чего-то внутренне хорошего или внутренне плохого. Если Джек отдаёт Уиллу игрушку из коробки с хлопьями, его поступок доставляет Уиллу радость, а радость сама по себе является благом. Если же Джек подбрасывает камешки в хлопья Уилла, его поступок причиняет Уиллу боль, когда тот начинает есть, а боль сама по себе является злом.

Иногда инструментальную ценность определяют следующим образом: нечто является инструментально хорошим тогда и только тогда, когда становится причиной внутреннего блага; и инструментально плохим тогда и только тогда, когда вызывает внутреннее зло.⁹⁷

Однако многие вещи являются инструментально хорошими, не вызывая при этом ничего внутренне хорошего. И многие вещи являются инструментально плохими, хотя не

⁹⁶ Lucretius, 1965, p. 110.

⁹⁷ См., например: Baylis, 1958, p. 488.

порождают ничего внутренне плохого. Речь идёт о благе и зле, связанном с **предотвращением** чего-либо.

Если Джеку делают прививку, защищающую его от мучительной болезни, эта прививка является для него инструментальным благом, даже если сама по себе не доставляет ему никакого удовольствия.

Подобным образом, если Джек тайно перехватывает предназначенные Уиллу деньги, о существовании которых Уилл так никогда и не узнаёт, а эти деньги могли бы сделать его счастливым, поступок Джека является для Уилла инструментальным злом. И это так, хотя в результате самого поступка с Уиллом не происходит ничего внутренне плохого.

Зло смерти устроено сходным образом — только оно несравненно серьёзнее. Смерть лишает нас всякой возможности получить внутренние блага в будущем.

В сущности, камешки, подброшенные Джеком в хлопья Уилла, и деньги, которые Джек у него тайно украл, являются злом по одной и той же причине: из-за них жизнь Уилла складывается хуже, чем могла бы сложиться в противном случае. Эти поступки ухудшают его положение по-разному, но конечный результат один и тот же.

Поэтому, чтобы понять, почему эти поступки плохи и насколько они плохи, необходимо выяснить, **как именно они изменили ценность жизни Уилла**. Для этого нужно сравнить его действительную жизнь с той жизнью, которую он прожил бы, если бы Джек не совершил этих поступков. Если бы Джек не украл деньги и не подбросил камешки в хлопья, жизнь Уилла была бы счастливее.

Однако такая особенность присуща не только инструментальной ценности. Она имеется и у внутренней ценности. Когда нечто само по себе является благом для

человека, само наличие этого блага делает его жизнь лучше, чем она была бы в его отсутствие.

И всё же между ними существует различие: степень внутренней ценности или внутреннего зла не определяется сравнением с тем, что произошло бы при иных обстоятельствах. Она определяется внутренними свойствами самого хорошего или плохого положения дел.

Для дальнейшего обсуждения будет удобно сосредоточиться на едином виде ценности, объединяющем внутреннюю и инструментальную ценность. Назовём её **совокупной ценностью**.

Совокупная ценность чего-либо для человека определяется тем, насколько это улучшает или ухудшает его положение, с учётом внутренней, инструментальной и любых других разновидностей ценности. В дальнейшем, говоря о ценности чего-либо, я буду иметь в виду именно совокупную ценность, если прямо не оговорено иное.

Поскольку ценность события должна определяться посредством обращения к тому, что произошло бы в отсутствие этого события, нам необходимо понять природу **контрфактических условных высказываний** — то есть утверждений следующего вида:

Если бы произошло X, то произошло бы Y.

Популярный способ истолкования подобных высказываний, предложенный Дэвидом Льюисом и Робертом Столнейкером, опирается на понятие возможных миров.⁹⁸ Согласно этому подходу, сказать: «Если бы произошло X, то произошло бы Y» — значит утверждать, что в ближайшем

⁹⁸ См.: Lewis, 1973; Stalnaker, 1984.

возможном мире, в котором происходит X, происходит также и Y.

Вслед за Льюисом будем понимать близость миров как их сходство: один мир находится ближе к действительному миру, чем другой, тогда и только тогда, когда он больше на него похож.⁹⁹

Вопрос о природе возможных миров остаётся предметом споров, но эти споры не должны нас здесь беспокоить. Будем рассматривать возможный мир как полное повествование о Вселенной — как максимально полную и внутренне непротиворечивую совокупность пропозиций.

Одно такое повествование соответствует действительному миру: оно рассказывает подлинную историю всей нашей Вселенной от начала до конца. Но существует множество альтернативных историй. Некоторые из них в определённых отношениях похожи на действительную историю.

Мир, наиболее похожий на наш, но в котором событие X не происходит, должен отличаться от действительного мира не только отсутствием X, но и всеми последствиями того, что X произошло или не произошло.

Ближайший возможный мир, в котором Освальд не стреляет в Джона Кеннеди, — это не тот мир, который после момента предполагаемого выстрела продолжает развиваться в точности как наш. Это не мир, где Кеннеди проезжает дальше в президентском кортеже, никто в него не стреляет, но он внезапно начинает умирать от тяжелейшего ранения головы, возникшего без всякой причины.

Такой мир существенно отличался бы от нашего, поскольку в нём люди получают сокрушительные ранения головы

⁹⁹ Lewis, 1986a, pp. 20–27.

совершенно беспричинно. Это был бы мир, в своих основах не похожий на наш.

Ближайшим к действительности был бы скорее тот мир, где Кеннеди продолжает ехать в кортеже и махать рукой зрителям... а рассказ о дальнейших событиях можно предоставить авторам альтернативной истории.

Таким образом, размышлять о том, что произошло бы, если бы некоторое реальное событие не состоялось, — значит рассматривать мир, во множестве отношений отличающийся от действительного.

При этом далеко не всегда можно однозначно установить, какой именно мир следует считать наиболее похожим на действительный. Всё зависит от того, какие особенности действительного мира мы хотим сохранить неизменными, — иначе говоря, какое отношение сходства мы используем.

Должен ли мир, в котором событие E не произошло, во всём совпадать с действительным миром вплоть до момента E ? Или он может отличаться от действительного мира ещё до наступления E ?

Рассмотрим такой пример. Женщина умирает от рака в момент t после года борьбы с болезнью. Какой мир будет наиболее похожим на действительный мир, если в нём она не умирает в момент t ?

Можно сказать, что это мир, где она умирает на следующий день. Но можно также предположить, что это мир, где год назад она вообще не заболела раком, где болезнь перешла в стадию ремиссии или где женщина полностью выздоровела.

Первый ответ мы, скорее всего, получим, если предположим, что прошлое должно оставаться неизменным. Остальные ответы становятся возможными, если допустить, что прошлое тоже может меняться. Мы не получим

однозначного ответа на вопрос «Что произошло бы?», пока не определим, какие обстоятельства должны оставаться неизменными, а какие могут варьироваться.

Вернёмся теперь к ценности. Основная идея заключается в том, что ценность события для человека зависит от того, насколько это событие изменяет его положение.

Чтобы определить его ценность, мы смотрим, насколько хорошо в действительности складывается жизнь человека, а затем сравниваем её с тем, как она сложилась бы, если бы рассматриваемое событие не произошло.

При принятом нами истолковании контрфактических высказываний это означает, что мы должны сравнить действительное положение человека с его положением в наиболее похожем возможном мире, где данное событие не происходит.

Поскольку существует множество отношений сходства между мирами, ценность события необходимо определять относительно конкретного отношения сходства.

Следуя терминологии, введённой в разделе 1.2.1, назовём степень того, насколько хорошо или плохо складывается положение человека S в мире w , **внутренней ценностью мира w для S** .

В результате мы получаем следующую теорию — принцип изменения положения дел, очень близкий к взглядам, которые защищали Фред Фельдман и Джон Брум:¹⁰⁰

ПИП. Ценность события E для человека S в мире w относительно отношения сходства R равна внутренней ценности мира w для S за вычетом внутренней ценности

¹⁰⁰ Feldman, 1991; Broome, 1999.

для S того мира, который наиболее сходен с w по отношению R и в котором событие E не происходит.

Из принципа ПИП следует: если смерть отнимает у своей жертвы хорошую жизнь, смерть является для этого человека злом.

И наоборот, если смерть избавляет человека от плохой жизни, она становится для него благом.

Этот принцип позволяет также определить, насколько хороша или плоха смерть. Чем большей части хорошей жизни она лишает человека, тем большим злом является. Чем большей части плохой жизни она его избавляет, тем большим благом становится.

Интуитивно это правильные ответы на два вопроса: при каких обстоятельствах смерть является злом и насколько большим злом она является в таких обстоятельствах?

Кроме того, эти ответы вытекают из общей и интуитивно убедительной идеи: ценность чего-либо для меня зависит от того, насколько это улучшает или ухудшает моё положение. Всё это — сильные стороны принципа ПИП.

Есть у него и другие привлекательные качества. Это простая и изящная теория, а простые и изящные теории следует предпочитать сложным, запутанным и уродливым.

В принципе ПИП нет произвольных допущений или некрасивых асимметрий, явно придуманных ради объяснения нескольких проблемных случаев. Его формулировка непосредственно вытекает из стремления выразить идею изменения положения дел.

Кроме того, ПИП не предполагает никакой конкретной теории о том, что обладает внутренней ценностью, и потому сохраняет гибкость. Например, он объясняет зло смерти, не

прибегая к мысли, будто неудовлетворённость желаний сама по себе является внутренним злом.¹⁰¹

Итак, ПИП даёт правильные ответы; основывается на интуитивно убедительной идее; отличается простотой и изяществом; наконец, обладает гибкостью. Всё это — веские основания его принять.

Однако требование рассматривать ценность относительно разных отношений сходства может вызвать сомнения. Из принципа ПИП, по-видимому, следует, что признание события благом или злом отчасти зависит от особенностей контекста разговора, поскольку именно контекст указывает, какое отношение сходства следует использовать.

Как пишет Аластер Норкросс о поступках, «иногда разные, но одинаково естественные контексты позволяют считать один и тот же поступок либо причинением вреда, либо принесением пользы».¹⁰²

В этом есть нечто подозрительное. Кто-нибудь может рассуждать так: языковой контекст не определяет реальные, объективные особенности мира; вред и зло являются реальными, объективными особенностями мира; следовательно, языковой контекст не может сделать событие плохим.

Конечно же, я не способен превратить событие в зло одним лишь переходом в определённый языковой контекст, хотя слова Норкросса — возможно, вопреки его намерению —

¹⁰¹ Это противоположно позиции Nagel и некоторых других авторов. Walter Glannon (2001, p. 132) утверждает, что теория лишения — и, следовательно, как я полагаю, DMP — несовместима с гедонизмом, но лишь потому, что неправильно понимает теорию лишения (см. примечание 78 к гл. 1).

¹⁰² Norcross, 2005, p. 168.

позволяют так подумать. Изменив контекст, я, вероятно, могу сделать истинными определённые утверждения о вреде или зле, но это не то же самое, что сделать плохим само событие.

Однако этот аргумент неправильно понимает роль контекста в принципе ПИП. ПИП представляет собой теорию ценности, а не теорию высказываний о ценности.

Контекст разговора действительно указывает на определённое отношение сходства. Но это ещё не означает, что именно контекст определяет, является событие плохим или нет.

Контекст разговора также позволяет установить, какое именно событие мы оцениваем и для какого человека определяем, является оно благом или злом. Но из этого не следует, что ценность события для данного человека хоть каким-либо образом зависит от контекста.

Роль контекста — вопреки тому, что может подсказать неблагоприятное прочтение слов Норкросса, — состоит лишь в том, чтобы выбрать среди существующих в мире реальных событий, людей и отношений сходства то, о чём именно мы говорим.

Как только этот выбор сделан, уже не от нас зависит, является данное событие благом или злом для данного человека относительно выбранного отношения сходства.

Возможно, это не полностью устраняет беспокойство, вызванное необходимостью соотносить ценность с отношениями сходства.

Можно предположить, что среди всех отношений сходства только одно действительно имеет значение при обсуждении инструментального блага и зла. Иными словами, определённые виды фактов обладают особым статусом и должны всегда сохраняться неизменными.

Я отношусь к этой идее скептически — по причинам, которые станут ясны из дальнейшего содержания этой главы и главы 5. Однако существование подобного особого отношения сходства не оказало бы существенного влияния на последующие выводы.

Более того, если бы удалось доказать, что такое особое отношение сходства действительно существует, некоторые проблемы, которые я рассматриваю в этой книге, исчезли бы сами собой.

Лишь с неохотой я прихожу к выводу, что ни одно отношение сходства не является привилегированным. Я был бы рад, если бы меня убедили в обратном.

В оставшейся части этой главы я рассмотрю несколько случаев, которые некоторые авторы считают проблематичными для принципа ПИП. Их обсуждение поможет точнее понять, какие обязательства мы принимаем на себя, признавая этот принцип, и какими средствами располагает его защитник.

Я покажу, что эти случаи создают для ПИП не такие серьёзные проблемы, как иногда полагают. Но вместе с тем представлю несколько близких к нему теорий, которые кому-то могут показаться предпочтительнее.

2.2. Сверхдетерминация, вытеснение и причинность

По-видимому, принцип DMP сталкивается с проблемами, связанными со сверхдетерминацией и вытеснением одной причины другой.¹⁰³ Джефф Макмахан приводит удачный пример.

¹⁰³ Описанные здесь трудности отражают проблемы контрфактического анализа причинности. Обсуждение см.: Schaffer, 2000.

Молодой пешеход

Двадцатилетний юноша по рассеянности сходит с тротуара прямо под автобус и мгновенно, не испытывая боли, погибает. При вскрытии выясняется, что у него была до тех пор никак не проявлявшаяся аневризма головного мозга. Если бы юношу не сбил автобус, аневризма неизбежно разорвалась бы в течение недели, что, несомненно, привело бы к смерти.¹⁰⁴

Из принципа DMP, казалось бы, следует, что смерть Молодого пешехода не была для него особенно большим злом, поскольку лишила его лишь очень небольшой части жизни. Такой вывод представляется неправдоподобным.¹⁰⁵

Разумеется, случай Молодого пешехода отличается от любой другой смерти лишь степенью. Каждая смерть предотвращает какую-то более позднюю смерть. Особенность данного случая только в том, что предотвращённая смерть наступила бы вскоре после фактической — и обе кажутся трагически преждевременными.

Однако ситуация становится не столь однозначной, если вспомнить, что существуют разные отношения сходства между возможными мирами. Благодаря этому мы можем оценивать подобные случаи с учётом того, какой возможный мир признаётся ближайшим к действительному.

¹⁰⁴ McMahan, 2002, p. 117.

¹⁰⁵ Elizabeth Harman выдвинула сходное возражение в комментариях к Bradley, 2004, на Bellingham Summer Philosophy Conference. Это то, что McMahan называет «метафизической проблемой» для Token Comparison View — позиции, по существу совпадающей с той, которую я защищаю здесь (McMahan, 2002, p. 107). Дальнейшее обсуждение этой проблемы см.: McMahan, 1988; Feldman, 1991; Feit, 2002.

Какой возможный мир будет наиболее похож на действительный мир среди тех, в которых Молодой пешеход не умирает в момент t_1 ?

Обычно это мир, история которого до момента t_1 — или незадолго до него — полностью совпадает с историей действительного мира. Поэтому, если бы Молодой пешеход не погиб в момент t_1 , вскоре после этого он всё равно умер бы от разрыва аневризмы.¹⁰⁶ Предполагать, что аневризмы у него вообще не было, означало бы произвольно изменить предшествующую историю.

Но такое изменение не всегда является произвольным. Рассмотрим два очевидных ответа на вопрос о смерти Молодого пешехода.

Была ли смерть Молодого пешехода в момент t_1 для него злом?

Ответ № 1: Да, огромным злом. В момент t_1 он был ещё совсем молод. Для него было бы лучше умереть гораздо позже.

Ответ № 2: Да, но не очень большим злом, поскольку в любом случае в течение недели он умер бы от разрыва аневризмы.

В зависимости от контекста правильным может оказаться любой из этих ответов — как, вероятно, и множество других.

Обычно мы дали бы ответ № 1. Узнав об аневризме, мы могли бы изменить его на ответ № 2. Но даже зная об аневризме, мы всё равно можем испытывать сильное побуждение выбрать ответ № 1.

Думаю, причина заключается в том, что разные способы устранить неопределённость вопроса тянут нас в разные стороны. Одновременно мы имеем в виду несколько разных

¹⁰⁶ Ср.: Lewis, 1979.

сравнений, основанных на различных отношениях сходства между возможными мирами.

Какой мир наиболее похож на действительный среди тех, в которых Молодой пешеход не погибает в момент t_1 ?

Иногда это мир, в котором он умирает всего неделю спустя. Но в других случаях ближайшим следует считать мир, где он умирает значительно позже t_1 , даже если из этого вытекает истинность определённых «обратных» контрфактических утверждений — например: если бы он не умер в момент t_1 , то до t_1 у него не было бы аневризмы.¹⁰⁷

Ответ № 2 кажется правильным, если мы спрашиваем:

Была ли для Молодого пешехода злом смерть в момент t_1 от столкновения с автобусом, при условии, что у него имелась аневризма?

В таком контексте мы используем отношение сходства, при котором фактам совсем недавнего прошлого придаётся особенно большое значение при определении общего сходства миров. Как пишет Дэвид Льюис, «только что упомянутые факты могут обладать особым правом оставаться неизменными».¹⁰⁸

Ответ № 1, напротив, кажется правильным, если вопрос звучит так:

Было ли для него злом умереть в момент t_1 , а не в глубокой старости?¹⁰⁹

¹⁰⁷ Lewis, 1979.

¹⁰⁸ Lewis, 1986a, p. 21.

¹⁰⁹ Можно было бы ещё серьезнее отнестись к обороту «а не». Тогда благом или злом для человека следовало бы считать не наступление некоторого события E само по себе, а наступление E вместо альтернативного события E^* . Это привело бы к явно контрастивистской позиции, аналогичной контрастивной теории причинности Jonathan

В этом контексте мы используем такое отношение сходства, при котором факты недавнего прошлого не играют существенной роли. Сам вопрос направляет нас к поиску ближайшего мира, где человек умирает гораздо позже.

Таким образом, разные формулировки вопроса делают правильными разные ответы. Добавленные к вопросу уточнения помогают определить, какое отношение сходства между мирами мы используем.

Формулировка, благоприятствующая ответу № 2, подчёркивает **причину смерти**. Формулировка, ведущая к ответу № 1, выделяет **время её наступления**.

Нам кажется, что случай Молодого пешехода создаёт проблему, потому что в его описании особо подчёркнуты обстоятельства, связанные с причиной смерти. Но при оценке смерти её причина обычно гораздо менее важна, чем время её наступления. Именно время смерти — вместе с некоторыми другими очевидными фактами — определяет, насколько большим злом она стала для человека.¹¹⁰

Поэтому, устанавливая, какой мир наиболее похож на действительный, мы зачастую не стремимся сохранять недавнее прошлое неизменным. Ведь такое требование, по-видимому, вынудило бы нас сохранить неизменной и причину смерти.

Schaffer (Schaffer, 2005). Я не стану развивать эту концепцию, поскольку не уверен, что она действительно лучше DMP. Благодарю Jens Johansson за обсуждение этого вопроса.

¹¹⁰ Feit обсуждает, но не принимает и не отвергает подобную стратегию (Feit, 2002, pp. 379–380). Он рассматривает её как альтернативу позиции Feldman, тогда как я считаю её совместимой с позицией Feldman и способной помочь защитить её от обвинения McMahan в ad hoc характере (McMahan, 2002, pp. 119–120).

Но даже после того, как мы сосредоточились на времени смерти, правильными могут оказаться разные ответы. Всё зависит от того, хотим ли мы узнать, была ли для Молодого пешехода злом смерть **точно в момент t_1** , или же смерть **приблизительно в это время**.

Рассмотрим ещё один ответ.

Ответ № 3: Смерть Молодого пешехода в момент t_1 вовсе не была для него злом. Если бы он не умер точно в этот момент, то умер бы на миллисекунду раньше или позже. Это ничего бы не изменило. В самом моменте t_1 нет ничего особенного, что делало бы его плохим временем для смерти.

Обычно мы не можем считать мир, в котором Молодой пешеход умирает через миллисекунду после t_1 , ближайшим миром, где он не умирает в t_1 . Странность ответа № 3 хорошо это показывает.¹¹¹

И всё же очевидно, что мир, где автобус сбивает его через одну миллисекунду после t_1 , в некоторых отношениях больше похож на действительный мир, чем мир, где автобус вообще его не сбивает. Казалось бы, это заставляет предпочесть ответ № 3 ответам № 1 и № 2.

Ответ № 3 приобретает смысл в таком контексте:

Была ли смерть Молодого пешехода именно в момент t_1 — а не в любой другой момент, например на миллисекунду раньше или позже, — для него злом?

Этот ответ кажется странным потому, что обычно мы понимаем вопрос иначе.

Оценивая смерть, мы, как правило, интересуемся временем её наступления не потому, что само это время имеет какое-то особое значение. Оно важно лишь постольку, поскольку

¹¹¹ См.: Lewis, 2000, p. 190.

позволяет понять, какой части хорошей жизни лишился умерший.

Иными словами, оценивая фактическую смерть, произошедшую в момент t , мы не хотим использовать такое отношение сходства, при котором мир признаётся более похожим на действительный лишь потому, что почти такая же смерть происходит в момент, очень близкий к t .

Есть и другая причина, по которой ответ № 3 кажется странным: он предполагает **модальную хрупкость смерти**.

Это означает, что даже малейшее изменение обстоятельств — например, смерть всего на миллисекунду позже — уже создало бы другую смерть. Но события вообще и смерти в частности, по-видимому, не обладают такой модальной хрупкостью.

Мы говорим о событиях примерно так же, как о предметах и людях. Подобно тому как мы утверждаем, что стол мог быть другого цвета, а человек — более низкого роста, мы говорим и о том, что смерть могла наступить раньше или позже.

Если это так, то ближайшим миром, где фактическая смерть Молодого пешехода не происходит, не будет мир, в котором он умирает почти таким же образом, от той же причины, но на миллисекунду позже. Представляя подобный мир, мы в действительности думаем о мире, где происходит **та же самая смерть**, только в другое время.

Даже если мне удалось показать, что принцип DMP способен обосновать первоначально предполагаемый правильным вывод — что смерть Молодого пешехода была для него огромным злом, — некоторые читатели всё равно останутся неудовлетворены.

Дело в том, что DMP позволяет обосновать не только этот вывод, но и кажущееся неправдоподобным утверждение, что

смерть Молодого пешехода не была для него большим злом: ведь в определённых контекстах ответ № 2 вполне приемлем.

Возможность нескольких ответов на вопрос о том, насколько плохой была для него смерть, может показаться недостатком. Но я так не считаю. Именно она лучше всего объясняет, почему данный пример вызывает у нас противоположные интуитивные реакции.

Любая теория, безоговорочно утверждающая, что смерть была для Молодого пешехода огромным злом, и требующая сравнивать её только с гораздо более поздней возможной смертью, вступает в противоречие с другой нашей интуицией: поскольку у юноши имелась аневризма, его смерть именно в тот момент была не настолько большим злом.

Когда в описании особо подчёркивается аневризма, я действительно склоняюсь к выводу, что фактическая смерть под колёсами автобуса не была для него столь уж плохой.

Упоминание аневризмы делает более заметным один вид отношений сходства. Но одновременно меня тянет и к противоположному выводу, поскольку естественнее сосредоточиться на времени смерти, а не на её причине.

Зависимость оценки от используемого отношения сходства и объясняет эти противоборствующие интуиции.

Предлагаемое мною решение проблемы вытеснения причин сходно с решением Фельдмана.¹¹² По его мнению, мы оцениваем положения дел, связанные со смертью человека. Когда Молодой пешеход умирает, имеет место множество таких положений дел. В их число входят следующие:

УРt. Молодой пешеход умирает в момент **t**.

УРb. Молодого пешехода сбивает автобус.

¹¹² Feldman, 1991, pp. 224–226.

YPy. Молодой пешеход умирает в молодости.

Каждое из этих положений дел необходимо оценивать отдельно.

Ближайшим миром, где положение **YPt** не имеет места, по-видимому, является мир, в котором Молодой пешеход умирает непосредственно перед моментом **t** или сразу после него. Поэтому положение **YPt** вообще не является для него злом.

Ближайшим миром, где не имеет места **YPb**, вероятно, будет мир, в котором через неделю он умирает от разрыва аневризмы. Поэтому положение **YPb** не является для него большим злом.

Ближайшим миром, где не имеет места **YPy**, будет мир, в котором он проживает значительно более долгую жизнь. Следовательно, положение **YPy** представляет для него огромное зло.

Оценивая смерть Молодого пешехода, мы в действительности оцениваем одно из этих положений дел. Вывод о том, насколько плохой была для него смерть, зависит от того, какое именно положение дел мы имеем в виду.

Макмахан считает объяснение Фельдмана неприемлемым по двум причинам.

Во-первых, он упрекает Фельдмана в подмене предмета обсуждения. Вместо оценки конкретного, действительно произошедшего события — смерти Молодого пешехода — Фельдман якобы оценивает «определённый тип событий — смерть в молодости».¹¹³

Думаю, такая критика не вполне справедлива. Фельдман, по-видимому, вообще не признаёт существования конкретных

¹¹³ McMahan, 2002, p. 120.

событий — во всяком случае, он не формулирует свою теорию в терминах событий.

В рассуждениях Фельдмана любые высказывания о событиях переводятся на язык положений дел или пропозиций.¹¹⁴ Поэтому неудивительно, что он не оценивает смерть Молодого пешехода как отдельное событие.

Но здесь может возникнуть другое сомнение: объяснение Фельдманом случаев сверхдетерминации имеет смысл лишь в рамках онтологии положений дел, но не онтологии событий. Было бы лучше располагать теорией, совместимой с существованием конкретных событий и позволяющей оценивать именно их.

Принцип DMP как раз и даёт нам такую возможность. Макмахан не может упрекнуть его в подмене предмета. DMP объясняет, как определить ценность конкретного события — смерти Молодого пешехода.

Разумеется, этот принцип не даёт единственной и однозначной оценки события, поскольку оценка зависит от выбранного отношения сходства между мирами.

Более глубокое возражение Макмахана состоит в том, что ответ Фельдмана носит произвольный, специально приспособленный к проблеме характер:

По-видимому, не существует принципиального основания сравнивать смерть с ближайшей альтернативой, в которой человек не умирает молодым, а не, например, с ближайшей альтернативой, где он не умирает преждевременно, не умирает до наступления старости, не умирает до достижения предельно

¹¹⁴ Feldman, 1991, p. 212.

возможной продолжительности человеческой жизни или вообще не умирает.¹¹⁵

Слова Макмахана справедливы, однако они не являются возражением ни против позиции Фельдмана, ни против моей.

Со смертью Молодого пешехода связано множество различных положений дел, каждое из которых может стать предметом нашей оценки. Фельдман предлагает оценить положение дел, состоящее в том, что Молодой пешеход умирает молодым.

Ближайшим миром, где он не умирает молодым, будет мир, в котором он умирает в старости, а не мир, где он вообще не умирает или достигает предельно возможной продолжительности человеческой жизни.

Такое сравнение не является произвольным. Мир, в котором Молодой пешеход умирает в старости, больше похож на действительный мир, чем мир, где он вовсе не умирает или достигает максимальной продолжительности жизни.

Мир, где он никогда не умирает, требует необоснованного отклонения от действительного мира: изменения законов природы, вмешательства некоего божественного существа или изобретения эликсира бессмертия.

Возможно, возражение Макмахана направлено против выбора Фельдманом положения **YPy** в качестве того несчастья, которое постигло Молодого пешехода. Но мы можем захотеть оценить и другое положение дел:

YPd. Молодой пешеход умирает.

Ближайшим миром, где положение **YPd** не имеет места, будет мир, в котором Молодой пешеход живёт вечно. Поэтому

¹¹⁵ McMahan, 2002, p. 120.

YPd может оказаться для него огромным злом — в зависимости от того, как сложилась бы его бессмертная жизнь.

В позиции Фельдмана нет произвольности, поскольку он не объявляет **YPy** единственным связанным со смертью положением дел, которое является злом для Молодого пешехода. Таких положений существует множество, включая **YPd**. Неясно, почему это должно считаться проблемой.

Упрёк Макмахану в произвольности неприменим и к принципу DMP.

Согласно Фельдману, существует множество связанных со смертью Молодого пешехода положений дел, представляющих для него зло. Подобным образом, согласно DMP, существует множество отношений сходства, относительно которых его смерть является для него злом.

Было бы, возможно, произвольно выделить одно из этих отношений как особое. Но я вовсе не предлагаю нам выбирать какое-то одно.

Те, кого не удовлетворяет зависимость оценки от отношений сходства, могут попытаться отделить причинность от контрфактических суждений. Они могут утверждать, что фактическая смерть Молодого пешехода в момент t_1 лишила его многих лет жизни, даже если ближайшим миром, в котором он не умирает в t_1 , является мир, где он погибает вскоре после этого.

Согласно такому рассуждению, наличие аневризмы не мешает нам утверждать, что именно столкновение с автобусом лишило Молодого пешехода долгих лет жизни.

Если бы автобус его не сбил, этих лет лишила бы его аневризма. Но это не означает, что в действительности он лишился их не из-за столкновения с автобусом.

По-видимому, такой подход отрицает, что причины непременно вносят различие в результат. Или, по крайней мере, он отрицает, что из утверждения «С является причиной Е» следует: наличие С влияет на то, происходит ли Е.¹¹⁶

Столкновение с автобусом не меняет того факта, доживёт ли Молодой пешеход до глубокой старости: из-за аневризмы он всё равно не дожил бы. Поэтому, если мы хотим утверждать, что именно автобус стал причиной того, что юноша не достиг старости, нам придётся отрицать, что причина обязательно меняет конечный результат.

Сомнительно, однако, что суждения о причинности в меньшей степени зависят от контекста, чем суждения о внесении различия в результат.¹¹⁷

Тем не менее может оказаться полезным сформулировать близкий аналог принципа DMP, который основывался бы не на контрфактических суждениях, а на причинности.

Для этого необходимо провести различие между положениями дел, осуществление которых вызвано смертью, и положениями дел, осуществлению которых она препятствует.

В случае Молодого пешехода его смерть в момент t_1 становится причиной осуществления одних положений дел — например, того, что через десять лет после t_1 он не испытывает никаких переживаний. Одновременно она препятствует осуществлению других положений дел — например, того, что через десять лет после t_1 он счастлив.

¹¹⁶ О причинности и принципе «создания различия» см., например: Lewis, 1986b.

¹¹⁷ Недавний аргумент в пользу контекстной зависимости причинных суждений см.: Hall, 2007, pp. 126–127.

Назовём соединение всех положений дел, осуществление которых вызвано событием, **совокупным следствием события**.

Соединение всех положений дел, осуществлению которых событие помешало, назовём **совокупным предотвращением события**.

Теперь можно сформулировать явно причинный принцип ценности:

CPV — причинный принцип ценности. Ценность события для человека равна внутренней ценности совокупного следствия этого события для данного человека за вычетом внутренней ценности совокупного предотвращения события для него.¹¹⁸

Из принципа CPV следует, что смерть Молодого пешехода была для него огромным злом, если столкновение с автобусом действительно лишило его многих лет ценной жизни.

Некоторым читателям CPV может показаться усовершенствованной версией DMP. Однако в разделе 2.5 я приведу аргументы в пользу DMP и против CPV. Причина состоит в том, что CPV — в той мере, в какой он отличается от DMP, — отказывается от идеи, согласно которой причина должна вносить различие в наступление результата.

Для последующих рассуждений это различие не имеет большого значения, однако оно окажется существенным в главе 5.

¹¹⁸ Earl Conee предлагает предварительный набросок позиции подобного рода; см.: Conee, 2006, pp. 183–185.

2.3. Подлинное зло, уместные установки и проблема симметрии

Кай Дрейпер утверждает, что нечто может считаться плохим для меня согласно DMP, но при этом не являться подлинным злом.¹¹⁹ DMP объясняет сравнительное зло, однако ничего не говорит о том, какие виды зла действительно заслуживают нашего беспокойства. Например, то, что я не нашёл лампу Аладдина, в сравнительном смысле плохо для меня — ведь, найди я её, моя жизнь была бы лучше. Но подлинным злом это не является, поскольку не заслуживает никаких отрицательных чувств.¹²⁰ Следовательно, я ещё не доказал, что нам вообще следует тревожиться из-за зла смерти. Возможно, смерть, хотя она и хуже для нас, чем продолжение жизни, всё же, как говорил Эпикур, «не имеет к нам никакого отношения».

Важно различать ценность чего-либо и уместность тех или иных чувств или установок по отношению к этому. Прямо сейчас в мире происходит великое множество дурных вещей. Тот, кто переживал бы из-за каждой из них, постоянно пребывал бы в невыносимом страдании. С таким человеком явно было бы что-то не так: его установки оказались бы в одном важном смысле неуместными.

Здесь меня интересует прежде всего ценность смерти, а не то, какие чувства она должна вызывать у людей. Я изложил концепцию, согласно которой смерть плоха для своей жертвы. Но из этой же концепции следует, что и неспособность найти лампу Аладдина также плоха для человека. И я считаю этот

¹¹⁹ Draper, 1999. Более подробное обсуждение примеров Draper см.: Feit, 2002.

¹²⁰ Draper, 1999, p. 389. Сходный аргумент см.: Conee, 2006, p. 183.

вывод верным. Разумеется, человек, который всерьёз расстраивался бы из-за того, что до сих пор не нашёл лампу Аладдина, выглядел бы довольно странно. Но это лишь показывает, что существуют вещи, плохие для нас, из-за которых нам, однако, не следует слишком сильно переживать.

Здесь полезно провести различие между эмоциональной реакцией, которой заслуживает несчастье, и тем, что, принимая во внимание все обстоятельства, было бы рационально по этому поводу чувствовать. Несомненно, если учитывать всё в целом, оплакивать то, что вам не удалось найти лампу Аладдина, иррационально. Но точно так же иррационально постоянно пребывать в унынии из-за миллионов людей, ежегодно уходящих из жизни. Человек, поступающий таким образом, оказался бы эмоционально парализован. Однако это не означает, что смерти этих людей вообще не заслуживают отрицательных чувств. Каждая из них заслуживает глубочайшей скорби.

Я утверждаю, что отсутствие у меня лампы Аладдина представляет собой для меня весьма серьёзное зло и заслуживает отрицательных чувств. И всё же мне было бы иррационально испытывать из-за этого хотя бы малейшее огорчение. Между ценностью чего-либо и полной, учитывающей все обстоятельства рациональностью определённого чувства нет необходимой связи. Связь существует, но она может быть перевешена другими соображениями. Полагаю, что описание условий, при которых это происходит, окажется сложным и лишённым стройной системы: здесь придётся учитывать, помимо прочего, пространственную и временную близость событий, а также личные отношения.

Моя смерть тоже заслуживает отрицательных чувств. И мне кажется, что в этом отношении она отличается от лампы Аладдина: испытывать огорчение по поводу своей будущей смерти рационально, тогда как огорчаться из-за того, что я не нашёл лампу Аладдина, — нет. Однако чрезвычайно трудно определить, в чём именно состоит различие. Возможно, оно связано с тем, что я в некоторой степени способен влиять на время наступления своей смерти.¹²¹ Но если я страдаю неизлечимой болезнью в терминальной стадии и к тому же парализован, у меня может не быть никакой власти над тем, когда я умру, — и всё же огорчаться из-за этого, по-видимому, вполне рационально.¹²²

Возможно, различие состоит в другом: в отличие от ненайденной лампы Аладдина, смерть лишает меня того, на получение чего я мог бы разумно рассчитывать, как предполагает Дрейпер. Но и это не вполне ясно, поскольку рационально огорчаться можно и из-за того, чего было бы неразумно ожидать. Например, для меня может быть вполне рациональным печалиться о том, что однажды я умру, хотя ожидать бессмертия было бы неразумно.¹²³

Возможно, между смертью и неспособностью найти лампу Аладдина вообще нет существенного различия. Если это так и если нам не следует огорчаться из-за ненайденной лампы, тогда Эпикур был прав: нам вообще не следует огорчаться из-за смерти. Страх смерти иррационален. Но смерть всё равно остаётся для нас злом, и, как правило, нам по-прежнему

¹²¹ См.: Johansson, 2005, pp. 128–129.

¹²² Nagel высказывает сходное соображение о неизбежности; см.: Nagel, 1979, p. 10.

¹²³ Благодарю Chris Heathwood за обсуждение этого вопроса.

