

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

А.В. Серегин

ПРОТИВ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО РЕТРИБУТИВИЗМА

Серегин Андрей Владимирович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avis12@yandex.ru

В статье предлагается аргумент против метафизического ретрибутивизма, т.е. представления о том, что существование физического зла (страдания) можно каузально объяснить и ценностно оправдать, истолковав его как справедливое наказание за моральное зло, допущенное самими страдающими агентами. Сперва автор вводит дизъюнктивное различие между гуманистическими и негуманистическими нормативными теориями морального блага и зла, а затем обосновывает свой антиретрибутивистский тезис как для первых, так и для вторых. Гуманистические теории, согласно которым морально дурной может быть лишь активность, которая причиняет физическое зло другим субъектам, причем именно на этом основании, логически подразумевают, что физическое зло есть условие возможности морального, а, стало быть, не может быть всего лишь его следствием. Это демонстрируется применительно как к линейным (например, «авраамическим»), так и к циклическим (например, античным или эзотерическим) метафизическим сценариям. Кроме того, согласно этим теориям, причинение крайне интенсивного физического зла, которое предполагается метафизическим ретрибутивизмом, не может быть морально оправдано, даже если оно является формально справедливым. С другой стороны, негуманистические нормативные теории логически предполагают, что понятие морального зла содержательно вообще никак не связано с понятием физического зла. Но в таком случае моральное и физическое зло сущностно гетерогенны и несоизмеримы, а, стало быть, между ними не может быть установлено пропорциональное соотношение, являющееся необходимым условием возможности справедливой и морально оправданной ретрибуции.

Ключевые слова: моральное зло, ретрибутивизм, справедливое наказание, теодицея, физическое зло

Для цитирования: *Серегин А.В.* Против метафизического ретрибутивизма // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 5–19.

1. В этой статье я хотел бы изложить аргумент, который, на мой взгляд, доказывает, что метафизический ретрибутивизм во всех его формах логически непредставим и морально неприемлем. Под *метафизическим ретрибутивизмом* я понимаю здесь мировоззренческую позицию, согласно которой

1) само существование физического зла, т.е. боли и страдания¹, в этом мире *каузально объясняется* тем, что оно представляет собой справедливое наказание за то или иное моральное зло, совершенное страдающими субъектами;

2) причинение этого физического зла есть *морально позитивная* (т.е. морально оправданная или даже должная) активность со стороны тех или иных сверхъестественных (т.е. не данных эмпирически) моральных агентов, осуществляющих или санкционирующих это наказание (например, Бога, богов или ангелов и т.п.), или, возможно, со стороны некой имперсональной ретрибутивной системы (типа кармической), а потому и само существование физического зла является *ценностно оправданным* и полностью совместимым с утверждением ценностной позитивности объективной реальности, а также (в рамках теистического мировоззрения) – с существованием абсолютно благого Бога.

Я не рассматриваю здесь проблему оправданности *социального* ретрибутивизма. Эта последняя теория не стремится каузально объяснить и ценностно оправдать *само существование* физического зла ссылкой на его ретрибутивную функцию, но лишь утверждает, что причинение такого зла одними реальными (т.е. эмпирически данными) агентами другим в ситуации, когда в целом это зло и так уже существует в мире независимо от их воли, может быть морально оправдано, если представляет собой институционализированное справедливое наказание².

2. Общая структура предлагаемого мною аргумента против метафизического ретрибутивизма такова: я различаю два типа нормативных теорий, исходя из которых устанавливается, что именно и почему является моральным злом – «гуманистический» и «негуманистический»; далее я показываю, что само содержание понятия справедливой ретрибуции существенно меняется в зависимости от того, исходим ли мы из нормативных стандартов гуманистического или негуманистического типа; затем я поочередно предполагаю, что либо гуманистические, либо негуманистические стандарты верны, и демонстрирую, что при любом из этих предположений метафизический ретрибутивизм логически непредставим и морально неприемлем. Так как согласно предложенной дихотомии нормативные стандарты морального зла могут быть либо гуманистическими, либо негуманистическими, либо в крайнем случае – комбинированными, метафизический ретрибутивизм оказывается логически непредставим и морально неприемлем в любом случае.

3. Центральную роль в данном аргументе играет вводимое мною различение гуманистических и негуманистических нормативных теорий, предпосылки и содержание которого нуждаются в предварительном разъяснении. В качестве рабочей модели общей теории ценностей я использую здесь модифицированную версию так называемого *fitting attitude account*³, согласно которой *благо вообще* можно описать как адекватный (*fitting*) объект позитивного отношения (*pro-attitude*) со стороны некоторого субъекта или

¹ Я называю «физическим» благом или злом *любое* удовольствие или страдание вообще.

² К критике социального ретрибутивизма см., например: *Golash D. The Case against Punishment. N.Y., 2005; Boonin D. The Problem of Punishment. N.Y., 2008; Zimmerman M.J. The Immorality of Punishment. Peterborough (Ont.); Buffalo (NY), 2011; Waller B.N. The Injustice of Punishment. L., 2018.*

³ Классическая формулировка: *Ewing A.C. The Definition of Good. L., 1948.* См. также, например: *Orsi F. Value theory. L., 2015. P. 10–16.*