разумно принимать меры, чтобы избежать её, когда это возможно — точно так же было бы разумно попытаться найти лампу Аладдина, если бы она существовала! И это гораздо важнее вопроса о том, какое именно отношение нам следует иметь к смерти.¹²⁴

Тщательное различение между тем, насколько плоха та или иная вещь, и тем, насколько рационально испытывать по этому поводу отрицательные чувства, помогает также разобраться с «проблемой симметрии» Лукреция. Перспектива смерти вызывает у нас печаль, особенно если речь идёт о преждевременной смерти. Но мы совершенно не огорчаемся из-за того, что родились позже, чем могли бы родиться.¹²⁵ Это может показаться проблемой для DMP. Если наши страхи служат показателями ценности и мы боимся ранней смерти, но не позднего рождения, тогда выходит, что умереть рано хуже, чем родиться поздно.¹²⁶

Как отмечает Фельдман, в некоторых случаях различие в степени зла можно объяснить асимметрией в оценке соответствующих контрфактических возможностей. Когда человек умирает молодым, обычно верно, что, не умри он тогда, он прожил бы дольше. Следовательно, согласно DMP, смерть для него является злом. Однако позднее рождение обычно не означает более короткой жизни. Родиться в 1971 году, а не в 1961-м — если вообще допустить такую возможность — не является злом, поскольку рождение в 1971-м вместо 1961-го, по-видимому, означало бы и смерть, скажем,

¹²⁴ Защиту рациональности страха смерти см.: Murphy, 1976.

¹²⁵ Lucretius, 1965, p. 110.

¹²⁶ Прекрасный обзор и обсуждение проблемы симметрии см. в гл. 5 Johansson, 2005.

в 2051-м вместо 2041 года.¹²⁷ Поэтому из DMP обычно не следует, что позднее рождение является злом.

Однако можно представить случаи, в которых дата смерти человека остаётся неизменной. В таких случаях из DMP будет следовать, что позднее рождение представляет собой зло. Фредерик Кауфман считает это нежелательным следствием данной концепции:

Смерть человека может вообще ничего его не лишать, тогда как рождение способно лишить его очень много. Отсюда следует, что его рождение было ужасной трагедией, а смерть — ценностно нейтральным событием... Получается, что человек может прожить полную и счастливую жизнь, даже не подозревая об ужасной трагедии, случившейся с ним в момент рождения. Если концепция лишения предполагает, что рождение человека может быть страшной трагедией, а смерть — вовсе не быть злом, значит, с этой концепцией что-то не так.¹²⁸

Аргумент Кауфмана вводит в заблуждение. Трагедией здесь является не само рождение, а его запоздалость. Следует отметить ещё одну асимметрию в наших оценках рождения и смерти. Когда мы говорим, что смерть человека была для него несчастьем, обычно имеется в виду, что она была хуже более поздней смерти. Иными словами, мы сравниваем действительный мир с миром, в котором этот человек умирает позже, а не с миром, в котором он вообще никогда не умирает.

Когда же мы говорим, что рождение человека было для него несчастьем, обычно имеется в виду, что ему было бы лучше вовсе не родиться. Таким образом, действительный мир

¹²⁷ См.: Feldman, 1991, pp. 221–223; Johansson, 2005, p. 108.

¹²⁸ Kaufman, 2004, p. 253.

мы, как правило, сравниваем с миром, в котором этот человек никогда не появлялся на свет, а не с миром, в котором он родился раньше или позже. Поэтому обсуждаемый здесь вопрос следует сформулировать так: плохо ли для человека то, что он родился поздно, если в результате его жизнь в целом сложилась хуже?

Мне кажется совершенно очевидным, что ответ должен быть утвердительным. Крис Белшоу предлагает удачный пример, делающий этот ответ весьма правдоподобным.¹²⁹ Предположим, я развился из эмбриона, созданного в 1961 году. Учёные предложили моим родителям выбор: либо имплантировать эмбрион сразу, либо заморозить его и подождать десять лет. Мои родители считали, что благодаря развитию медицинских технологий и другим достижениям жизнь людей становится всё лучше и в обозримом будущем продолжит улучшаться. Поэтому они решили отложить имплантацию, надеясь, что благодаря этому моя жизнь сложится лучше. В результате я родился в 1971 году, а не в 1961-м.

¹²⁹ Belshaw, 2000, pp. 74–78.

Предположим также, что в следующем году столкновение с астероидом уничтожит всю жизнь на Земле. Мне кажется очевидным, что ввиду грядущей катастрофы мои родители, несмотря на самые добрые намерения, приняли неправильное решение. Они вполне могли бы сожалеть о том, что решили подождать, и такое сожаление было бы рациональным. Следовательно, никакого контрпримера к DMP здесь нет, поскольку в данном случае вполне уместно сказать, что моё позднее рождение было для меня злом.¹³⁰

Разумеется, даже если позднее рождение было для меня злом, мои чувства по этому поводу сильно отличались бы от чувств, вызываемых перспективой ранней смерти. Преждевременная смерть страшит меня и заставляет тревожиться. Но даже если бы я знал, что, родившись поздно, потерял первые десять лет возможной жизни, это утраченное время не внушало бы мне страха. Более того, оно едва ли вообще меня волновало бы. Та хорошая жизнь, которой лишило меня позднее рождение, к настоящему времени всё равно уже осталась бы в прошлом. А я, как и все остальные, предвзято отношусь к будущему: будущие блага и несчастья волнуют меня сильнее, чем прошлые.¹³¹

Я хочу, чтобы мои блага находились в будущем; я не хочу, чтобы в будущем меня ожидали несчастья. Но меня гораздо

¹³⁰ Заметим, что это всё ещё не совсем тот случай, который имел в виду Kaufman: ему нужен был пример, где позднее рождение является лишением, а смерть — нет. В моём примере смерть по-прежнему является для меня злом. Чтобы получить именно тот случай, который нужен Kaufman, пришлось бы добавить вторую катастрофу — например, опустошительную эпидемию, непосредственно предшествующую столкновению с астероидом. Полагаю, это не влияет на оценку примера.

¹³¹ Parfit, 1984, гл. 8.

меньше тревожит, сколько добра и зла уже осталось позади. Я не знаю, рациональна ли такая обращённость к будущему.¹³² Но даже если она рациональна, это не означает, что позднее рождение не было для меня злом. Если предпочтение будущего рационально, тогда порой, хотя нечто и было для меня плохим, мне нерационально испытывать из-за этого сильное огорчение — просто потому, что оно уже осталось в прошлом.

Это не означает, что я обязан определиться в отношении истинности популярных сегодня теорий ценности, основанных на «уместности установок».¹³³ Согласно таким теориям, нечто является благом или злом именно в том случае, если положительная или отрицательная установка по отношению к нему уместна, оправданна или рациональна.

По уже изложенным причинам подобный анализ ценности очевидно ложен, если понимать «рациональность» как рациональность с учётом всех обстоятельств, включая прагматические основания для тех или иных установок. Обстоятельства могут сделать положительное отношение к чему-либо иррациональным или неуместным, даже если эта вещь сама по себе заслуживает положительного отношения: ведь такая установка способна привести человека к страданию.

Однако если понимать «рациональность» в более узком смысле — как рациональность *prima facie*, сохраняющую силу лишь до тех пор, пока её не перевесят другие соображения, —

¹³² Feldman утверждает, что это пристрастие иррационально; см.: Feldman, 1991, p. 223.

¹³³ Из недавних обсуждений см., среди прочих: Scanlon, 1998; Rabinowicz and Rønnow-Rasmussen, 2004; Olson, 2004b; Väyrynen, 2006.

тогда определённый анализ ценности такого рода вполне может оказаться верным.

2.4. Вред

Принцип изменения положения дел — ПИП — представляет собой теорию ценности событий. Он объясняет, при каких условиях то или иное событие является для человека злом. С понятием зла тесно связано понятие вреда.

Я склонен считать, что нечто является для человека злом тогда и только тогда, когда причиняет ему вред. Следовательно, событие причиняет человеку вред тогда и только тогда, когда из-за него положение этого человека становится хуже, чем было бы в противном случае.

Назовём эту теорию принципом изменения положения дел применительно к вреду, или ПИПВ.¹³⁴

Однако, по-видимому, существуют случаи, когда человеку причиняют вред, хотя его положение в результате не становится хуже. Несколько подобных примеров рассматривает Джеймс Вудворд,¹³⁵ а в более поздней работе Элизабет Харман приводит следующие случаи:

Изнасилование. Женщину насилуют, она беременеет и впоследствии воспитывает родившегося ребёнка... Благодаря ценности отношений с ребёнком её жизнь оказывается лучше,

¹³⁴ DMPH — наиболее естественный способ истолковать широко обсуждаемую консеквенциалистскую концепцию вреда Derek Parfit; см.: Parfit, 1984, p. 69. Parfit отмечает, что в обычном употреблении слова benefit можно принести человеку пользу, не сделав его положение лучше; ясно, что он считает возможным и соответствующее употребление слова harm. На мой взгляд, то, что Parfit называет «обычным» употреблением harm, выражает понятие вреда prima facie.

¹³⁵ Woodward, 1986, pp. 809–811.

чем была бы, если бы изнасилования не произошло, — даже с учётом пережитой травмы.

Узник нацистского лагеря. Мужчина был заключён в нацистский концентрационный лагерь... Пережитое в лагере обогатило его характер и углубило понимание жизни, так что в целом его жизнь стала лучше, чем была бы, если бы он не оказался в лагере.¹³⁶

В обоих случаях человеку, по-видимому, причинён вред. И вместе с тем по условиям примеров положение этих людей в конечном счёте улучшилось именно вследствие причинённого им вреда.

Принимая во внимание подобные и другие проблемные случаи, Харман предлагает следующее достаточное условие причинения вреда, не формулируя при этом необходимого условия:

Поступок причиняет человеку вред, если вызывает у него боль, приводит к преждевременной смерти, телесному повреждению или физическому уродству, даже если без совершения этого поступка данный человек вообще не появился бы на свет.¹³⁷

Согласно условию Харман, и жертве изнасилования, и узнику нацистского лагеря был причинён вред. Согласно ПИПВ — нет.

Эти примеры показывают, насколько важно различать два вида вреда.

Первый — **вред с учётом всех обстоятельств**, то есть вред, который действительно ухудшает положение человека, если принять во внимание все его последствия.

¹³⁶ Harman, 2004, p. 99.

¹³⁷ Harman, 2004, p. 107.

Второй — **вред prima facie**, то есть вред на первый взгляд: нечто плохое для человека в одном отношении, но способное одновременно принести ему более значительное благо в другом.

ПИПВ объясняет вред с учётом всех обстоятельств, а не вред prima facie.

Я склонен принять следующее определение вреда prima facie:

Нечто является вредом prima facie для человека тогда и только тогда, когда выполняется хотя бы одно из трёх условий:

1. оно само по себе является для человека внутренним злом;
2. оно вызывает нечто, являющееся для него внутренним злом;
3. оно предотвращает нечто, являющееся для него внутренним благом.

Назовём эту теорию **ПФВ** — принципом вреда prima facie.

ПФВ может включать предложенное Харман достаточное условие, если телесные повреждения и физическое уродство сами по себе являются внутренним злом. Это представляется неверным, но пока оставим данную проблему в стороне.

Согласно ПФВ, и жертве изнасилования, и узнику нацистского лагеря в примерах Харман был причинён вред prima facie. Но, согласно ПИПВ, ни один из них не является жертвой вреда с учётом всех обстоятельств.¹³⁸

¹³⁸ В примечании Харман ясно указывает, что не говорит о вреде с учётом всех обстоятельств (Harman, 2004, p. 109, n. 12). Поэтому её достаточное условие следует понимать как условие вреда prima facie, а значит, оно совместимо с ДМРН. Харман утверждает, что вред, который не является

Из того факта, что ни жертва изнасилования, ни узник нацистского лагеря не стали жертвами вреда с учётом всех обстоятельств, вовсе не следует, что причинившие им вред *prima facie* не совершили ничего дурного или не заслуживают наказания.

Насильник и нацист, несомненно, своими действиями не увеличили максимально ожидаемую полезность. Оба пытались причинить вред с учётом всех обстоятельств.¹³⁹ Кроме того, они причинили вред *prima facie* без согласия пострадавших и против их воли. Они, безусловно, нарушили права своих жертв.

Любое из этих обстоятельств может служить основанием для признания их поступков неправильными. Утверждение, что поступок является неправильным лишь тогда, когда причиняет вред с учётом всех обстоятельств, несомненно, ложно. Это может признать даже консеквенциалист, как я покажу в главе 4.

Впрочем, это не означает, что всякий поступок, причиняющий вред *prima facie*, заслуживает наказания. Хирурги постоянно совершают действия, которые на первый взгляд причиняют вред. Но в обычных случаях хирург увеличивает ожидаемую полезность, действует с согласия пациента и не нарушает ничьих прав.

Тщательное различение вреда *prima facie* и вреда с учётом всех обстоятельств помогает объяснить некоторые, на первый

вредом с учётом всех обстоятельств, всё же может выступать основанием для действия; здесь я не занимаю позиции.

¹³⁹ Гораздо более подробное обсуждение в том же духе см.: Norcross, 2005, pp. 150–151.

взгляд, трудные случаи. Но существуют примеры, где это различие нам не поможет.

Предположим, Макс убивает своего пожилого, умирающего дядю, чтобы получить наследство. Допустим также, что убийство совершается совершенно безболезненно; дядю Макса больше не ожидало ничего хорошего, и перед смертью ему предстояло пережить продолжительные мучения. Несмотря на всё это, дядя желал оставаться в живых, хотя удовлетворение данного желания не принесло бы ему никакой пользы.

Нам может захотеться назвать убийство, совершённое Максом, причинением вреда его дяде: в конце концов, он убил человека против его воли.

Однако при заданных условиях поступок Макса, по-видимому, нельзя считать даже вредом *prima facie*. Макс не вызывает ничего внутренне плохого для своего дяди, поскольку убийство безболезненно. Учитывая безрадостное будущее дяди, он не препятствует наступлению какого-либо внутреннего блага. Наконец, предположим, что само убийство тоже не является для дяди внутренним злом.

Следовательно, согласно ПФВ, здесь отсутствует вред *prima facie*. Тем более отсутствует вред с учётом всех обстоятельств. Получается, что ни ПИПВ, ни ПФВ не позволяют назвать этот случай причинением вреда.

Но действительно ли такой результат ошибочен? Я так не думаю.

Этот пример иллюстрирует своего рода морализаторскую ошибку, которую мы иногда совершаем, рассуждая о вреде.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Обсуждение сходной моралистической ошибки см.: D'Arms and Jacobson, 2000.

Дурные намерения и порочный характер Макса заставляют нас считать его поступок вредоносным. Нам трудно удержаться и не применить к его действию все возможные выражения морального осуждения.

Но представим, что дядя Макса умер почти таким же образом, только его никто не убивал. Допустим, его сердце остановилось не из-за смертельной инъекции Макса, а по естественным причинам.

Все остальные обстоятельства оставим без изменений. В частности, предположим, что дядю не ожидало в будущем совершенно ничего хорошего и, если бы сердце не остановилось, он ещё некоторое время страдал бы.

Причинила ли ему вред остановка сердца?

Не понимаю, каким образом она могла бы считаться вредом. Напротив, она явно пошла ему на пользу.

Тогда на каком основании мы называем вредоносным поступок Макса? Ведь его последствия для дяди ничем не отличаются от последствий естественной остановки сердца.

Очевидное объяснение состоит в том, что мы называем поступок Макса вредоносным из-за его злых намерений и порочного характера. Но это просто ошибка.¹⁴¹

Характер Макса может иметь значение при решении вопроса о том, заслуживает ли он порицания. Его намерения могут иметь значение при решении вопроса о том, следует ли заключить его в тюрьму. Но ни характер, ни намерения не могут определять, причинил ли его поступок вред.

Считать, что намерения и характер имеют значение для вредоносности поступка, означало бы отвергнуть следующий правдоподобный принцип:

¹⁴¹ Сходный аргумент см.: Norcross, 2005, p. 151.

Если два события имеют совершенно одинаковые последствия для людей, то одно из них причиняет вред тогда и только тогда, когда причиняет вред другое.

Предположим, я всё же ошибаюсь. Допустим, события, имеющие одинаковые последствия для людей, могут причинять разный вред в зависимости от намерений действующих лиц.

Из этого не следовало бы, что смерть от непреднамеренных причин менее вредоносна, чем мы считали прежде. Это означало бы лишь, что некоторые события — а именно человеческие поступки — способны причинять вред не только своими последствиями.

Событие может причинять вред консеквенциалистским способом, описанным ПИПВ. Но если это событие представляет собой человеческое действие, оно может также причинять вред каким-то неконсеквенциалистским способом, связанным с намерениями совершившего его человека.

Если это так, ПИПВ следует понимать как теорию **консеквенциалистского вреда**, а не вреда вообще.

Предмет моего исследования — зло и вредоносность самой смерти, а не вредоносность поступков, вызывающих смерть. Поскольку вред, причиняемый самой смертью, полностью исчерпывается консеквенциалистским объяснением, в рамках этой книги я могу спокойно оставить возможность неконсеквенциалистского вреда без рассмотрения.

2.5. Аргумент в пользу принципа изменения положения дел

До сих пор я отметил две основные стратегии критики ПИП или ПИПВ.

Первая состоит в попытке показать, что существуют события, которые ПИП признаёт плохими, хотя они не являются «подлинным» злом или не причиняют вреда. Примером может служить человек, которому не удалось найти лампу Аладдина.

Вторая стратегия заключается в попытке показать, что некоторые события действительно являются плохими или вредоносными, хотя ПИП или ПИПВ не признают их таковыми. К ним относятся смерть Молодого пешехода, случаи множественной причинной обусловленности и упреждения, а также поступки из примеров Вудворда и Харман.

Я попытался показать, что эти случаи создают для ПИП и ПИПВ не такие серьёзные проблемы, как принято считать.

Теперь я постараюсь доказать, что в прямом столкновении с любой альтернативной теорией зла или вреда ПИП — или ПИПВ — одерживает верх.

Аргумент выглядит следующим образом.

Предположим, кто-то предлагает определённую теорию ценности событий для людей. Назовём её теорией М.

Допустим, М несовместима с ПИП: некоторые события являются плохими для людей согласно ПИП, но не согласно М, а другие события плохи согласно М, но не согласно ПИП. Назовём первые события **ПИП-плохими**, а вторые — **М-плохими**.

Теперь предположим, что человеку приходится выбирать, какое из двух событий пережить: М-плохое или ПИП-плохое. Представляется очевидным, что, если человек заботится о собственном благополучии, ему следует выбрать М-плохое событие.

Пример поможет сделать эту мысль понятнее.

Вспомним случай Молодого пешехода. Можно решить, что этот пример свидетельствует в пользу причинной теории ценности — ПТЦ — и против ПИП.

Согласно ПТЦ, смерть Молодого пешехода является очень большим злом. Но если мы сохраняем прошлое неизменным и предполагаем, что даже в случае спасения от автобуса пешеход всё равно умер бы от аневризмы, ПИП говорит, что его смерть не была для него слишком большим злом.

Реальная смерть Молодого пешехода становится причиной того, что с ним не происходит множество хороших событий. Поэтому, согласно ПТЦ, она является для него огромным злом. Однако большинство этих хороших событий всё равно не произошло бы, даже если бы реальной смерти под автобусом не случилось. Поэтому, согласно ПИП, эта смерть не является для него столь большим злом.

Но действительно ли это даёт основания предпочесть ПТЦ принципу ПИП?

Предположим, Молодой пешеход точно знает, что произойдёт, если автобус его не събьёт. Если он заботится исключительно о собственном благополучии, у него, по-видимому, почти не будет оснований переживать о том, попадёт ли он под автобус.

Если ПТЦ несовместима с ПИП, она предполагает, что причины не обязательно изменяют конечный результат. Но нас волнуют именно те факторы, которые действительно меняют наше положение.

Разумеется, у Молодого пешехода гораздо меньше оснований беспокоиться о приближающемся автобусе, чем

было бы, если бы впереди его ожидали ещё пятьдесят лет жизни.

Конечно, его может беспокоить более сложное событие, состоящее одновременно из столкновения с автобусом и аневризмы, поскольку именно сочетание этих двух обстоятельств существенно ухудшает его жизнь.

Следовательно, ему следует заботиться о зле, определяемом ПИП, а не о зле, определяемом ПТЦ.

Совершенно аналогичный аргумент можно привести в пользу ПИПВ как теории вреда с учётом всех обстоятельств.

Более того, если кто-нибудь убедительно докажет, что какая-то другая теория вреда лучше ПИПВ объясняет наше обыденное понятие вреда с учётом всех обстоятельств, я отвечу: у нас есть принципиальное основание полагать, что само обыденное понятие вреда не имеет большого значения.

Причина остаётся прежней: значение имеют те факторы, которые действительно изменяют положение человека.

Для меня важнее не оказаться в худшем положении, чем избежать того, что называют вредом. Если приходится выбирать между событием, которое причинит мне вред, но не ухудшит моего положения, и событием, которое ухудшит моё положение, не причинив вреда, я предпочту вред. Обратный выбор был бы нерационален.

Если вред ничего не меняет в положении человека, беспокоиться о нём незачем.

Чтобы увидеть, как ПИПВ побеждает другую теорию, рассмотрим представление Дэвида Сьютса о вреде.

Сьютс различает три вида предполагаемого вреда:

1. **внутренний вред**, например боль;
2. **производный вред**, например событие, вызывающее боль;

3. относительный вред, например неполучение выигрыша в лотерею, если оно не сопровождается болью.¹⁴²

По мнению Сьютса, относительный вред вообще не является вредом, если только одновременно не представляет собой внутреннего или производного вреда.

Если событие просто лишает меня каких-то благ, но я не испытываю из-за этого боли и никогда не могу узнать о понесённой утрате, значит, мне вообще не был причинён вред.¹⁴³

Иными словами, событие причиняет человеку вред только тогда, когда оно само является — или могло бы стать — внутренне либо производно вредоносным для него. Назовём такие события **вредом по Сьютсу**.

Теперь предположим, что Нед без моего ведома оставил мне билеты на бейсбольный матч, а Хад затем украл их из моего почтового ящика.

Поход на матч доставил бы мне гораздо больше радости, чем вечер дома. Но я никогда не узнаю о существовании билетов — и, предположим, вообще не способен о них узнать.

Согласно ПИПВ, кража Хада причинила мне вред. Согласно теории Сьютса — нет.

Но разве сторонний наблюдатель, которому безразлично моё благополучие, не попытался бы помешать Хаду украсть билеты? Несомненно, попытался бы.

¹⁴² Suits, 2004, pp. 266–267.

¹⁴³ Suits, 2004, p. 272. Критическое обсуждение тезиса Suits о том, что существенно само наличие возможности узнать о лишении, даже если фактически человек о нём не узнаёт, см.: Fischer, 2006.

Следовательно, для благополучия имеет значение вредоносность, определяемая ПИПВ, а не вредоносность по Сьютсу.

Это становится ещё очевиднее, если обратиться к благу.

Предположим, прививка спасает меня от сильной боли, но не вызывает в моей жизни ничего положительного. Теория блага, основанная на изменении положения дел, совершенно правильно заключает, что прививка приносит мне пользу.

Конечно же, с моей стороны было бы нерационально безразлично относиться к тому, получу я эту прививку или нет.

Но прививка приносит исключительно относительное благо. Она не является внутренним благом и не производит никакого блага в смысле Сьютса.

Получается, что, согласно его теории, прививка вообще не приносит мне пользы. Либо придётся утверждать, что к благу и вреду нельзя подходить симметрично. Но почему?

Те, кто хочет сохранить за понятием вреда с учётом всех обстоятельств сколько-нибудь серьёзное значение, должны принять ПИПВ.

И если, как полагает Сьютс, смерть ухудшает наше относительное положение, но при этом не причиняет нам вреда, факт отсутствия вреда не должен служить для нас ни малейшим утешением.

На этом защита ПИП не заканчивается. Значительная часть оставшейся книги будет посвящена разрешению загадок, с которыми сталкивается сторонник ПИП; защите этого принципа от аргументов, призванных доказать, что он не способен дать удовлетворительное объяснение ценности смерти; и изложению доводов против конкурирующих теорий.

ГЛАВА 3

СУЩЕСТВОВАНИЕ И ВРЕМЯ

Итак, смерть — самое страшное из зол — не имеет к нам никакого отношения: пока существуем мы, смерти ещё нет; когда же приходит смерть, нас уже нет. Следовательно, смерть не существует ни для живых, ни для умерших: для первых её ещё нет, а вторых уже нет.

Эпикур. «Письмо к Менекею»

Рассуждение Эпикура можно истолковать как основанное на следующих посылах:

1. Всё, что является злом для человека, должно быть злом для него в какой-то определённый момент времени.
2. Не существует момента, когда смерть является злом для того, кто умирает. До смерти она не причиняет ему зла, поскольку ещё не произошла; после смерти она также не является для него злом, потому что с этого момента человека больше не существует.
3. Следовательно, смерть не является злом для того, кто умирает.

Независимо от того, действительно ли Эпикур рассуждал именно так, этот аргумент заслуживает рассмотрения. Если он верен, то подрывает принцип внесения различия — DMP. Более того, некоторые философы считают данный аргумент убедительным,¹⁴⁴ а среди тех, кто признаёт его ошибочным,

¹⁴⁴ См.: Marquis, 1985, p. 160; Nussbaum, 1994, pp. 201–202; Mothersill, 1999, p. 20; Rosenbaum, 1993; Suits, 2004.

нет согласия относительно того, где именно скрывается ошибка.

Я не вполне убеждён в истинности первой посылки. Однако, на мой взгляд, оснований принять её всё же больше, чем оснований принять вторую, хотя философы гораздо чаще отвергают именно первую.

Поэтому основные цели настоящей главы состоят в следующем:

- показать, какую цену приходится платить за отказ от первой посылки;
- привести веские основания для отклонения второй;
- предложить положительное объяснение того, **когда именно смерть является злом для умершего.**

В общих чертах я буду доказывать, что смерть является злом для человека тогда и только тогда, когда, не умри он в тот момент, продолжал бы жить хорошо — или по крайней мере проживал бы жизнь, достойную продолжения.¹⁴⁵

3.1. Всякое ли зло существует во времени?

Вспомним первую посылку:

Посылка 1. Всё, что является злом для человека, должно быть злом для него в определённый момент времени.

¹⁴⁵ Это лишь разговорная формулировка моей позиции; см. § 3.4. Защищаемая мной точка зрения близка к предложению William Grey: «Временное местонахождение вреда от безвременной смерти Рамсея, полагаю, — то время, когда Рамсей мог бы жить» (Grey, 1999, p. 364). John Fischer говорит нечто очень похожее: «Субъект несчастья — вы (тот человек, который умирает). Время несчастья — то время, в течение которого вы мертвы» (Fischer, 1997, p. 352). Однако основания Fischer отличаются от моих: он принимает эту позицию потому, что считает предательство внутренним злом, а предательства могут происходить и после смерти человека.

Эпикур нигде прямо не формулирует эту посылку — она лишь необходима для логической правильности его аргумента — и никак её не обосновывает. Почему же мы должны её принимать?

Рассмотрим обычный пример причинённого человеку вреда.

Летом 2006 года, идя в темноте, я сильно ушиб мизинец на левой ноге. Сначала боль была очень сильной, затем в течение нескольких дней оставалась довольно заметной. Примерно через неделю она почти полностью прошла.

В какие моменты этот ушиб был для меня злом?

Ответ кажется очевидным. Хуже всего мне было непосредственно после происшествия. В течение последующей недели ушиб продолжал быть для меня злом, хотя уже меньшим. Сейчас же он вообще не причиняет мне никакого вреда. Продолжительность этого вреда ограничена и в принципе легко определяется во времени.

Разумеется, это лишь один пример зла, существующего для человека в определённый момент. Сам по себе он не доказывает истинности первой посылки. Но размышление о том, **почему** ушиб был для меня злом, может привести нас к её принятию.

Ушиб был злом из-за того, что происходило со мной в последующие моменты времени. Если бы он не заставил меня страдать тогда, то вообще не был бы для меня злом. Это позволяет предположить, что по крайней мере для некоторых видов вреда существенно, чтобы они причинялись человеку в определённое время.

Конечно, могут существовать и другие разновидности вреда — вневременные. Но если бы смерть оказалась единственным таким злом, это вызвало бы подозрение.

Почему смерть должна занимать совершенно особое место среди всех зол? Существуют ли другие примеры вневременного зла, которые могли бы развеять наши сомнения?

Томас Нагель утверждает, что человека, пострадавшего от несчастья, можно точно поместить в последовательность мест и времён, но этого нельзя обязательно сделать с постигшим его благом или злом.¹⁴⁶

В подтверждение Нагель описывает человека, получившего тяжёлое повреждение мозга и в умственном отношении превратившегося в довольного жизнью младенца. По мнению Нагеля, вопрос Эпикура о том, когда смерть становится злом для умершего, можно задать и здесь: когда именно повреждение мозга является злом для этого человека?

Жалеть его нынешнего, казалось бы, незачем, потому что он доволен. Но и умного человека, которым он когда-то был, жалеть нельзя: такого человека больше не существует — по крайней мере, так считает Нагель.

Этот пример он использует для обоснования своей позиции относительно смерти:

Если применить к смерти объяснение, предложенное для случая слабоумия, придётся сказать: хотя пространственное и временное положение человека, понёсшего утрату, определить достаточно легко, само несчастье так просто во времени не локализуется. Нам остаётся лишь признать, что его жизнь окончена и продолжения никогда не будет. Именно этот факт

¹⁴⁶ Nagel, 1979, p. 5.

— а не его прошлое или настоящее состояние — составляет его несчастье, если оно вообще является несчастьем.¹⁴⁷

По-видимому, стратегия Нагеля состоит в том, чтобы показать: зло бывает вневременным и в случаях, не связанных со смертью. Следовательно, нет ничего проблематичного в утверждении, что зло смерти тоже существует вне времени.

Однако довод Нагеля неубедителен.

Прежде всего неясно, способен ли пример с довольным младенцем независимо подтвердить вневременной характер зла смерти. По условию человек, существовавший до несчастного случая, после него больше не существует.

Возможно, тогда перед нами разновидность смерти, при которой умершего заменяет другой человек с резко ограниченными умственными способностями. Или это случай, когда человек перестаёт существовать, не умирая — либо исчезает ещё до биологической смерти.

При любом истолковании возникают те же метафизические проблемы, что и в случае обычной смерти. Поэтому такая аналогия ничего нам не даёт.¹⁴⁸

Эпикурец скажет о довольном младенце то же, что говорит о смерти: человек не может пострадать от того, что

¹⁴⁷ Nagel, 1979, p. 7. Grey отмечает, что Nagel прямо не говорит, будто зло смерти находится вне времени; он лишь утверждает, что его «нельзя так легко локализовать» во времени (Grey, 1999, pp. 362–363). Возможно, Nagel хотел сказать не то, что зло смерти вообще невозможно локализовать, а лишь то, что его нельзя локализовать легко или точно. Если такова его позиция, то в той мере, в какой она сформулирована, я с ней не спору; однако её недостаточно, чтобы ответить на интересующий нас вопрос.

¹⁴⁸ Сходные замечания по поводу примера Nagel высказывают Martha Nussbaum (1994, pp. 205–206) и Frederik Kaufman (2004, p. 243).

перестаёт существовать и заменяется существом, довольным как младенец.

Если же не предполагать, что после повреждения мозга прежний человек исчезает, проблема времени вообще пропадает. Жалеть следует именно того человека, который сейчас сидит перед нами и доволен жизнью, словно младенец. Возможно, только знание о его прошлом позволяет понять, что с ним произошло несчастье. Тем не менее его несчастье, если оно существует, заключается именно в его нынешнем состоянии.

Рассмотрим более сложный пример кажущегося вневременного зла.

Энди решает, стоит ли ему жениться, и собирается подбросить монету: выпадет орёл — он женится, решка — не женится. Но прежде чем Энди успевает бросить монету, в момент t_4 он получает травму головы. После этого он проживает оставшиеся двадцать лет, не испытывая ни хороших, ни плохих переживаний. Он остаётся живым и сохраняет сознание, но обречён на совершенно посредственную жизнь.

Предположим теперь, что, если бы монета выпала орлом, после t_4 Энди прожил бы десять лет чрезвычайного счастья, а затем десять лет умеренного несчастья. Назовём эту жизнь L_1 .

Если бы выпала решка, после t_4 Энди сначала пережил бы десять лет умеренного несчастья, а потом десять лет чрезвычайного счастья. Назовём эту жизнь L_2 .

В обеих жизнях несчастливый период был бы настолько тяжёлым, что жизнь, состоящая только из подобных переживаний, не стоила бы того, чтобы её проживать. Энди

даже немного предпочёл бы коматозное состояние таким страданиям. Однако счастье в благополучный период многократно перевешивало бы все несчастья.

Наконец, предположим, что невозможно установить, какой стороной выпала бы монета, если бы Энди её подбросил. Возможно, не существует определённого факта даже относительно того, каким именно движением он бросил бы монету.¹⁴⁹

При таких условиях, по-видимому, нет ни одного момента, когда мы могли бы сказать, что травма Энди является для него злом. В каждый отдельный момент его возможная жизнь могла складываться одним из двух способов: хорошо или плохо. Одна возможная жизнь была бы в этот момент лучше фактической, а другая — хуже.

Но интуитивно травма Энди всё же стала для него злом. И L_1 , и L_2 в целом стоили бы того, чтобы их прожить. Поэтому травма в момент t_4 лишила Энди существования, которое в целом было бы гораздо лучше его фактической, почти коматозной жизни.

МЕСТО ДЛЯ РИСУНОК 3.1. УРОВНИ БЛАГОПОЛУЧИЯ ЭНДИ В ЖИЗНЯХ L_1 И L_2 ВО ВРЕМЕНИ

Возможно, существуют и другие примеры вневременного зла. Никогда больше не увидеть любимого человека — вероятно, одно из них. Другим может быть ситуация, когда человек никогда не получает того, чего заслуживает.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Заметим, что здесь нет необходимости предполагать индетерминизм.

¹⁵⁰ Благодарю анонимного рецензента за эти примеры.

Следует ли нам просто признать существование вневременных зол и отнести к ним смерть? Думаю, такой вывод был бы поспешным.

Важно помнить, почему смерть считается для нас злом. Она не позволяет нам совершить желаемое и пережить то, что мы хотели бы пережить. В этом отношении смерть подобна болезни или травме. Различие лишь в том, что болезнь и травма обычно не являются необратимыми и, помимо ограничения наших возможностей, нередко причиняют боль.

Поэтому предпочтительно такое объяснение зла смерти, при котором оно сходно со злом обычных болезней и травм.¹⁵¹ Отказ от аргумента Эпикура посредством простого заявления, что смерть — вневременное зло, следует считать лишь запасной позицией.

Выразимся осторожнее. Возможно, смерть является для нас злом по нескольким причинам. Какая-то часть этого зла может быть вневременной. Смерть способна привести к тому, что человек никогда не получит заслуженного и больше никогда не увидит любимого.

Если такие лишения существуют вне времени, то и часть зла смерти, вероятно, вневременна.

Но философы слишком поспешно объявляют смерть вневременным злом — или считают ошибочным сам вопрос о

¹⁵¹ Этот аргумент похож на аргумент Feit (2002, p. 361). Christopher Williams утверждает, что «сторонник теории лишения обычно настаивает на почти *sui generis* характере смерти: упустить жизнь — не то же самое, что упустить что-либо в жизни» (Williams, 2007, p. 271). Он не приводит примеров таких теоретиков, но, если он прав, моя позиция отличается от позиции большинства сторонников теории лишения.

том, когда она причиняет вред, — опираясь лишь на подобные примеры.¹⁵²

Даже если смерть является злом по указанным причинам, она одновременно плоха и в других отношениях — тех же, в которых плохи болезнь и травма. А болезнь и травма представляют собой **зло, существующее во времени**.

Следовательно, нам нужна теория, из которой вытекает, что хотя бы часть зла смерти обладает временной протяжённостью.¹⁵³ Иначе мы открываем путь умеренному эпикурейцу, который скажет: смерть действительно является злом, но она далеко не так ужасна, как мы думаем, поскольку не вредит нам одновременно и во временном, и во вневременном отношении, как некоторые другие несчастья.

В разделе 3.3 я покажу, каким образом некоторые кажущиеся вневременными виды зла можно рассматривать как зло, существующее во времени. Но сначала необходимо исследовать вторую посылку.

3.2. Может ли смерть быть злом, существующим во времени?

Вспомним вторую посылку:

Посылка 2. Не существует момента, когда смерть является злом для того, кто умирает.

Фельдман образно передаёт рассуждение Эпикура:

В то самое мгновение, когда Жнец заключает нас в свои костлявые объятия, мы перестаём существовать. Поскольку

¹⁵² Nagel, 1979; Silverstein, 1980.

¹⁵³ Julian Lamont утверждает, что позицию Nagel следует отвергнуть, поскольку из неё следует существование причин, чьи следствия не имеют места ни в какой момент времени (Lamont, 1998, p. 208).

несуществующему нельзя причинить вред, смерть не может навредить нам.¹⁵⁴

Но почему, чтобы смерть могла причинить нам вред, мы должны существовать в состоянии смерти? Для обоснования этого рассуждения необходим некоторый общий принцип.

Защищая вторую посылку, Эпикур, по-видимому, предполагает истинность гедонизма. После смерти мы больше не способны испытывать боль. Поэтому, если гедонизм верен, смерть не может быть для нас злом ни в один из последующих моментов: она уже не способна причинить нам страдание.

Естественным ответом было бы отвергнуть гедонизм, как это делает Нагель, хотя сам он, по-видимому, принимает вторую посылку.¹⁵⁵ Можно заявить, что человек способен стать субъектом внутреннего зла, ничего при этом не испытывая, — например, если о нём распространяют злую клевету.

Однако такая позиция создаёт ненужные споры. Несомненно, зло смерти можно объяснить, не утверждая, что умершие способны быть субъектами внутреннего зла.¹⁵⁶

Вспомним одно из достоинств DMP: этот принцип не предполагает никакой конкретной теории благополучия. Без необходимости отказываться от данного преимущества не стоит.

¹⁵⁴ Feldman, 1992, p. 4.

¹⁵⁵ Nagel, 1979.

¹⁵⁶ Walter Glannon утверждает, что, по Nagel, такие виды зла обладают лишь внешней отрицательной ценностью (Glannon, 2001, p. 132). Но это не может быть верно, поскольку тогда остаётся необъяснимым отказ Nagel от гедонизма.

Кроме того, в главе 1 мы увидели, что теории соответствия сталкиваются с серьёзными проблемами. Поэтому ответ Эпикуру не должен требовать принятия какой-либо из них. Нам следует ответить ему в рамках самого гедонизма. Предположим пока, что чистый гедонизм истинен.

Однако один лишь гедонизм не доказывает вторую посылку.

Эпикур видел трудность в приписывании смерти отрицательной ценности лишь потому, что считал ощущение единственным возможным благом или злом для человека. Поскольку несуществующие люди ничего не ощущают, с ними якобы не может произойти ничего ни хорошего, ни плохого.

Но даже если допустить — как утверждают гедонисты, — что только ощущения способны обладать **внутренней** положительной или отрицательной ценностью, из этого не следует, что лишь ощущения могут быть для нас благом или злом **внешним**.

В частности, внешним благом или злом могут быть причины и препятствия наших ощущений — всё, что влияет на наши переживания.

Сторонники теории лишения приписывают смерти не внутреннюю, а внешнюю отрицательную ценность. Смерть приводит к тому, что мы больше ничего не испытываем, а это хуже, чем испытывать хорошие переживания.

Защита Эпикуром второй посылки основывалась на том, что после смерти человек уже никогда не испытывает боли. Поэтому можно подумать, что достаточно отвергнуть вторую посылку, указав на другой способ, которым смерть причиняет нам зло: она лишает нас хороших переживаний. Для этого вовсе не требуется посмертная боль.

Обращение к внешней ценности устраняет одно неудачное обоснование второй посылки. Но оно не отвечает на главный вопрос Эпикура:

В какой именно момент смерть человека является для него злом?

Можно усомниться в том, что нечто способно быть для человека даже внешним злом в тот момент, когда самого человека не существует. Это называют **проблемой отсутствующего субъекта**: если умершего сейчас нет, каким образом его смерть может сейчас быть для него злом?

Необходимо точнее определить основание этого сомнения.

Проблема отсутствующего субъекта может опираться на общий принцип отношений: чтобы отношение связывало несколько вещей, оно должно связывать их в некоторый момент времени; а чтобы оно связывало их в определённый момент, обе связанные вещи должны тогда существовать.

Например, мой компьютер не может сейчас находиться на моём столе, если сейчас не существуют и компьютер, и стол.

Отсюда можно заключить, что отношение «быть злом для» способно связывать положение дел или событие с человеком лишь в те моменты, когда человек существует. Следовательно, ничто не может быть для человека злом тогда, когда его нет. Значит, не существует времени, когда смерть была бы злом для умершего.

Но такой общий принцип отношений чересчур силён.

Многие совершенно обычные события, никак не связанные со смертью, остаются благом или злом для человека ещё долго после своего завершения. Таким образом, отношение, по-видимому, связывает существующую вещь с уже несуществующей.

Вернёмся к ушибленному пальцу. Само событие перестало существовать, но ещё неделю оставалось для меня злом.¹⁵⁷ Как конкретное событие — мой ушиб пальца — могло оставаться для меня злом, когда его уже не существовало?

Отношение «быть злом для» связывало существующего меня с уже не существующим событием, произошедшим ранее. И всё же никто не сомневается, что ушиб пальца действительно способен быть для нас злом.

Можно привести множество других отношений между существующей и несуществующей вещью, причём большинство из них никак не связано с благом и злом.

Отношение «быть праправнуком» нередко связывает живого человека с человеком, которого уже нет. Причинные отношения между событиями связывают события, не совпадающие во времени. Семантические отношения иногда связывают слова или состояния сознания с вещами, существовавшими в далёком прошлом, — например, с Сократом.

Некоторые отношения, по-видимому, связывают вещи даже тогда, когда не существует уже ни одной из них. Так, отношение «быть более популярным бывшим президентом, чем» сейчас связывает Авраама Линкольна и Джеймса Полка, хотя ни того ни другого больше нет.

Следовательно, проблему отсутствующего субъекта нельзя обосновать подобным общим принципом отношений.

¹⁵⁷ Разумеется, тип события может продолжать существовать. Однако я предполагаю, что, если мы принимаем онтологию событий, отдельные экземпляры событий нередко являются для нас благом или злом. (Я оставляю открытой возможность того, что мы захотим считать благом или злом также типы событий.)

У рассмотренных контрпримеров есть любопытная общая черта: все они создают трудности для сторонников **презентизма**.

Презентизм — это теория, согласно которой существуют только настоящие объекты, а прошлых и будущих вещей не существует.¹⁵⁸

Этернализм, напротив, утверждает, что прошлые и будущие объекты существуют. Они существуют не сейчас — примерно так же, как некоторые предметы существуют не здесь. Сторонник этернализма понимает существование во времени так же, как существование в пространстве.

Это не разные виды существования. Объект просто связан отношением местонахождения с определённым местом или временем — а на фундаментальном уровне с некоторой областью пространства-времени.

Возможно, именно презентизм лежит в основе проблемы отсутствующего субъекта.

Чтобы приписать смерти отрицательную ценность, нужно указать человека, для которого она является злом. Если презентизм верен, то после смерти такого человека уже нет — а значит, нет и субъекта, для которого смерть могла бы быть злом.

Если вторая посылка Эпикура предполагает истинность презентизма, отказ от презентизма может помочь нам ответить философу. Если прошлое реально, найти субъекта зла смерти нетрудно: это человек, существующий в прошлом.¹⁵⁹

¹⁵⁸ См.: Sider, 2001, p. 11; Markosian, 2004.

¹⁵⁹ Kai Draper предлагает ответ эпикурейцу, который, возможно, сводится к той же мысли: «Я подозреваю, что имеет смысл говорить об умерших как занимающих определённый уровень благополучия, поскольку можно ссылаться на жившего прежде человека и приписывать этому ныне

Отвергнуть презентизм стоит и по другим причинам — в частности, чтобы сохранить возможность ссылаться на прошлые объекты, такие как Сократ, и считать исторические книги буквально истинными. Если утверждения о зле смерти находятся в том же положении, что и упоминания Сократа, то компания у них вполне достойная.

Таким образом, отказ от презентизма и признание реальности прошлого, казалось бы, решают проблему отсутствующего субъекта.¹⁶⁰

Ответ Эпикуру можно сформулировать следующим образом. Эпикур считал, что человек не может сосуществовать со своей смертью, поскольку нет момента, когда одновременно существуют и человек, и его смерть. Без такого сосуществования смерть не может быть злом для своей жертвы.

Этернализм отвечает: человек и его смерть действительно сосуществуют — не в один момент времени, а в едином пространственно-временном многообразии.

Однако теперь этот ответ вдохновляет меня меньше, чем прежде.¹⁶¹ Презентисты считают, что вправе говорить о смерти почти всё то же самое, что и этерналисты.

несуществующему субъекту некоторый уровень благополучия в настоящем, исходя из того — несомненно ограниченного — объёма пользы или вреда, который он теперь получает» (Draper, 1999, p. 404; курсив автора). См. также: Draper, 2004, p. 102.

¹⁶⁰ Пример странной позиции, к которой можно прийти, принимая презентизм и одновременно утверждая, что смерть является злом для своей жертвы, см.: Yourgrau, 1987.

¹⁶¹ См.: Bradley, 2004, где я приводил аргумент — теперь я считаю его несостоятельным — о том, что отказ от презентизма решает проблему отсутствующего субъекта.

Допустим, речь идёт о живом, существующем сейчас человеке. Поскольку презентист признаёт его существование, он также должен признать, что сейчас существуют единичные пропозиции об этом человеке — пропозиции, непосредственно относящиеся к нему или некоторым образом прямо его включающие.

Среди них есть и пропозиции в будущем времени, описывающие, как будут складываться дела этого человека после смерти.

Таким образом, уже сейчас может существовать пропозиция в будущем времени, согласно которой смерть причинит этому человеку вред в определённый будущий момент. Следовательно, ничто не мешает сказать, что смерть будет для него злом — причём будет злом уже после того, как он умрёт.

Какую бы теорию истинности подобных пропозиций ни предлагали презентисты, они могут применить её и здесь. В отношении существующих в настоящем людей проблема отсутствующего субъекта перед ними не возникает.

Это не означает, что презентизм вообще не сталкивается здесь с трудностями.

После смерти человека упомянутые единичные пропозиции перестают существовать. С этого момента единичных пропозиций о нём больше нет. Тем более не существует пропозиций о том, насколько хорошо складываются для него дела, насколько плохой была для него смерть или в какие именно моменты она являлась для него злом.

Поэтому после его смерти мы уже не можем осмысленно сказать непосредственно о нём, что смерть стала для него злом.

Возможно, мы способны выразить нечто близкое: например, сказать, что человек, соответствующий такому-то описанию, пострадал от своей смерти. Но это уже не будет прямым утверждением о конкретном человеке.

Следовательно, проблема для презентизма действительно существует, однако она не связана непосредственно с определением времени, когда смерть является для человека злом. Это более общая проблема обоснования истин о прошлых вещах и людях.¹⁶²

Презентисту необходима общая теория таких истин. Затем её следует применить и к истинам об умерших — например, к утверждению, что смерть была для них злом.

Я сомневаюсь, что здесь можно предложить достаточно правдоподобную теорию. Но если это возможно, тем лучше для противника Эпикура: тогда нам не придётся принимать какую-либо определённую концепцию реальности прошлого, чтобы объяснить зло смерти.

Итак, презентизм не обеспечивает аргумент Эпикура достаточной поддержкой. Мы по-прежнему не нашли общего принципа, на котором могла бы основываться вторая посылка.

Её нельзя обосновать:

- гедонизмом;
- принципом, согласно которому обе стороны отношения должны существовать в момент, когда это отношение имеет место;
- презентизмом.

Во всяком случае, если единственной опорой второй посылки остаётся презентизм, её положение крайне ненадёжно.

¹⁶² Sider, 2001, pp. 35–42.

Почему же мы должны считать, что не существует момента, когда смерть является злом для того, кто умирает?

Вместо обращения к перечисленным общим принципам эпикурейцу лучше сформулировать свой вызов прямо:

Вы утверждаете, что смерть является для людей злом в определённые моменты времени. Хорошо — назовите эти моменты. После этого я объясню, почему вы ошибаетесь.

В следующих разделах я дам свой ответ, покажу недостатки альтернативных решений и защищу свою позицию от возражений эпикурейцев.

3.3. Когда смерть является злом?

Предположим, мы хотим утверждать, что смерть может быть плоха для человека в определённый момент времени. Тогда нам необходимо ответить на вопрос: **в какой именно момент?** Если удовлетворительного ответа дать невозможно — то есть если ответом будет «никогда», — нам всё же придётся признать истинность Посылки 2 и вернуться к решению, согласно которому зло смерти существует вне времени.

На этот вопрос возможны четыре ответа.¹⁶³

Приоризм: смерть является злом для своей жертвы до того, как человек умирает.

Конкурентизм: смерть является злом для своей жертвы в момент смерти.

Субсеквенционизм: смерть является злом для своей жертвы после того, как человек умер.

¹⁶³ Часть этой терминологии заимствована у Luper, 2006, и Luper, 2007, p. 241. Пятую возможность — *indefinitism* — я здесь не рассматриваю, поскольку она совместима по меньшей мере с некоторыми из четырёх перечисленных позиций.

Этернализм: смерть вечно является злом для своей жертвы.¹⁶⁴

Начнём с этернализма, которого придерживается Фельдман.¹⁶⁵ Согласно DMP, когда мы говорим, что смерть S является злом для S, мы сравниваем ценность для S двух возможных миров. По мнению Фельдмана, ценностное соотношение между этими двумя мирами сохраняется во все моменты времени.

Предположим, ценность действительного мира для S равна +100, тогда как ценность ближайшего возможного мира, в котором фактическая смерть S не происходит, равна +120. Тогда вопрос «Когда смерть S является злом для S?» сводится к вопросу: «Когда 120 больше 100?» Ответ очевиден: всегда. Поэтому, заключает Фельдман, смерть S в момент t вечно является злом для S.¹⁶⁶

Я думаю, концепция Фельдмана действительно выражает нечто истинное — или, по крайней мере, правильно отвечает на один из возможных вопросов, которые мы могли бы здесь рассматривать. Однако, как справедливо отмечает Джулиан Ламонт, самый интересный вопрос она оставляет без ответа.¹⁶⁷

Даже если для определения того, насколько смерть плоха для человека, требуется сравнение возможных миров, всё же представляется ошибочным утверждать, будто мир, хороший

¹⁶⁴ Заметим, что это, очевидно, иная позиция, чем только что рассмотренный онтологический этернализм.

¹⁶⁵ Feldman, 1991, p. 221.

¹⁶⁶ Впоследствии Feldman уточнил свою позицию (личная переписка). Согласно его нынешнему взгляду, смерть является злом для умершего не во все конкретные моменты времени...

¹⁶⁷ Lamont, 2002, p. 199.

для человека, хорош для него во все времена. Смерть человека не продолжает оставаться для него злом спустя тысячи лет после того, как произошла; не была она злом для него и до его смерти — тем более до того, как он вообще появился на свет. Подобные утверждения не более правдоподобны, чем заявление, будто удар пальцем ноги причинил мне вред ещё до того, как я ударился.

Проблема заключается в том, что, спрашивая, когда смерть человека является для него злом, мы можем иметь в виду по меньшей мере две разные вещи. Нил Фейт ясно описывает это различие:

Вернёмся к вопросу: когда смерть Авраама Линкольна является для него злом? Фельдман понимает этот вопрос как равнозначный следующему: когда истинно утверждение, что его смерть является для него злом? Именно поэтому Фельдман приходит к своей разновидности этернализма в отношении зла смерти. Я же понимаю этот вопрос иначе: для каких моментов времени t истинно, что его смерть является для него злом в момент t ?¹⁶⁸

Второй вопрос можно понимать как вопрос об отношении «быть злом для человека в определённый момент»: в какие

¹⁶⁸ ...внутри мира (как, по-видимому, следовало из Feldman, 1991), а с точки зрения вечности — из перспективы, находящейся вне всех возможных миров. Поэтому Feldman может отрицать, что смерть человека является злом в какой-либо определённый момент внутри мира до того, как этот человек появился на свет. Такое уточнение делает позицию правдоподобнее, но по существу сближает её с позицией Nagel. Я отвергаю уточнённый взгляд Feldman по той же причине, по которой отвергаю взгляд Nagel: я считаю, что мы также можем хотеть сказать, что смерть бывает злом для своей жертвы в определённые моменты времени внутри мира.

моменты t истинно, что смерть S является злом для S в момент t ?

Иными словами, если смерть ухудшает положение своей жертвы, то в какие моменты она делает положение человека хуже, чем оно было бы в те же самые моменты, если бы смерть не произошла? Этернализм не даёт правдоподобного ответа на этот вопрос. Не существует такой смерти, которая ещё до рождения своей жертвы делала бы её положение хуже, чем оно было бы, если бы эта смерть не произошла.

По сходной причине мы можем отвергнуть и конкурентизм: возможно, он основан на неверном понимании самого вопроса. Мы спрашиваем не о том, **когда происходит инструментально плохое событие**, а о том, **когда это инструментально плохое событие является злом для своей жертвы**.

Рассуждая о других дурных событиях, мы не считаем, что время причинённого ими зла непременно совпадает со временем самого инструментально плохого события. Если завтра я выпью пузырёк яда, из-за которого на следующей неделе буду мучительно болеть, то выпитый яд окажется злом для меня не завтра, а на следующей неделе.

Впрочем, конкурентизм не обязательно основывается на таком неверном понимании вопроса. Стивен Лупер утверждает, что смерть представляет собой не только зло лишения, но и зло разрушения. Смерть разрушает важные человеческие способности. Такое разрушение редко происходит мгновенно — обычно оно разворачивается на протяжении некоторого времени. По словам Лупера, временем зла, заключённого в этом разрушении, является то время, когда оно происходит:

«Субъект смерти — живое существо; смерть причиняет ему вред — по крайней мере отчасти — разрушая его жизненно важные способности; и этот вред возникает именно в то время, когда существо умирает».¹⁶⁹

Однако независимо от того, происходит ли разрушение способностей мгновенно или занимает некоторое время, представляется неверным утверждать, будто всё заключённое в нём зло сосредоточено исключительно в момент самого разрушения. Это становится очевидно, если задуматься, почему такое разрушение вообще является злом.

Представим двух людей, чьи важнейшие способности временно разрушены совершенно одинаковым образом, то есть сам процесс разрушения в обоих случаях идентичен. У первого человека способности восстанавливаются через пять минут. У второго — через год и пять минут. Таким образом, второй человек оказывается лишён возможности пользоваться этими способностями на целый год дольше. Какое из двух разрушений хуже? Очевидно, второе.

Это показывает, что разрушение способностей само по себе — по крайней мере в значительной степени — представляет собой зло лишения. В данном случае временем зла, вызванного разрушением способностей, по-видимому, следует считать период, когда человек живёт без этих способностей. Но главное здесь то, что время этого зла — во всяком случае, преимущественно — не совпадает со временем самого разрушения.

Возможно, разрушение наших способностей плохо и само по себе, то есть представляет собой внутреннее зло. Мне это кажется сомнительным, да и Лупер нигде прямо этого не

¹⁶⁹ Luper, 2006.

утверждает. Но даже если это верно, пример из предыдущего абзаца показывает, что разрушение плохо не только поэтому. Если сам факт разрушения способностей является злом, то это зло составляет лишь небольшую часть общего вреда. Нам всё равно необходимо определить иной период — помимо времени самого разрушения, — когда это разрушение является для человека злом.

Теперь рассмотрим приоризм. Философы приходят к нему следующим путём. Смерть плохо тем, что препятствует осуществлению наших интересов и желаний. Но эти интересы и желания существуют лишь до тех пор, пока мы живы. Следовательно, смерть задним числом ухудшает нашу жизнь, поскольку приводит к тому, что желания и интересы, имевшиеся у нас при жизни, остаются неудовлетворёнными.

Эта точка зрения пользуется большой популярностью; среди многих других её отстаивали Джоэл Файнберг и Джордж Питчер.¹⁷⁰

Однако приоризм сталкивается с серьёзными трудностями. Во-первых, он либо приводит к противоречащим интуиции выводам относительно вреда, не связанного со смертью, либо предполагает, что зло смерти принципиально отличается от всех остальных видов зла.

Как отмечалось в разделе 1.3, если вчера я хотел, чтобы сегодня не шёл снег, но сегодня он идёт, то это не означает, что вчера мои дела уже шли плохо. Если они вообще идут плохо, то именно сегодня. Приоризм заставляет нас либо отказаться от этого суждения о снеге, либо утверждать, что смерть представляет собой особый случай.

¹⁷⁰ См., например: Feinberg, 1993; Pitcher, 1993; Li, 1999; Luper, 2004; Luper, 2007; Bigelow, Campbell, and Pargetter, 1990.

Но если мы заявляем, что смерть отличается от других зол, необходимо объяснить, в чём именно состоит это отличие. И такое объяснение неизменно предполагает, что все остальные способы установить время, когда смерть является злом, — прежде всего субсеквенционизм — неприемлемы. Поэтому мы можем подорвать основания приоризма, показав, что субсеквенционизм представляет собой внутренне непротиворечивую позицию.

Ещё один довод против приоризма состоит в том, что, по крайней мере в своих наиболее распространённых формах, он предполагает истинность корреспондентской теории благополучия.¹⁷¹ Уже сам факт, что эта концепция требует предварительно принять какую-либо определённую теорию благополучия, делает её менее привлекательной.

Было бы лучше решить проблему времени, поставленную Эпикуром, не занимая определённой позиции по другому вопросу — возможно, ещё более масштабному, сложному и спорному. Кроме того, как мы видели в главе 1, корреспондентские теории порождают серьёзные проблемы.

Если бы единственным способом определить место зла смерти во времени было принятие приоризма вместе с подходящей теорией благополучия, тогда, возможно, ради решения этой задачи стоило бы закрыть глаза на трудности корреспондентских теорий. Но поскольку приоризм, по-

¹⁷¹ Теории, не являющиеся теориями соответствия, например теории нарративной структуры, также могут быть совместимы с приоризмом. Однако приористы обычно считают, что смерть плоха для своей жертвы потому, что фрустрирует её желания, прерывает проекты и т. п., и что зло возникает в тот момент, когда желание существует или усилия предпринимаются. Поэтому они являются сторонниками теорий соответствия.

видимому, основывается главным образом на убеждении, что субсеквенционизм метафизически несостоятелен, нам необходимо выяснить, действительно ли это так.

Субсеквенционизм — это точка зрения, согласно которой смерть становится злом для своей жертвы после того, как человек умер. Если речь идёт о том, когда обычные события являются благом или злом для людей, субсеквенционизм выглядит явно правильным.¹⁷²

Вернёмся к примеру с ушибленным пальцем ноги. Пусть t_1 — момент, когда я ударился пальцем. Предположим, неприятные ощущения продолжаются семь дней и всё это время мешают мне ходить в походы или играть в теннис, хотя оба занятия доставили бы мне удовольствие. Допустим также, что никаких долговременных последствий этот удар не имеет: он не мешает мне закончить книгу, не становится причиной потери работы и вскоре забывается.

Интуитивно мы должны сказать, что ушиб пальца в момент t_1 является для меня — во внешнем, инструментальном смысле — злом на протяжении последующих семи дней, пока я испытываю боль. Но после выздоровления он перестаёт быть для меня злом.¹⁷³

¹⁷² Luper признаёт этот пункт, однако всё равно считает субсеквенционизм неприемлемым; см.: Luper, 2007, p. 242.

¹⁷³ Я предполагаю, что травмы и болезни являются для людей лишь внешним злом, поскольку причиняют боль и — по крайней мере временно — мешают делать то, чем человек в иных обстоятельствах хотел бы заниматься. Разумеется, аналогия со смертью работает лишь в той мере, в какой смерть мешает человеку действовать и испытывать переживания, поскольку состояние смерти само по себе не причиняет умершему боли.

Мне кажется, мы говорим, что удар пальцем в момент t_1 плох для меня на протяжении следующих семи дней потому, что, не ударясь я, моя жизнь в этот период складывалась бы лучше. Иными словами, внутренняя ценность той части моей жизни, которая приходится на семь дней после t_1 , ниже, чем была бы, если бы я не ушиб палец.

Столь же очевидно, что после исчезновения боли и возвращения к обычным занятиям удар перестаёт быть для меня злом. Его воздействие на меня и на ценность моей жизни закончилось.

Учитывая правдоподобие субсеквенционизма применительно к ушибленному пальцу, странно, что его порой даже не упоминают среди возможных ответов на вопрос о том, когда смерть является злом.¹⁷⁴ Ведь нетрудно понять, каким образом можно сказать нечто принципиально сходное и о смерти.

Смерть S в момент t_1 является злом для S в более поздний момент t_2 при условии, что жизнь, которую S вёл бы в момент t_2 , если бы не умер в t_1 , была бы для него лучше, чем полное отсутствие жизни.

Таким образом, смерть Сократа уже давно перестала быть злом для Сократа, поскольку, даже если бы он не умер тогда, когда умер, к настоящему времени он всё равно уже много лет был бы мёртв. А вот смерть Анны Николь Смит, возможно, остаётся для неё злом и сегодня: если бы она не умерла тогда, когда умерла, то вполне могла бы до сих пор жить счастливой жизнью.

¹⁷⁴ Например, Julian Lamont и Jack Li не включают субсеквентизм в свои перечни возможных ответов на проблему временной локализации (Lamont, 1998; Li, 1999).

Разумеется, здесь существует одно различие, которое может оказаться существенным и которое необходимо сразу отметить: в случае смерти её жертва — по крайней мере, можно так утверждать — перестаёт существовать. К этой проблеме мы вернёмся далее в настоящей главе.

Чтобы сформулировать мою версию субсеквенционизма, необходимо ввести понятие **ценности определённого времени для человека**. Период, когда я испытывал боль из-за ушибленного пальца, был для меня плохим временем. Некоторые из тех периодов, когда Сократ уже был мёртв, хотя оставался бы жив, если бы не выпил цикуту, были плохими периодами для Сократа.

Как отмечалось в разделе 1.3, мы постоянно говорим о том, что те или иные периоды времени были хорошими или плохими для людей. Склонные к ностальгии люди говорят, что студенческие годы были лучшими годами их жизни; нередко мы говорим, что кто-то сейчас переживает тяжёлые времена. Определение ценности различных периодов времени для человека имеет решающее значение для ответа на вопрос о том, когда именно смерть является злом.

Как определить ценность того или иного времени для человека? В разделе 1.2.1 мы ввели понятие внутренней ценности мира для человека. Я полагаю, что внутреннюю ценность времени для человека следует определять сходным образом.

Согласно простой концепции, чтобы определить внутреннюю ценность некоторого мира для человека, мы складываем внутренние ценности всех ценностных атомов, которые:

1. относятся к этому человеку;
2. входят в состав данного мира.

Подобным образом внутреннюю ценность времени для человека можно определить следующим образом:

IVT. Внутренняя ценность времени для человека равна сумме ценностей для этого человека всех ценностных атомов, имеющих место в данный период времени.

Следует отметить некоторые особенности принципа IVT, поскольку далее они приобретут важное значение.

Во-первых, IVT представляет собой лишь более конкретную разновидность интернализма, рассмотренного в разделе 1.3. Из этого принципа следует, что то, насколько хорошо или плохо идут дела человека в определённый момент, полностью определяется внутренними ценностями состояний, существующих в этот момент. Внутренние ценности состояний, существующих в другие моменты времени, здесь не имеют значения.

Однако IVT не предполагает более сильного принципа, который я защищал в разделе 1.3, — SUP, то есть принципа, согласно которому внутренняя ценность определённого положения дел устанавливается независимо от ценности любых других положений дел.

Хотя я считаю SUP обоснованным и полагаю, что аргументы раздела 1.3 говорят в его пользу, для целей настоящей главы защищать этот принцип нет необходимости. IVT совместим с такими теориями внутренней ценности, согласно которым внутренняя ценность одной вещи может зависеть от её отношений с другими вещами.

Во-вторых, IVT позволяет определить, насколько хорошо идут дела человека не только в отдельные мгновения — например, ровно в полдень 26 января 2001 года, — но и на протяжении определённых отрезков времени, скажем с 12:00 до 13:00 того же дня.

Чтобы установить внутреннюю ценность некоторого периода времени для человека, достаточно рассмотреть базовые внутренние ценности всех состояний, существующих на протяжении этого периода.

Теперь мы можем определить общую ценность события для человека в некоторый момент времени, сравнив внутреннюю ценность этого времени для данного человека с той внутренней ценностью, которую оно имело бы для него, если бы событие не произошло.

Как и в разделе 2.1, можно считать, что это предполагает сравнение внутренней ценности данного времени для человека в действительном мире с его внутренней ценностью для того же человека в ближайшем возможном мире, в котором рассматриваемое событие не происходит.

Эту концепцию — **Принцип создаваемого различия для времени** — можно сформулировать следующим образом:

****DMPT.** Общая ценность события E для субъекта S в мире w и в момент времени t равна внутренней ценности t для S в мире w минус внутренняя ценность t для S в ближайшем к w мире, в котором событие E не происходит.**¹⁷⁵

В случае смерти мы пока можем исходить из предположения, что все моменты после смерти человека имеют для него нулевую внутреннюю ценность. Ниже я ещё вернусь к этому предположению.

DMPT наследует интернализм принципа IVT: из него следует, что ценность любого события для человека в определённый момент времени целиком определяется тем, насколько хорошо или плохо обстоят дела этого человека в

¹⁷⁵ Для простоты изложения я опустил здесь релятивизацию к отношениям сходства (см. § 2.1).

данный момент — как в действительных, так и в контрфактических обстоятельствах. Действие DMPT показано на рисунке 3.2.

Обозначения на рисунке:

- **Time** — Время
- **Well-Being Level** — Уровень благополучия
- **S's actual life** — Фактическая жизнь S
- **S's counterfactual life** — Контрфактическая жизнь S

МЕСТО ДЛЯ РИСУНОК 3.2

Сплошная линия на рисунке 3.2 отображает изменение ценности фактической жизни S во времени при условии, что S умирает в момент t_5 . Пунктирная линия показывает, какой была бы ценность жизни S, если бы его смерть в момент t_5 не произошла.

Согласно DMPT, смерть S в момент t_5 является для него злом в моменты t_6 и t_7 , а также на протяжении многих более длительных периодов, непосредственно следующих за смертью S. Это объясняется тем, что во временном отношении внутренняя ценность этих моментов для S в ближайшем возможном мире, где он не умирает в t_5 , выше нуля.

Однако смерть S в момент t_5 оказывается для него благом в моменты t_8 и t_9 , поскольку внутренняя ценность этих моментов для S в ближайшем мире, где он не умирает в t_5 , ниже нуля.

У принципа DMPT есть несколько привлекательных особенностей.

Во-первых, он позволяет избежать кажущегося контрпримера к Посылке 1 эпикурейского аргумента, представленного в разделе 3.1. В приведённом мной контрпримере казалось, что не существует такого момента, когда травма Энди была бы для него злом. Однако это верно

лишь в том случае, если речь идёт об отдельных мгновениях. Существует множество временных периодов, на протяжении которых травму Энди вполне можно считать для него злом, — включая двадцатилетний период после его смерти.

Независимо от того, какой была бы жизнь Энди — L_1 или L_2 , — эти двадцать лет были бы для него лучше, чем жизнь, проведённая в коме.

Аналогичную стратегию можно применить и к другим предполагаемым видам вневременного зла — например, к тому, что человек больше никогда не увидит любимого, или никогда не получит того, чего заслуживает.

Рассмотрим второй случай. Предположим, Фред заслуживает награды за преподавательскую деятельность, но так её и не получает. Ближайшим возможным миром, в котором Фред получает эту награду, может быть мир, где её вручают ему в 2002 году, или мир, где он получает её в 2003-м.

Допустим, получение награды сделало бы жизнь Фреда лучше на протяжении некоторого последующего периода. Тогда можно сказать, что неполучение награды является для него злом в течение определённого времени, которое начинается в какой-то момент 2002 года и заканчивается спустя некоторое время после 2003-го. Такое утверждение вовсе не кажется неправдоподобным.

Возможно, даже в принципе невозможно определить более короткий и точный промежуток времени, на протяжении которого неполучение награды было для Фреда злом. Но этого недостаточно, чтобы признать такое зло вневременным. Аналогичным образом можно объяснить и другие виды зла,

которые на первый взгляд кажутся существующими вне времени.¹⁷⁶

Во-вторых, хотя я представил DMPT как разновидность субсеквенционизма и лучше всего он сочетается именно с субсеквенционистской концепцией, в действительности перед нами более общий принцип, совместимый и с другими теориями, включая приоризм.

Например, если объединить DMPT с аттитюдиналистской версией теории благополучия, основанной на удовлетворении желаний, рассмотренной в разделе 1.3, то из него будет следовать, что смерть способна быть злом для своей жертвы ещё до того, как она умрёт. Точнее, она является для человека злом в те моменты до смерти, когда у него имеются желания, осуществлению которых смерть препятствует.

Однако сам по себе DMPT не обязывает нас принимать подобные теории. Поэтому, как и DMP, принцип DMPT обладает привлекательной гибкостью.¹⁷⁷

3.4. Возражения

Рассмотрим следующее высказывание:

Высказывание о тёте Элис. Смерть тёти Элис была для неё благом в течение недели после её смерти, но в следующем месяце стала для неё злом.

¹⁷⁶ Grey использует эту стратегию применительно к подобным видам вреда: «Сказать, что не существует точного или локализуемого момента, когда возникает вред, — не значит сказать, что нет никакого времени, когда он возникает» (Grey, 1999, p. 364; курсив автора).

¹⁷⁷ DMPT — не единственная разновидность субсеквентизма; другую версию см.: Feit, 2002, а моё обсуждение позиции Feit — Bradley, 2004.

Предположим, что, если бы тётя Элис не умерла в тот момент, когда умерла, первую неделю она провела бы в страданиях, а следующий месяц — счастливо. В таком случае из временной версии принципа изменения положения дел — ПИПТ — следует, что высказывание о тёте Элис истинно. Некоторые сочтут этот пример опровержением ПИПТ.¹⁷⁸

На первый взгляд высказывание о тёте Элис действительно звучит странно. И всё же я полагаю, что подобные утверждения нередко оказываются истинными.

Добавим к истории несколько подробностей. Предположим, тётя Элис страдала от чрезвычайно болезненного заболевания. Она согласилась на рискованную медицинскую процедуру, которая в случае успеха позволила бы ей уже через неделю чувствовать себя хорошо. Однако процедура оказалась неудачной, и Элис умерла.

Вскоре после её смерти мы могли бы сказать: «Тётя Элис испытывала такие страшные боли... Хорошо, что теперь она больше не страдает».

Но позднее мы могли бы заметить: «Как жаль, что тётя Элис больше нет с нами. Ей так понравилось бы выступление маленького Тимми».

Высказывание о тёте Элис представляет собой не что иное, как краткое объединение этих двух мыслей. Если понимать его именно так, оно перестаёт казаться странным и, на мой взгляд, оказывается истинным. Поэтому я не считаю этот случай контрпримером к ПИПТ.

¹⁷⁸ Пример «тёти Элис» Elizabeth Harman предложила в комментариях к Bradley, 2004, на Bellingham Summer Philosophy Conference, 2001.

Гарри Сильверстейн предлагает ещё один пример, который, по его мнению, опровергает ПИПТ:

Моя мать умерла в июне 2000 года в возрасте восьмидесяти шести лет. Её смерть, хотя и наступила не сразу, была по крайней мере косвенным следствием серьёзной автомобильной аварии, произошедшей предыдущей зимой. Сравним всю её действительную жизнь с той жизнью, которую она прожила бы, если бы не попала в аварию. По-видимому, именно такую альтернативную жизнь и следует использовать для сравнения. Если принять во внимание вероятную продолжительность этой альтернативной жизни — в том числе долголетие женщин в моей семье, — вполне правдоподобно предположить, что она продлилась бы ещё пять лет, скажем, до июня 2005 года. Если это так, то, согласно теории Брэдли, мне и моим сёстрам следовало бы назначить на июль 2005 года семейное торжество, чтобы отпраздновать тот факт, что смерть нашей матери, остававшаяся для неё злом в течение предыдущих пяти лет, теперь наконец перестала им быть.¹⁷⁹

Эта критика бьёт мимо цели. ПИПТ ничего не говорит о том, при каких обстоятельствах или в какой момент уместно радоваться или устраивать праздник.

Действительно, иногда прекращение инструментального зла вызывает вполне уместную положительную реакцию, пусть и не настолько сильную, чтобы устраивать торжество. Но так происходит далеко не всегда.

Чтобы увидеть различие, сравним два примера.