субъектов⁴, а *зло вообще* – соответственно, как адекватный объект негативного отношения с их стороны. Я называю такое описание *формальным* понятием блага и зла. Это понятие формально, потому что не отвечает на два следующих вопроса: 1) *что именно* является адекватным объектом позитивного или негативного отношения? 2) каковы *нормативные стандарты*, исходя из которых устанавливается *адекватность* позитивного или негативного отношения любого возможного субъекта к любому объекту? На мой взгляд, никакого общезначимого ответа на эти вопросы, с которым были бы *фактически* согласны все разумные субъекты, не существует⁵. Наоборот, в действительности различные субъекты, изначально исходя из содержательно различных *нормативных стандартов* блага и зла, формируют различные или даже антагонистические представления о том, *что именно* следует считать благом или злом. Соответственно, совокупность адекватных объектов позитивного или негативного отношения, фактически допускаемых тем или иным ценностным дискурсом, я называю *материальным* понятием блага и зла, а тот нормативный стандарт, исходя из которого в этом дискурсе решается вопрос относительно их адекватности, *нормативным* понятием блага и зла. Понятие специфически *морального* блага и зла может быть получено через конкретизацию материального и формального понятий блага и зла *вообще*⁶. С одной стороны, материальным объектом позитивного или негативного отношения в этом случае может быть не все что угодно, но, во-первых, внешняя и внутренняя *активность* разумных агентов, за которую они считаются ответственными (в том или ином конкретном дискурсе), а, во-вторых, различные факторы, влияющие на эту активность или зависящие от нее (характер, принципы, законы и т.п.)⁷. С другой стороны, формальное понятие именно морального блага и зла можно конкретизировать, сказав, что моральное благо есть адекватный объект *специфически морального* одобрения, а моральное зло – *специфически морального* осуждения для всех моральных агентов. В чем же состоит специфика именно морального одобрения и осуждения (в отличие от позитивного или негативного отношения к некоторому объекту вообще), на мой взгляд, можно удовлетворительно разъяснить в соответствии с так называемой «позиционной» (attitudinal)⁸ концепцией морали, согласно которой, когда кто-либо *морально* одобряет или осуждает некую активность, он не просто с той или иной степенью эмоционально-аффективной ангажированности выражает соответствующую реакцию от своего лица, но еще и непременно считает правильным и чрезвычайно важным, чтобы и остальные разумные агенты разделяли это одобрение или осуждение, а также проявляли его в виде так называемой «моральной

⁴ В зависимости от числа этих субъектов речь может идти об индивидуальном, коллективном или универсальном благе.

⁵ Это не означает, что не может существовать объективно правильного ответа на эти вопросы. Это означает лишь, что, если он существует, то не все субъекты с ним фактически согласны.

⁶ По ряду оснований я не провожу различия между эвалюативными и деонтическими понятиями (см.: Tappolet C. Evaluative vs. Deontic Concepts // International Encyclopedia of Ethics. Malden (MA), 2013. P. 1791–1799) и, стало быть, между понятиями морального блага и зла и моральной правильности и неправильности.

⁷ Далее, говоря о возможных объектах моральных оценок, я буду эксплицитно упоминать только саму активность моральных агентов, но имплицитно подразумевать при этом также и указанные факторы.

⁸ Ср.: Copp D. Morality, Normativity and Society. N.Y., 2001. P. 82–95.

санкции»⁹, т.е. разнообразных эмоциональных и поведенческих реакций, не принимающих (в отличие от легальной санкции) институциональных форм.

4. При этом *нормативные* понятия морального блага и зла, являющиеся базовыми для различных типов этического дискурса и призванные объяснять, *почему* или *на каком основании* те или иные типы активности разумных субъектов должны вызывать такую *специфически моральную* реакцию со стороны всех моральных агентов, могут существенно отличаться друг от друга по своему содержанию. В зависимости от того, какой именно аспект этих содержательных различий берется за точку отсчета, можно создавать различные классификации нормативных концепций. Наиболее популярной классификацией такого рода является деление их на деонтологические и телеологические (или консеквенциалистские) теории. Я же в данном случае предлагаю альтернативное деление всех нормативных концепций на гуманистические и негуманистические. *Гуманистическими* я называю все нормативные концепции, согласно которым последнее нормативное основание для признания какой бы то ни было активности морально позитивной или негативной состоит, соответственно, в ее *гуманности* и *антигуманности*. Под гуманностью или антигуманностью любой активности я понимаю присутствующую ей *фактическую*¹⁰ тенденцию способствовать соответственно *физическому* благу или злу, т.е. удовольствию (и/или устранению страдания) или же страданию (и/или устранению удовольствия) тех или иных субъектов¹¹. Напротив, в контексте *негуманистических* нормативных концепций моральная значимость любой активности *никак* не связана с тем, приводит ли она к физическому благу или злу для каких бы то ни было субъектов, но целиком определяется ее дискурсивно постулируемым соотношением с теми или иными *гуманистически нейтральными* нормативными стандартами. Это те стандарты, в само содержание которых *вообще не входят* понятия физического блага и зла и/или гуманности и антигуманности (например, воля Бога, закон Бога, объективное совершенство человеческой природы, логическая универсализируемость максимы поступка и т.п.). Плюралистические нормативные теории, апеллирующие как к гуманистическим, так и к негуманистическим нормативным основаниям, в принципе представимы, но обречены на противоречия, если эти основания мыслятся как равноправные¹².

5. Для успешности моего аргумента достаточно, чтобы, с одной стороны, данная классификация нормативных теорий была просто *возможной*, а, с другой, чтобы из нее действительно следовали предполагаемые мною выводы. В то же время я считаю, что эта классификация еще и *сущностно необходима* для адекватного прояснения самого понятия справедливой ре-трибуции. В самом деле, это понятие основано на так называемой *«идее*

⁹ Ср.: Sprigge T.L.S. Definition of a Moral Judgement // The Definition of Morality. L., 1970. P. 129.

¹⁰ Я подчеркиваю, что в моем словоупотреблении «гуманность» и «антигуманность» не являются *оценочными* терминами.

¹¹ Такие нормативные концепции могут быть эгоистическими, альтруистическими и универсалистскими в зависимости от того, имеется ли при этом в виду удовольствие и страдание самого агента, других агентов или всех агентов (затрагиваемых оцениваемой активностью).