Сначала вернёмся к ушибленному пальцу. Предположим, некоторое время палец болит и мешает мне играть в теннис.

¹⁷⁹ Silverstein (готовится к публикации), р. 9. Ссылки на страницы даны по рукописной версии.

Когда боль прекращается и я снова могу выйти на корт, положительная реакция — хотя, вероятно, не целая вечеринка — кажется вполне уместной.

Теперь вспомним случай Хада и украденных билетов на бейсбольный матч, рассмотренный в разделе 2.5. Хад крадёт билеты из моего почтового ящика, в результате чего во время матча я оказываюсь менее счастлив, чем был бы, если бы он их не украл. Когда игра заканчивается, никакая положительная реакция не кажется уместной, хотя с этого момента кража больше не влияет на моё благополучие.

В чём различие между этими двумя случаями?

Когда ушиб пальца перестаёт быть для меня злом, мои перспективы улучшаются сразу в двух отношениях.

Во-первых, я больше не испытываю боли: одно из внутренне плохих последствий ушиба прекращается.

Во-вторых, я вновь могу заниматься тем, чему ушиб мешал, например играть в теннис.

Любое из этих обстоятельств может стать основанием для некоторого празднования.

Но когда кража билетов перестаёт быть для меня злом, мои перспективы не улучшаются ни в одном из указанных отношений.

Вред смерти больше похож на вред от украденных билетов. Когда он заканчивается, перспективы умершего не становятся лучше. В этот момент не прекращается никакое внутренне плохое событие, и умерший не возвращает себе возможность получить блага, которых его лишила смерть.

Именно поэтому семейное торжество, устроенное Сильверстайном, выглядело бы странно.

Сильверстайн предлагает ещё один пример, который считает проблематичным для ПИПТ:

Предположим, Энн была писательницей, создавшей несколько романов, которые получили признание критиков и пользовались огромной популярностью. Эти произведения были настолько значительными, что Энн могла рассчитывать на восхищение читателей на протяжении многих столетий после своей смерти — подобно, например, Джейн Остин. Но спустя некоторое время после смерти Энн власть в её стране захватывает жестокий репрессивный режим. Его руководители ненавидят её книги и настолько тщательно искореняют их из культуры, что последующие поколения ничего не знают ни о ней самой, ни о её произведениях. Если вообще разумно считать эту злополучную чистку злом для Энн, то столь же разумно считать её злом и в том случае, когда она происходит через пятьдесят лет после смерти писательницы — в момент, когда не существует подходящей альтернативной жизни, в которой Энн всё ещё была бы жива, — и в том случае, когда чистка происходит через десять лет после её смерти, когда в соответствующей альтернативной жизни она ещё могла бы жить. Но, согласно теории Брэдли, по-видимому, придётся утверждать, что чистка является злом для Энн, если происходит раньше, но не является злом, если происходит позднее.¹⁸⁰

Беспокойство Сильверстайна понятно. Порой я неосторожно формулировал свою позицию следующим образом: смерть является злом для человека во все те периоды,

¹⁸⁰ Silverstein (готовится к публикации), pp. 9–10.

когда он проживал бы хорошую жизнь, если бы не умер в действительности.¹⁸¹

Из этой формулировки можно заключить, что уничтожение произведений Энн не способно стать для неё злом спустя пятьдесят лет после смерти.

Но это лишь упрощённое, разговорное изложение моей теории, предполагающее истинность гедонизма. Оно неточно передаёт следствия ПИПТ в сочетании с такими аксиологическими теориями, какие имеет в виду Сильверстайн.

Как я уже отмечал ранее в этой главе, ПИПТ совместим с приоризмом и с теми теориями ценности, которые обычно принимают приористы, например с теорией удовлетворения желаний.

Следовательно, ПИПТ совместим с представлением о том, что удовлетворение желания вызывать восхищение после смерти само по себе является благом.

Как мы видели в разделе 1.3, на вопрос о том, когда удовлетворение подобного желания становится внутренним благом, можно дать разные ответы. Оно может быть благом в момент, когда умершим восхищаются, либо в тот момент, когда человек желает будущего восхищения. ПИПТ совместим с обеими позициями.

Из ПИПТ следует, что уничтожение произведений Энн является для неё злом во все те моменты, когда без этого уничтожения её положение было бы лучше. Такие моменты могут находиться до её смерти или через пятьдесят лет после

¹⁸¹ Например, именно так я кратко формулирую собственную позицию на р. 1 Bradley, 2004, на которую отвечает Silverstein. См. также второй абзац этой главы.

неё — даже если при отсутствии уничтожения книг Энн в это время не проживала бы хорошую жизнь.

Вопреки моему упрощённому объяснению, ПИПТ не требует, чтобы в контрфактической ситуации человек в данный момент был жив и проживал хорошую жизнь, для того чтобы некоторое реальное событие стало для него в этот момент злом.

Согласно некоторым теориям ценности, положение человека может быть благополучным в определённый момент, даже если сам человек тогда уже не существует. Разумеется, в главе 1 я также утверждал, что подобные аксиологические теории сталкиваются с глубокими проблемами. Однако они всё же совместимы с ПИПТ.

Ещё одно возражение против ПИПТ связано с тем, как я использую язык. Этот аргумент можно сформулировать несколькими способами.

Во-первых, можно утверждать, что выражение «Е является злом для S в момент t» полностью выдуманно философами. В обычной речи мы якобы не говорим, что нечто является злом для человека в определённый момент.

Мы говорим, что нечто является для человека злом. Говорим о времени, когда происходят плохие события. Говорим о времени, когда проявляются отрицательные последствия события. Но дополнительно не утверждаем, что вредоносное событие продолжает быть для человека злом в те более поздние моменты.

Тогда возникает вопрос: зачем вообще изобретать подобное выражение? Всё необходимое можно сказать, рассуждая о плохих событиях и времени, когда происходят они сами или наступают их последствия. Язык «зла для

человека в определённый момент» лишь придаёт вопросу ненужную таинственность.¹⁸²

Однако иногда мы всё же говорим подобным образом. Например, утверждаем, что курение в молодости причинит человеку вред позднее и в будущем ухудшит его положение. В этом нет совершенно ничего загадочного.

Когда мы произносим подобные фразы, то, по-видимому, как раз и используем выражение «зло для человека в определённый момент».

Но даже если выражение «Е является злом для S в момент t» действительно искусственно, его можно рассматривать как краткую форму следующего утверждения:

«В момент t положение S вследствие события E хуже, чем было бы без него».

Обычные виды зла мы постоянно описываем именно таким образом. Задача, поставленная Эпикуром, заключается в том, чтобы определить, можем ли мы осмысленно говорить так и о смерти.

Отсюда возникает ещё одно, связанное с первым возражение.

Можно утверждать, что моя теория действительно придаёт определённый смысл выражению «Е является злом для S в момент t», однако этот смысл не соответствует никакому обычному способу употребления данной фразы.¹⁸³

Если использовать выражение в его общепринятом значении, ничто не может быть злом для человека в тот момент, когда сам человек не существует.

¹⁸² Bill FitzPatrick предложил возражение такого рода.

¹⁸³ В разных формах это возражение выдвигали Fred Feldman и анонимный рецензент.

Рассмотрим аналогию. Кто-нибудь мог бы предложить такое определение выражения «х пинает у в момент t », при котором истинным окажется следующее утверждение:

Высказывание о Никсоне. Никсон пнул Джона Кеннеди 23 января 1979 года в семь часов вечера.

Предложенное определение могло бы считать это высказывание истинным при условии, что Никсон определённым образом пошевелил ногой в том месте, где находился бы Кеннеди, если бы тот в это время был жив.¹⁸⁴

Но мы не решили бы, что такое определение доказывает возможность пнуть несуществующего человека. Точно так же невозможно доказать, что у собак пять ног, просто назвав хвост ногой.

Скорее мы заключили бы, что автор определения говорит о каком-то ином понятии, не являющемся ударом ногой, но называет его тем же словом.

Можно утверждать, что подобным образом ПИПТ не отвечает на традиционные вопросы о зле смерти.

Эпикур хотел выяснить, может ли смерть причинить вред тому, кто умер. ПИПТ предлагает такое понимание утверждений о причинении вреда умершим, при котором они оказываются истинными. Но Эпикур и другие античные философы понимали эти утверждения не так, как предлагаю я.

Если употреблять слова «вред» и «зло» в их обычных значениях, причинить вред несуществующему человеку столь же невозможно, как пнуть его.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Благодарю Fred Feldman за этот пример.

¹⁸⁵ В Bradley, 2004, я защищал DMPT от этого возражения, указывая на различие между ударом ногой и причинением вреда. Jens Johansson

Возможно, при обычном понимании таких слов, как «вред» и «зло», нечто действительно не может быть злом для человека в тот момент, когда сам человек не существует.

Я не знаю, как разрешить этот языковой вопрос. Но не думаю, что нам вообще необходимо его разрешать.

Если общепринятые значения этих терминов действительно не допускают предлагаемого мной употребления, следует изменить общепринятое употребление.

Вопрос о том, является ли смерть подлинным злом для людей, нельзя решить путём обращения к привычному словоупотреблению. Если утверждение, что смерть причиняет человеку вред после того, как он умер, не создаёт метафизических проблем, подобное изменение языка не должно нас пугать.

Мы всего лишь берём обычный способ рассуждать о таком вреде, как ушиб пальца, который, если я прав, является для нас злом в некоторые моменты после самого происшествия, и применяем его к смерти.

Стоящая перед нами проблема не семантическая. Если проблема вообще существует, она носит метафизический характер и касается одного из свойств ценности: как смерть может быть злом для человека в определённый момент, если сам человек в этот момент не существует?

Это возвращает нас к возражению Эпикура.

Эпикур утверждал, что смерть ни в какой момент не может быть злом для своей жертвы. Я же утверждаю, что смерть является для человека злом после того, как он умер.

Почему этот ответ следует считать недопустимым?

утверждал, что мой ответ неудачен (Johansson, 2005, pp. 83–85). Думаю, Johansson прав.

Одним из оснований может быть общий метафизический принцип:

****Ничто не может обладать свойствами в определённый момент, если оно само не находится в этом моменте времени.****¹⁸⁶

Можно предложить и более узкий принцип:

Никто не может обладать определённым уровнем благополучия в тот момент, когда он не существует.

Если хотя бы один из этих принципов истинен, у умершего человека отсутствует уровень благополучия, который можно было бы сравнить с уровнем его благополучия в ближайшем возможном мире, где он не умер.

Если это так, общую теорию последующего вреда придётся отвергнуть.

В таком случае нам останется выбрать один из двух путей:

1. принять одну из альтернативных теорий — например, приоризм, — несмотря на присущие ей недостатки;
2. отрицать, что смерть является злом для людей в какие-либо определённые моменты, тем самым превратив её в совершенно иной вид зла, не похожий на другие виды зла лишения.

Даже если эти принципы верны, нам не обязательно полностью отказываться от ПИПТ, поскольку, как уже отмечалось, он совместим с приоризмом.

Однако значительная часть привлекательности ПИПТ исчезнет, если теория последующего вреда окажется несостоятельной.

¹⁸⁶ Обсуждение сходного принципа см.: Holtug, 2001, p. 370; Bykvist, 2007, p. 343.

3.5. Ценность несуществования

3.5.1. *Ноль или неопределённость?*

Теперь нам предстоит ответить на довольно туманный вопрос: **каков уровень благополучия умершего человека?**

Формулируя принцип DMPT, я исходил из того, что он равен нулю. DMPT требует сравнить:

А. Уровень благополучия субъекта **S** в момент **t** в мире, где **S** в этот момент жив и, следовательно, существует в **t**.

В. Уровень благополучия **S** в момент **t** в мире, где **S** к этому времени умер и потому в **t** не существует.

Я предполагал, что значение **В** всегда равно нулю.

Однако многие философы считают, что после смерти у человека вообще нет никакого уровня благополучия — даже нулевого. Стивен Лупер, например, называет это «очевидным».¹⁸⁷ Мне трудно понять, почему должно быть очевидным, равен ли уровень благополучия умершего нулю или вообще не имеет никакого значения.¹⁸⁸

Возможно, некоторые рассуждают так потому, что понимают благополучие иначе — как физическое и эмоциональное здоровье.¹⁸⁹ Умерший не является ни максимально нездоровым, ни занимающим промежуточное положение между хорошим и плохим здоровьем: у него вообще нет здоровья.

¹⁸⁷ Luper, 2007, p. 247.

¹⁸⁸ В других контекстах споры о нулевых величинах и отсутствии величины могут быть очень сложными. Примеры из физики обсуждаются в Balashov, 1999.

¹⁸⁹ Благодарю Simon Keller за это предложение.

Но благополучие в интересующем нас смысле не тождественно физическому и эмоциональному здоровью, даже если между ними существует связь.

В настоящем разделе я рассмотрю аргументы в пользу позиции, которую Лупер считает очевидно истинной. Я постараюсь показать, что уровень благополучия умершего всё-таки равен нулю. Кроме того, я докажу: даже если Лупер и его единомышленники правы, мы всё равно можем принять субсеквенциализм — представление, согласно которому смерть становится злом для человека после её наступления.

Сначала сформулируем альтернативы точнее.

Как говорилось в разделе 1.2.1, теория личного благополучия должна выявить **атомы ценности** — положения дел, обладающие для человека основной, производной внутренней ценностью.

Представим функцию основной внутренней ценности для **S** — **IV**_s. Она принимает положения дел в качестве аргументов и присваивает им числовые значения.

Гедонист утверждает, что функция **IV**_s:

- присваивает состояниям удовольствия **S** положительные числа;
- присваивает состояниям боли **S** отрицательные числа.

Он может добавить, что общий уровень благополучия **S** в некотором мире равен сумме значений **IV**_s для всех положений дел, имеющих место в этом мире. Уровень благополучия **S** в определённый момент равен сумме значений **IV**_s всех положений дел, имеющих место в этот момент.

Но остаётся неясным, что следует говорить о состояниях, которые не являются состояниями удовольствия или боли **S**, — в особенности о положениях дел, существующих в моменты, когда самого **S** нет.

Возможны два варианта:

- присвоить им нулевое значение — **нулевая теория**;
- оставить их значение неопределённым — теория неопределённости.¹⁹⁰

Разумеется, существуют и промежуточные позиции: одним состояниям присваивается ноль, а значения других оставляются неопределёнными.

Защищая DMPT, я исходил из нулевой теории. Но сторонники теории неопределённости решительно настаивают: у человека просто не может быть уровня благополучия в тот момент, когда его самого нет.¹⁹¹ Даже нулевого! Иное предположение якобы внутренне противоречиво.

Сильверстайн пишет:

Предположим, что человек А, пользуясь шкалой от +10 до -10, правильно рассчитывает: если он продолжит жить, его средний уровень ценности для самого себя — например, средний уровень счастья — составит +2. Согласно эпикурейской позиции, А не может осмысленно использовать этот расчёт, выбирая между жизнью и смертью. Смерти А невозможно осмысленно присвоить никакого значения на шкале — даже 0, являющийся «срединной» точкой

¹⁹⁰ По Balashov, нулевые величины — не просто отсутствие чего-либо: «Они являются вполне полноценными свойствами в том же смысле, что и их ненулевые аналоги» (р. 254).

¹⁹¹ Этой позиции придерживаются, среди прочих: Silverstein, 2000, р. 119; Bigelow, Campbell, and Pargetter, 1990, р. 120; Draper, 2004, р. 95; Hershenov, 2007. В Draper, 1999, автор гораздо осторожнее: «Меня следовало бы убедить в том, что нельзя осмысленно говорить об умерших как занимающих определённый уровень благополучия» (Draper, 1999, р. 404).

нейтральности или безразличия. Поэтому значение +2, как бы рационально оно ни было вычислено, не с чем осмысленно сравнивать.¹⁹²

Позднее Сильверстайн добавляет:

Подобно тому как ничто не может быть благом или злом для человека в момент, когда он не существует, ничто не может быть для него в этот момент и безразличным.¹⁹³

Сильверстайн, по-видимому, считает это очевидным. Но перед нами лишь утверждение. Обратимся к аргументам.

3.5.2. Аргументы в пользу теории неопределённости

Обсуждая пример Дэвида-Гиллеля Рубена, Сильверстайн предлагает следующий аргумент:

Допустим, сейчас, в 2000 году, кто-то произносит хвалебную речь о Наполеоне. Спросим: «Когда Наполеон обладает свойством быть восхваляемым?» Возникает загадка. Поскольку речь произносится в 2000 году, естественным кажется ответ: «В 2000 году». Но Наполеон в 2000 году не существует. Как А может обладать свойствами в момент, когда сам А не существует? Моё решение состоит в том, что вопрос «Когда А обладает свойством Р?» неприменим, если Р — посмертное свойство. О Наполеоне следует сказать только следующее: он жил с 1769 по 1821 год; в 2000 году его восхваляют — и этим исчерпывается вся истина о времени в данном случае. Нет дополнительного вопроса о том, когда Наполеон обладает свойством быть восхваляемым.¹⁹⁴

¹⁹² Silverstein, 1980, p. 410. Недавно Silverstein вновь подтвердил эту линию аргументации (Silverstein, 2000, p. 119).

¹⁹³ Silverstein (готовится к публикации), p. 11; курсив автора.

¹⁹⁴ Silverstein, 2000, p. 133, n. 13.

Это странный ответ. Сильверстайн, видимо, придаёт особое значение слову «обладает». Он готов сказать, что Наполеона восхваляют в 2000 году, но не согласен, что в 2000 году Наполеон обладает свойством быть восхваляемым.

Неясно, в чём должно состоять различие между этими утверждениями. Если первое истинно, второе, по-видимому, также истинно.

Возможно, аргумент заключается в том, что вещь не может обладать свойством в момент, когда она не существует.¹⁹⁵ Поскольку мы пока предполагаем истинность этернализма, точнее будет сказать: вещь не может обладать свойством в момент, в котором она не находится.

DMPT, очевидно, допускает именно такое обладание свойством. Но непонятно, почему Сильверстайн считает это проблемой.

Сам он утверждает, что смерть А может быть объектом отрицательных чувств А в то время, когда А жив.¹⁹⁶ Значит, смерть А обладает свойством — быть объектом отрицательных чувств А — в момент, когда сама смерть ещё не существует.

Следовательно, в общем случае Сильверстайн вовсе не возражает против того, чтобы вещи обладали свойствами в моменты, в которых они не находятся.

Проблема должна касаться одного конкретного свойства — **наличия уровня благополучия**. Многие утверждают, что нечто может обладать им лишь тогда, когда существует в соответствующий момент. Но чем обосновать это утверждение?

¹⁹⁵ См.: Hershenov, 2007.

¹⁹⁶ Silverstein, 2000, p. 131, n. 6.

Бигелоу, Кэмпбелл и Парджеттер считают, что у умершего не может быть уровня благополучия, поскольку присвоение ему нуля является «условным» и «произвольным».¹⁹⁷

Однако нулевое значение не является ни условным, ни произвольным. Оно следует из общего объяснения того, как определяется уровень благополучия человека в определённый момент.

Если гедонизм верен, единственными атомами ценности являются удовольствие и боль. Когда человек в данный момент не испытывает ни удовольствия, ни боли, уровень его благополучия равен нулю — независимо от того, существует ли он в этот момент.

Другие аксиологические теории могут привести к иным результатам. Например, объективистские теории соответствия способны утверждать, что после смерти человек обладает положительным или отрицательным уровнем благополучия. Эти выводы могут быть неправдоподобными, но основанием для критики здесь будут аксиологические, а не метафизические интуиции.

Стивен Лупер заявляет: невозможно придать какой-либо смысл утверждению, что положение дел обладает определённой внутренней или внешней ценностью для человека в период, когда тот мёртв. Умершие больше не способны реагировать — они не могут ничего ценить.¹⁹⁸

Но неясно, почему способность что-либо ценить в момент *t* необходима для наличия уровня благополучия в *t*. Никаких оснований для этого Лупер не приводит.

¹⁹⁷ Bigelow et al., 1990, p. 120.

¹⁹⁸ Luper, 2007, p. 247.

В другом месте он определяет способность реагировать иначе:

Существо является «реагирующим» в момент t тогда и только тогда, когда в этот момент его благополучие может измениться — повыситься при одних условиях и снизиться при других.¹⁹⁹

Аргумент Лупера, по-видимому, выглядит так:

L1. Если x обладает уровнем благополучия в момент t , то в t уровень благополучия x способен повыситься или понизиться.

L2. Если x мёртв в момент t , уровень его благополучия не способен в t повыситься или понизиться.

L3. Следовательно, если x мёртв в момент t , в этот момент у него нет уровня благополучия.

Оценка аргумента зависит от значения слова «способен».

Если Лупер имеет в виду метафизическую возможность, посылка L2 явно ложна. Сегодня люди не умеют возвращать умерших к жизни: после смерти человек остаётся мёртвым. Я не буду судить о случаях, когда люди утверждают, что умерли и вернулись.

Но вполне возможно, что когда-нибудь проблема необратимости смерти будет решена. Допустим, учёные научатся оживлять недавно умерших людей, мозг и важнейшие органы которых сохранились достаточно хорошо.

После возвращения такого человека к жизни уровень его благополучия вновь сможет стать положительным или отрицательным. Поскольку это метафизически возможно, перед нами контрпример к L2.

¹⁹⁹ Luper, 2007, p. 244.

Значит, Лупер должен иметь в виду более узкую разновидность возможности. Она может быть связана с понятием способности. Умерший лишён способности испытывать удовольствие или иметь желания, хотя после оживления мог бы вновь обрести её.

Но понятие способности трудно определить так, чтобы получить нужный Луперу вывод.

Нельзя сказать, например, что необходимость внешнего вмешательства автоматически означает отсутствие способности к удовольствию. Такое возможно и с живым человеком — потерявшим сознание или находящимся в коме. Однако нет оснований утверждать, что у любого человека в таком состоянии полностью отсутствует уровень благополучия.

Более того, как бы мы ни понимали способность, нет причин отрицать возможность постоянного нулевого уровня благополучия, который не способен повышаться или снижаться из-за врождённых особенностей человека.

Предположим, гедонизм верен. Марша рождается без способности испытывать удовольствие и боль и никогда её не приобретает.²⁰⁰ Грег рождается с такой способностью, но обстоятельства складываются так, что он никогда фактически не испытывает ни удовольствия, ни боли.

По критерию Лупера Марша подобна ботинку: у неё вообще нет уровня благополучия. У Грега же он равен нулю.

Это представляется ошибочным. Гораздо естественнее сказать, что уровень благополучия обоих равен нулю.

²⁰⁰ Примеры людей, утративших вследствие хирургических вмешательств способность испытывать удовольствие и боль, см.: Schroeder, 2004, p. 33.

Несчастье Марши состоит в том, что он никогда не сможет ни повыситься, ни понизиться, как бы ни изменились обстоятельства.

Проблема не зависит от истинности гедонизма. Пример легко приспособить к другим аксиологическим теориям: представим человека, неспособного формировать желания, и человека, способного к этому, но никогда ничего не желающего.

Следовательно, если Лупер имеет в виду узкое понимание возможности, L2 может быть истинной, но L1 тогда окажется ложной. Нет очевидного толкования его аргумента, при котором истинны обе посылки.

И всё же остаётся трудный вопрос: ****чем умерший отличается от ботинка, если умершему можно приписать уровень благополучия, а ботинку нельзя?***²⁰¹

Вероятно, различие действительно связано с чем-то вроде «способности реагировать». Называя существо реагирующим, мы говорим о его модальных свойствах: это существо такого рода, которому в принципе можно принести пользу или причинить вред.

Возможно, умерший отличается от ботинка следующим образом: человек, мёртвый в момент **t**, обладает положительным или отрицательным уровнем благополучия в какое-то время хотя бы в одном возможном мире. О ботинке

²⁰¹ Благодарю Jens Johansson за то, что заставил меня внимательнее рассмотреть этот пункт. На самом деле я думаю, что приписывать нулевой уровень благополучия ботинку может быть совершенно безобидно. Как я показываю в § 3.5.5, различие между нулевым благополучием и отсутствием благополучия не имеет практического значения.

этого сказать нельзя: он относится к предметам, которые ни при каких условиях не могут иметь уровня благополучия.

Отсюда можно предложить необходимое условие способности реагировать:

R. Субъект **S** способен реагировать в момент **t** только в том случае, если существуют возможный мир **w** и момент **t_n**, в которых **S** обладает положительным или отрицательным уровнем благополучия.

Это условие значительно слабее предложенного Лупером и выглядит правдоподобнее. Оно даёт правильные результаты в случаях Марши и Грега, а также исключает возможность наличия благополучия у ботинок — если исходить из здравого смысла относительно их модальных свойств.

Особенно важно, что условие **R** совместимо с признанием умерших реагирующими субъектами, уровень благополучия которых равен нулю. Чтобы аргумент Лупера против субсеквенциализма сработал, он должен объяснить, почему следует предпочесть более строгое понимание способности реагировать.

Можно предложить ещё один вариант: реагировать в некоторый момент способен лишь тот, кто в этот момент обладает феноменальным состоянием, а иметь нулевой уровень благополучия — значит иметь переживания, которые не являются ни хорошими, ни плохими.

Но это определение слишком узко. Во многие моменты своей жизни люди не испытывают никаких осознанных переживаний. Было бы странно утверждать, что в эти моменты у них вообще нет уровня благополучия. Подозреваю, что сходные проблемы возникнут при любых попытках предложить более ограничительное понимание способности реагировать.

3.5.3. Является ли благополучие внутренним свойством?

Почему мы должны считать, что человек не может обладать уровнем благополучия в момент, когда сам не существует в этом времени?

Причина не в том, что человек вообще не способен тогда обладать свойствами: пример с восхвалением Наполеона показывает обратное.

Причина не в отсутствии соответствующих способностей: мы не обнаружили оснований проводить различие между человеком, лишённым способности, и тем, кто обладает ею, но никогда не использует.

Причина не в отсутствии феноменальных состояний: каждый живой человек во многие моменты жизни не испытывает осознанных переживаний.

Более перспективный аргумент обращается к различию между внутренними и внешними свойствами.

Можно утверждать, что вещь способна обладать внутренним свойством в определённый момент лишь тогда, когда сама существует в этот момент. Многие классические внутренние свойства действительно предполагают местонахождение во времени. Например, вещь не может обладать массой или формой в момент, когда её нет.²⁰²

Далее можно заявить, что благополучие — внутреннее свойство. Следовательно, ничто не может обладать уровнем благополучия в момент своего отсутствия — подобно тому как вещь не может иметь форму в момент, когда не существует. Какова была моя форма в 1850 году? Очевидно, никакой формы у меня тогда не было.

²⁰² Вопрос о том, являются ли формы внутренними свойствами, ныне спорен; см.: Skow, 2007.

Но существуют многочисленные теории благополучия — например, теория удовлетворения желаний, — согласно которым жизнь человека зависит от событий, происходящих за пределами его тела.

Утверждение о внутреннем характере благополучия вынудило бы отвергнуть все такие концепции — фактически все теории соответствия.²⁰³ Как мы видели в главе 1, для их отклонения существуют независимые основания. Но нельзя исключать их простым определением.

Я сам отвергаю теории соответствия и защищаю гедонистическую теорию благополучия. Состояние удовольствия, по всей видимости, является внутренним свойством. Поэтому может показаться, что именно я обязан признать благополучие внутренним свойством.

Однако проблемы здесь нет.

Когда я сижу в кресле и не испытываю ни удовольствия, ни боли, уровень моего благополучия равен нулю. Но это объясняется не каким-либо удовольствием или страданием и не иным классическим внутренним свойством — например, не тем, что моё тело имеет форму сидящего в кресле человека.

²⁰³ Можно возразить, что, хотя конкретный уровень благополучия человека является внешним свойством, само наличие какого-либо уровня благополучия — внутреннее свойство. Но я исхожу из того, что, если определяемое свойство внутреннее, внутренними являются и его определённые значения. Конкретные уровни благополучия — определённые значения определяемого свойства «иметь уровень благополучия». Поэтому этот ответ не работает. Тот, кто считает наличие уровня благополучия внутренним свойством, должен отвергнуть теории соответствия благополучия. Благодарю Mikel Burley и André Gallois за обсуждение этого вопроса.

Причина заключается в отсутствии у меня некоторых внутренних свойств.²⁰⁴ Я не испытываю боли и не испытываю удовольствия. Именно это — возможно, вместе с выполнением условия R — объясняет с гедонистической точки зрения нулевой уровень моего благополучия.

Если это верно, существо, не существующее в определённый момент, вполне способно иметь в этот момент нулевой уровень благополучия. Один из способов обладать нулевым уровнем — не обладать тогда некоторыми свойствами.

Конечно, это не единственный способ: человек может одновременно испытывать удовольствие и боль, которые полностью уравнивают друг друга. Но если несуществующие предметы что-то и умеют особенно хорошо, так это не обладать свойствами.

Впрочем, такой ответ слишком поспешен.

Если «испытывать удовольствие» — внутреннее свойство, то отрицательное свойство «не испытывать удовольствия», по-видимому, также должно быть внутренним. Оно соответствует главным критериям внутреннего свойства. Например, все точные копии объекта должны либо обладать им, либо не обладать. Оно также не зависит от того, находится ли объект в одиночестве или вместе с другими объектами.²⁰⁵

²⁰⁴ Сходный аргумент см.: Holtug, 2001, p. 381. Ответ на Holtug см.: Bykvist, 2007, pp. 342–345. Насколько я могу судить, ответ Bykvist применим лишь к случаям, когда индивид вообще никогда не существует, но не к случаям, когда человек прекращает существовать.

²⁰⁵ Подробнее о внутренности свойств см.: Lewis and Langton, 1998; Weatherson, 2007.

В общем случае, если **F** является внутренним свойством, то отсутствие **F**, по-видимому, также является внутренним свойством.

Следовательно, когда я сижу в кресле, уровень моего благополучия определяется внутренними свойствами, которыми я в этот момент обладаю: отсутствием удовольствия и отсутствием боли.

Если же у меня есть уровень благополучия в момент, когда меня нет, он должен хотя бы отчасти определяться внутренними свойствами, которыми я обладаю в этот момент. Создаёт ли это проблему?²⁰⁶

Только в том случае, если вещь не может обладать внутренним свойством в момент, когда сама не существует.

Это действительно кажется верным для некоторых классических внутренних свойств — например, формы. Но применительно к другим внутренним свойствам положение далеко не очевидно.

Существуют тривиальные внутренние свойства — например, «быть круглым или некруглым». Почему вещь не может обладать таким свойством в момент, когда её нет? Можно с тем же успехом утверждать, что все вещи обладают подобными свойствами во все времена.

Отрицательные свойства вроде «не испытывать удовольствия» или «не испытывать боли» также не относятся к классическим примерам внутренних свойств. Поэтому вполне допустимо считать, что человек способен обладать ими даже тогда, когда не существует в соответствующий момент.

Утверждение, что вещи не могут иметь внутренних свойств во время своего отсутствия, черпает убедительность из таких

²⁰⁶ Благодарю Jens Johansson и André Gallois за обсуждение этого вопроса.

классических примеров, как «быть квадратным» или «иметь массу 50 килограммов». Неясно, однако, почему выводы из этих примеров следует распространять на более спорные случаи тривиальных и отрицательных внутренних свойств.

Если всё сказанное верно, гедонист может одновременно утверждать:

- уровень благополучия вещи в определённый момент отчасти определяется её внутренними свойствами в этот момент;
- вещь может обладать уровнем благополучия и тогда, когда в соответствующем времени не существует.

Следовательно, сторонникам теории неопределённости пока не удалось убедительно доказать, что уровень благополучия умершего не может быть равен нулю.

3.5.4. Простое существование и рациональное предпочтение

Теперь приведём положительный аргумент в пользу того, что в моменты своего отсутствия человек обладает нулевым уровнем благополучия. Этот аргумент развивает краткие замечания Кая Дрейпера.²⁰⁷

Должно существовать некоторое состояние, в котором живой человек обладает нулевым уровнем благополучия. Условимся считать, что в коме он равен нулю. Если вы полагаете, что у человека в коме иной уровень благополучия или никакого уровня нет, пример можно заменить — для аргумента это несущественно.

Предположим, завтра Ишани роняет на голову Крису наковальню. Рассмотрим два возможных будущих:

²⁰⁷ Draper, 1999, pp. 404–405. См. также: Nagel, 1979, p. 2.

F₁. Крис мгновенно погибает.

F₂. Крис впадает в кому, никогда не возвращается в сознание и умирает через десять лет.

Если учитывать только собственное благополучие Криса, ему следует безразлично относиться к выбору между этими будущими. У него нет основанной на личных интересах причины предпочесть одно другому.

Разумно заключить: в коматозном состоянии Крис находится точно в таком же положении с точки зрения собственного благополучия, в каком находился бы, если бы уже не существовал.

Следовательно, должна иметь смысл возможность приписывать Крису уровень благополучия в период, когда он мёртв. Иначе мы не могли бы сказать, что в коме ему ничуть не лучше и не хуже, чем было бы в случае мгновенной смерти.

Более формально аргумент выглядит так:

1. Если Криса интересует только собственное благополучие, ему разумно безразлично относиться к выбору между **F₁** и **F₂**.
2. Если это так, уровень благополучия Криса в **F₁** равен уровню его благополучия в **F₂**.
3. Если уровни благополучия Криса в **F₁** и **F₂** равны, имеет смысл приписывать человеку уровень благополучия в период, когда он мёртв.
4. Следовательно, приписывать человеку уровень благополучия во время его смерти осмысленно.

Не вижу, как можно отвергнуть третью посылку. Можно отклонить первую, как это фактически делает Сильверстайн, утверждая, что рационально сравнивать жизнь и смерть невозможно. Но тогда предпочтения Криса пришлось бы

признать неразумными, что при данных обстоятельствах крайне неправдоподобно.

Остаётся вторая посылка. Её можно отвергнуть на том основании, что она якобы предполагает анализ благополучия через надлежащее отношение: из того, какое отношение Крису разумно иметь к двум исходам, делается вывод об уровне его благополучия в каждом из них.

Крис Хитвуд утверждает, что подобные объяснения терпят неудачу из-за нашей ориентированности на будущее: разумно предпочесть меньшее будущее благо большему благу, которое уже осталось в прошлом.²⁰⁸

Но в нашем примере обе альтернативы одинаково относятся к будущему Криса. Поэтому, даже если рациональность предпочтения изменяется со временем, а ценность исхода остаётся неизменной, в данном случае рациональное предпочтение всё же может точно отражать сравнительную ценность альтернатив.

Здесь нет никакого дополнительного фактора, который заставлял бы подозревать, что предпочтения Криса не соответствуют его благополучию.

Дэвид Хершенов отвергает вторую посылку по другой причине. Иногда мы безразличны к двум альтернативам, хотя ни в одной из них вообще не обладаем уровнем благополучия.

Например, Крис может одинаково относиться к двум возможным мирам, ни в одном из которых никогда не существует. Но, по мнению Хершенова, человек не может обладать уровнем благополучия в мире, где никогда не

²⁰⁸ Heathwood, 2008.

существует: у всего лишь возможных людей благополучия нет.²⁰⁹

Это возражение неубедительно.

Во-первых, Крис не является лишь возможным человеком. Он реально существует, работает в кабинете напротив моего и держит собаку по имени Рейнджер.

Вероятно, Хершенов хочет сказать, что в определённом возможном мире Крис существует только с точки зрения другого мира и потому в первом не имеет благополучия. Тем самым Хершенов, по-видимому, предполагает индексикальное понимание действительности Дэвида Льюиса и отрицает абсолютность действительности.²¹⁰ Это спорное допущение, но оставим его в стороне.

Почему Крис не может обладать нулевым уровнем благополучия в мире, где никогда не существует? Хершенов не приводит аргументов. Это утверждение не более правдоподобно, чем тезис, согласно которому у Криса не может быть нулевого благополучия в момент, когда его нет. Но именно этот вопрос мы и пытаемся решить.

Предположим, однако, что Хершенов прав и можно рационально безразлично относиться к двум альтернативам, не имея уровня благополучия в одной или обеих. Возможно, приписывание благополучия отсутствующим людям действительно сталкивается с непреодолимыми метафизическими затруднениями.

Изменит ли это что-нибудь? Думаю, нет.

²⁰⁹ Hershenov, 2007, p. 174.

²¹⁰ Lewis, 1986a, pp. 92–96.

Иное решение придало бы простому факту существования неоправданно большое аксиологическое значение. С точки зрения рационального выбора будущее несуществование рассматривается — и должно рассматриваться — точно так же, как будущее существование с нулевым уровнем благополучия.

Поэтому можно переформулировать DMPT и все остальные концепции этой книги на языке рациональных предпочтений и получить аналоги всех моих утверждений о смерти.

Например, выражение:

«Событие **E** является злом для **S** в момент **t**»

можно заменить следующим:

«Рассматривая момент **t**, субъекту **S** рационально предпочесть, чтобы событие **E** не произошло».

При таком переводе почти ничего существенного не потеряется.

Можно даже ввести новый термин — **благополучие***, — соответствующий понятию рациональной предпочтительности. Если вы готовы согласиться с утверждениями о рациональном предпочтении, но не об обычной ценности или благополучии, далее мысленно ставьте звёздочку рядом с соответствующими терминами.

До сих пор я защищал следующие положения о зле смерти.

Смерть является злом потому — и тогда, — когда она делает фактическую жизнь своей жертвы хуже той жизни, которую человек прожил бы, если бы не умер.

Степень зла смерти равна степени, в которой жизнь человека могла быть лучше, если бы он не умер.

Смерть является злом для человека во все те моменты, когда без неё его дела складывались бы лучше.

В каждый отдельный момент она является злом в той степени, в какой благополучие человека тогда было бы выше, если бы смерть не произошла.

Эти выводы следуют из принципов DMP и DMPT. Вместе они образуют простую, правдоподобную и привлекательную теорию зла смерти.

Сами по себе эти принципы не влекут субсеквенциализма. Однако я также доказывал, что уровень благополучия умершего равен нулю. Следовательно, смерть является злом для своей жертвы в те моменты, которые наступают уже после её смерти.

Можно принять DMP и DMPT без этого дополнительного положения. Но, как я утверждал, сочетание DMPT с субсеквенциализмом выглядит правдоподобнее и даёт более цельную картину вреда, чем сочетание DMPT с приоризмом — представлением о том, что смерть причиняет человеку зло до своего наступления.

В следующих двух главах я рассмотрю альтернативные взгляды на степень зла смерти.

ГЛАВА 4

ИМЕЕТ ЛИ ЗНАЧЕНИЕ ПСИХОЛОГИЯ?

Умри

вовремя!

Фридрих Ницше, Так говорил Заратустра

Принято считать, что особенности психологии человека — его воспоминания, ожидания и другие ментальные связи с собственным прошлым и будущим — влияют на то, насколько большим злом является для него смерть. Если это действительно так, то отсюда следуют определённые выводы для оценки смерти младенцев, плодов и животных: в целом их смерть должна считаться меньшим злом, чем смерть обычного взрослого человека.

Как мы увидим, это также имело бы последствия для Принципа создаваемого различия (DMP). Напомню: согласно DMP, общая ценность события для человека равна разнице между ценностью его фактической жизни и ценностью той жизни, которую он прожил бы, если бы это событие не произошло.

В этой главе я буду доказывать, что психология жертвы имеет не такое значение, какое ей обычно приписывают, и что смерть может быть огромным злом и для младенцев, и для плодов, и для животных. Начну я со следующего вопроса: **в каком возрасте умереть хуже всего?**

4.1. В каком возрасте умереть хуже всего?

Для простоты предположим, что жизнь заслуживает того, чтобы жить её в каждый момент времени. Как меняется

величина зла, которое смерть причиняет человеку, на протяжении его жизни?

Возможны разные ответы, однако большинство людей — если не считать Ницше — считают правдоподобными лишь два.

Одни полагают, что по мере старения человека его смерть становится всё меньшим и меньшим злом, как показано на рисунке 4.1.

МЕСТО ДЛЯ РИСУНКА 4.1

Обозначения на рисунке 4.1:

- **Age** — Возраст;
- **Value of Death** — Ценность смерти.

Другие считают, что в самом начале жизни смерть ещё не является очень большим злом. Затем её тяжесть некоторое время возрастает, достигая наивысшей точки приблизительно в период ранней взрослости, после чего по мере приближения старости начинает постепенно уменьшаться, как показано на рисунке 4.2.

МЕСТО ДЛЯ РИСУНКА 4.2

Обозначения на рисунке 4.2:

- **Age** — Возраст;
- **Value of Death** — Ценность смерти.

Эти две концепции расходятся в оценке относительного зла смертей, описанных в следующих двух случаях.

Младенец. Трёхнедельный младенец погибает в результате несчастного случая. Если бы он тогда не умер, его ожидали бы счастливое детство и юность; он поступил бы в университет, затем в докторантуру по философии, стал

профессиональным философом и прожил приятную жизнь до восьмидесяти лет.

Студент. Двадцатитрёхлетний аспирант-философ погибает в результате несчастного случая, успев прожить счастливое детство и юность. Если бы он тогда не умер, то стал бы профессиональным философом и прожил приятную жизнь до восьмидесяти лет.

Сам по себе DMP не говорит нам, какой из рисунков — 4.1 или 4.2 — правильно отображает величину зла смерти. Он также не позволяет сам по себе определить, была ли смерть Младенца хуже смерти Студента.

Однако в сочетании с любой хотя бы отдалённо правдоподобной теорией благополучия DMP подразумевает, что смерть Младенца хуже смерти Студента. Согласно некоторым теориям благополучия, вследствие преждевременной смерти жизнь Студента содержит определённые виды зла, которых нет в жизни Младенца. Например, вполне вероятно, что у Студента было гораздо больше желаний — и гораздо более сильных, — чем у Младенца. Поэтому смерть Студента препятствует осуществлению большего числа желаний.²¹¹

Но в жизни Студента осуществилось и множество желаний, которых в жизни Младенца вообще не было. Поэтому вполне правдоподобно, что жизнь Студента была лучше жизни Младенца даже с точки зрения теории удовлетворения желаний.²¹²

²¹¹ Пример аргументации такого рода см.: Singer, 1999, p. 310.

²¹² Дополнительное обсуждение теории удовлетворения желаний и ценности смерти см. в материале «death revisited» на PEA Soup.

Поскольку контрфактические жизни Младенца и Студента по условию имеют одинаковую ценность, DMP предполагает: если фактическая жизнь Студента была лучше фактической жизни Младенца, то смерть Младенца являлась большим злом.

Джефф Макмахан и Кристофер Белшоу, напротив, утверждают, что смерть Студента хуже и что именно рисунок 4.2 правильно показывает, насколько великим злом была бы смерть на различных этапах жизни.²¹³

В нескольких следующих разделах я буду защищать DMP и картину, представленную на рисунке 4.1, а также покажу, что теории Макмахана и Белшоу сталкиваются с серьёзными трудностями. Особое внимание я уделю предложенной Макмаханом «концепции интереса, относительного ко времени», рассматриваемой в разделе 4.4.2. Согласно этой концепции, величина причинённого смертью вреда отчасти определяется степенью психологической связанности человека с самим собой в разные периоды жизни.

Разрешение этого спора имеет последствия для вопросов, обладающих очевидным практическим значением. Принцип, согласно которому смерть Младенца представляет собой гораздо меньшее зло, чем смерть Студента, может также подразумевать, что смерть плода является ещё меньшим злом или вообще почти не представляет для него зла. Это имело бы прямое отношение к вопросу о моральной допустимости абортов.

Подобное рассуждение составляет часть стратегии Макмахана в защиту допустимости некоторых абортов. Дэвид Деграция утверждает, что аргументы Макмахана

²¹³ McMahan, 2002, p. 184; Belshaw, 2005, p. 46. См. также: Benatar, 2006, p. 159.

«существенно усиливают доводы в пользу либеральной позиции» по вопросу аборт²¹⁴.

Другой пример связан с распределением медицинских ресурсов. Общество должно решать, какую долю своих средств направлять на снижение младенческой смертности. Выделение ресурсов на эти цели может потребовать сокращения финансирования других программ, спасающих жизни людей старшего возраста.

Одним из соображений, имеющих значение для подобных решений, по-видимому, является сравнительная величина вреда, который может возникнуть в зависимости от того, как будут распределены ресурсы. Разумеется, имеют значение и другие факторы. Джон Брум приводит множество иных примеров ситуаций, в которых приходится так или иначе сопоставлять вред, причиняемый смертью людям разных возрастов.²¹⁵ Поэтому всякий, кого интересуют эти вопросы, должен заинтересоваться и сравнением Младенца со Студентом.

При оценке смертей важно помнить об одном возможном источнике путаницы. Можно утверждать, что в определённом отношении смерть Студента намного хуже смерти Младенца: Студент вложил немало труда в своё будущее и поэтому заслуживает его гораздо больше, чем Младенец. По этой причине смерть Студента может показаться нам более трагичной.

Но это ещё не означает, что смерть Студента была для самого Студента большим злом, чем смерть Младенца для самого Младенца. Речь идёт о другом: хотя смерть Студента

²¹⁴ McMahan, 2002, гл. 4; DeGrazia, 2003, p. 442.

²¹⁵ Broome, 2004, pp. 1–18.

причиняет ему меньше зла, чем смерть Младенца — Младенцу, мир вследствие смерти Студента становится хуже в большей степени, чем вследствие смерти Младенца.

Однако DMP отвечает на вопрос о том, насколько смерть плоха **для своей жертвы**, а не для мира в целом. Это различие приобретёт особое значение в разделе 4.3.

4.2. Лечение

Макмахан выдвигает несколько аргументов против DMP. Один из них основывается на следующем примере.

Лечение. Представьте, что вам двадцать лет и у вас диагностировали заболевание, которое без лечения неизбежно приводит к смерти... в течение пяти лет. Существует надёжно излечивающая болезнь терапия, однако её побочными последствиями становятся полная ретроградная амнезия и радикальное изменение личности. Длительные наблюдения за людьми, прошедшими такое лечение, показывают, что почти все они впоследствии живут долго и счастливо, хотя их жизнью руководят желания и ценности, глубоко отличающиеся от тех, которые были у них до лечения.²¹⁶

Макмахан утверждает, что в такой ситуации отказ от лечения имеет смысл, поскольку после лечения между нынешним и будущим «я» человека сохранилось бы очень мало психологических связей. Однако согласно DMP было бы лучше согласиться на лечение. С точки зрения DMP

²¹⁶ McMahan, 2002, p. 77.

психологическая разобщённость между различными периодами жизни не имеет значения.²¹⁷

Я считаю, что в этом случае DMP приводит к правильному выводу. Отказ от лечения был бы недалёковидным и иррациональным. Во многих отношениях подобное решение напоминает поведение ребёнка, который не думает о том, как его нынешние поступки отразятся на нём во взрослой жизни, поскольку сейчас его совершенно не волнует то, что будет заботить его будущего взрослого «я».

Возможно, кто-то согласится с моей оценкой. Но разделят её далеко не все. Поэтому стоит рассмотреть возможные причины, по которым отказ от лечения может показаться рациональным, а затем выяснить, создают ли эти причины проблему для DMP.

По условиям примера предполагается, что, согласившись на лечение, я продолжу существовать, несмотря на изменения личности, памяти, желаний и ценностей. Однако подобные примеры порой побуждают людей принять психологическую теорию личной идентичности, а не просто рассуждать о разумной заботе о собственном будущем.

Макмахан пишет, что после лечения в будущем «вы стали бы совершенно чужим человеком для того, кем являетесь сейчас». Тем самым он почти утверждает, что для сохранения личной идентичности необходима психологическая непрерывность, хотя сам прямо отрицает этот тезис.²¹⁸

²¹⁷ Разумеется, разрыв мог бы иметь значение, если бы причинно влиял на внутреннюю ценность жизни, например делая её менее приятной. В данном примере это исключено условием задачи.

²¹⁸ McMahan, 2002, p. 78.

Человек, оказавшийся в описанной ситуации, вполне может рассуждать следующим образом:

Думаю, я предпочёл бы согласиться на лечение и получить дополнительные годы жизни. Но я не вполне уверен, что после лечения продолжу существовать, учитывая те психологические изменения, которые мне предстоит пережить. Всё зависит от того, в чём заключается сохраняющаяся во времени личная идентичность, а единого мнения на этот счёт не существует. Лучше не рисковать.

Если человек рассуждает таким образом, то основанием для его решения служит сомнение в том, что будущий человек будет той же самой личностью.

Рассматривая сходный случай, Белшоу пишет:

«Мы хотим, чтобы продолжалась наша собственная жизнь, а не чтобы после окончания нашей жизни начиналась какая-то другая — какой бы хорошей она ни была... Умереть для него плохо, но плохо также превратиться в кого-то другого или стать человеком, о котором он сейчас почти не способен заботиться».²¹⁹

Макмахан и Белшоу явно склоняются к мысли, что человек, существовавший до лечения, не переживает его, а заменяется кем-то другим. Несомненно, такое же ощущение возникает и у многих других людей.

Однако в той мере, в какой именно это ощущение служит основанием для вывода о рациональности отказа от лечения, никакого аргумента против DMP здесь нет. Если лечение приводит к тому, что пациент прекращает существовать, тогда, согласно DMP, блага и несчастья, выпадающие на долю

²¹⁹ Belshaw, 2005, pp. 48–49.

человека после лечения, не имеют значения для оценки жизни пациента, существовавшего до лечения.

Другой причиной отказаться от лечения могут стать его конкретные последствия. В частности, может иметь значение то, **какие именно желания** пациента изменятся вследствие терапии.

Мы часто заботимся о своём будущем благополучии, даже зная, что в будущем станем желать того, чего сейчас вовсе не хотим. Однако эта забота имеет пределы. Например, я могу задуматься о том, как обычно меняются люди по мере старения или как с возрастом изменились мои старшие родственники, и понять, что, вероятно, подобные перемены ожидают и меня.

Я могу предположить, что со временем заинтересуюсь гольфом, а мои политические взгляды станут более консервативными. Тогда я, возможно, возьму несколько уроков гольфа, надеясь сделать своё будущее «я» счастливее. Но при этом я могу отказаться жертвовать деньги консервативным политическим организациям или откладывать средства, чтобы моё будущее «я» пожертвовало их впоследствии, — хотя это тоже сделало бы его счастливее.

Можно сказать, что наша обязанность заботиться о желаниях будущего «я» зависит от того, станет ли оно желать лишь того, что нас сейчас не интересует, или же того, что мы считаем дурным.

Если моё будущее «я» будет придерживаться иных и, с моей нынешней точки зрения, худших моральных ценностей, я могу предпочесть лишить его возможности действовать в соответствии с ними. Причина может заключаться в том, что меня заботит не только собственное благополучие. Или же — в более крайнем случае — я могу считать, что обладание

такими ценностями не позволит мне жить хорошо, даже если я сам буду ими доволен.

Есть ещё один возможный источник интуитивной поддержки мнения, что соглашаться на лечение не следует. Если человек пройдёт его, в его жизни, возможно, будет больше отдельных ценных эпизодов, но сама жизнь утратит единство.

Это ещё заметнее на примере человека, подобного музыковеду Клайву Уэрингу, чья жизнь, по-видимому, состоит из миллионов очень коротких, никак не связанных друг с другом переживаний. Рассмотрим, что Макмахан говорит о подобных случаях:

«Хотя мы можем считать, что каждое из этих переживаний само по себе обладает ценностью, гораздо менее правдоподобно приписывать самостоятельную ценность их совокупности или простой сумме».²²⁰

Вспомним также слова Белшоу о том, что превратиться в другого человека было бы злом.²²¹

По-видимому, и Макмахан, и Белшоу считают, что, даже если после лечения продолжает существовать тот же самый человек и каждая часть его жизни, взятая в отдельности, хороша, жизнь в целом всё же оказывается не столь хорошей. Возможно, столь раздробленная жизнь получает очень низкую оценку по шкале повествовательного единства.

Поскольку оценка жизни на основании её общей формы или повествовательного единства совместима с DMP, этот принцип способен привести именно к тем выводам, которые

²²⁰ McMahan, 2002, p. 76.

²²¹ Belshaw, 2005, p. 49.

Макмахан и Белшоу считают правильными в подобных случаях.²²²

Сформулируем эту мысль иначе. Представим человека, считающего, что лечение не отвечает его интересам. До предполагаемой даты лечения он может решить, что в тот момент оно не будет для него наилучшим выбором.

Но он также может вынести не привязанное к конкретному моменту времени суждение: долгая и счастливая жизнь, разорванная теми изменениями, которых требует лечение, была бы для него менее хорошей, чем более короткая жизнь без лечения. Именно это общее суждение может стать основанием для оценки, относящейся к определённом моменту времени.²²³

Чтобы превратить это рассуждение в аргумент против DMP, Макмахану и Белшоу необходимо доказать, что решающую роль здесь играет не суждение, не привязанное к конкретному моменту времени.

Некоторым лечение может показаться непривлекательным из-за того, каким образом оно изменяет желания и ценности человека.²²⁴ Эти изменения происходят вследствие медицинского вмешательства, а не в результате таких

²²² McMahan также предполагает, что ослабление отношений «пруденциального единства» само по себе может быть несчастьем (McMahan, 2002, p. 174). Если он имеет в виду, что для человека внутренне плохо ослабление такого единства между его настоящим и будущим «я», это предположение также можно встроить в DMP, получив ещё одну возможную линию защиты.

²²³ Благодарю André Gallois за то, что он сформулировал эту идею именно таким образом.

²²⁴ См.: Korsgaard, 1989, pp. 122–123. Благодарю Irem Kurtsal Steen за обсуждение.

обычных процессов, как взросление и старение.²²⁵ Новые желания и ценности в некотором смысле навязываются пациенту извне, а не возникают естественным путём.

Некоторые люди могут считать такую жизнь хуже более короткой жизни, в которой желания и ценности формируются посредством обычных процессов, — даже несмотря на то, что изменения становятся следствием собственного решения пациента согласиться на лечение.²²⁶ И здесь Макмахану и Белшоу вновь необходимо доказать, что основанием аргумента не служит не привязанное ко времени суждение об отрицательной ценности изменения желаний человека посредством медицинского вмешательства.²²⁷

Кратко подведём итог. Существует несколько причин отказаться от лечения, которые вполне совместимы с истинностью DMP:

1. Лечение приведёт к прекращению существования пациента и его замене другим человеком.
2. Нас заботит не только собственное благополучие, а лечение может оказаться несовместимым с другими важными для нас вещами — например, с совершением того, что мы сейчас считаем морально правильным.

²²⁵ Вес этого соображения, по-видимому, уменьшается тем обстоятельством, что именно сам субъект выбирает пройти лечение и тем самым изменить собственные желания.

²²⁶ Благодарю анонимного рецензента за предложения, позволившие улучшить формулировку этого пункта.

²²⁷ Другая идея, которую я здесь развивать не буду, состоит в том, что после излечения сохраняется один и тот же человек, но он проживает две жизни. Возможно, именно так описал бы этот случай Bernard Williams; см.: Williams, 1973, pp. 92–94.

3. Уровень благополучия человека на протяжении всей жизни отчасти определяется определёнными видами психологического единства.
4. Уровень благополучия человека определяется не только тем, удовлетворены ли его желания, но и тем, каким образом эти желания первоначально возникли.

Следует отметить, что нельзя одновременно принять все четыре объяснения, однако достаточно и одного из них.

Поскольку я считаю, что рациональность требует от меня согласиться на лечение, я не принимаю ни одного из этих ответов. Но тем, кто считает рациональным отказаться от лечения, следует задуматься: не объясняется ли их мнение верой в одно из положений 1–4, а не убеждением в ложности DMP?

4.3. Аборт

Самая серьёзная проблема, которую Макмахан усматривает в DMP, состоит в том, что из этого принципа, по-видимому, следует: в обычных случаях худший возможный момент для смерти человека наступает сразу после того, как он начинает существовать. В следующем отрывке Макмахан критикует именно это предполагаемое следствие DMP:

Если значение имеет идентичность, а не психологическая связанность, то наихудшей смертью, сопряжённой с наиболее значительной утратой, была бы смерть человека сразу после начала его существования. Но утрата, которая произошла бы, если бы этому человеку просто не дали начать существовать, вовсе не была бы значительной. В это трудно поверить. Отсюда следует, что чрезвычайно важно не допустить

появления на свет человека, которому суждено умереть через несколько секунд после начала своего существования.²²⁸

Макмахану трудно поверить, что между двумя ситуациями существует столь значительная разница: в первой существо вообще не начинает существовать, а во второй появляется на свет, но умирает спустя несколько мгновений. Однако DMP, по-видимому, действительно предполагает, что эта разница очень велика.

Макмахан считает, что большинство людей с ним согласятся. В подтверждение он указывает на то, что люди обычно не проявляют чрезвычайной обеспокоенности необходимостью предотвращать самопроизвольные аборты. Если бы они действительно считали, что чем раньше наступает смерть, тем большим злом она является, то воспринимали бы **«огромное число происходящих самопроизвольных абортов как непрекращающуюся трагедию колоссального масштаба»**.

Поскольку это главный аргумент Макмахана против DMP, полезно изложить его подробно. Насколько я понимаю, рассуждение выглядит приблизительно следующим образом:

М1. Если DMP истинен, то смерть на самой ранней стадии жизни является огромным злом для своей жертвы.

М2. Если смерть на самой ранней стадии жизни является огромным злом для своей жертвы, то чрезвычайно важно не допустить появления человека на свет, если в противном случае он умрёт сразу после начала своего существования.

М3. Не является чрезвычайно важным предотвращение появления человека на свет, если в противном случае он умрёт сразу после начала своего существования.

²²⁸ McMahan, 2002, p. 165.

Вывод. Следовательно, DMP ложен.

Следует отвергнуть M2. Но прежде чем объяснить почему, я кратко остановлюсь на остальных посылах.

M1 истинна при условии, что жизнь жертвы заслуживала бы того, чтобы её прожить. Можно представить, что кто-то станет оспаривать M3 следующим образом: начало существования — событие огромной важности в жизни человека. После того как человек начинает существовать, истинными в отношении него становятся многие утверждения, которые прежде истинными не были. Одно из них заключается в том, что теперь он способен умереть. Другое — в том, что ему может быть причинён вред.

Поскольку нас заботит предотвращение вреда людям, мы должны считать важным не допустить появления человека на свет, если вскоре после начала существования ему предстоит умереть.

Тем не менее я не хочу строить всю свою защиту на возражении против M3. Поэтому перейду к M2, требующей подробного рассмотрения.

Отчасти основанием M2 служит утверждение, что непоявление на свет не является злом для человека. Если бы оно было злом, тогда не имело бы большого значения, не начал ли человек существовать вообще или же появился на свет, но вскоре умер.

Плохо ли для человека не начать существовать? Это интересный вопрос.

Предположим, я размышляю о вреде, который мог быть причинён мне в прошлом. Если бы я умер вскоре после начала своего существования, мне, несомненно, был бы причинён вред. Но представим, что вместо этого моё появление на свет было предотвращено. Макмахан утверждает, что это не было бы для меня злом, поскольку в таком случае не существовало бы ни субъекта причинённого вреда, ни его жертвы.²²⁹

Таким образом, Макмахан предполагает, что для того, чтобы человеку мог быть причинён вред в некотором мире — и, возможно, чтобы он вообще мог обладать в этом мире какими-либо свойствами, — этот человек должен существовать в данном мире.

Но это вовсе не очевидно. Возможно, к возможным мирам следует относиться так же, как ко времени. В разделе 3.5 я показал, что люди могут обладать определённым уровнем благополучия в те моменты, когда они не существуют. Возможно, они способны иметь определённый уровень благополучия и в тех мирах, в которых не существуют.

Мы можем рассмотреть мир, где моё появление на свет предотвращено, и сказать, что в этом мире относительно меня — реального меня — истинно несколько утверждений. Например, неверно, что я там существую; неверно, что я испытываю удовольствие или обладаю какими-либо знаниями.

Можно сделать вывод, что событие, вследствие которого подобные отрицательные факты обо мне стали истинными,

²²⁹ Parfit также предполагает, что человеку нельзя причинить вред тем, что ему не дают появиться на свет (Parfit, 1984, p. 489). Хорошие недавние обсуждения см.: Holtug, 2001; Bykvist, 2007.

причинило бы мне вред в этом мире, хотя я в нём никогда не существовал.²³⁰

Следует отметить, что данная стратегия не позволяет объяснить реальный случай, когда применение контрацепции препятствует появлению человека на свет. Такой случай отличается от ситуации, когда мы берём реально существующего человека и представляем мир, в котором он никогда не существовал. По крайней мере, без дополнительных метафизических допущений объяснение здесь не сработает: ведь в подобной ситуации нет реально существующего человека, на которого можно было бы указать и сказать, что непоявление на свет причинило ему вред.

Причинён ли в действительности вред всего лишь возможному человеку, который появился бы на свет, если бы не применение контрацепции? Доступные нам ответы зависят от того, существуют ли всего лишь возможные объекты. Но независимо от ответа никакой проблемы для DMP не возникает.

Предположим сначала, что существуют всего лишь возможные, но не действительные люди. Тогда о возможном человеке, который появился бы на свет, если бы не применение контрацепции, можно сказать: предотвращение его появления для него столь же плохо, как и смерть вскоре после начала существования. Между этими двумя видами вреда нет огромного разрыва.

²³⁰ Kris McDaniel подробнее защищает этот тезис в неопубликованной рукописи. Разумеется, тезис спорный: Williams, по-видимому, его отрицает, утверждая, что в такой ситуации мы «не можем мыслить эгоистически» (Williams, 1973, p. 87).

Как станет ясно далее, это вовсе не обязывает нас утверждать, что мы должны привести такого человека к существованию.

Теперь предположим, что всего лишь возможных объектов не существует. Тогда здесь нет субъекта вреда — и потому опять же нет никакой проблемы для DMP. Ведь не существует человека, относительно которого из DMP следовало бы, что для него было благом предотвращение его появления на свет, а не смерть вскоре после начала существования.

И вновь между двумя видами вреда нет огромного различия — на этот раз потому, что нет и самого вреда. Таким образом, независимо от того, признаём ли мы существование всего лишь возможных объектов, DMP не приводит к неприемлемому результату.

Допустим, однако, что непоявление на свет действительно не является злом для человека. Даже тогда мы вправе отвергнуть M2, поскольку она истинна лишь при условии, что предотвращать большой вред важно всегда. Но мне представляется очевидным, что это не так. С этим должны согласиться философы самых разных направлений, что я сейчас и покажу.

Прежде всего, следует различать величину вреда, причиняемого событием человеку, и моральное значение этого вреда. Вполне непротиворечиво одновременно утверждать, что смерть причиняет младенцу или плоду огромный вред, но с моральной точки зрения этот вред имеет меньшее значение, чем вред, причинённый взрослому человеку.²³¹

²³¹ Позицию, согласно которой значение вреда зависит исключительно от его величины, принимает, например, Don Marquis в своей известной статье об аборте (Marquis, 1989, p. 194).

Чтобы объяснить, как такое возможно, можно обратиться к понятию заслуженности.²³² Возможно, вред обладает большей моральной значимостью, когда его терпит человек, заслуживавший получить определённое благо, и меньшей — когда пострадавший никаких благ не заслуживал.

Можно также обратиться к понятию морального статуса. Допустим, одни существа обладают моральным статусом, а другие — нет, поэтому причинённый вред имеет моральное значение лишь тогда, когда его терпит существо с таким статусом. Или же моральный статус может иметь разные степени: тогда вред приобретает тем большее моральное значение, чем выше моральный статус пострадавшего.²³³

В действительности Макмахан и сам, по-видимому, сочувствует подобным идеям.²³⁴ Придерживаясь такой позиции, мы можем отвергнуть M2.

Разумеется, понятия заслуженности и морального статуса не всем кажутся беспроблемными. Рассмотрим консеквенциалиста, считающего, что допустимость поступка зависит от величины внутренней ценности, создаваемой самим поступком и его возможными альтернативами, причём эта внутренняя ценность никак не определяется фактами морального статуса или заслуженности.

²³² См., например: Feldman, 1992.

²³³ Против этой позиции см.: Harman, 2003.

²³⁴ См. его обсуждение «теории внутренней ценности» (Intrinsic Worth Account) и «двухуровневой теории» (Two-Tiered Account) неправильности убийства, а также связанные с ними понятия «порога равной ценности» и «порога уважения» (McMahan, 2002, pp. 243–265).

Предположим, этот консеквенциалист принимает M1. Теперь представим, что Густав оказывается в ситуации, где может предотвратить появление человека, который, начав существовать, немедленно умрёт. Назовём этого человека Кристером.

Перед Густавом открываются следующие альтернативы, имеющие такую внутреннюю ценность для каждого затронутого ими человека:

Альтернатива	Внутренняя ценность Кристера	Внутренняя для ценности остальных	Общая для внутренней ценность
a ₁ — предотвратить появление на свет	0	0	0
a ₂ — позволить появиться на свет	0	0	0

Если Густав выбирает a₁, с Кристером не происходит ничего плохого: Кристер вообще не начинает существовать и поэтому не умирает.

Если Густав выбирает a₂, Кристер терпит огромный вред: он немедленно умирает, хотя в противном случае — как мы можем предположить — прожил бы долгую и счастливую жизнь.

И всё же внутренняя ценность обеих альтернатив для Кристера одинакова. Независимо от выбора Густава Кристер получает нулевую внутреннюю ценность. Поэтому у консеквенциалиста нет оснований отдавать предпочтение одной альтернативе перед другой.

При сравнении двух поступков консеквенциалист должен сказать, что не имеет значения, вызывает ли один из них событие, вредное для человека, тогда как другой такого

события не вызывает. Значение имеют лишь внутренние ценности двух возможных последствий.²³⁵

Может показаться удивительным, что консеквенциалисты должны считать вред несущественным. Но в действительности с этим следует согласиться всем — и консеквенциалистам, и сторонникам других теорий.

Вспомним, что смерть представляет собой вред, который является для своей жертвы лишь внешним, или инструментальным, злом. Смерть причиняет вред из-за того, чему она препятствует; следовательно, она обладает разновидностью внешней ценности.

Определяя, существуют ли вообще основания не совершать тот или иной поступок, мы не должны учитывать внешнюю ценность его последствий.

Предположим, например, что вы спасаете мне жизнь, излечивая от тяжёлой болезни, лишившей меня сил. Благодаря этому я проживаю ещё десять очень счастливых лет. Затем я умираю по совершенно иной причине, и эта более поздняя смерть лишает меня ещё десяти счастливых лет.

Спасение моей жизни стало причиной того, что моя последующая смерть вообще произошла, а эта смерть была для меня огромным злом. Однако она была лишь внешним злом, и при оценке того, насколько благом было спасение моей жизни, внешнее зло последующей смерти не имеет значения.²³⁶

До наступления смерти я не имел бы права жаловаться:

²³⁵ Благодарю Neil Feit за обсуждение этого вопроса.

²³⁶ Благодарю анонимного рецензента за этот пример.

Да, вы спасли мне жизнь и подарили десять счастливых лет. Но вы также стали причиной события, которое лишит меня ещё десяти лет счастливой жизни. Поэтому причинённое вами зло сводит на нет принесённое вами благо.

Такая жалоба была бы необоснованной, потому что, спасая меня, а не позволяя мне умереть, вы не лишили меня тех последующих десяти счастливых лет, которых меня лишит более поздняя смерть.

То же самое относится к случаю, рассматриваемому в аргументе Макмахана. Позволить человеку начать существовать, вместо того чтобы предотвратить его появление, — не значит лишить его тех благ, которых впоследствии лишит его смерть.

Хотя решение позволить человеку появиться на свет становится причиной другого события, причиняющего ему огромный вред, данный факт не имеет значения для оценки самого решения.

Таким образом, правдоподобие M2 опирается на два принципа. Первый является спорным: непоявление на свет не представляет собой зло для человека. Второй принцип ложен: важно не допускать событий, причиняющих вред, то есть событий, которые являются внешне плохими.

Предотвращать внешне плохое событие важно лишь тогда, когда, вызывая его, человек тем самым приводит к возникновению чего-то внутренне плохого или препятствует возникновению чего-то внутренне хорошего.

Например, важно не становиться причиной смерти человека, потому что тем самым мы лишаем его определённых внутренних благ. Но в примере Макмахана ничего подобного не происходит: если позволить человеку появиться на свет и

вскоре умереть, это не создаёт никакого внутреннего зла и не препятствует возникновению никакого внутреннего блага.

Поэтому, даже если чем раньше наступает смерть, тем большим злом она является, у нас может не быть обязанности предотвращать очень ранние смерти — например, не допуская зачатия обречённых на скорую смерть существ.

Поскольку принцип о моральной значимости любого причиняемого вреда ложен, M2 следует отвергнуть.

Таким образом, главный аргумент Макмахана против DMP несостоятелен, а аргумент, основанный на примере с Лечением, в лучшем случае не позволяет сделать однозначного вывода.

Но даже если мне удалось показать, что эти аргументы не опровергают DMP, я ещё не доказал, что этот принцип превосходит теории, согласно которым смерть Студента хуже смерти Младенца. Теперь я перейду к рассмотрению этих теорий и покажу, почему они терпят неудачу.

4.4. Желания и интересы, относительные ко времени

Чтобы доказать, что смерть Студента хуже смерти Младенца, необходимо обнаружить какое-то важное различие между ними. Но этого недостаточно: такое различие должно быть невозможно учесть в рамках принципа изменения положения дел — ПИП. Иными словами, нужно показать, что смерть Студента хуже, хотя она лишает его меньшей части хорошей жизни, чем смерть Младенца, и хотя фактически прожитая Студентом жизнь лучше фактически прожитой жизни Младенца. Об этом важно помнить.

Одно из различий между ними состоит в том, что Студент вложил немало времени и усилий в устройство своего

будущего, тогда как Младенец этого не делал. Смерть Студента превращает все его вложения в напрасные.

Другое различие связано с тем, что жизнь Студента уже приобрела определённую форму, превратилась в некоторое повествование, тогда как история жизни Младенца ещё, по существу, не началась. Смерть придаёт жизни Студента трагическую форму, а жизнь Младенца оставляет вообще без какой-либо завершённой формы или повествования.²³⁷

ПИП способен учесть оба различия — при условии, что тщетность вложенных усилий или трагическая повествовательная структура жизни сами по себе являются злом. Если же они не являются внутренним злом, почему мы должны считать их имеющими отношение к оценке смерти?

Если лучшая теория личного благополучия утверждает, что напрасность вложений или трагическая структура жизни настолько плохи, что жизнь Студента в итоге оказывается хуже жизни Младенца, то ПИП также приведёт к выводу, что смерть Студента хуже.

Однако мне представляется крайне неправдоподобным, что лучшая теория благополучия объявит жизнь Студента хуже жизни Младенца. Насколько мне известно, никто никогда не защищал подобную теорию. Впрочем, моя задача в этой главе — защитить ПИП, а не разрешить все споры о природе благополучия.

4.4.1. Чего мы хотим в момент смерти

Ещё одно важное различие между Младенцем и Студентом состоит в том, что Студент обладает вполне

²³⁷ McMahan считает, что для ценности смерти имеют значение как факты о вложениях, так и нарративные факты (McMahan, 2002, p. 183).

сформировавшимися желаниями относительно собственной жизни. В момент смерти он хочет того будущего, которое могло бы у него быть. У Младенца таких желаний нет — по крайней мере желаний, относящихся к будущему дальше ближайших нескольких минут.

Как отмечалось в начале главы, само по себе это не делает смерть Студента большим злом. Ведь смерть Младенца лишает его возможности удовлетворить множество желаний, которые ещё не успели сформироваться.

Но можно предположить, что лишение возможности удовлетворить ещё не возникшие желания не имеет значения при оценке смерти Младенца. Белшоу пишет о случае, очень похожем на наше сравнение Младенца и Студента:

Элис, подросток, уже с надеждой смотрит в будущее и строит планы; она уже вложила силы в предстоящую жизнь и связала себя с нею обязательствами. Именно такой жизни она хочет. Бен, младенец, разумеется, едва способен думать о чём-либо, кроме следующего кормления... В этом смысле прекращение его жизни, сколь бы хорошей она ни могла стать, не представляет собой утраты для него.²³⁸

Белшоу нигде прямо не формулирует предполагаемую теорию. Но его слова подсказывают следующую простую идею: степень зла смерти определяется не ценностью утраченного будущего для человека, а тем, насколько сильно он желал этого будущего в момент своей смерти.²³⁹

²³⁸ Belshaw, 2005, p. 46.

²³⁹ McMahan согласен, что желания человека в момент смерти имеют значение для ценности его смерти (McMahan, 2002, p. 183), однако считает значимыми и другие факторы.

Если эта теория верна, смерть Младенца является гораздо меньшим злом, чем смерть Студента.

Но принять такой вывод невозможно. Представим страдающую депрессией девушку-подростка, которая совершает самоубийство. В момент смерти она, вероятно, не желает того будущего, которое могла бы прожить. И всё же смерть остаётся для неё огромным злом.