¹² Например, эпикурейский этический эгоизм или классический утилитаризм – гуманистические нормативные теории, теологический волюнтаризм, перфекционизм или кантовская концепция категорического императива – негуманистические, а идеальный утилитаризм Хэстингса Рэшдола, вероятно, можно интерпретировать как комбинированную теорию.

санкции»¹³, которая предполагает, что агент, совершивший моральное зло, заслуживает испытать физическое зло. Рациональное зерно, лежащее в основе этой идеи, по-видимому, сводится к допущению некой специфической эквивалентности между этими разновидностями зла, согласно которой именно потому, что агент совершил некоторое зло, он по справедливости заслуживает и претерпеть некоторое зло¹⁴. Я буду называть такое соотношение предполагаемой эквивалентности между моральным и физическим злом ретрибутивной корреляцией. Однако содержание понятия морального зла радикально меняется в зависимости от того, исходим ли мы из гуманистических или негуманистических моральных норм, и это в свою очередь приводит к столь же радикальному изменению концептуального смысла ретрибутивной корреляции.

6. С точки зрения гуманистических нормативных стандартов, морально дурной может быть только некоторая антигуманная активность, причем именно на основании ее антигуманности. Оставим в стороне все возможные эгоистические версии гуманистического дискурса, т.е. как самостоятельный этический эгоизм в духе Эпикура, так и эгоистические компоненты универсалистских теорий типа утилитаризма¹⁵. В таком случае материальное понятие морального зла в гуманистическом дискурсе будет включать лишь те формы активности, которые причиняют физическое зло другим субъектам, причем именно потому, что согласно нормативному понятию морального зла его последним стандартом будет исключительно социальная антигуманность. Соответственно, и ретрибутивная корреляция сможет иметь только следующее содержание: если один агент неоправданно¹⁶ причинил другому физическое зло, совершив тем самым моральное зло, то именно поэтому он заслуживает испытать физическое зло, эквивалентное тому, что он причинил другому. Гуманистическая ретрибуция, таким образом, сущностно интрасубъективна, т.е. допускает причинение страдания одному субъекту исключительно за страдание, причиненное им другому субъекту. Ничего подобного не может иметься в виду в случае с негуманистической ретрибуцией, как будет показано ниже в п. 13. Пока же допустим, что гуманистические нормативные стандарты верны и, стало быть, справедливая ретрибуция может быть исключительно гуманистической. Отсюда сразу же следует, что само существование физического зла в этой реальности не может быть каузально объяснено как справедливое наказание за моральное зло, совершенное страдающими субъектами, и, стало быть, метафизический ретрибутивизм

¹³ Ср.: Guyau M. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Paris, 1913. P. 179.

¹⁴ Ср. уже известный эсхилоский принцип δρᾶσαντι παθεῖν (Choephorae, 313 // Aeschylus tragicae cum incerti poetae Prometheo / Ed. M.L. West. Stuttgart, 1998. P. 294), т.е. «совершившему [подобает и] претерпеть» (переводы цитат здесь и далее мои. – А.С.).

¹⁵ Из таких теорий должно вытекать, что морально дурной является (либо исключительно, либо в том числе) та активность, которая способствует физическому злу самого агента, причем именно на этом основании, а справедливая ретрибуция состоит в причинении ему за это дополнительного физического зла. Я считаю такие представления абсурдными и в дальнейшем не принимаю их во внимание. Ср. кантовскую критику: Kant I. Werke. Bd. 7. Frankfurt am Main, 1977. S. 150–151.

¹⁶ С точки зрения разных дополнительных факторов, которые могут приниматься во внимание в том или ином этическом дискурсе: например, неспровоцированно, т.е. активно, а не реактивно (скажем, не в целях самозащиты); незаслуженно; заслуженно, но непропорционально; заслуженно, но без соответствующих полномочий; не ради какого-то большего блага или устранения большего зла, и т.п.

логически непредставим. В самом деле, суть такого каузального объяснения сводится к тому, что свободные агенты допускают некое моральное зло, *и только в силу этого* метафизическая система справедливо наказывает их посредством физического зла, так что последнего *вообще не существовало бы*, если бы эти агенты не совершали морального зла¹⁷. Это значит, что моральное зло есть *условие возможности* существования физического зла. Однако с точки зрения гуманистических нормативных стандартов само *моральное* зло может состоять исключительно в активности, причиняющей *физическое* зло другим субъектам. Таким образом, логически гуманистическое понятие морального зла всегда уже имплицитно подразумевает понятие физического зла, а, стало быть, напротив, физическое зло оказывается *условием возможности* морального. Но тогда нельзя сказать, что физического зла не существовало бы, если бы не было морального зла. Совсем наоборот, в мире, где не существовало бы физического зла, его было бы невозможно и причинять, а, стало быть, в нем было бы просто немыслимо моральное зло, соответствующее гуманистическим нормативным стандартам.

7. Эта аргументация может быть поставлена под сомнение с учетом того, что традиционные метафизические сценарии можно разделить на линейные и циклические. *Линейными* я называю здесь метафизические сценарии, типичные прежде всего для авраамических религий. Они предполагают однократную «космическую» или «священную» историю, в которой сперва Бог творит мир, затем активность тварных существ приводит к появлению в этом мире зла, что вызывает со стороны Бога ретрибутивную реакцию, а в итоге все это должно закончиться эсхатологическим переустройством миропорядка, в той или иной форме предполагающим окончательную победу над злом. *Циклическими* я называю метафизические сценарии, характерные для многих античных религиозно-философских учений (грекоримских или индийских), а также для более поздней эзотерической традиции. В этих сценариях материальный космос, включая присущее ему зло, в той или иной форме существует вечно наряду с высшей духовной реальностью, от которой он метафизически зависим, но при этом может периодически проходить через содержательно одинаковые этапы циклического развития, а отдельные индивиды в его рамках – через множество воплощений в различных телах.