Проблема заключается в том, что люди далеко не всегда желают того, что в действительности является для них благом. В подобных случаях для оценки смерти имеет значение то, что действительно пошло бы человеку на пользу, а не то, чего он хочет, — если только само получение желаемого не является благом.

Очевидный способ исправить эту теорию — учитывать не реальные желания человека в момент смерти, а некоторую идеализированную версию этих желаний. Например, можно рассматривать желания, которые возникли бы у человека после курса когнитивной психотерапии либо при наличии и осмыслении всей существенной информации о доступных вариантах будущего.

Но тогда мы сталкиваемся с неудобной дилеммой.

Идеализированный набор либо содержит надлежащие желания — то есть желания правильной силы, направленные на то, что действительно является благом для человека, — либо не содержит их.

Во втором случае теория даст неверные результаты, например применительно к подростку, страдающему депрессией.

В первом случае она приведёт к тем же результатам, что и ПИП. В частности, смерть Младенца окажется огромным злом — то есть мы получим именно тот вывод, которого новая

теория была призвана избежать. Ведь идеализированный набор желаний Младенца будет включать желания всех будущих благ, которых лишает его смерть.²⁴⁰

Возможно, особенно изобретательному философу удастся обойти эти трудности. Я в этом сомневаюсь.

Впрочем, сам Белшоу, по-видимому, не считает, что тяжесть смерти определяется желаниями человека в момент смерти. По его мнению, настоящее значение имеют факты о психологической связанности:

Итак, хотя смерть маленьких детей является злом, у нас есть основания считать её меньшим злом, чем аналогичную смерть ребёнка старшего возраста или взрослого. Почему? Потому что их жизнь ещё не пронизана такой же степенью психологической связанности или интеграции.²⁴¹

По-видимому, Белшоу поддерживает теорию, близкую к предложенной Макмаханом **теории интересов, относительных ко времени**, вдохновлённой парфитовскими рассуждениями о психологической связанности. К ней мы теперь и обратимся.

4.4.2. Теория интересов, относительных ко времени

Согласно ПИП, ценность смерти определяется ценностью жизни. Теория интересов, относительных ко времени, — ТИОВ — отличается от него тем, что на первый взгляд может показаться лишь терминологической особенностью: ценность смерти определяется «интересами».

²⁴⁰ Подробное обсуждение этих вопросов см.: Boonin, 2003, pp. 70–79. Boonin интересуется не совсем то же, что меня: он говорит о праве на жизнь, тогда как я здесь рассматриваю исключительно аксиологический вопрос.

²⁴¹ Belshaw, 2005, p. 46.

Интересы здесь не означают желания. Их следует понимать через понятие благополучия.

Как связаны интересы и благополучие? По словам Макмахана, интересы человека «отражают то, что сделало бы его жизнь в целом лучше или хуже». Иметь интерес в чём-либо — значит «быть лично заинтересованным» в этом или находиться в положении, когда это затрагивает твоё благополучие.²⁴²

Эти замечания не позволяют точно установить, как Макмахан понимает отношение между интересами и благополучием. Я буду исходить из того, что нечто соответствует интересам человека тогда и только тогда, когда оно само по себе является для него благом. Если использовать язык, более близкий Макмахану, человек заинтересован в чём-либо тогда и только тогда, когда у него есть эгоистическое основание заботиться об этом.

С другой стороны, «нынешними интересами человека, относительными ко времени, является то, о чём у него есть эгоистическое основание заботиться сейчас».²⁴³

Нынешние интересы, относительные ко времени, могут отличаться от интересов вообще, если связь благоразумного единства между нынешним и будущим «я» человека слаба. Иными словами, такое различие возникает, если нынешний человек имеет меньше эгоистических оснований заботиться о своём будущем «я», чем о себе настоящем.

Если бы отношение благоразумного единства связывало человека в момент t_1 с человеком в момент t_2 в той мере, в какой между ними сохраняется тождество личности, то

²⁴² McMahan, 2002, p. 80.

²⁴³ McMahan, 2002, p. 80.

обычные интересы никогда не отличались бы от интересов, относительных ко времени. Ведь тождество не допускает степеней.

Однако Макмахан утверждает, что основанием благоразумного единства служит не тождество, а психологическое единство. В этом отношении его позиция близка взгляду Парфита, согласно которому «личное тождество — не то, что имеет значение».²⁴⁴

Мой нынешний интерес, относительный ко времени, в каком-либо будущем событии отчасти зависит от степени психологического единства между мной сегодняшним и мной будущим.

Психологическое единство допускает степени. Поэтому обычные интересы и интересы, относительные ко времени, могут различаться по силе.

Чтобы определить степень психологического единства человека во времени, необходимо задать такие вопросы:

- Какая часть его психологии — убеждений, желаний и прочего — остаётся неизменной?
- Насколько богата его психическая жизнь?
- В какой мере будущий человек помнит события, произошедшие с ним в прошлом?
- Пытается ли будущий человек удовлетворить желания своего прошлого «я»?²⁴⁵

Таким образом, степень инструментального зла такого события, как смерть, зависит не только от того, насколько плохи для человека её последствия в момент их наступления, но и от силы психологического единства между человеком в

²⁴⁴ Parfit, 1984, p. 217.

²⁴⁵ McMahan, 2002, p. 74. Ср.: Parfit, 1984, pp. 284–285.

момент смерти и тем же человеком в момент проявления её отрицательных последствий.

Если эта связь слаба, внутренняя ценность последствий умножается на дробный коэффициент, соответствующий степени психологического единства. Чем слабее связь, тем меньше коэффициент.²⁴⁶

При этом одной физической непрерывности мозга — даже без сильной психологической связи — достаточно для возникновения ненулевого интереса, относительного ко времени.²⁴⁷

Исходя из этих предпосылок, Макмахан следующим образом формулирует основные положения ТИОВ:

Как я уже утверждал, мы не можем определить степень зла смерти человека, просто выяснив, насколько лучше сложилась бы его жизнь в целом, если бы он не умер тогда и так, как умер... Помимо вопроса о том, сколько благ содержала бы его будущая жизнь, необходимо спросить... Насколько тесной была бы связь благоразумного единства между человеком в момент смерти и им самим в те более поздние периоды, когда он получил бы блага будущей жизни?.. Степень зла утраты должна быть уменьшена с учётом отсутствия психологических связей.²⁴⁸

При попытке сформулировать ТИОВ точнее выясняется, что это довольно сложная теория. Но её основную идею легко представить графически.

²⁴⁶ McMahan, 2002, p. 80.

²⁴⁷ McMahan, 2002, p. 79. В отличие от него Parfit пишет: «не имело бы значения, если бы мой мозг заменили точной копией» (Parfit, 1984, p. 285).

²⁴⁸ McMahan, 2002, pp. 183–184.

Пусть сплошная линия на рисунке 4.3 обозначает изменение ценности жизни Джен во времени, если бы она прожила полный жизненный срок.

Предположим, Джен умирает в момент t_s . Если бы она не умерла, её жизнь до самого конца оставалась бы достойной продолжения. До последующей смерти в момент t_9 она пережила бы множество приятных событий, которые были бы для неё благом.

Однако психологические связи между Джен в момент t_s и Джен в более поздние периоды удовольствий становились бы всё слабее. Поэтому утрата удовольствий, ожидавших её в конце жизни, представляла бы для Джен в момент t_s гораздо меньшую потерю.

Как мог бы сказать Макмахан, это почти равнозначно тому, что будущие удовольствия получил бы кто-то другой, а не человек, существовавший в момент t_s , хотя этот человек был бы ему очень дорог.

Пунктирная линия показывает ценность жизни Джен во времени относительно момента t_s .

МЕСТО ДЛЯ РИСУНОК 4.3

- Горизонтальная ось: **Время**
- Вертикальная ось: **Ценность**
- Сплошная линия: **Ценность, не зависящая от времени**
- Пунктирная линия: **Ценность относительно момента t_s**

Если ТИОВ верна, степень зла смерти Джен определяется не площадью под сплошной линией после t_s , а площадью под пунктирной линией. Поэтому, согласно ТИОВ, смерть Джен является меньшим злом, чем согласно ПИП.

Теперь, когда основная идея понятна, сформулируем теорию точнее. Лучше всего представить её в двух частях.

Первая часть должна определить для любого действительного или возможного события и любого момента t степень интереса человека в наступлении этого события относительно t .

Введём техническое выражение, которое облегчит формулировку: степень интереса человека в наступлении события относительно t назовём ценностью события для интересов человека относительно t .²⁴⁹

По-видимому, Макмахан предлагает следующее определение:

****ТИОВ-1.** Ценность события E для интересов субъекта S относительно момента t равна внутренней ценности события E для S , умноженной на дробный коэффициент, соответствующий степени психологического единства между S в момент t и S в момент наступления E .^{**250}

ТИОВ-1 представляет собой лишь определение технического термина. Она не объясняет совокупную ценность чего-либо — то есть ценность для человека с учётом не только внутренней ценности, но и того, что данное событие вызывает или предотвращает.

Поэтому ТИОВ-1 сама по себе не позволяет оценивать смерть. Необходим второй принцип, который определит

²⁴⁹ Благодарю Neil Feit за предложение этой терминологии.

²⁵⁰ В случае лишь возможных событий я предполагаю, что соответствующая доля определяется тем уровнем психологического единства, который существовал бы между S в момент t и S во время события E , если бы E произошло.

совокупную ценность события на основании ценности других событий для интересов человека, относительных ко времени.

Предположим, смерть человека становится причиной одних событий и предотвращает другие. Зная ценность этих событий для его интересов относительно момента t , как определить ценность смерти для умершего?

Макмахан не отвечает на этот вопрос. Я предварительно предлагаю следующий простой принцип:

****ТИОВ-2.** Совокупная ценность события E , происходящего в момент t_1 , для субъекта S равна сумме ценностей для интересов S относительно t_1 всех событий E^* , вызванных событием E , за вычетом суммы ценностей для интересов S относительно t_1 всех событий E^* , которые вследствие E не произошли.^{**251}

Идея состоит в том, чтобы объединить в одной величине ценность относительно времени всех хороших и плохих событий, которые E вызывает, а также всех хороших и плохих событий, наступлению которых E препятствует.

Формулируя ТИОВ-2, необходимо выбрать время, относительно которого будут оцениваться интересы, и способ определения совокупной ценности события на основании ценностей его последствий.

Самый простой способ — складывать и вычитать ценности подобно тому, как это делается в ПИП. Не думаю, что дальнейшие аргументы существенно зависят от этого решения.

²⁵¹ Ради простоты я игнорирую внутреннюю ценность самого события; здесь это безвредно, поскольку все стороны согласны, что смерть не обладает внутренней ценностью.

Выбор момента времени, относительно которого оцениваются интересы, вскоре станет предметом спора. Пока же будем считать ТИОВ соединением принципов ТИОВ-1 и ТИОВ-2.

Возможно, позиция самого Макмахана несколько иная. Более того, вскоре мы увидим основания полагать, что она ещё сложнее. Тем не менее сформулированная теория заслуживает рассмотрения.

Здесь необходимо сделать небольшое отступление, чтобы устранить возможное недоразумение.

Иногда Макмахан пишет так, словно объясняет не степень зла смерти для человека вообще, а степень её зла для него **в определённый момент**. Например:

Если связи благоразумного единства, которые соединяли бы человека с ним самим в будущем, были бы слабы, смерть имеет для этого человека меньшее значение в данный момент.²⁵²

Создаётся впечатление, что ТИОВ ничего не говорит о том, насколько велико совокупное зло смерти для человека вне привязки к определённому времени.²⁵³ Поэтому Брум вполне объяснимо считает, что ТИОВ следует понимать как теорию «зла для человека относительно данного конкретного момента».²⁵⁴

²⁵² McMahan, 2002, p. 172; курсив автора.

²⁵³ Earl Conee в комментариях на Creighton Club предположил, что это более правдоподобное толкование позиции McMahan, особенно с учётом возражения, которое я выдвигаю ниже. Однако в разговоре McMahan подтвердил, что действительно понимает TRIA как теорию о невременнo-относительном зле смерти.

²⁵⁴ Broome, 2004, p. 249.

Если это правильное истолкование, некоторые последующие возражения действительно могут утратить силу.

Но во многих других местах Макмахан вообще не упоминает относительность ко времени. Например:

Заметим, однако, что вполне разумно желать, чтобы собственная смерть была меньшим злом — меньшим, а не большим несчастьем.²⁵⁵

Здесь он не говорит о желании, чтобы смерть была меньшим злом в какой-то конкретный момент, например в момент её наступления.

Поэтому ТИОВ лучше понимать вторым способом: как теорию совокупной ценности событий для людей, не привязанной к определённом времени.

Относительность ко времени, которая действительно интересует Макмахана, содержится в ТИОВ-1: ценность события для интересов человека определяется с учётом времени наступления этого события. Но её нет в ТИОВ-2, устанавливающей совокупную ценность события для человека вообще на основании относительных ко времени ценностей других событий.

Если бы ТИОВ говорила только о совокупной ценности событий для людей относительно времени, она вообще не была бы конкурентом ПИП, а значительная часть книги Макмахана представляла бы собой логически не связанное с выводом рассуждение.

²⁵⁵ McMahan, 2002, p. 172.

Предположим, трёхмесячный ребёнок психологически слабо связан со своим взрослым «я». Тогда ТИОВ позволит признать смерть Студента большим злом, чем смерть Младенца, если коэффициент психологического единства Младенца достаточно мал.

Это показано на рисунках 4.4 и 4.5.

Согласно ТИОВ, величина зла смерти Младенца в момент t_2 определяется площадью под пунктирной линией после t_2 на рисунке 4.4. Величина зла смерти Студента в момент t_4 определяется площадью под пунктирной линией после t_4 на рисунке 4.5. Сплошная линия обозначает ценность их жизней во времени, если бы смерти не произошли.

МЕСТО ДЛЯ РИСУНОК 4.4. МЛАДЕНЕЦ

- Горизонтальная ось: **Время**
- Вертикальная ось: **Ценность**
- Сплошная линия: **Ценность, не зависящая от времени**
- Пунктирная линия: **Ценность относительно момента t_2**

МЕСТО ДЛЯ РИСУНОК 4.5. СТУДЕНТ

- Горизонтальная ось: **Время**
- Вертикальная ось: **Ценность**
- Сплошная линия: **Ценность, не зависящая от времени**
- Пунктирная линия: **Ценность относительно момента t_4**

У ТИОВ имеются и другие важные следствия.

Во-первых, в примере «Лечение» она даёт результат, которого добивается Макмахан, поскольку до и после лечения пациент был бы психологически связан с собой лишь очень слабо.

Во-вторых, из ТИОВ следует, что смерть сразу после появления человека на свет не является для него очень большим злом: на столь ранней стадии он обладает лишь немногими психологическими связями со своим будущим взрослым «я».

В-третьих, согласно ТИОВ, смерть «низших» животных — например, коров — представляет собой меньшее зло, чем смерть обычного человека, даже если лишает их сопоставимого количества благ. Причина состоит в том, что у коров, по-видимому, отсутствуют сильные психологические связи с собственным прошлым и будущим.

Многие сочтут это достоинством ТИОВ. Подробнее о коровах я поговорю в разделе 4.5.

4.4.3. Возражения против ТИОВ

И всё же ТИОВ следует отвергнуть.

Рассмотрим такой пример. У Клэр есть маленький сын Чарли, которому принадлежит трастовый фонд. Воспользоваться деньгами он сможет, когда ему исполнится двадцать пять лет.

Для простоты — хотя и печальной — предположим, что этот фонд является единственным возможным источником счастья в жизни Чарли.

Клэр намеревается тайно опустошить фонд и сделать так, чтобы Чарли никогда не узнал о его существовании.

Пусть t_1 — момент, когда Чарли три недели, а t_4 — момент, когда ему двадцать три года.

Имеет ли значение, когда Клэр украдёт деньги — в t_1 или t_4 ?

Трудно представить, каким образом это могло бы иметь значение. Но если ТИОВ истинна, вред кражи зависит от времени её совершения.

Если бы Клэр не тронула деньги, после двадцатипятилетия жизнь Чарли стала бы значительно лучше. Кража лишит его определённых благ, причём их внутренняя ценность для него, не зависящая от времени, останется одинаковой независимо от момента кражи.

Однако согласно ТИОВ-1 ценность этих благ для интересов Чарли относительно t_1 будет ниже их ценности относительно t_4 . Ведь психологические связи между трёхнедельным Чарли и Чарли в двадцать пять лет значительно слабее связей между ним в двадцать три и в двадцать пять лет. Это показано на рисунке 4.6.

Поэтому из ТИОВ-2 следует, что ранняя кража является для Чарли меньшим злом, чем поздняя. Но этот вывод явно неверен.²⁵⁶

МЕСТО ДЛЯ РИСУНОК 4.6. ТРАСТОВЫЙ ФОНД

- Горизонтальная ось: **Время**
- Вертикальная ось: **Ценность**
- Сплошная линия: **Ценность, не зависящая от времени**
- Пунктирные линии: **Ценность относительно t_1 и ценность относительно t_4**

Кроме того, у ТИОВ возникают проблемы с событиями, которые происходят ещё до появления человека на свет, но всё же причиняют ему вред.

²⁵⁶ Broome приводит несколько более сложный контрпример, который, по-видимому, направлен против той же особенности позиции McMahan (Broome, 2004, p. 251).

Представим вариант истории, в котором трастовый фонд создаётся, а Клэр опустошает его ещё до рождения Чарли.

По-видимому, из ТИОВ следует, что поступок Клэр вообще не причиняет Чарли вреда, поскольку между Чарли в двадцатилетнем возрасте и Чарли до его появления на свет не существует никаких психологических связей. Между ними нет даже физической или функциональной непрерывности мозга, поскольку до своего появления на свет Чарли вообще не обладал мозгом.

Но, конечно же, её поступок причиняет ему вред.²⁵⁷

Макмахан понимает эту проблему. Он рассматривает сходный аргумент против ТИОВ:

Если теория интересов, относительных ко времени, предполагает, что вызвать бесплодие у человека, причинив ему повреждение на стадии плода, менее предосудительно, чем сделать его бесплодным позднее — например, в пятнадцать лет, — это серьёзно подрывает доверие к теории.²⁵⁸

Макмахан отвечает следующим образом:

Короче говоря, возражение предполагает, что, если мы хотим объяснить неправильность причинения дородового повреждения через интересы жертвы, относительные ко времени, мы должны учитывать исключительно те интересы, которыми жертва обладает до рождения — в момент совершения поступка. Но такое ограничение произвольно. Мы должны оценивать действие по его влиянию на все

²⁵⁷ Защиту тезиса о том, что событие, произошедшее до существования человека, может причинить ему вред, см.: Feldman, 1991, p. 219.

²⁵⁸ McMahan, 2002, p. 282. Возможное осложнение здесь состоит в том, что McMahan обсуждает неправильность причинения вреда, а не отрицательную ценность самого наступления события.

затрагиваемые им интересы, относительные ко времени, — нынешние и будущие.²⁵⁹

В применении к случаю трастового фонда ответ, по-видимому, состоит в следующем: ранняя кража причиняет такой же вред, как поздняя, поскольку обе препятствуют осуществлению интереса Чарли, относительного ко времени, — получить деньги тогда, когда он должен был ими воспользоваться.

Но этот ответ показывает, что наша формулировка ТИОВ неточно передаёт позицию Макмаханана.

В ТИОВ-2 я предположил: чтобы определить ценность для человека события, происходящего в момент t_1 , необходимо рассмотреть ценность относительно t_1 всех благ и зол, вызванных или предотвращённых этим событием.

Я сделал такое предположение потому, что Макмахан прямо говорит: если человек умирает в момент t_1 , для оценки его смерти имеют значение ценности относительно t_1 тех благ и зол, наступлению которых помешала смерть.

Но, вероятно, это объясняется особыми чертами случаев смерти. По-видимому, Макмахан считает, что в других ситуациях, не связанных со смертью, имеют значение и ценности тех же благ и зол относительно других моментов t , отличающихся от t_1 .

Какой же общий принцип здесь действует?

Существует ли принцип, позволяющий одновременно получить все желаемые Макмаханом выводы:

- смерть Младенца хуже в меньшей степени, чем смерть Студента;
- отказаться от лечения рационально;

²⁵⁹ McMahan, 2002, p. 283.

- кража трастового фонда одинаково плоха для Чарли независимо от времени её совершения?

Иными словами, относительно какого момента или каких моментов следует оценивать блага и зло, вызванные или предотвращённые событием? Какие именно интересы, относительные ко времени, имеют значение?

К сожалению, точная позиция Макмахана не вполне ясна. Ещё печальнее то, что любая попытка сформулировать теорию, избегающую возражения с трастовым фондом, очень быстро приводит к значительному усложнению.

Читатели, плохо переносящие сложные теории, но всё же добравшиеся до этого места, могут сразу перейти к разделу 4.5.

Напомним, Макмахан утверждает, что «мы должны оценивать действие по его влиянию на все затрагиваемые им интересы, относительные ко времени, — нынешние и будущие».²⁶⁰

По-видимому, он отрицает, что оценка должна быть привязана к одному моменту. Напротив, её следует проводить относительно всех моментов времени.

Иными словами, ценность события E определяется ценностью вызванных им событий для интересов относительно каждого момента t .

Это подсказывает следующую изменённую версию ТИОВ-2.²⁶¹

ТИОВ-2'. Совокупная ценность события E для субъекта S равна сумме для каждого вызванного E события E^* и каждого момента t ценности E^* для интересов S

²⁶⁰ McMahan, 2002, p. 283; курсив мой.

²⁶¹ David DeGrazia предложил подобную позицию как возможное толкование McMahan.

относительно t за вычетом суммы для каждого события E^* , наступлению которого воспрепятствовало E , и каждого момента t ценности E^* для интересов S относительно t .

Назовём соединение ТИОВ-1 и ТИОВ-2' теорией **ТИОВ'**.

ТИОВ' требует складывать гораздо больше величин, чем первоначальная ТИОВ.²⁶² Кроме того, её значительно труднее представить на графике.

Возможно, она даёт правильный результат в случае трастового фонда, поскольку существует множество будущих моментов, когда Чарли будет обладать интересом, относительным ко времени, в получении денег.

Но ТИОВ' не даёт результата, которого Макмахан добивается в примере «Лечение».

После лечения пациент получил бы множество благ, и существовало бы множество последующих моментов t , относительно которых эти блага имели бы для него высокую ценность.

Поэтому, если ТИОВ' верна, решение согласиться на лечение обладает очень высокой ценностью, а отказ от него в целом является злом.

Возможно, случай «Лечение» удастся отличить от истории с трастовым фондом, приняв одну из версий **актуализма применительно к интересам**.

Общая идея такова: отказываясь от лечения, человек решает не изменять свои интересы определённым образом. Интересы, которые появились бы у него после лечения, не

²⁶² Для целей этой главы я предполагаю, что время дискретно. Если бы время было непрерывным, TRIA и производные от неё теории столкнулись бы с разрушительными проблемами, связанными с бесконечными величинами: даже обычные случаи потребовали бы складывать и вычитать бесконечности.

являются его действительными интересами. Поэтому их возможное удовлетворение или неудовлетворение не влияет на ценность реального решения отказаться от лечения. Качество выбора определяется только действительными интересами человека.²⁶³

В истории с трастовым фондом кража, напротив, препятствует осуществлению некоторых действительных будущих интересов Чарли — одних и тех же независимо от времени совершения кражи.

Но различить действительные и возможные интересы в данном контексте непросто.

Напомним: согласно Макмахану, интересы — это не желания. Сказать, что нечто соответствует моим интересам, значит сказать, что оно повышает моё благополучие.

Проблема состоит в следующем: как нечто может в действительности не повышать моего благополучия, но повышать его, если бы обстоятельства сложились иначе?

Некоторые вещи являются для меня лишь случайным, зависящим от обстоятельств благом. Например, разгадывание кроссвордов может в действительности приносить мне пользу, но не приносило бы её, если бы я не получал от этого удовольствия.

Однако это объясняется тем, что разгадывание кроссвордов является для меня только внешним благом. Оно полезно потому, что делает меня счастливым.

Смерть плоха не потому, что лишает нас внешних благ, а потому, что лишает внутренних.

²⁶³ В личной переписке McMahān предположил, что именно такова его позиция.

Поэтому подлинная проблема такова: как нечто может быть для меня внутренним благом при одном исходе, но не быть им при другом?

Во многих теориях благополучия эта идея попросту лишена смысла.

Предположим, например, что истинной теорией благополучия является чистый гедонизм. Как переживание удовольствия может быть внутренним благом лишь при некоторых обстоятельствах? Если чистый гедонизм истинен, он истинен с необходимостью.

Существует одна теория благополучия, допускающая требуемый Макмаханом актуализм: объектуалистская версия преференциализма, или теории удовлетворения желаний.²⁶⁴

Напомним: согласно этой позиции, если человек внутренне желает Р и Р осуществляется, само осуществление Р является для него внутренним благом.

Предположим, я внутренне желаю победы команды «Нью-Йорк Янкис» в Мировой серии. Если команда действительно побеждает, факт её победы сам по себе становится для меня внутренним благом и отвечает моим интересам.

Однако он является благом лишь в силу случайного обстоятельства: если бы я не желал победы «Янкис», она не была бы для меня внутренним благом.

Согласно этой теории, «интересы» следует понимать как объекты внутренних желаний, а ценность положения дел для человека — как относительную к определённом возможному миру.

²⁶⁴ См.: Rabinowicz and Österberg, 1996; Bykvist, 1998, pp. 64–65.

Введя понятие внутренней ценности относительно возможного мира, необходимо заново определить ценность интереса, относительного ко времени. Я предлагаю следующее:

ТИОВ-1*. Ценность события E для интересов субъекта S относительно момента t в мире w равна внутренней ценности события E для S относительно мира w , умноженной на дробный коэффициент, соответствующий степени психологического единства между S в момент t в мире w и S в момент наступления E . Для лишь возможных событий коэффициент соответствует той степени психологического единства, которая существовала бы между S в момент t и S во время E , если бы E произошло.

Совокупную ценность событий для людей я предлагаю определять следующим образом:

ТИОВ-2*. Совокупная ценность события E для субъекта S в мире w равна сумме для каждого вызванного событием E события E^* и каждого момента t ценности E^* для интересов S относительно t в мире w за вычетом суммы для каждого события E^* , наступлению которого воспрепятствовало E , и каждого момента t ценности E^* для интересов S относительно t в мире w .

Назовём соединение ТИОВ-1* и ТИОВ-2* теорией **ТИОВ***.

Рассмотрим, как ТИОВ* работает в примере «Лечение».

Добавим следующие подробности. В действительности я болельщик «Янкис» и совершенно не интересуюсь хоккеем. Но после лечения стал бы хоккейным болельщиком и желал бы победы «Нью-Йорк Рейнджерс» в Кубке Стэнли.

Если бы я согласился на лечение, победа «Рейнджерс» стала бы для меня внутренним благом. Если бы отказался — не стала бы.

Предположим, я отказываюсь от лечения в момент t_c . В более поздний момент t_p «Рейнджерс» завоёвывают Кубок Стэнли.

В действительном мире ценность их победы для моих интересов относительно t_c равнялась бы нулю. В сущности, победа «Рейнджерс» ничего меня не лишает, хотя после лечения она стала бы для меня внутренним благом.

Согласно ТИОВ*, ценность отказа от лечения зависит от двух обстоятельств:

1. сколько других событий, отвечающих моим действительным интересам, произошло бы после лечения;
2. насколько ценность этих благ уменьшилась бы вследствие ослабления психологической связи между мной в момент t_c и мной в момент их получения.

Многие вещи, соответствовавшие бы моим интересам после лечения, например победа «Рейнджерс», не входят в мои действительные интересы. Кроме того, коэффициент уменьшения из-за слабой психологической связи в этом случае высок.

Поэтому из ТИОВ*, по-видимому, следует, что отказ от лечения является для меня благом.

ТИОВ* также, вероятно, даёт правильный результат в случае трастового фонда, поскольку независимо от времени кражи остаются неудовлетворёнными одни и те же интересы, относительные ко времени.

Но теперь перед ТИОВ* возникают новые проблемы.

Во-первых, она предполагает истинность теории благополучия, которую разделяли крайне немногие философы. ПИП, напротив, совместим с любой теорией благополучия.

Кроме того, теория благополучия, предполагаемая ТИОВ*, сталкивается с возражениями, выдвинутыми мной в главе 1, и прежде всего с проблемой благополучия и времени.

Если победа «Рейнджерс» является для меня внутренним благом, а я умираю до их победы, то при принятии интернализма эта победа, по-видимому, становится для меня благом уже после того, как я прекратил существовать.

Получается, уровень моего благополучия способен посмертно повыситься в зависимости от результатов матчей Кубка Стэнли. Для ТИОВ* это серьёзная цена, а для ПИП — важное преимущество.

ТИОВ* приводит и к другим странным выводам. В частности, из неё следует, что ценность события для человека может зависеть от того, произойдёт оно или нет.²⁶⁵

Вернёмся к примеру «Лечение». Я объяснил, почему ТИОВ*, по-видимому, признаёт отказ от лечения благом. Но этот вывод основывался на предположении, что в действительности я отказываюсь от лечения.

Если же я приму лечение, мои реальные желания окажутся другими. Я действительно буду желать победы «Рейнджерс» в Кубке Стэнли, и потому их победа станет для меня внутренним благом.

²⁶⁵ Эта проблема отражает сходную трудность некоторых разновидностей консеквенциализма, на которую указал Erik Carlson (1999, pp. 256–257). Carlson приписывает это соображение Wlodek Rabinowicz.

Поэтому ТИОВ* вполне может предполагать: если я в действительности соглашусь на лечение, мой возможный отказ от него был бы для меня злом.

Следовательно, размышляя о том, соглашаться ли на лечение, я должен учитывать один важный вопрос: соглашусь ли я на него в действительности.

Я не способен определить, какой выбор лучше, пока не знаю, что именно в конечном счёте сделаю. Это неприемлемое следствие ТИОВ*.

Проблема возникает из-за актуалистских предпосылок теории. Её можно попытаться решить, перейдя от актуализма к нецесситарианизму.²⁶⁶

Вместо действительных интересов или того, что фактически является для человека внутренним благом, мы стали бы учитывать только его необходимые интересы — то, что соответствовало бы его интересам и являлось бы внутренним благом независимо от развития событий.²⁶⁷

Но нецесситарианизм едва ли лучше актуализма.

Предположим, Майки не заинтересован в том, чтобы попробовать определённые хлопья. Джейн говорит ему: «Попробуй, тебе понравится».

Майки пробует хлопья, и они действительно ему нравятся. В результате своего решения он начинает желать, чтобы именно эти хлопья находились сейчас у него во рту. Поскольку он их ест, это, по-видимому, является для него внутренним благом.

²⁶⁶ Подробнее об актуализме и необходимости (здесь применительно к людям, а не интересам) см.: Arrhenius, «The Moral Status of Potential People» (рукопись).

²⁶⁷ В личной переписке McMahan указывает, что придерживается necessitarianism.

Но согласно нецесситарианизму решение попробовать хлопья вообще не принесло Майки пользы. Он мог отказаться их пробовать, и тогда употребление этих хлопьев не соответствовало бы его интересам.

Следовательно, это не является для него необходимым благом. Хотя решение попробовать хлопья вызвало у Майки интерес к ним, удовлетворение этого интереса не имеет значения при оценке решения.

Таким образом, ТИОВ и предложенные изменённые версии либо не дают результатов, которых добивается Макмахан, либо оказываются неприемлемыми по независимым основаниям.

И это ещё не все проблемы.

ТИОВ сталкивается с дополнительной трудностью при оценке некоторых длительных событий, обладающих внутренней ценностью.

Рассмотрим событие E , продолжающееся от момента t_1 до момента t_2 и являющееся внутренним благом для субъекта S . Предположим, психологическая связь между S в моменты t_1 и t_2 очень слаба.

Допустим также, что внутреннюю ценность E невозможно объяснить через внутреннюю ценность его временных частей, поскольку оно обладает некоторой глобальной особенностью, имеющей самостоятельную внутреннюю ценность.

ТИОВ-1 не объясняет, как определить интерес S в событии E относительно любого момента t .

Она предписывает рассмотреть психологические связи между человеком в одном временном пункте и тем же человеком в другом пункте, когда с ним происходит нечто внутренне хорошее или плохое.

Но из-за продолжительности E выполнить это невозможно. Для многих моментов t внутри E психологическая связь между S в момент t и S в момент t_1 будет отличаться от связи между S в момент t и S в момент t_2 .

Этот пример — не абстрактная возможность. Распространено мнение, что повествовательная структура, или «форма», жизни является составной частью личного благополучия.²⁶⁸

Факты о повествовательной структуре относятся к жизни человека как к целому. Согласно этой позиции, среди элементарных носителей ценности имеются целые жизни: ценность целого нельзя свести к ценности отдельно взятых частей.

Психологическая связь между человеком в первый и последний моменты его жизни чрезвычайно слаба. Поэтому с помощью ТИОВ-1 невозможно определить относительную ко времени ценность всей его жизни.

Таким образом, ТИОВ-1 несовместима с представлением о внутренней ценности повествовательного единства.

Как и в случае трастового фонда, Макмахан осознаёт близкую к этому трудность. Он отвечает:

В тот период жизни, когда связи благоразумного единства сильны — а в большинстве случаев такой период продолжается с детства до старости, — то, чего человек имеет больше всего эгоистических оснований желать в каждый данный момент, совпадает с тем, что было бы лучше для всей его жизни. На это существенно влияют соображения повествовательного единства. Как я отмечал ранее, когда связи благоразумного единства сильны, интересы человека,

²⁶⁸ См., например: Velleman, 1993; MacIntyre, 1981.

относительные ко времени, совпадают с его интересами вообще.²⁶⁹

По-видимому, Макмахан утверждает, что в большинство моментов t ценность всей жизни человека для него совпадает с ценностью этой жизни относительно t . Причина состоит в том, что на большей части жизни связи благоразумного единства остаются сильными.

Но неясно, как именно должен работать этот ответ.

Связь благоразумного единства соединяет человека в один момент с тем же человеком в другой. Чтобы применить ТИОВ к конкретному случаю, нужно знать, какие именно два момента следует сравнить. Только тогда можно установить степень психологического единства и получить соответствующий коэффициент.

Если с помощью ТИОВ мы определяем относительную ко времени ценность повествовательного единства всей жизни, какие два момента нужно выбрать?

Первым будет момент, относительно которого оценивается внутренне ценное событие. Вторым должен стать момент наступления самого внутренне ценного события.

Но в случае повествовательного единства невозможно указать второй член этого отношения.²⁷⁰

²⁶⁹ McMahan, 2002, p. 176.

²⁷⁰ Заметим, возражение состоит не просто в том, что TRIA прямо не учитывает нарративную структуру: если бы дело было только в этом, TRIA можно было бы считать неполной теорией и дополнить отдельным принципом. Возражение состоит в том, что TRIA несовместима с внутренней ценностью нарративной структуры: если нарративная структура имеет значение для благополучия, теория попросту выходит из строя.

Эта проблема возникает лишь у тех, кто считает, что внутреннюю ценность жизни определяют несводимые «глобальные» факты, например её повествовательная структура. Я отвергаю такие взгляды.

Макмахан их принимает, хотя и по причинам, не связанным с основаниями поддержки ТИОВ.²⁷¹ Он мог бы сохранить ТИОВ, отказавшись от мысли, что повествовательная структура влияет на благополучие. Однако многие сочтут такую цену слишком высокой.

Впрочем, здесь остаётся пространство для манёвра.²⁷²

Макмахан мог бы принять некоторую теорию усреднения. Предположим, событие, происходящее с человеком в момент t_1 , вызывает длительное событие с несводимой глобальной внутренней ценностью. Коэффициент уменьшения можно было бы определить следующим образом:

- рассмотреть каждый отдельный момент t в ходе длительного события;
- для каждого момента установить коэффициент по степени психологической связи между человеком в t_1 и в t ;
- вычислить среднее значение всех коэффициентов.

Мгновенные события тогда представляли бы лишь предельный случай.

Либо Макмахан мог бы утверждать, что ценность длительных событий вообще не подвергается уменьшению и коэффициент применяется только к мгновенным благам. Но почему?

²⁷¹ McMahan, 2002, pp. 174–176.

²⁷² Благодарю Earl Conee за предложенные им возможные способы защиты TRIA.

Возможны и многие другие варианты. Я не стану гадать, какой из них лучше. Отмечу лишь, что, приняв ПИП, мы полностью избавляемся от подобных осложнений.

Несомненно, рядом с ТИОВ скрывается крупница истины, привлекающая внимание вдумчивых философов.

Действительно, в каждый момент t человек выше ценит те будущие блага, которые получит в периоды сильной психологической связи с собой в момент t , чем блага, ожидающие его в более отдалённых психологически периодах.

Назовём это **предпочтением психологического сходства**.

Такое предпочтение свойственно всем нам уже потому, что непрерывность желаний является одной из характеристик психологического единства.

Предположим, сейчас я желаю победы демократов на выборах 2028 года, но в 2028 году буду желать победы республиканцев на тех же выборах. Это означает, что степень психологической связи между мной нынешним и мной в 2028 году ниже единицы.

Разумеется, сейчас я выше ценю удовлетворение нынешнего желания. Возможно, удовлетворение желания, которое появится у меня в 2028 году, сейчас вообще не имеет для меня ценности.

Но неясно, какой вывод из этого следует.

Предпочтение психологического сходства кажется нерациональным. Его существование легко объяснить тем, что нас побуждают к действию желания, которыми мы действительно обладаем сейчас, а не желания, которые возникнут у нас в будущем, но отсутствуют сегодня.

Более того, даже если предпочтение психологического сходства рационально, из этого ещё ничего непосредственно

не следует о совокупной ценности событий для людей. Это уже было видно при обсуждении предпочтения будущего в разделе 2.3.

Если приведённые мной аргументы верны, следует отрицать, что совокупная ценность события определяется психологической связанностью.

Поэтому, если рациональность предпочтения события зависит от психологической связанности, из этого следует, что ценность события не всегда соответствует рациональности желания, чтобы оно произошло.

Степень рациональности предпочтения события не обязательно пропорциональна его совокупной ценности.

Я попытался показать, что ПИП способен преодолеть трудности, на которые указывают Макмахан и Белшоу, тогда как теории, допускающие, что смерть Студента хуже смерти Младенца, — например ТИОВ — сами сталкиваются с серьёзными проблемами.

Я заключаю, что ПИП убедительнее ТИОВ и что с возрастом смерть становится для человека всё меньшим злом. Следовательно, смерть Младенца хуже смерти Студента.

Конечно, может существовать другая теория, способная признать смерть Студента худшей и при этом избежать рассмотренных здесь трудностей. Но, полагаю, я привёл по крайней мере веские основания сомневаться, что такую правдоподобную теорию вообще возможно разработать.

4.5. Коровы

Я показал, что характер психологической связи человека с самим собой в разные периоды жизни не влияет на то, насколько большим злом является для него смерть. Однако существуют и другие способы, которыми особенности

психики могут, как предполагается, влиять на степень зла смерти.

Дэвид Веллеман утверждает, что коровы не способны воспринимать себя как существ, продолжающих существовать во времени, и что поэтому смерть не является для них злом.

Веллеман придерживается следующего положения о внутренней ценности:

Если субъект не обладает хотя бы элементарной способностью и необходимыми для этого психическими средствами, чтобы при определённых обстоятельствах заботиться о чём-либо, это нечто не может быть для него внутренним благом.²⁷³

Если принять этот тезис и предположить, что коровы не способны представлять собственное будущее, придётся заключить: у них вообще нет благополучия на протяжении всей жизни.

Корова не может заботиться о том, как сложится вся её жизнь. В каждый отдельный момент её может волновать лишь происходящее с ней непосредственно в этот момент. А поскольку коровы не обладают уровнем благополучия, охватывающим всю жизнь, смерть якобы не способна быть для них злом.

В действительности аргумент несколько сложнее, поскольку Веллеман придерживается двойственной концепции благополучия. Согласно ей, благополучие в отдельный момент и благополучие всей жизни — совершенно разные вещи.

²⁷³ Velleman, 1993, pp. 354–355.

Благополучие всей жизни нельзя свести к сумме моментальных состояний благополучия или к способу их расположения во времени.²⁷⁴ Оно хотя бы отчасти определяется нарративным единством жизни: окупились ли позднее принесённые в молодости жертвы и так далее.

Моментальное благополучие, напротив, определяется фактами, относящимися только к данному моменту, — например, переживаниями человека именно тогда. Поэтому благополучие оказывается «радикально разделённым».²⁷⁵

Веллеман не отрицает, что коровы обладают моментальным благополучием. Но он всё равно считает, что смерть не может быть для коровы злом.

Его рассуждение выглядит следующим образом:

Не существует момента, когда корове было бы плохо из-за смерти: говоря словами Лукреция, там, где есть смерть, коровы уже нет. Если же не существует момента, когда смерть причиняет корове вред, значит, смерть вообще не способна ей навредить. Преждевременная смерть не лишает корову возможности накопить больше моментального благополучия, поскольку для коровы оно не подлежит накоплению. Не может преждевременная смерть и снизить ценность жизни коровы в целом, поскольку корова не заинтересована в своей жизни как целом: она неспособна заботиться о том, какую именно жизнь проживает. Человек, разумеется, способен заботиться о том, какой будет история его жизни, а преждевременная смерть способна испортить эту историю. Поэтому смерть может причинить вред человеку, но не корове.²⁷⁶

²⁷⁴ Velleman, 1993, pp. 343–346.

²⁷⁵ Velleman, 1993, p. 345.

²⁷⁶ Velleman, 1993, p. 357.

Аргумент Веллемана сложен, однако, насколько я понимаю, его можно представить так:

V1. Если смерть является злом для коровы, то она либо является для неё злом в определённый момент, либо снижает уровень благополучия всей её жизни.

V2. Чтобы нечто было злом для существа в определённый момент, это существо должно в данный момент существовать.

V3. Если V2 истинно, смерть не является злом ни для коровы, ни для человека ни в какой конкретный момент.

V4. Следовательно, смерть не является злом для коровы или человека ни в какой конкретный момент — из V2 и V3.

V5. Коровы не способны воспринимать себя как существующих во времени.

V6. Если коровы не способны воспринимать себя как существующих во времени, у них нет уровня благополучия всей жизни.

V7. Если у коров нет уровня благополучия всей жизни, смерть не может его понизить.

V8. Следовательно, смерть не снижает уровень благополучия всей жизни коровы — из V5, V6 и V7.

V9. Следовательно, смерть не является злом для коровы — из V1, V4 и V8.

Единственная бесспорная посылка здесь — V7. Посылки V3 и V5 сомнительны и требуют дополнительного обоснования. V2 и V6 ложны. Поэтому вывод Веллемана не обоснован и, на мой взгляд, также неверен.

Начнём с V5:

Коровы не способны воспринимать себя как существующих во времени.

Можно спросить, откуда Веллеман получил такие сведения о коровах. Темпл Грандин и Кэтрин Джонсон доказывали, что

психическая жизнь коров и других животных значительно богаче, чем принято думать.²⁷⁷

Я уверен, что многие животные способны воспринимать себя как существ, продолжающих существовать во времени. Однако ради обсуждения предположим, что относительно психики коров Веллеман прав. Даже если он ошибается именно в отношении коров, вероятно, существуют другие животные, не способные воспринимать собственное существование во времени. Тогда его аргумент будет относиться к ним.

Посылка V3 истинна лишь в том случае, если смерть не может быть для человека злом ни в один из моментов, когда он жив.

Как мы видели в разделе 3.3, широко распространена позиция, согласно которой смерть причиняет своей жертве зло в определённые моменты её жизни — именно тогда, когда у неё существовали интересы, впоследствии разрушенные смертью.

Я считаю эту позицию ошибочной и поэтому готов принять V3. Но сторонники теории Файнберга—Питчера о зле смерти принять её не могут.

В предыдущей главе я подробно доказывал ложность V2. Веллеман фактически поддерживает рассмотренный в разделе 3.1 аргумент Эпикура: до смерти она якобы не является злом для человека, поскольку ещё не произошла; после смерти также не является злом, поскольку человека уже нет.

Но, как я утверждал, смерть становится злом для своей жертвы во все те моменты, когда без неё человек продолжал бы жить достойной жизнью, — то есть во все моменты, когда

²⁷⁷ Grandin and Johnson, 2005.

его возможное моментальное благополучие было бы положительным.

Однако даже если мои аргументы из главы 3 верны, Веллеман всё ещё может предложить интересное доказательство того, что смерть в целом не является злом для коровы.

Допустим, смерть коровы можно считать злом для неё в определённые моменты после смерти. Но если у коровы нет уровня благополучия всей жизни, то смерть не может быть для неё злом в целом.

По мнению Веллемана, у коров нет благополучия всей жизни. Для них моментальное благополучие не «накапливается», потому что они неспособны заботиться о продолжительных периодах своего существования.

Если смерть является злом потому, что делает всю фактическую жизнь жертвы хуже той жизни, которую она могла бы прожить, то она не является общим злом для существа, чьи фактическая и возможная жизни вообще лишены внутренней ценности.

Поэтому необходимо обратиться к V6 — именно здесь находится центральная часть аргумента.

Согласно V6, обладать уровнем благополучия всей жизни может только существо, способное воспринимать себя как существующее во времени и, следовательно, представлять свою жизнь как единое целое.

Эта посылка опирается на следующий принцип внутренней ценности, который я назову **условием способности заботиться**:

ССС. Ничто не может быть внутренним благом или злом для существа, если это существо неспособно о нём заботиться.

Коровы могут заботиться о том, что происходит с ними в определённый момент. Но поскольку они неспособны воспринимать себя как протяжённых во времени существ, они не могут заботиться о продолжительных периодах своей жизни или о жизни в целом.

Если ССС истинен, продолжительные периоды жизни коровы не имеют для неё внутренней ценности.

Но это приводит к чрезвычайно странным выводам.

Представим два возможных будущих одной коровы. В первом её непрерывно пытаются до самой смерти. Во втором она счастлива и свободна.

Какое будущее лучше для коровы?

Если Веллеман прав, ни одно. Во втором будущем будут лучшие для коровы отдельные моменты, но в целом оно не лучше и не хуже первого.

Такой вывод нельзя признать правильным.²⁷⁸

Веллеман утверждает, что при истинности ССС «любой способ объединить ценности хороших и плохих моментов жизни коровы будет совершенно произвольным и потому ошибочным».²⁷⁹

²⁷⁸ Можно предложить и другую линию аргументации. Поскольку корова не способна мыслить свою жизнь как целое, можно утверждать, что коровы не являются протяжёнными во времени сущностями. В каждый последующий момент существует новый индивид, психологически не связанный с прошлыми и будущими индивидами, хотя причинно с ними связанный. Не существует единого индивида, составленного из этих мгновенных «срезов коровы». Если так, то для коровы нет такого явления, как «благополучие всей жизни», отличного от моментного благополучия, поскольку ни одна корова не живёт дольше одного мгновения. Я не думаю, что это позиция Velleman, поэтому не стану её здесь оценивать.

²⁷⁹ Velleman, 1993, p. 356.

Но действительно ли произвольно предположить, что объединённая ценность плохих моментов — моментов пытки — хуже объединённой ценности счастливых моментов?

Несомненно, по крайней мере некоторые способы сложения ценностей интуитивно ошибочны.

Следовательно, необходимо отвергнуть утверждение, что жизнь коровы не имеет для неё внутренней ценности, а вместе с ним и принцип ССС.

Но у Веллемана, вероятно, были основания считать ССС правдоподобным. Я думаю, рядом с ним существует более убедительный принцип, который, возможно, точнее выражает мысль Веллемана и при этом совместим с признанием у коров благополучия всей жизни.

Рассуждая о ценности наказания, Джордж Эдвард Мур провёл различие между ценностью чего-либо в целом и ценностью чего-либо как целого.²⁸⁰

Когда преступник подвергается справедливому наказанию, оно включает причинённую ему боль или иное внутреннее зло — например, лишение свободы. Эта боль сама по себе плоха.

Но она является частью более крупного целого, состоящего из преступления и наказания. Это целое обладает определённой положительной ценностью, поскольку его части сочетаются должным образом — более уместно, чем в ситуации, когда человек совершает зло, а затем наслаждается его плодами.

Таким образом, сочетание преступления и наказания обладает ценностью **как целое**.

²⁸⁰ Подробнее о различии между ценностью целого и общей ценностью см.: Moore, 1903, §§ 128–129.

Ценность вещи как целого возникает благодаря её несводимым глобальным особенностям — отношениям между составляющими её частями. Если вещь обладает ценностью как целое, перед нами особый вид ценности, который нельзя свести к ценностям отдельных частей. Такое целое само становится атомом ценности.

Веллеман и некоторые другие философы утверждают, что жизнь, которая начинается плохо, а затем улучшается, лучше жизни, начинающейся хорошо и постепенно ухудшающейся, даже если общее количество счастья в обеих одинаково.

Если они правы, такие жизни обладают ценностью как целые и являются атомами ценности. Если верно предложенное Муром понимание наказания, сочетание проступка и наказания также является атомом ценности — не атомом благополучия, а атомом внутренней ценности вообще.

Ценность вещи **в целом**, напротив, представляет собой её общую ценность с учётом как ценности целого, так и отдельно взятых ценностей всех его частей.

Хотя проступок и наказание, взятые вместе, могут обладать положительной ценностью как целое благодаря соответствию частей, после учёта отрицательной ценности каждой из этих частей вся совокупность может оказаться плохой в целом.

Возможна и обратная ситуация: человеческая жизнь обладает положительной ценностью в целом, не имея особой ценности как целое.

Представим жизнь, содержащую множество хороших моментов, но не складывающуюся в особенно гармоничную историю — например, она не становится лучше с течением времени. Такая жизнь может быть хорошей в целом, даже если не рассказывает особенно красивой истории.

Я предполагаю, что при обсуждении ССС Веллеман, возможно, имел в виду именно ценность **как целого**, а не ценность **в целом**.

Тогда пересмотренную версию принципа можно сформулировать так:

ССС'. Ничто не может обладать внутренней ценностью как целое для существа, если это существо неспособно заботиться об этом как о целом.

Я не берусь здесь утверждать, что ССС' истинен, но он выглядит правдоподобнее первоначального принципа Веллемана.

Если, как говорит Веллеман, «корова не заинтересована в своей жизни как целом», её жизнь может не иметь для неё ценности **как целое**. Но она всё же способна обладать ценностью **в целом** благодаря ценности отдельных составляющих её моментов.

Следовательно, ССС' совместим с утверждением, что смерть является злом для коров. Он также согласуется с интуитивно очевидной мыслью: будущее без пыток лучше для коровы, чем будущее, наполненное мучениями.

Корова способна заботиться об отдельных мгновениях, из которых состоит её жизнь, даже если не может заботиться о жизни как о едином целом. Этого достаточно, чтобы её жизнь была для неё хорошей или плохой.

Более того, ССС' лучше согласуется и с некоторыми собственными утверждениями Веллемана. Доказывая, что продолжительные периоды времени не обладают ценностью для коровы, он пишет:

Особенно ясно это следует из теорий благополучия, основанных на желаниях. Они определяют ценность различных последовательностей вреда и пользы для коровы

через силу желания коровы получить эти последовательности — или силу желания, которое она испытывала бы при некоторых идеальных условиях. Поскольку корова не может заботиться о последовательностях вреда и пользы и не приобрела бы такой способности без превращения в нечто иное, чем корова, эти определения не позволяют приписать временным последовательностям ценность именно для коровы.²⁸¹

Прежде всего обратим внимание: Веллеман формулирует теорию удовлетворения желаний объективистским образом. Внутреннюю ценность для человека имеет осуществление объектов его желаний, а не сочетание желаний с их объектами.

По словам Веллемана, сторонник такой теории считает, что ценность последовательности для человека зависит от того, насколько сильно тот желает эту последовательность.

Но необходимо уточнить, о каком виде ценности идёт речь.

Предположим, сегодня Сьюзен с силой **n** желает обнять свою собаку, а завтра с силой **m** хочет выпить пива. Сегодня она обнимает собаку, а завтра выпивает пиво.

Сторонник теории удовлетворения желаний должен признать, что этот результат является благом для Сьюзен в степени **m + n**.

И это верно, даже если Сьюзен — что вполне вероятно — никогда не рассматривает явно соединение или последовательность этих двух событий и не желает её как таковую. Более того, ей вообще не обязательно обладать способностью представить эту последовательность.

²⁸¹ Velleman, 1993, p. 401, n. 45.

Чтобы установить ценность сложного целого для человека, сторонник теории удовлетворения желаний должен сложить основные внутренние ценности содержащихся в нём удовлетворённых и неудовлетворённых желаний.

Поэтому он вполне может отрицать, что ценность последовательности для человека зависит от силы желания получить именно эту последовательность.

Следовательно, стороннику теории удовлетворения желаний следует отвергнуть ССС, но принять ССС'.

Чтобы последовательность стала атомом ценности для человека, он должен желать её — по крайней мере, согласно объективистской версии теории. А желать нечто, не имея способности его представить, невозможно. Поэтому последовательность не может стать атомом ценности для коровы.

Но это не мешает последовательности обладать для коровы производной внутренней ценностью, возникающей из основных внутренних ценностей входящих в неё атомов. Этого вполне достаточно, чтобы заключить: смерть является злом для коровы.

Итак, как и в случаях младенцев и плодов, нет веских оснований преуменьшать зло смерти для животного.

Если животное могло бы прожить хорошую жизнь, убийство является для него злом — даже если оно не способно размышлять о собственном будущем.

Завершая главу, необходимо подчеркнуть: из того, что смерть является злом для плодов, младенцев и животных, ещё не следует ни моральная недопустимость аборта, ни моральная обязательность вегетарианства.

Я считаю — хотя не буду здесь этого доказывать, — что между абортom и употреблением мяса существуют существенные различия.

В случае аборта имеются другие важные факторы — например, серьёзные интересы матери, — которые способны сделать по крайней мере некоторые аборты морально допустимыми.

В большинстве случаев употребления мяса не существует сопоставимых по значимости интересов, способных оправдать плотоядный образ жизни. Обоснование этих положений потребовало бы многих страниц.

Пока же ограничимся одним выводом: какие бы другие доводы ни приводились в защиту употребления гамбургеров, невозможно утверждать, что превращение коров в гамбургеры не является злом для самих коров.

ГЛАВА 5

МОЖНО ЛИ ПОБЕДИТЬ СМЕРТЬ?

*Фридрих Гёльдерлин*²⁸²

Поскольку всем нам предстоит умереть, стоит задуматься, нельзя ли найти способ уменьшить или вовсе устранить зло смерти. Рой Соренсен предлагает для этого необыкновенно изобретательный способ: вместить бесконечную жизнь в конечный промежуток времени.

Бесконечное количество личного времени можно вместить в две минуты внешнего времени. В течение первой минуты псевдобессмертный проживает первый день своей жизни. За следующие полминуты он проживает второй день. В течение последующей четверти минуты проходит третий день. Поскольку в этой последовательности бесконечно много отрезков, псевдобессмертный успеет прожить бесконечное множество личных дней... Смерть утратит своё жало.²⁸³

Самому псевдобессмертному будет казаться, что его жизнь длится вечно. Но внешнему наблюдателю она покажется фильмом, пущенным в ускоренном режиме: ход жизни будет становиться всё быстрее и быстрее, а целиком она займёт лишь две минуты.

Поскольку изнутри невозможно было бы отличить бессмертную жизнь от псевдобессмертной, человеку вряд ли было бы особенно важно, какая из них ему досталась, — несмотря на то, что псевдобессмертные умирают, а настоящие

²⁸² «To the Fates», цит. по: McMahan, 2002, p. 137.

²⁸³ Sorensen, 2005, p. 122.

бессмертные нет. Думаю, если бы мы могли стать псевдобессмертными, нам удалось бы победить зло смерти.

К сожалению, стать псевдобессмертным ненамного легче, чем обрести подлинное бессмертие. В обоих случаях не обойтись без волшебства. Но существует ли какой-нибудь не связанный с магией способ сделать собственную смерть меньшим злом?

Вот два способа, которые действительно работают.

Первый: проживите очень долго. Если вам это удастся, к моменту смерти она уже не лишит вас многого, поскольку, даже не умри вы тогда, всё равно прожили бы лишь немного дольше. Это вполне практичная стратегия, и я настоятельно её рекомендую. Правда, она требует терпения!

Если же терпения вам недостаёт и вы хотите заранее позаботиться о том, чтобы смерть не стала для вас большим злом, можно последовать примеру Чака.

Чак нанял двух убийц, чтобы те его убили. Первый собирается расправиться с ним завтра ровно в полдень, сбросив на него десятитонную глыбу сыра. Второй намерен застрелить его завтра в 12:05. Эти убийцы никогда не терпят неудач.

Таким образом, когда Чак погибнет под глыбой сыра, его смерть не будет для него особенно большим злом, поскольку лишит его всего пяти минут жизни. Подобно человеку глубокой старости, Чак победил зло смерти — но ценой огромных потерь! Стратегию Чака я не рекомендую.

Рассмотренные стратегии позволяют сделать смерть меньшим злом, заранее позаботившись о том, чтобы она не могла отнять ценное будущее. Однако отсутствие ценного будущего само по себе представляется крайне нежелательным положением.

Можно ли в момент смерти иметь впереди ценное будущее, но при этом не позволить смерти стать для себя большим злом?

Некоторые считают, что победить смерть можно, прожив по-настоящему прекрасную жизнь — и особенно совершив великие дела. Назовём это **стратегией Гёльдерлина**.

Согласно сильной версии стратегии Гёльдерлина, человек способен уже в ранние годы достичь столь многого, что продолжение жизни лишь ухудшит её общую ценность. Даже если последующая жизнь будет приносить удовольствие, **«большого не нужно»** — более того, продолжения следует избегать. В таком случае смерть фактически станет для человека благом.

Согласно более слабой версии стратегии Гёльдерлина, прекрасная жизнь не превращает смерть в благо. Но она делает смерть меньшим злом, чем та была бы, если бы предшествующая жизнь не оказалась столь прекрасной.

В этой главе я рассмотрю правдоподобие обеих версий стратегии Гёльдерлина.

5.1. Эффект Джеймса Дина

В одном чрезвычайно интересном недавнем исследовании психологи Эд Динер, Деррик Вирц и Сигэхиро Оиси описали явление, названное ими «эффектом Джеймса Дина».²⁸⁴

Представим, как могла бы сложиться жизнь Джеймса Дина. Допустим, он не погиб в автомобильной катастрофе в двадцать четыре года, а прожил ещё несколько лет. За это время он

²⁸⁴ Diener, Wirtz, and Oishi, 2001, p. 127. Авторы отмечают, что, когда людей просят выбирать для самих себя, они лишь немного предпочитают жизнь Джеймса Дина более долгой жизни с умеренно неблагоприятным периодом в конце, однако значительно сильнее предпочитают более долгую жизнь Солженицына (p. 127).

снялся в фильме *Гигант 2: Электрическое бугалу*, затем ушёл из кино и стал зарабатывать на жизнь, выступая в ночных клубах в образе Элвиса.

В этот период он был счастлив и в определённой степени успешен, хотя уже не настолько счастлив и успешен, как в ранней молодости. Была бы такая жизнь лучше его фактической, более короткой жизни?

Как показывают исследования, люди последовательно склонны отвечать отрицательно. На рисунке 5.1 большинство считает короткую жизнь в целом лучшей.

Обозначения на рисунке 5.1:

- **Time** — Время;
- **Welfare Level** — Уровень благополучия;
- **JD's actual life** — Фактическая жизнь Джеймса Дина;
- **Counterfactual extension of JD's life** — Контрфактическое продолжение жизни Джеймса Дина.

МЕСТО ДЛЯ РИСУНОК 5.1. ЭФФЕКТ ДЖЕЙМСА ДИНА

Динер, Вирц и Оиси отмечают также явление, названное ими «**эффектом Александра Солженицына**». По-видимому, Солженицын не был особенно счастлив даже после освобождения из заключения, однако, вероятно, всё же стал несколько менее несчастным.

Была бы для него лучше более короткая жизнь? Если человек долгое время живёт в страданиях, люди последовательно считают, что к такой жизни лучше добавить ещё один период сравнительно умеренного несчастья — даже если сам по себе этот период не заслуживает того, чтобы его прожить.

Именно это показано на рисунке 5.2: люди склонны считать более продолжительную жизнь в целом лучшей.

Обозначения на рисунке 5.2:

- **Time** — Время;
- **Welfare Level** — Уровень благополучия;
- **AS's counterfactually shortened life** — Контрфактически сокращённая жизнь Александра Солженицына;
- **AS's actual life** — Фактическая жизнь Александра Солженицына.

МЕСТО ДЛЯ РИСУНОК 5.2. ЭФФЕКТ АЛЕКСАНДРА СОЛЖЕНИЦЫНА

Суждения, описанные Динером, Вирцем и Оиси, перекликаются с мнением таких философов, как Веллеман:

Человек может рационально согласиться умереть, даже если впереди у него ещё несколько хороших недель или месяцев; и человек может рационально не желать смерти, даже если впереди его ожидают одни лишь невзгоды. Рациональность отношения пациента зависит от того, какая смерть — более ранняя или более поздняя — станет лучшим завершением истории его жизни.²⁸⁵

Большинству людей реальная история жизни Джеймса Дина, а также реальная история жизни Солженицына кажутся — по крайней мере в некоторых отношениях — лучше воображаемых альтернативных историй.

Теперь мы видим, каким образом можно обосновать сильную стратегию Гёльдерлина. Если дополнительные годы хорошей жизни могут не повышать ценность жизни человека или дополнительные годы плохой жизни могут не делать

²⁸⁵ Velleman, 1993, p. 347. Критику взгляда на жизнь как на «историю жизни» см.: Strawson, 2004.

жизнь в целом хуже, тогда жизнь представляет собой органическое единство: её ценность нельзя определить простым сложением ценностей отдельных частей.²⁸⁶

Предположим теперь, что Принцип создаваемого различия (DMP) истинен. Если дополнительные десять лет умеренно хорошей жизни не сделали бы жизнь Джеймса Дина лучше и если DMP истинен, значит, смерть Дина не была для него злом.

Более того, если дополнительные годы умеренно хорошей жизни сделали бы его жизнь в целом хуже — как, по-видимому, считает большинство людей, — тогда смерть была для него благом!

Возможно, именно так и следует побеждать смерть: уйти на самой вершине, когда дальше можно двигаться только вниз.

Но ведь это не может быть верно? Несомненно, смерть Джеймса Дина была для него злом. Следовательно, перед нами три несовместимых положения:

1. Фактическая жизнь Джеймса Дина была лучше той жизни, которую он прожил бы, если бы не умер тогда, когда умер.
2. Смерть Джеймса Дина была для него злом.
3. DMP истинен.

Чтобы избежать противоречия, нам необходимо отвергнуть одно из этих положений.

Предположим, мы отвергаем DMP. Каким образом тогда положения 1 и 2 могут быть одновременно истинными?

²⁸⁶ Понятие органического единства в аксиологии популяризировал Г. Е. Moore (1903).

Возможно, для определения того, насколько смерть плоха для человека, имеет значение не её влияние на жизнь в целом, а её влияние на **будущее** этого человека. Назовём эту концепцию **Принципом создаваемого различия для будущего**, или **Future-DMP**:

Future-DMP. Общая ценность события, происходящего в момент времени t , для человека равна уровню его благополучия на протяжении всей оставшейся жизни начиная с t минус уровень благополучия, которым он обладал бы на протяжении всей оставшейся жизни начиная с t , если бы это событие не произошло.

Если Future-DMP истинен, смерть Дина могла быть для него злом, даже если будущие блага не повысили бы ценность его жизни в целом. Они повысили бы ценность его **будущего**, а согласно Future-DMP при оценке смерти имеет значение только это.

Я не возражаю против Future-DMP, поскольку, если чистый гедонизм истинен, DMP и Future-DMP с необходимостью равнозначны.

Однако я возражаю против одновременного принятия Future-DMP и распространённого утверждения, что более продолжительная жизнь Джеймса Дина не была бы для него лучше.

Представьте, что перед вами младенец Джеймс Дин, а всеведущее и всемогущее божество поручает вам определить дальнейший ход его жизни. У вас есть два варианта.

В варианте **L₁** его жизнь складывается точно так же, как в действительном мире.

В варианте **L₂** всё происходит точно так же, но в конце добавляются ещё десять умеренно хороших лет.

Если вы разделяете мнение многих людей об этих двух жизнях, то должны считать, что лучшее будущее — то, в котором Дин умирает раньше. Взятое в целом, это будущее лучше, хотя общая сумма содержащегося в нём блага меньше.

Следовательно, согласно Future-DMP, для Джеймса Дина будет благом, если вы выберете более короткое будущее.

Теперь представим, что наступил момент непосредственно перед смертью Дина. Божество возвращается и позволяет вам изменить решение. Перед Дином теперь открываются два будущих: десять умеренно хороших лет или полное отсутствие будущего.

По-видимому, для него будет лучше, если вы передумаете, поскольку десять умеренно хороших лет представляют собой лучшее будущее, чем никакого будущего вообще. Поэтому согласно Future-DMP для Дина будет благом, если теперь вы выберете более продолжительное будущее.

Но как это возможно? Кажется, у вас нет ни одной веской причины менять своё решение. С самого начала вам было известно, как сложится его жизнь; ничего неожиданного не произошло. Всего лишь прошло некоторое время, и Дин прожил часть своей жизни. Результат вашего выбора остаётся одинаковым независимо от того, когда вы его делаете.²⁸⁷

Я не могу придумать правдоподобной замены DMP, которая позволила бы примирить положения 1 и 2. Одно из них придётся отвергнуть. И мне кажется очевидным, что отказаться следует именно от положения 1.

²⁸⁷ Сходный аргумент в другом контексте см.: Huemer, 2003, pp. 160–161.

Меня удивляет, что столь многие люди готовы утверждать, будто добавленные в конце десять хороших лет не сделали бы жизнь Джеймса Дина в целом лучше. По-видимому, люди систематически выносят в этой области иррациональные суждения.

Возможно, нас вводят в заблуждение эстетические интуиции. Фактическая жизнь Дина действительно образует более выразительную историю, чем воображаемая продолжительная жизнь. Но это, несомненно, не имеет никакого отношения к тому, была ли она лучшей жизнью **для него самого**.

Представление о жизни как об органическом единстве гораздо правдоподобнее применительно к эстетическим суждениям, чем к суждениям о благополучии. Я не знаю, именно ли здесь скрывается источник ошибки, но то, что люди совершают ошибку, кажется очевидным.

Разумеется, некоторые могут желать прожить жизнь, из которой получится хорошая история. Согласно соответствующей теории благополучия, такая жизнь действительно может быть для них лучше. Но, как указывает Гален Стросон, подобные вещи волнуют далеко не всех — и непонятно, почему они должны волновать тех, кого не волнуют.²⁸⁸

Итак, сильная стратегия Гёльдерлина неправдоподобна. Гораздо разумнее отрицать, что фактическая жизнь Джеймса Дина была лучше той жизни, которую он прожил бы, оставшись в живых, чем утверждать, что смерть была для него благом, или отказываться от DMP.

²⁸⁸ Strawson, 2004.

Этот вывод имеет далеко идущие последствия. Он должен заставить нас усомниться в теориях благополучия, основанных на повествовательной структуре жизни, поскольку именно такие теории приводят к неприемлемому выводу о жизни Джеймса Дина.

Однако защитников теорий повествовательной структуры — «нарративистов» — этот довод может не убедить.

Нарративист, желающий утверждать, что смерть Джеймса Дина была для него благом, может ответить: иногда выбрать лучшее будущее — не значит принять лучшее решение.

Предположим, в прошлом человек долго стремился к определённым целям. Теперь он должен выбирать: либо достичь их, но получить худшее будущее, либо отказаться от них и получить лучшее. Разве не может быть совершенно рациональным выбор достижения целей? Разве от этого жизнь человека в целом не станет лучше?

Здесь нарративист может обратиться к примеру Сократа и напомнить, что тот считал рациональным своё решение выпить цикуту, а не сохранить жизнь в изгнании. Повидимому, Сократ рассматривал решение продолжить жить как предательство всего, ради чего жил прежде.

Если выбор худшего будущего порой имеет смысл, значит, ценность жизни должна отчасти определяться такими её целостными особенностями, как повествовательная структура.

Однако наиболее правдоподобные примеры такого рода — это случаи, когда человек не хочет предполагаемого хорошего будущего и, подобно Сократу, предпочитает умереть.

Когда разумный и располагающий всей необходимой информацией человек предпочитает смерть продолжению

жизни, мы склонны считать, что дальнейшее существование не стало бы для него хорошим будущим.

Например, сторонник теории удовлетворения желаний может заключить из предпочтения Сократа умереть, что будущее, в котором тот умирает, лучше для него, чем будущее, в котором он продолжает жить. Если это так, то перед нами вовсе не случай рационального выбора худшего будущего.

Чтобы действительно проверить нужную интуицию, нарративисту необходимо привести пример, в котором человек хочет жить, предстоящее будущее будет для него хорошим, но его смерть всё равно кажется для него благом.

Я не могу представить ни одного правдоподобного случая такого рода. Если человек не хочет умирать и правильно считает, что его будущее будет для него хорошим, то утверждение, будто смерть является для него благом или будто он ошибается, желая продолжить жизнь, звучит нелепо.

Нарративист может сделать другой ход: согласиться, что смерть Джеймса Дина была злом и что его жизнь действительно стала бы лучше, проживи он ещё десять лет, но при этом утверждать, что из-за нисходящей траектории жизни хорошее будущее внесло бы в неё меньший вклад, чем внесло бы, скажем, в жизнь Александра Солженицына.

Вклад, который хороший период вносит в общую ценность жизни, может усиливаться или ослабляться в зависимости от его места в повествовании жизни человека. Однако его ценностный знак никогда не меняется на противоположный: хороший период жизни никогда не вносит отрицательного вклада в её общую ценность, а плохой период — положительного.

Эта более умеренная концепция поддерживает слабую стратегию Гёльдерлина, поскольку из неё следует, что

величина зла смерти не обязательно пропорциональна ценности будущего, которого она лишает человека.

Такая умеренная позиция выглядит правдоподобнее. Однако у нас мало оснований её принимать. Она опирается на интуитивные представления о ценности жизней, которые к концу становятся лучше или хуже.

Но если я прав в том, что положение 2 правдоподобнее положения 1 и что эти положения несовместимы, мы должны заключить: интуитивные суждения людей о ценности жизней, улучшающихся или ухудшающихся к концу, ненадёжны.

Люди систематически переоценивают жизнь, становящуюся лучше к концу, и недооценивают жизнь, которая под конец идёт на спад. Это даёт нам основания сомневаться в доказательствах, приводимых даже в пользу умеренных теорий повествовательной структуры, и тем самым ещё сильнее поддерживает чистый гедонизм, который я защищал в первой главе. Поэтому защиту стратегии Гёльдерлина следует искать в другом месте.

Теперь я обращаюсь к защите слабой стратегии Гёльдерлина, которая не опирается на теорию благополучия, основанную на повествовательной структуре жизни.

Основную идею выражают слова, которые мы порой произносим о недавно умершем человеке: «По крайней мере, она прожила полноценную жизнь».²⁸⁹ Кай Дрейпер отмечает:

«Если человек уже достиг многого в отношении определённого вида блага... то тот факт, что ему не удалось

²⁸⁹ Я предполагаю, что под «полной жизнью» мы обычно понимаем жизнь, в которой было много благ или, возможно, много разных видов благ, а не, например, жизнь, в которой уже буквально не осталось места для новых благ. Возможно, говоря о «полной» жизни, люди имеют в виду что-то другое, но я не знаю что именно.

достичь ещё большего, хотя он, вероятно, мог бы, обычно не вызывает особенно глубокого разочарования».²⁹⁰

Подобные чувства возникают у нас не только в случае смерти в преклонном возрасте. Сходную интуицию может вызывать смерть молодого писателя, успевшего завершить свой великий роман непосредственно перед уходом из жизни.²⁹¹ Завершив роман, молодой писатель сделал свою жизнь лучше и тем самым уменьшил зло собственной смерти.

Уолтер Кауфман выражает близкую мысль в следующем отрывке:

Не только в детстве, но и гораздо позже человек может сохранять ощущение, что он... находится во власти смерти. «Но когда завершено то, к чему я стремлюсь, то, что для меня свято, — моя поэзия», когда мне удаётся осуществить — перед лицом смерти, в состязании со смертью — замысел, который является подлинно моим... тогда всё меняется: я выиграл эту гонку и в определённом смысле восторжествовал над смертью. Смерть и безумие приходят слишком поздно.²⁹²

В главе 1 я уже доказывал, что достижение само по себе не является внутренним благом. Но предположим, мои аргументы оказались неудачными. Описал ли Кауфман в таком случае убедительную версию слабой стратегии Гёльдерлина?

Если да, полагаю, для нас это было бы хорошей новостью. Но для DMP — плохой.