8. На мой взгляд, аргумент, сформулированный в п. 6, явно работает в случае с линейными метафизическими сценариями. Эти сценарии обычно допускают, что изначально Бог создал мир без какого-либо зла в нем, а уже потом настал момент, когда зло *впервые* появилось в бытии благодаря свободной деятельности тварных существ. Это означает, что сперва эти существа совершают моральное зло или «грех» и *только в ответ на это* Бог вводит в бытие физическое зло в качестве справедливого наказания за «грех» и отчасти «медицинско-педагогического» средства его исправления¹⁸. Но если физическое зло *впервые* появляется в бытии *исключительно*

¹⁷ В этом смысле, например, Де Местр говорит о «физическом зле, которого не существовало бы, если бы разумное творение не сделало его необходимым, злоупотребив своей свободой (mal physique, qui n'existerait pas si la créature intelligente ne l'avait rendu nécessaire en abusant de sa liberté)» (*De Maître J. Oeuvres complètes*. Т. IV. Lyon, 1891. P. 24).

¹⁸ Я считаю «медицинско-педагогическое» объяснение существования физического зла столь же невозможным, как и ретрибутивное, но не аргументирую здесь в пользу этого тезиса.

в качестве ретрибутивно-педагогической реакции на уже совершенное до этого моральное зло, очевидно, что это моральное зло просто *логически не может* состоять ни в актуальном причинении физического зла другим субъектам, ни даже в намерении причинить его¹⁹. В таком случае с точки зрения гуманистических нормативных стандартов оно *вообще не является* моральным злом, а, значит, невозможно, с одной стороны, утверждать, что именно моральное зло есть причина возникновения физического зла в этом мире, а, с другой, рассматривать это физическое зло как справедливое наказание. Поскольку любое *первое* моральное зло, предполагаемое линейными сценариями, с гуманистической точки зрения является *мнимым*, наказание за него, т.е., собственно, введение в бытие физического зла как такового, по определению не может быть ни справедливым, ни морально оправданным²⁰. Последующие же *индивидуальные* прегрешения никак не объясняют *сам общий факт существования* физического зла, но лишь следуют из него, потому что по гуманистическим меркам могут состоять только в причинении этого зла. Едва ли все индивидуальные страдания можно трактовать как справедливое наказание за такие прегрешения (во всяком случае – *en masse*), потому что все чувствующие существа в этом мире, включая тех, которые в принципе не могут быть моральными агентами, с самого начала своего существования открыты для воздействия страданий и зачастую фактически испытывают их еще до того, как некоторые из них успевают совершить или хотя бы вознамериться совершить какое бы то ни было социально антигуманное действие. Если же индивидуальные прегрешения признаются моральным злом не на основании их антигуманности, то с гуманистической точки зрения это зло опять-таки мнимое.

9. В случае с циклическими сценариями все не так очевидно. Может показаться, что при допущении *вечного* переселения душ из тела в тело определенная форма метафизического ретрибутивизма становится мыслимой даже по гуманистическим стандартам. Представим себе, что страдание любого субъекта есть справедливое наказание за совершенное им моральное зло (возможно, в одной из предшествующих жизней), а это моральное зло состояло в причинении страдания другому субъекту, который при этом страдал опять-таки за совершенное им моральное зло, в свою очередь состоявшее в причинении страдания другому субъекту, и т.д. до бесконечности. Циклические сценарии вполне могут позволить себе такой уход в бесконечность. Тем не менее и в этом случае метафизический ретрибутивизм не в состоянии объяснить *сам общий факт существования* страдания в этом мире. Это можно наглядно показать при помощи следующего мысленного эксперимента. Представим себе три возможных мира, соответствующих рассматриваемому нами циклическому сценарию:

¹⁹ Как правило, это вовсе и не подразумевается соответствующими метафизическими сценариями. Так, суть греха Адама и Евы могут усматривать в чем угодно, но только не в социальной антигуманности. Разумеется, этот грех нельзя рассматривать как моральное зло *на том основании*, что он приводит к всеобщему *ретрибутивному* страданию, потому что, чтобы это страдание было справедливым наказанием, моральное зло должно уже иметь место само по себе; в противном случае было бы достаточно просто не наказывать за это моральное зло, чтобы оно перестало быть моральным злом (ср. кантовский аргумент, упомянутый в прим. 15).

²⁰ Даже если мы оставим в стороне другой проблематичный аспект этого наказания, т.е. его коллективный характер.

А, где максимально возможная интенсивность страдания приблизительно равняется физической боли от легкой ссадины или царапины (примем интенсивность такой боли за 1 антигедон, т.е. 1 условную единицу измерения страдания);

В, где максимально возможная интенсивность страдания соответствует той, что возможна в этом мире (например, когда чувствующее существо стогает заживо и т.п.), которую мы условно примем за 100 антигедонов;

С, где максимально возможная интенсивность страдания соответствует той, что возможна в традиционном христианском аду или чистилище, которую мы условно примем за 1000 антигедонов.