Согласно DMP, степень зла смерти целиком определяется соотношением между ценностью фактически прожитой

²⁹⁰ Draper, 1999, p. 397.

²⁹¹ См.: McMahan, 2002, p. 140.

²⁹² Kaufmann, 1961, p. 382; цит. по: McMahan, 2002, p. 138.

человеком жизни и ценностью той жизни, которую он прожил бы, если бы не умер. Ценность всего, что предшествовало смерти, сама по себе значения не имеет.

5.2. Старость и прогерия

Макмахан предлагает два примера, которые, по его мнению, создают проблему для DMP.

Пожилая пациентка. Женщина достигает предельного возраста — биологической границы человеческой жизни. Каждый её орган находится на грани отказа, когда она внезапно умирает от обширного геморрагического инсульта.²⁹³

Пациент с прогерией. Двенадцатилетний ребёнок умирает от прогерии в состоянии крайней физической дряхлости.²⁹⁴ Прогерия — редкое заболевание, вызывающее нечто вроде преждевременного старения.

Примеры Пациента с прогерией и Пожилой пациентки должны быть сходны в некоторых существенных отношениях. Поэтому дополним первый случай: как и Пожилая пациентка, мальчик умирает от геморрагического инсульта незадолго до того, как у него начали бы отказывать органы.

Добавим ещё одну важную подробность: жизнь Пожилой пациентки содержала великое множество благ, тогда как в жизни Пациента с прогерией их было гораздо меньше.

Макмахан считает, что DMP не способен удовлетворительно объяснить несчастья этих двух людей. По его мнению, несчастье постигает обоих, однако несчастье Пациента с прогерией намного значительнее. Но если

²⁹³ McMahan, 2002, p. 117.

²⁹⁴ McMahan, 2002, p. 134.

предположить, что смерть лишает обоих одинакового количества благ, из DMP следует, что их смерти являются одинаковыми по величине несчастьями.

Но действительно ли смерть представляет собой столь огромное несчастье для Пациента с прогерией? По условию он находится в состоянии глубокой дряхлости. Учитывая это состояние и то небольшое, что ожидает его впереди, было бы неверно называть саму смерть огромным несчастьем для него.

Разумеется, Пациент с прогерией терпит другое, чрезвычайно тяжёлое несчастье. Макмахан различает несчастье самой смерти и два иных вида несчастья.

Во-первых, существуют **общие несчастья, связанные с умиранием**, включая несчастья, вызванные не самой смертью, а событиями или состояниями, так или иначе с ней связанными.

Во-вторых, существует несчастье, заключающееся в том, что человеку больше не приходится ожидать никаких благ — независимо от того, умрёт он или нет.²⁹⁵

Именно последнее несчастье постигает как Пожилую пациентку, так и Пациента с прогерией.²⁹⁶ Даже если бы они прожили немного дольше, их жизнь из-за крайней физической дряхлости всё равно почти ничего им не дала бы.

Проблема для DMP заключается в том, что этот принцип приписывает Пациенту с прогерией и Пожилой пациентке несчастья совершенно одинаковой величины, если исходить из тех жизненных перспектив, которые ожидали бы их, не умри они тогда, когда умерли. Однако положение Пациента с прогерией кажется намного более трагичным.

²⁹⁵ McMahan, 2002, pp. 127, 134–135.

²⁹⁶ McMahan, 2002, p. 135.

Здесь следует отметить: если несчастья, постигшие Пожилую пациентку и Пациента с прогерией, действительно нельзя приписывать непосредственно их смерти, тогда эти примеры не создают проблем для DMP как теории ценности самой смерти.

Однако DMP является общей концепцией совокупной ценности, а потому должен объяснять и другие несчастья, связанные со смертью. Проблема состоит в том, что DMP, по-видимому, несовместим с утверждением, что несчастье Пациента с прогерией больше несчастья Пожилой пациентки.

В конце концов, каждому несчастью Пациента с прогерией, похоже, соответствует аналогичное несчастье Пожилой пациентки. Смерть не лишает ни одного из них значительного количества благ; ни у одного впереди не остаётся почти ничего хорошего.

Макмахан предлагает гипотезу, объясняющую, почему несчастье Пациента с прогерией всё же кажется нам более тяжёлым:

«Причина, по которой достижение точки, после которой уже невозможно никакое дальнейшее благо, представляется большим несчастьем для Пациента с прогерией, состоит в том, что он получил от жизни так мало — и намного меньше, чем мог бы. Пожилая пациентка уже прожила полноценную жизнь; Пациент с прогерией — нет».²⁹⁷

Макмахан устанавливает здесь связь между злом смерти и ценностью предшествовавшей ей жизни: при прочих равных условиях — например, при одинаковой ценности отнимаемого смертью будущего — чем лучше сложилась жизнь человека, тем меньшим злом становится для него смерть.

²⁹⁷ McMahan, 2002, p. 135.

Если это верно, DMP ложен, а слабая стратегия Гёльдерлина получает подтверждение.

Прав ли Макмахан? Некоторые слова, которые мы произносим на похоронах, — например, **«по крайней мере, она прожила полноценную жизнь»** — как будто свидетельствуют в пользу его утверждения. Но не следует придавать им слишком большого значения.

Говоря, что человек прожил полноценную жизнь, мы можем пытаться выразить самые разные мысли.

Возможно, мы просто говорим — вполне в соответствии с DMP, — что смерть этого человека была меньшим злом, чем стала бы, если бы он умер раньше и потому лишился большей части хорошей жизни.

Мы также можем иметь в виду, что его смерть была меньшим злом, чем смерть многих других людей, поскольку немало людей умирают ещё в детстве или ранней взрослости.

Наконец, возможно, мы просто меняем тему, чтобы утешить себя или окружающих. Возможно, мы вовсе не утверждаем, что смерть не так уж плоха, а лишь пытаемся отвлечься от её зла, размышляя о чём-то внутренне хорошем — например, о жизни недавно умершего человека.

Такое происходит очень часто. Если человек потерял работу и с ним развелась жена, мы можем попытаться приободрить его словами: **«Зато у тебя есть здоровье»**. Но это не доказывает, что постигшие его несчастья менее тяжёлые, чем ему кажется. Мы просто напоминаем, что, несмотря на пережитые беды, ему удалось избежать ещё одного несчастья.

Возможно, нечто подобное происходит и тогда, когда мы утешаем родственников умершего, напоминая им, что он прожил хорошую жизнь.²⁹⁸

Эти замечания могут показаться несколько тенденциозными. В любом случае невозможно разрешить вопрос о связи между злом смерти и предшествующей жизнью, просто анализируя слова, которые мы произносим на похоронах.

Настоящая проблема гипотезы Макмахана заключается в том, что трудно построить правдоподобную теорию, согласно которой ценность прожитой человеком жизни с необходимостью влияет на ценность его смерти.

5.3. Предшествующие блага и скидки

Самую простую концепцию, согласно которой ценность смерти определяется ценностью предшествующей ей жизни, Макмахан называет теорией предшествующего приобретения. Согласно ей, «зло смерти обратно пропорционально тому, насколько хорошей в целом была оборванная ею жизнь».²⁹⁹

Однако теория предшествующего приобретения чрезмерно упрощает дело. Макмахан отвергает её, поскольку она приводит к неверному результату в случае смерти Моцарта.³⁰⁰

За свою очень короткую жизнь Моцарт достиг чрезвычайно многого. А достижения, по мнению Макмахана, являются важной составляющей личного благополучия. Поэтому теория

²⁹⁸ Благодарю Ned Markosian за обсуждение этого ответа. Насколько я помню, именно он впервые предложил мне ответ в духе «смены предмета».

²⁹⁹ McMahan, 2002, p. 136.

³⁰⁰ McMahan, 2002, p. 140.

предшествующего приобретения, по-видимому, обязывает нас признать смерть Моцарта одной из наименее плохих смертей в истории человечества.

Но большинство из нас, разумеется, считает его смерть глубоко трагичной. Не умири Моцарт так рано, впереди его ожидало бы множество прекрасных лет. Теория предшествующего приобретения полностью игнорирует то, чего Моцарт лишился из-за ранней смерти, и учитывает лишь то, чего он успел достичь при жизни.

Учитывая пример Моцарта, Макмахан предлагает уменьшать величину несчастья смерти с учётом ранее полученных человеком благ.³⁰¹ Это уменьшение дополняет скидку за недостаточную психологическую связанность, рассмотренную в разделе 4.4.

Теория скидки не предполагает, что смерть Моцарта не была большим злом. То, чего он лишился, умерев молодым, играет определённую роль при оценке его смерти. Однако достигнутое им при жизни смягчает зло этой смерти.

Здесь необходимо точнее определить, что значит «предоставить скидку» на несчастье, связанное со смертью. Макмахан предлагает умножать величину несчастья на дробный коэффициент, зависящий от ценности прожитой жизни.³⁰²

Например, человек, проживший чрезвычайно благополучную жизнь, может получить двадцатипроцентную

³⁰¹ McMahan, 2002, p. 144.

³⁰² Личная переписка. Другая возможная позиция состояла бы в том, чтобы прибавлять или вычитать некоторую ценность в зависимости от прежней удачи или несчастья, а не умножать. Моя критика PDV применима и к такому варианту.

скидку на зло собственной смерти: величина несчастья его смерти умножается на $4/5$. Человек же, проживший неблагоприятную жизнь, может вообще не получить скидки.

Назовём эту концепцию **теорией процентной скидки**. Более точно её можно сформулировать следующим образом:

Теория процентной скидки (PDV). Ценность события E для человека S в мире w равна разнице между внутренней ценностью мира w для S и внутренней ценностью для S ближайшего к w мира, в котором E не происходит, умноженной на некоторое число n ($0 < n < 1$), соответствующее ценности фактической жизни S . Чем лучше жизнь S , тем меньше n .

В случае молодого писателя PDV приводит к результату, которого желает Макмахан. Смерть лишает писателя определённых благ, но величина этого несчастья уменьшается на некоторый процент благодаря тому, что он успел завершить роман.

Однако при попытке объяснить, почему положение Пациента с прогерией трагичнее положения Пожилкой пациентки, возникают трудности.

По мнению Макмахана, смерть Пациента с прогерией является для него не большим злом, чем смерть Пожилкой пациентки для неё. Сильнее уменьшается другое связанное со смертью несчастье — отсутствие будущих благ, которых можно было бы ожидать: в случае Пожилкой пациентки скидка на это несчастье больше, чем в случае Пациента с прогерией.

Пациент с прогерией и Пожилая пациентка практически ничего не утрачивают, но лишь потому, что состояние их жизни исключает возможность получения дальнейших благ, — а это само по себе может быть несчастьем. Я полагаю, что величину всех трёх видов несчастья вполне правдоподобно

уменьшать с учётом того, сколько благ жертва прежде получила от жизни.³⁰³

И далее:

Мы должны уменьшать величину несчастья, которое терпит умирающий человек, — независимо от того, идёт ли речь об утрате, вызванной самой смертью, общей утрате или просто достижении момента, после которого уже невозможно никакое дальнейшее благо, — с учётом величины благ, прежде полученных им от жизни.³⁰⁴

Таким образом, с учётом предшествующих благ уменьшается не только несчастье самой смерти. Но это ставит перед всеми теориями скидки вопрос: **на какие именно несчастья распространяется скидка?**

Предположение, что она распространяется на все несчастья, кажется неправдоподобным. Если я ударюсь пальцем ноги, боль будет одинаково сильной независимо от того, прожил ли я прежде хорошую жизнь. И эта боль не станет для меня меньшим злом.

Благополучное прошлое не создаёт вокруг меня волшебного щита, защищающего от любых несчастий. Однако чрезвычайно трудно найти произвольный критерий, который позволил бы отличить несчастья, подлежащие скидке, от тех, на которые она не распространяется.

Макмахан утверждает, что скидка применяется только к несчастьям лишения, поскольку они «по своей сути сравнительны».³⁰⁵

³⁰³ McMahan, 2002, p. 141.

³⁰⁴ McMahan, 2002, p. 144.

³⁰⁵ Личная переписка. McMahan также предполагает — опять же в личной переписке, — что несчастье, состоящее в отсутствии будущих благ,

Но несчастья лишения невозможно чётко отделить от остальных. Иногда одно и то же событие вызывает определённые хорошие или плохие последствия и одновременно препятствует возникновению других. Подобные случаи создают серьёзные проблемы для предложения Макмахана.

Предположим, если событие Е произойдёт, оно вызовет положения дел, имеющие ценность +9 для субъекта S, но одновременно воспрепятствует возникновению положений дел, имеющих для S ценность +10.

Следовательно, событие Е одновременно является *prima facie* благом, не связанным с лишением, и *prima facie* несчастьем лишения. Будет ли Е в целом благом для S?

Если Макмахан прав, то ценность для S блага, не связанного с лишением, — получение благ ценностью +9 — не подлежит скидке независимо от того, насколько хорошо прежде складывалась жизнь S. Ведь это благо не является сравнительным по своей сути.

Но ценность несчастья лишения — утраты благ ценностью +10 — по своей сути сравнительна и поэтому подлежит скидке. Таким образом, будет ли Е в целом благом для S, зависит от того, насколько хорошо прежде складывалась его жизнь.

которых можно было бы ожидать, нельзя дисконтировать способом, описанным PDV, поскольку этому несчастью невозможно приписать числовую величину. Это, по-видимому, означает отход от позиции, выраженной им в приведённых выше местах, поскольку он явно хочет дисконтировать зло смерти гериатрического пациента. Более того, я не вижу веских оснований считать, что такое несчастье принципиально не поддаётся числовой оценке.

Если до этого жизнь S была плохой, несчастье лишения благ ценностью +10 не получает скидки. Поэтому E оказывается для S злом:

$$9 - 10 = -1.$$

Если же прежде S прожил чрезвычайно благополучную жизнь, на это несчастье распространяется скидка. При скидке, например, в двадцать процентов E в целом оказывается для S благом:

$$9 - (10 \times 0,8) = +1.$$

Этот результат неприемлем. Выгодно ли событие E для S, не зависит от того, насколько хорошо до этого складывалась жизнь S.

Поэтому разумнее считать, что все несчастья сравнительны по своей сути: несчастье является несчастьем потому, что ставит свою жертву в худшее положение по сравнению с тем, в котором она оказалась бы в противном случае. Именно это утверждает DMP.

Разные несчастья ухудшают положение жертвы различными способами. Одни вызывают нечто внутренне плохое; другие препятствуют возникновению чего-то хорошего; третьи одновременно делают и то и другое.

Можно возразить, что некоторые несчастья — например, боль — не сравнительны по своей сути, а **«просто плохи»**. Но здесь важно различать **общие** и **внутренние** несчастья.

Мы можем утверждать, что боль всегда внутренне плоха и что для признания определённого эпизода боли внутренним несчастьем не требуется сравнивать его с другими возможными путями развития жизни человека.

Однако фактический эпизод боли не является общим несчастьем лишь в силу того, как развиваются события в действительности. Это зависит также, например, от того,

предотвращает ли данная боль другую, ещё более сильную боль.

Следовательно, признание боли общим несчастьем зависит от соотношения между фактической и контрфактической жизнью.

Различение типов несчастья не позволяет провести нужную Макмахану границу между несчастьями, подлежащими и не подлежащими скидке. Ему необходимо найти произвольный способ разграничить общие несчастья, на которые распространяется скидка, и те, на которые она не распространяется. Я не вижу, как можно провести такое различие.

5.4. Реализм

Предположим, что несчастья Пациента с прогерией и Пожилы пациентки не следует оценивать, исходя из качества жизни, которой каждый из них наслаждался до смерти. Что тогда следует сказать об их несчастьях и как объяснить ощущение, что Пациента с прогерией постигло большее несчастье?

Макмахан прав, утверждая, что их смерти являются одинаковыми по величине несчастьями.³⁰⁶ Какое же несчастье терпит Пациент с прогерией, но не терпит Пожилая пациентка?

Очевидный ответ заключается в том, что, в отличие от Пожилы пациентки, **Пациент с прогерией страдал**

³⁰⁶ К концу главы читатель может задуматься, действительно ли я считаю это предложение истинным. Да, считаю; но я также думаю, что существуют контексты, в которых истинно сказать, что смерть пациента с прогерией хуже, поскольку в них предполагается другое отношение сходства. Надеюсь, дальнейшее обсуждение прояснит это.

прогерией. Если бы у него не было этого заболевания, он, по всей вероятности, прожил бы долгую и относительно счастливую жизнь.

Прогерия лишила его множества благ. DMP без труда объясняет огромное несчастье, постигшее этого пациента.

Разумеется, из DMP, по-видимому, следует также, что и Пожилую пациентку постигло огромное несчастье: несчастье быть обыкновенным человеком, подверженным процессу старения. Если бы она не испытывала обычных тягот старения, то прожила бы намного более долгую и, вероятно, счастливую жизнь.

В чём же тогда заключается различие между двумя случаями?

Объяснить происходящее мог бы принцип, который Макмахан называет **«условием реалистичности»**, хотя, возможно, не совсем так, как предполагает сам Макмахан.

Условие реалистичности представляет собой следующий принцип, касающийся утрат:

«Чтобы имела место утрата, определённое благо должно было действительно ожидать человека в будущем, но затем оказаться устранённым вследствие вмешательства некоторого условия».³⁰⁷

Кай Дрейпер использует сходный принцип, пытаясь провести различие между подлинным злом и чисто сравнительным злом, не заслуживающим разочарования, как обсуждалось в разделе 2.3:

«Всякий раз, когда человек лишается значительного блага, которое он с большой вероятностью должен был получить и на

³⁰⁷ McMahan, 2002, p. 133.

получение которого поэтому мог разумно надеяться, его постигает несчастье».³⁰⁸

Предположение, что Пациента с прогерией ожидали определённые блага, которых его лишило заболевание, намного реалистичнее и разумнее предположения, будто Пожилую пациентку ожидали блага, отнятые у неё подверженностью обычным тяготам старения.

Ближайший возможный мир, где Пациент с прогерией живёт долгой и здоровой жизнью, не слишком отличается от действительного мира. Но в ближайшем мире, где Пожилая пациентка остаётся живой и здоровой до 185 лет, должны действовать совершенно иные биологические законы.

Предлагая использовать условие реалистичности — или, как альтернативу, дрейперовское ограничение вероятности, — я вовсе не предлагаю включить его в нашу концепцию несчастья как серьёзный принцип этической теории.

Скорее, его следует рассматривать как прагматическое ограничение, регулирующее выбор отношения сходства между возможными мирами и тем самым определяющее, какие контрфактические жизни допустимо использовать для сравнения в рамках DMP.

Настаивая на реалистичности, мы исключаем отношения сходства, при которых миры с совершенно иными законами природы считаются похожими на действительный мир.

Поэтому DMP всё же позволяет утверждать — по крайней мере в тех контекстах, где реалистичность имеет значение, —

³⁰⁸ Draper, 1999, p. 393.

что общие утраты Пациента с прогерией больше утрат Пожилой пациентки.³⁰⁹

Разумеется, в некоторых контекстах условие реалистичности можно не учитывать — например, когда мы всерьёз рассматриваем такие нереалистичные возможности, как чрезвычайно долгая жизнь или бессмертие.³¹⁰ В подобных контекстах фактическая продолжительность человеческой жизни действительно кажется несчастьем для всех людей.

DMP не обязывает нас утверждать, что утраты Пациента с прогерией больше утрат Пожилой пациентки. Некоторых может беспокоить, что разные отношения сходства между возможными мирами приводят к различным ценностным суждениям.

Рассмотрим несколько событий, которые могли бы произойти, если бы фактическая смерть Пациента с прогерией в момент t_p не наступила:

E1: Пациент с прогерией умирает от кровоизлияния через некоторое время после t_p .

E2: Пациент с прогерией умирает в момент t_p , но не от кровоизлияния.

E3: прогерия Пациента излечивается.

³⁰⁹ Feit предлагает способ переформулировать сравнительную теорию так, чтобы учесть интуиции Draper, ограничив отношения доступности между возможными мирами (Feit, 2002, р. 376). Возможно, в этом вопросе различие между моей позицией и позицией Feit невелико.

³¹⁰ McMahan утверждает, что сравнение смерти с бессмертием — «неправильное сравнение; нас больше всего интересует не это» (McMahan, 2002, р. 104). Однако то, что нас интересует, меняется в зависимости от контекста разговора, и очевидно, что существуют контексты, в которых людей интересует именно такое сравнение; об этом свидетельствует широко обсуждаемый «случай Макропулос» Bernard Williams (Williams, 1993).

Е4: Пациент рождается без прогерии.

Нередко неявно предполагается, будто на вопрос о том, какое событие произошло бы, если бы Пациент с прогерией не умер фактической смертью, существует единственный универсально правильный ответ, применимый во всех контекстах.

Но это не так. Конкретное направление нашего исследования определяет соответствующее отношение сходства. Разные вопросы выводят на первый план разные отношения сходства, которые, в свою очередь, приводят к разным ответам на вопрос о том, что произошло бы.

Это может показаться проблемой. Некоторые отношения сходства приведут к выводу, что смерть Пациента с прогерией хуже смерти Пожилрой пациентки. Но при выборе других отношений сходства мы получим противоположный результат.³¹¹

Разве такое возможно? Разве не является безоговорочно истинным утверждение, что несчастье Пациента с прогерией больше?

Верно, по крайней мере, следующее: такая чрезвычайно короткая жизнь, как жизнь Пациента с прогерией, содержит меньше внутренней ценности, меньше благополучия, чем долгая, полноценная и счастливая жизнь Пожилрой пациентки.

Но когда речь идёт об определении общей ценности конкретных событий в человеческой жизни, нам придётся отказаться от мысли, будто на вопрос о том, чьё несчастье больше, всегда существует однозначный и не зависящий от контекста ответ.

³¹¹ Благодарю Peter Menzies за обсуждение этого вопроса.

С точки зрения DMP вопрос **«Является ли смерть Пациента с прогерией большим злом, чем смерть Пожилой пациентки?»** следует считать неполным. Ответить на вопрос, чьё несчастье больше, можно лишь после того, как будет установлено определённое отношение сходства между возможными мирами.

Джон Брум утверждает:

«Все существенные факты будут изложены полностью, как только мы скажем, по сравнению с чем смерть в восемьдесят два года является лучшим исходом, а по сравнению с чем — худшим. После этого уже не остаётся никакого значимого вопроса о том, является ли смерть в восемьдесят два года чем-то абсолютно плохим».³¹²

На мой взгляд, суть заключается в следующем: определив ценность смерти относительно некоторого отношения сходства, мы не должны затем пытаться установить абсолютную ценность события Е. Ценность относительно отношения сходства — это всё, что существует, по крайней мере когда речь идёт об общей ценности.

Настаивая на включении требований реалистичности и разумности в оценку смерти, Макмахан и Дрейпер без необходимости усложняют свои теории. Кроме того, они затрудняют понимание некоторых, по-видимому, истинных

³¹² Broome, 1999, p. 171. Общая цель Broome — отказаться от понятия «абсолютного» блага в пользу сравнительного понятия «лучше», тогда как я хочу отказаться от разговора об абсолютном благе лишь тогда, когда речь идёт о внешнем добре или зле. Защищаемая здесь позиция вполне совместима с существованием абсолютного внутреннего блага. Степень внутренней ценности вещи не зависит ни от каких сравнений. Напротив, как утверждал Мооре (1922, p. 260) и как я доказывал в § 1.3, внутренняя ценность вещи зависит исключительно от её внутренней природы.

оценок смерти, высказываемых в необычных контекстах, где всерьёз рассматриваются нереалистичные возможности.

На самом деле им необходимы определённые ограничения на отношение сходства. Но попытка сформулировать универсальные ограничения такого рода безнадёжна.

Эти ограничения задаются правилами разговора, а такие правила расплывчаты, гибки и допускают исключения. Было бы ошибкой пытаться придать им строгую и точную форму в рамках поиска фундаментальных принципов ценности.

Следует рассмотреть ещё одно осложнение. Обсуждая выше условие реалистичности, я утверждал, что ближайший возможный мир, в котором Пациент с прогерией не страдает прогерией, не обязательно должен быть нереалистичным миром с иными законами природы.

Но это предполагает существование возможного мира, где у Пациента нет прогерии. Данное предположение можно оспорить.

Иногда считается, что происхождение человека принадлежит к числу его сущностных свойств.³¹³ Если принять это положение вместе с некоторыми дополнительными предпосылками о сущности половых клеток, может оказаться, что генетический состав человека также относится к его неотъемлемым свойствам. Назовём эту концепцию генетическим эссенциализмом.

Прогерия — генетическое заболевание. По данным Исследовательского фонда прогерии, наиболее вероятной причиной болезни является мутация одного гена.³¹⁴

³¹³ См. знаменитое обсуждение королевы Елизаветы у Kripke (1972, р. 113).

³¹⁴ Сайт Progeria Research Foundation, раздел «About Progeria».

Чтобы с помощью DMP определить, насколько плохо для Пациента с прогерией то, что он родился с этим заболеванием, а не без него, необходимо предположить существование возможного мира, где он рождается без прогерии.

Однако согласно генетическому эссенциализму не существует возможного мира, в котором этот же Пациент с прогерией существует, но рождается без данного заболевания.³¹⁵ Поэтому DMP не позволяет нам утверждать, что для Пациента было плохо родиться с прогерией, а не без неё.³¹⁶

Этой проблемы можно попытаться избежать, отвергнув генетический эссенциализм. Мы, несомненно, способны представить конкретного человека, существующего с другим набором генов. По крайней мере на первый взгляд это свидетельствует против утверждения, что генетический состав является сущностным свойством личности.

Генетический эссенциалист может возразить: на самом деле мы представляем не того же самого человека с другими генами, а другого человека, обладающего некоторыми сходными характеристиками.

Однако трудно понять, чем обосновано подобное утверждение. Даже если признать, что генетический состав имеет значение для установления идентичности человека в различных возможных мирах, мы не обязаны — и не должны — требовать полного генетического совпадения для сохранения межмировой идентичности.

³¹⁵ Здесь предполагается, что наличие соответствующего гена неизменно приводит к прогерии. Если это предположение ложно, тем хуже для возражения и тем лучше для DMP.

³¹⁶ Благодарю Tim Bayne и Ernest Sosa за обсуждение этого возражения.

И даже если для Пациента с прогерией было сущностно необходимо родиться именно с тем набором генов, с которым он родился, отсюда вовсе не следует, что неизлечимость болезни или невозможность её лечения также являются его сущностными свойствами.

Но этот ответ не затрагивает самую суть проблемы. Предположим, полное генетическое совпадение не требуется для сохранения идентичности между возможными мирами. Даже тогда могут существовать отдельные гены, обладание которыми является сущностно необходимым для их носителя.

Мы можем представить другое, вымышленное заболевание — назовём его прогерией*, — вызываемое набором генов, которые действительно являются сущностно необходимыми для каждого, кто ими обладает.³¹⁷ Можно дополнительно оговорить, что прогерию* невозможно вылечить или облегчить, не разрушив идентичность человека.

Предположим, Пациент страдает именно прогерией*. Тогда предыдущий ответ уже не работает.

Возможно, нам следует признать существование невозможных миров и переформулировать DMP таким образом, чтобы он допускал сравнение ценности фактической жизни человека с ценностью его жизни в некотором близком невозможном мире.

Поскольку невозможный мир, в котором Пациент не страдает прогерией*, существует, DMP сможет привести к выводу, что прогерия* является для него злом, даже если генетический эссенциализм истинен.

³¹⁷ Благодарю Jeff McMahan за это предложение.

Генетическому эссенциалисту, отказывающемуся признавать невозможные миры, придётся просто согласиться, что обладание прогерией* в целом не является злом для Пациента. Ведь при истинности генетического эссенциализма прогерия* представляет собой необходимое условие самого его существования.³¹⁸

Если невозможные миры не признаются, то необходимый факт не может быть в целом плохим для кого бы то ни было.

Итак, я прихожу к выводу, что блага, полученные человеком в прошлом, не влияют на величину зла его смерти — как, впрочем, и любого другого несчастья.

Хорошая новость состоит в том, что мы не обнаружили оснований отказываться от простой концепции несчастья, которую я здесь защищал.

Плохая новость заключается в том, что победить зло смерти, по-видимому, невозможно: стратегия Гёльдерлина не получила подтверждения даже в своей слабой версии.

Поэтому одна из моих последних задач — разобраться с тем унынием, которое способен вызвать этот вывод.

³¹⁸ Здесь возникают проблемы того рода, которые Parfit обсуждает в гл. 16 книги Parfit, 1984. Например, из этого следовало бы, что причинить человеку рождение с прогерией не является для него злом и, следовательно, не причиняет ему вреда: ведь если бы он не родился с прогерией, он вообще не существовал бы. Это чрезвычайно сложные проблемы, и я не могу рассмотреть их здесь должным образом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*Эпиктет*³¹⁹

Итак, вот что мне удалось показать.

Вопреки тому, что, по-видимому, считал Эпикур, смерть обычно является злом для того, кто умирает. Насколько большим злом она становится для человека, зависит от того, как именно она изменяет ценность его жизни для него самого, — иначе говоря, насколько лучше сложилась бы его жизнь, если бы он не умер в тот момент (глава 2).

Степень зла смерти напрямую не зависит ни от того, насколько хорошо человек жил до неё (глава 5), ни от его психологических особенностей в момент смерти — например, от способности представить собственное будущее, — ни от степени психологического единства различных периодов его жизни (глава 4).

Следовательно, смерть является огромным злом для плодов, младенцев и коров — вопреки мнению многих философов. Хотя, как я уже подчёркивал, из этого ещё не следует, что убивать этих существ морально столь же недопустимо, как убивать обычного взрослого человека.

Смерть представляет собой зло, существующее во времени. Она является злом для людей — а также для плодов и коров — в определённые моменты после смерти, но не во все такие моменты (глава 3).

Я также показал, что теории соответствия благополучия — включая множество популярных сегодня концепций —

³¹⁹ Эпиктет, Беседы, кн. II, гл. 5, §§ 10–14, пер. Oldfather; цит. по: Kramer and Wu, 1988, p. 120.

следует отвергнуть (глава 1). Поэтому можно сделать вывод: после смерти человека ему уже невозможно причинить какой-либо вред.

Отказ от теорий соответствия даёт нам веские основания считать чистый гедонизм жизнеспособной теорией благополучия.

По ходу исследования мне удалось показать ещё несколько вещей. Их значение, возможно, останется не вполне ясным для тех, кто не занимается аксиологией профессионально, но они должны заинтересовать по крайней мере некоторых философов.

В частности, я показал:

- внутренняя ценность вещи зависит исключительно от её внутренних свойств (раздел 1.3);
- если принять семантику контрфактических высказываний Дэвида Льюиса, общая ценность события зависит от выбранного отношения сходства между возможными мирами (раздел 2.1);
- уровень благополучия умершего человека равен нулю (раздел 3.5).

Некоторые читатели могут подумать, что в моём объяснении смерти упущено нечто существенное.

Я утверждал, что отрицательные чувства по отношению к смерти рациональны (раздел 2.3). Я сравнивал зло смерти с ситуацией, когда у человека тайком крадут билеты на бейсбольный матч. Единственное значимое различие между этими лишениями заключается в величине причиняемого зла.

Но разве здесь ничего не упущено?

Перспектива смерти вызывает у нас страх и ужас. Другие лишения не пробуждают подобных чувств. Мы можем о них сожалеть, но не испытываем перед ними ужаса. Сколько бы

бейсбольных матчей ни пропустил человек, он никогда не будет бояться этого так, как боится смерти.

Нас пугает сам факт того, что однажды мы совершенно перестанем существовать. Тревожно представлять, что мир продолжит жить без нас.

Возможно, эта мысль становится несколько менее тяжёлой, когда мы понимаем, что люди будут нас помнить и что после смерти мы продолжим оказывать определённое влияние на мир.

Однако, как заметил в разговоре со мной Рой Соренсен, это утешает значительно меньше, когда мы осознаём две вещи:

1. бóльшую часть своего посмертного влияния мы почти не контролируем — оно рассеянно и во многом случайно;
2. собаки и столы оказывают на будущее примерно такое же влияние.

Зло окончательного прекращения существования кажется принципиально отличным от зла пропущенного бейсбольного матча — не просто неизмеримо большим, а совершенно иным по своей природе.³²⁰

Иногда я и сам испытываю этот ужас. Но мне неизвестно правдоподобное объяснение зла смерти, которое позволило бы его осмыслить.

Это не означает, что подобные чувства обязательно неразумны. Я утверждаю лишь, что они не соответствуют фактическому злу смерти, а потому нуждаются в каком-то ином обосновании. Сомневаюсь, что такое обоснование удастся найти.

³²⁰ Благодарю Kieran Setiya за обсуждение этого вопроса. Подробнее см. часть I в Kamm, 1993.

Можно, например, предположить, что прекращение существования обладает для человека бесконечной отрицательной внутренней ценностью. Но тогда зло смерти полностью затмит все остальные ценности. Получится, что мир одинаково плох для каждого когда-либо жившего человека. Это кажется крайне неправдоподобным.

Можно также предположить, что смерть обладает совершенно особым видом ценности и что ужас является надлежащей реакцией на всё, обладающее такой ценностью. Но что это за таинственная разновидность ценности?

Вероятнее всего, страх перед смертью выполнял определённую эволюционную функцию и, возможно, иногда продолжает её выполнять. Однако в целом мы становимся рациональнее, когда преодолеваем или подавляем этот страх.

Существуют и другие чувства по отношению к смерти, которые я не объяснил. Для некоторых людей огромное значение имеет то, **как именно** они умрут.

Например, мысль о том, что их убьёт злодей, пугает их гораздо сильнее, чем перспектива умереть от болезни или иной «естественной» причины.³²¹ Мне также знакомы подобные чувства, но я не считаю, что они влияют на степень зла самой смерти.

При прочих равных условиях Эпиктет был прав: причина смерти совершенно не влияет на то, насколько большим злом смерть становится для её жертвы. Она влияет лишь на то, насколько тяжёлым окажется **процесс умирания**.

Некоторые выводы этой книги могут расстроить читателя.

³²¹ Kris McDaniel сообщил мне, что испытывает такое чувство.

Например, человеку может быть неприятно узнать, что великий роман или достижение другой благородной цели не сделают его будущую смерть менее плохой.

Единственное утешение, которое я могу предложить, звучит так: если ваша смерть станет для вас огромным злом, это, вероятно, очень хороший знак.³²² Скорее всего, он указывает на то, что ваша жизнь складывается благополучно.

Конечно, это слабое утешение.

Более того, так бывает не всегда. Сейчас дела человека могут идти чрезвычайно плохо, но он умрёт именно тогда, когда они наконец должны были измениться к лучшему.³²³

Как бы то ни было, вы вряд ли захотите оказаться в положении, когда смерть станет для вас благословением.

Да и само стремление сделать собственную смерть менее плохой ошибочно.³²⁴

Чак, о котором шла речь в главе 5, попытался уменьшить зло своей смерти, устроив всё так, чтобы, не убей его кусок сыра, вскоре после этого его убила бы пуля. Ему действительно удалось сделать собственную смерть меньшим злом — но лишь потому, что он заранее лишил себя всякой возможности продолжить хорошую жизнь.

Плохая идея!

Лучший способ сделать смерть меньшим злом — откладывать её до тех пор, пока хорошая жизнь остаётся для вас возможной.

³²² См. Kamm, «The Good of Senseless Deaths» (1993, p. 57).

³²³ См.: Nozick, 1981, p. 580, n.

³²⁴ McMahan высказывает сходное соображение (2002, pp. 129–130), хотя его цель — вовсе не утешить читателя.

К сожалению, даже если вы преуспеете в этом, вас всё равно настигнет какое-нибудь большое несчастье — пусть даже всего лишь обыденное несчастье старости и дряхлости.

Некоторым читателям выводы этой книги могут показаться лишаящими мотивации.

В конце концов смерть всё равно вас настигнет. И вопреки утверждению Вальтера Кауфмана вы не сможете «одержать победу над смертью», совершив нечто великое. Так зачем вообще что-либо делать?

Ответ прост: для великих свершений существует множество других причин.

Если вы хотите написать великий роман только ради победы над смертью, вы выбрали плохую причину.

Разумный человек заботится о внутренней ценности своей жизни, а не о внешней ценности происходящих в ней событий.

Некоторые скажут, что само по себе завершение романа является для вас внутренним благом. Эти люди ошибаются. Но если работа над романом приносит вам удовольствие, она делает вашу жизнь лучше.

И это уже достаточно веская причина, чтобы продолжать писать.

Вот вам и мотивация.

О смерти можно сказать ещё очень многое. Но книга о смерти, как правило, должна быть либо короткой, либо смешной.

А в этой книге совершенно определённо недостаточно шуток.