В каждом из этих миров можно представить себе бесконечную причинно-следственную цепочку, в которой физическое зло, причиненное одним агентом другому, есть справедливое наказание за совершенное тем моральное зло, в свою очередь состоявшее в причинении физического зла другому и т.д. Понятно, однако, что максимально возможная интенсивность *любого* физического зла в такой цепочке будет равняться 1 антигедону для А, 100 антигедонам для В и 1000 антигедонов для С. Это обстоятельство есть просто изначальная беспричинная данность, характеризующая устройство каждого из этих миров, поскольку ее невозможно *каузально* объяснить через апелляцию к моральному злу. Даже если согласиться, что любое конкретное физическое зло, испытываемое любым агентом в любом из этих миров, есть справедливое наказание за уже совершенное им моральное зло, это никак не объясняет, почему в одном мире максимально возможная интенсивность физического зла должна быть одной, в другом – другой, и т.д.²¹, так как *любая* степень такой интенсивности логически совместима со справедливой ретрибуцией. Соответственно, если сравнить эти миры с возможным миром D, в котором максимально возможная интенсивность страдания равна 0, то нужно точно так же признать: то обстоятельство, что в том или ином возможном мире интенсивность физического зла вообще представляет собой *количественно позитивную* величину, есть изначальная беспричинная данность, которую невозможно каузально объяснить, ссылаясь на какое бы то ни было моральное зло.

10. Аргумент же в пользу *моральной неприемлемости* метафизического ретрибутивизма с точки зрения гуманистических нормативных стандартов вкратце таков: согласно этим стандартам brutальная ретрибуция морально неприемлема, даже если она является формально справедливой; но метафизическая ретрибуция (в реальном мире) по определению должна быть brutальной; стало быть, согласно гуманистическим моральным нормам она морально неприемлема. *Brutальной ретрибуцией* я называю причинение в ретрибутивных целях очень интенсивного физического зла. Само физическое зло такого рода я также буду далее называть *brutальным*. Понятия brutального физического зла и brutальной ретрибуции являются логически неопределенными в том смысле, что точная степень интенсивности, при достижении которой они становятся brutальными из небрутальных, едва ли может быть установлена неконвенциональным образом. Однако для целей данного аргумента такого рода неопределенных понятий вполне достаточно. Например, если вернуться к трем возможным мирам из п. 9, согласимся, что максимальное физическое зло, возможное в А,

²¹ Понятно, что теоретически число таких возможных миров может быть бесконечным.

небрутально, но максимальное физическое зло, возможное в В или С, брутально. Понятно также, что проблема физического зла, которую традиционное религиозно-философское сознание пыталось решить, допуская метафизический ретрибутивизм, состоит не столько в том, почему чувствующие существа страдают от незначительных царапин или легкого насморка, сколько в том, почему им приходится жить в мире, где они могут сгореть заживо, умереть от рака, подвергнуться зверским пыткам и т.п. Все подобные виды очень интенсивных страданий я рассматриваю как интуитивно понятные примеры brutального физического зла. Соответственно, когда метафизический ретрибутивизм объясняет существование таких форм страдания или даже еще более интенсивных форм страдания в аду тем, что они представляют собой справедливое наказание за моральное зло, он тем самым допускает именно *брутальный* ретрибутивизм (как минимум, среди прочего), вполне адекватной аналогией которому в случае с социальным ретрибутивизмом были бы, к примеру, казни путем четвертования, сожжения на костре и т.п.

11. Остается показать, что brutальный ретрибутивизм морально неприемлем с точки зрения гуманистических нормативных стандартов. Для этого дифференцируем формальную справедливость наказания от его общей моральной оправданности. Формально справедливым я буду называть наказание, соответствующее идеалу *пропорциональной* справедливости, согласно которому справедливым наказанием за моральное зло может быть причинение лишь такого страдания, которое *количественно соразмерно* этому злу. Ибо очевидно, что причинять за конкретное моральное зло *какое угодно* количество страдания по определению несправедливо. При этом следует различать ординальную и кардинальную пропорциональность²². *Ординальная пропорциональность* предполагает, что более серьезное моральное зло заслуживает большего ретрибутивного страдания и наоборот, а *кардинальная* – что каждое конкретное моральное зло заслуживает конкретного количества ретрибутивного страдания, соразмерного *именно* ему (например, в соответствии с «законом талиона»). Ординальной пропорциональности недостаточно для формальной справедливости наказания, потому что логически она совместима с причинением бесконечно разнообразных, – т.е. по сути как раз *каких угодно*, – страданий за одно и то же моральное зло в рамках альтернативных ретрибутивных систем, но при этом не позволяет сделать между ними выбор²³. Поэтому формальная справедливость наказания должна имплицировать именно его кардинальную пропорциональность. Вполне вероятно, что в случае с линейными метафизическими сценариями и при допущении гуманистических нормативных стандартов метафизическая ретрибуция не может быть даже формально справедливой. Ибо предположение, что каждый страдающий субъект испытывает в этой жизни как раз то количество страдания, которое причинено им другим, явно противоречит общезначимому опыту. Допущение же адских мук только усугубляет эту

²² См.: Ryberg J. The Ethics of Proportional Punishment. Dordrecht, 2004. P. 13–14.

²³ Например, если убийство – более серьезное преступление, чем кража, то принципу ординальной пропорциональности соответствует как та ретрибутивная система, при которой за убийство сажают на год, а за кражу на 15 суток, так и та, при которой за убийство сжигают заживо, а за кражу отрубают руку, и т.д. до бесконечности, но при этом сам этот принцип ничего не говорит о том, какой из подобных вариантов наказания правильный и почему. Ср.: Ibid. P. 124.

проблему, потому что с учетом их невероятной интенсивности и тем более – вечности (если последняя допускается), становится невозможно предположить, что в этой жизни кто бы то ни было вообще в состоянии причинить кому бы то ни было количественно эквивалентное страдание. Мой тезис, однако, состоит скорее в том, что любое наказание, а, стало быть, и метафизическая ретрибуция тоже, может *не* быть морально оправданным, *даже* если признать его формально справедливым.

12. На интуитивном уровне этот тезис уже подразумевается стандартными контрпримерами против «закона талиона», которые настаивают на том, что было бы, к примеру, аморально насилловать насильника в наказание за его преступление²⁴, хотя, казалось бы, с точки зрения кардинальной пропорциональности именно такое наказание могло бы более всего соответствовать требованиям формальной справедливости (насколько это вообще достижимо в эмпирических условиях). Но этот тезис может получить независимое подтверждение в силу того, что я назвал бы *парадоксом наказания*, возникающим именно при допущении гуманистических нормативных стандартов. Суть этого парадокса сводится к тому, что наказание обладает ровно той же характеристикой, которая, собственно, и делает любое действие морально дурным, а именно – социальной антигуманностью (А)²⁵. Но в таком случае оно само должно быть признано морально дурным на том же нормативном основании. Разумеется, в такой форме парадокс наказания заведомо отрицает саму возможность ретрибутивизма. Ведь изначальный постулат ретрибутивизма (в гуманистическом контексте) в том и состоит, что любое действие *x*, которому наряду с А присущ *еще и* характер формально справедливой ретрибуции (Р), как раз в силу наличия Р не должно оцениваться точно так же, как любое действие *y*, которому присуще *только* А. Допустим, что это так и ретрибутивизм возможен. Однако если мы исходим из *последовательно* гуманистических нормативных стандартов, то А *всегда* остается нормативным основанием в пользу того, чтобы признать *x* морально негативным. В таком случае утверждение, что *x* морально оправдано на основании Р, хотя ему присуще и А, означает лишь, что *x* в *большей степени* морально позитивно на основании Р, *чем* морально негативно на основании А²⁶. Логично, однако, предположить, что с возрастанием интенсивности А моральная негативность *x* также возрастает и в конечном счете может *перевесить* моральную позитивность, присущую *x* на основании Р. Это открывает возможность для гуманистического представления о том, что brutальное наказание морально неприемлемо, даже если с точки зрения формальной справедливости оно соразмерно преступлению. Представим себе, к примеру, что речь идет о наказании маньяка-садиста, убившего свою жерт-

²⁴ Ср., например: Kleinig J. Punishment and Desert. The Hague, 1973. P. 120; Shafer-Landau R. Retributivism and Desert // Pacific Philosophical Quarterly. 2000. Vol. 81. No. 2. P. 193; Zimmerman M.J. The Immorality of Punishment. P. 65–66.

²⁵ Ср., например: Golash D. The Case against Punishment. P. 49; Boonin D. The Problem of Punishment. P. 119, 213.

²⁶ Альтернативная интерпретация этой ситуации, возможная в контексте холистических нормативных теорий, может предполагать, что *x* либо уже *не* является морально негативным на основании А, либо даже является морально *позитивным* на том же основании А, *как раз потому что* А имеет место в сочетании с Р (ср.: Dancy J. Ethics without Principles. Oxford, 2004. P. 8–9). Но допустить это значит уже отступить от *последовательного* нормативного гуманизма, который предполагается мною верным в данной части моего аргумента.

ву только после продолжительных изощренных пыток. Агент, который действительно оказался бы в состоянии эквивалентно наказать такого человека в соответствии с критериями формальной справедливости, явно должен был бы проявить ничуть не меньшее изуверство, чем тот, кого он наказывает. С гуманистической точки зрения проблема здесь уже не в том, заслужил ли преступник такое ретрибутивное страдание, а в том, что тот, кто его причиняет или санкционирует, сам оказывается способен на брутальную антигуманность, которая в любом случае морально чудовищна *просто на основании своей брутальности*, пусть даже она и соответствует критериям формальной справедливости.

13. Допустим теперь, что верны негуманистические нормативные стандарты. В таком случае все аргументы против метафизического ретрибутивизма в пп. 6–12 утрачивают силу. Но это не значит, что он имеет смысл. Чтобы понять, почему это так, надо отчетливо представить себе, в чем состоит специфика негуманистической трактовки морального зла в отличие от гуманистической и как она влияет на содержание ретрибутивной корреляции между моральным злом и физическим. С точки зрения негуманистических нормативных теорий любая активность является морально дурной *исключительно* на основании *гуманистически нейтральных* нормативных стандартов (ср. п. 4). Это значит, что даже когда некоторая активность, признаваемая негуманистическим дискурсом морально дурной, фактически антигуманна, она в любом случае признается морально дурной *не на этом основании*. Чтобы это стало яснее, рассмотрим конкретный пример. Допустим, что некоторый негуманистический дискурс, скажем, теологический волюнтаризм, как правило, морально осуждает такой тип действий, как убийство. Тогда для этого дискурса, как правило, будет верным, что

I. Убийство есть морально дурная активность.

II. Убийство небогоугодно, т.е. противоречит божественной воле.

С точки зрения теологического волюнтаризма небогоугодность (II) и есть та характеристика активности, наличие которой рассматривается как *единственное и достаточное* нормативное основание для признания ее морально дурной (I). Это основание гуманистически нейтрально в том элементарном смысле, что *само по себе* оно вовсе не имплицитно антигуманности: любые жертвы любого убийства страдают от того, что оно причиняет им физическое зло, а не от того, что оно *ex hypothesi* противоречит божественной воле. Согласимся также, что следующее суждение фактически верно и сторонник теологического волюнтаризма не оспаривает его:

III. Убийство есть социально антигуманная активность (по крайней мере, сущностным образом²⁷).

Поскольку *только* II является основанием I, III не имеет уже *никакого* значения для утверждения I. Если обобщить, социальная антигуманность может как наличествовать в качестве фактической характеристики морально дурной активности (как в случае с убийством), так и отсутствовать (как в случае с разного рода сексуальными и/или антиаскетическими «грехами»,

²⁷ Я говорю, что некая активность антигуманна «сущностным образом», если она антигуманна всегда или по большей части. Даже если убийство не является антигуманным всегда (ср. контрпример в: *Feinberg J. Harm to Others. N.Y., 1984. P. 80*), на мой взгляд, очевидно, что оно антигуманно по большей части. Акцидентально антигуманной может быть практически любая активность.

например – гомосексуализмом, мастурбацией, ленью, унынием и т.п.), но это не имеет *никакого* значения для самой возможности существования морального зла. Это подтверждается тем, что, если некоторая фактически антигуманная активность типа убийства признается богоугодной, то, согласно логике теологического волюнтаризма, она становится морально правильной, хотя ее фактическая антигуманность никуда не исчезает²⁸. Стало быть, с одной стороны, моральное зло может существовать при полном отсутствии антигуманности, а, с другой, оно может отсутствовать при ее наличии. Но тогда верно не только то, что моральное зло любой антигуманной активности никак не основано на ее фактической антигуманности, но и что эта антигуманность не есть характеристика *самого* морального зла, приписываемого антигуманной активности, т.е. что в *самом* этом зле просто нет *ничего* антигуманного. В этом смысле можно сказать, что теологический волюнтаризм всегда признает моральным злом нечто, что не причиняет никому *физического* зла (т.е. *исключительно* саму небогоугодность любой активности). Эти заключения *mutatis mutandis* применимы к любой разновидности негуманистического этического дискурса.

14. Я буду называть *объективистским* такое моральное зло, которое не причиняет никому физического зла в том смысле, что является моральным злом *не на основании* антигуманности, даже если она фактически присуща морально дурной активности и тем более если она ей не присуща, что в негуманистическом нормативном контексте более чем представимо. Поскольку, как было показано в п. 13, любое моральное зло, соответствующее негуманистическим нормативным стандартам, является сущностно объективистским, смысл ретрибутивной корреляции при их допущении должен модифицироваться следующим образом: если агент совершил некоторое объективистское *моральное* зло, сама сущность которого не имеет никакого отношения к *физическому* злу, то в силу этого он заслуживает испытать *физическое* зло. Однако причиняемое ему физическое зло все равно должно быть *кардинально пропорционально* совершенному им моральному злу. В противном случае пришлось бы допустить, что он заслуживает испытать *какое* угодно количество физического зла, что несовместимо с формальной справедливостью наказания (ср. п. 11). Мой тезис состоит в том, что в данном случае эта формальная справедливость логически непредставима. Этот тезис представляет собой версию традиционного антиретрибутивистского аргумента, согласно которому *любая* справедливая ретрибуция логически непредставима просто потому, что моральное и физическое зло являются *сущностно несоизмеримыми* величинами, между которыми невозможна какая бы то ни было *кардинальная пропорциональность*²⁹. Применительно

²⁸ Ср., например, у Дамаскина: «Убийство есть зло, ибо только Богу [принадлежит] отдавать душу от тела, ведь Он [их] и соединил, но если я убью по велению Божию, это нравственно правильно, ибо все, что от Благого, благо (εἰ δὲ φονεύσω ὑπὸ θεοῦ κελεύόμενος, καλόν· πᾶν γὰρ τὸ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθόν)» (Contra Manichaeos, 14, 58–61 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4 / Hrsg. von. B. Kotter. Berlin, 1981. S. 360).

²⁹ Например: Bovio G. Saggio critico del diritto penale. Napoli, 1876. P. 36–37, 58–60; Ferri E. Sociologia criminale. Torino, 1892. P. 233; Rashdall H. The Theory of Good and Evil. Vol. I. Oxford, 1907. P. 289; Guyau M. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. P. 181, 187–188; Kleinig J. Punishment and Desert. P. 119–120; Shafer-Landau R. Retributivism and Desert. P. 189–214; Hart H.L.A. Punishment and Responsibility. N.Y., 2008. P. 161–163; Zimmerman M.J. The Immorality of Punishment. P. 95–97. Расхожие попытки решить эту проблему уже выходят за рамки чисто ретрибутивистской логики, см.: Ryberg J. The Ethics of

к гуманистической ретрибуции это не так очевидно, так как в этом случае моральное зло, за которое наказывают физическим злом $m1$, само состоит в причинении физического зла $m2$, так что количественную соизмеримость $m1$ и $m2$, как кажется, можно положить в основание кардинальной пропорциональности между моральным и физическим злом³⁰. Напротив, поскольку объективистское моральное зло содержательно не имеет ничего общего с физическим злом и, в частности, вовсе не состоит в причинении физического зла кому бы то ни было, моральное и физическое зло оказываются абсолютно гетерогенны по своей сути, и попытка установить между ними количественную эквивалентность не имеет смысла. Не существует никакого конкретного количества страдания объективно, т.е. по самой природе вещей, эквивалентного тем или иным конкретным формам объективистского морального зла (к примеру, той или иной степени уныния, лени и т.п., если мы остаемся на материальном уровне негуманистического дискурса, или же – небогоугодности действия, логической неуниверсализируемости его максимы и т.п., если мы обратимся к его нормативному уровню)³¹. И, разумеется, апеллировать к тому, что в ряде случаев негуманистический дискурс считает правильным наказывать именно за фактически антигуманные формы активности типа убийства, не имеет смысла, потому что, как я показал (п. 13), даже в этих ситуациях речь идет о наказании за объективистское моральное зло, никак не основанное на этой фактической антигуманности. Если же это последнее соображение кого-то не убеждает, то единственная логическая альтернатива состоит в том, что именно в этих случаях негуманистический дискурс почему-то становится гуманистическим. Но в той степени, в какой это так, по отношению к нему снова станут верными аргументы, приведенные в пп. 6–12.

15. Аргумент, сформулированный в п. 14, можно подытожить так: любая ретрибуция может быть формально справедливой только в силу того, что она кардинально пропорциональна; негуманистическая ретрибуция логически не может быть кардинально пропорциональной; следовательно, она не может быть и формально справедливой. Но это значит, что при допущении негуманистических нормативных стандартов метафизический ретрибутивизм логически непредставим. Ибо допустить метафизический ретрибутивизм значит допустить, что само существование физического зла в этой реальности можно каузально объяснить как результат *справедливого* наказания за моральное зло, совершенное страдающими субъектами. Но когда такое наказание невозможно мыслить как справедливое, это каузальное объяснение, очевидно, также становится невозможным. Поскольку же по собственному ретрибутивистским нормативным стандартам формальная справедливость наказания есть *необходимое* условие возможности его моральной оправданности³², из данного аргумента сразу же вытекает еще и то следствие, что любая негуманистическая ретрибуция, включая метафизическую, не может быть морально оправдана исходя из самих же ретрибутивистских

Proportional Punishment. P. 123–154, 183–200 (Ch. 4, 6).

³⁰ Ср.: Ross W.D. The Right and the Good. N.Y., 2002. P. 62–63. И в этом случае остается множество серьезных проблем, но я не стану обсуждать их здесь.

³¹ Тому, кто с этим не согласен, остается указать это количество страдания и привести для этого общезначимые рациональные основания.

³² Что она все же не обязательно является *достаточным* условием возможности моральной оправданности наказания, я показал в п. 11.

стандартов. Таким образом я показал, что метафизический ретрибутивизм логически непредставим и морально неприемлем при допущении как гуманистических (пп. 6–12), так и негуманистических (пп. 13–15) нормативных стандартов, а, стало быть, в любом случае.

Against metaphysical retributivism

Andrei V. Seregin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avis12@yandex.ru

The paper offers an argument against metaphysical retributivism, i.e. the belief that the existence of physical evil (suffering) can be causally explained and normatively justified by being interpreted as a just punishment for the moral evil committed by those who suffer. First, the author introduces a disjunctive distinction between the humanistic and the non-humanistic normative theories of moral good and evil. Then, he justifies his anti-retributivist thesis with regard to both of these alternatives. The humanistic theories, according to which an activity can only be morally evil due to the fact that it inflicts physical evil on other agents, logically imply that physical evil is a precondition of moral evil and, therefore, cannot just be one of its consequences. This is demonstrated with respect both to the linear (e.g. “abrahamic”) metaphysical scenarios and the circular ones (e.g. ancient or esoteric). Besides, according to these theories, the infliction of very intensive physical evil presupposed by metaphysical retributivism cannot be morally justified even if it is formally just. On the other hand, the non-humanistic normative theories logically imply that the very content of the notion of moral evil is in no way related to the notion of physical evil. However, in that case moral and physical evil are essentially heterogeneous and incommensurable. Therefore, one cannot establish a proportional correlation between them which is a necessary prerequisite for a just and morally justified retribution.

Keywords: just punishment, moral evil, physical evil, retributivism, theodicy

For citation: Seregin, A.V. “Protiv metafizicheskogo retributivizma” [Against metaphysical retributivism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 5–19. (In Russian)

Список литературы / References

- Boonin, D. *The Problem of Punishment*. New York: Cambridge UP, 2008. 299 pp.
- Bovio, G. *Saggio critico del diritto penale*. Napoli: N. Jovene, 1876. 199 pp.
- Copp, D. *Morality, Normativity and Society*. New York: Oxford UP, 2001. 262 pp.
- Dancy, J. *Ethics without Principles*. Oxford: Clarendon Press, 2004. 229 pp.
- De Maistre, J. *Oeuvres complètes*, T. IV. Lyon: Librairie générale catholique et classique, 1891. 405 pp.
- Ewing, A.C. *The Definition of Good*. London: Routledge, 1948. 215 pp.
- Feinberg, J. *Harm to Others*. New York: Oxford UP, 1984. 269 pp.
- Ferri, E. *Sociologia criminale*. Torino: Fratelli Bocca, 1892. 848 pp.
- Golash, D. *The Case against Punishment*. New York: New York UP, 2005. 217 pp.
- Guyau, M. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1913. 254 pp.
- Hart, H.L.A. *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*. New York: Oxford UP, 2008. 277 pp.
- Kant, I. *Werke*, Bd. 7, hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. 304 S.
- Kleinig, J. *Punishment and Desert*. The Hague: Martinus Nijhof, 1973. 161 pp.

- Kotter, B. (Hrsg.) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. 4. Berlin: De Gruyter, 1981. 486 S.
- Orsi F. *Value theory*. London: Bloomsbury Publishing, 2015. 173 pp.
- Rashdall, H. *The Theory of Good and Evil*, Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1907. 312 pp.
- Ross, W.D. *The Right and the Good*. New York: Oxford UP, 2002. 183 pp.
- Ryberg, J. *The Ethics of Proportional Punishment*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004. 220 pp.
- Shafer-Landau, R. "Retributivism and Desert", *Pacific Philosophical Quarterly*, 2000, Vol. 81, No. 2, pp. 189–214.
- Sprigge, T.L.S. "Definition of a moral judgement", *The Definition of Morality*, ed. by G. Wallace, A.D.M. Walker. London: Methuen, 1970, pp. 119–145.
- Tappolet, C. "Evaluative vs. Deontic Concepts", *International Encyclopedia of Ethics*, ed. by H. LaFollette. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 1791–1799.
- Waller, B.N. *The Injustice of Punishment*. London: Routledge, 2018. 252 pp.
- West, M.L. (ed.) *Aeschylus tragoediae cum incerti poetae Prometheus*. Stuttgart: Teubner, 1998. 508 pp.
- Zimmerman, M.J. *The Immorality of Punishment*. Peterborough, Ont.; Buffalo, NY: Broadview Press, 2011. 183 pp.