



Министерство
образования и науки
Российской
Федерации

«ИНОЦЕНТР
(Информация. Наука.
Образование)»

Институт имени
Кеннана Центра
Вудро Вильсона
(США)

Корпорация Карнеги
в Нью-Йорке (США)

Фонд Джона Д. и
Кэтрин Т. МакАртуров
(США)

Институт
«Открытое общество»
(Фонд Сороса)



Данное издание осуществлено в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках», реализуемой совместно Министерством образования и науки РФ, «ИНОЦЕНТРОм (Информация. Наука. Образование)» и Институтом имени Кеннана Центра Вудро Вильсона, при поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США) и Института «Открытое общество» (Фонд Сороса). Точка зрения, отраженная в данном издании, может не совпадать с точкой зрения доноров и организаторов Программы.

Б. Н. Кашников

**ЛИБЕРАЛЬНЫЕ ТЕОРИИ
СПРАВЕДЛИВОСТИ
И ПОЛИТИЧЕСКАЯ
ПРАКТИКА РОССИИ**

Великий Новгород
2004

ББК 87.7
К 31

Рецензенты:

доктор философских наук *О. Ю. Малинова*

доктор философских наук *В. Е. Рагулин*

Печатается по решению Совета научных кураторов программы
«Межрегиональные исследования в общественных науках»

Кашников Б. Н.

К 31 Либеральные теории справедливости и политическая практика России / НовГУ имени Ярослава Мудрого. – Великий Новгород, 2004. – 260 с. (Серия «Монографии»; Вып. 3.).

ISBN 5–98769–004–8

Работа посвящена очень актуальной и мало исследованной в отечественной литературе проблеме – социальной справедливости. Автор знакомит читателя с основными положениями и концепциями современной теории справедливости и применяет эту теорию для анализа политических реалий России. Это книга о современном либерализме, который представлен как справедливая общественная система, постепенно утверждающаяся в России. Это книга о пути России, который представлен как постепенное обретение справедливого и свободного общественного устройства. Монография имеет междисциплинарный характер. Она предназначена для самого широкого круга читателей и студентов философских, политологических, экономических, социологических, юридических и исторических факультетов университетов.

ББК 87.7

Книга распространяется бесплатно.

ISBN 5–98769–004–8

- © Новгородский государственный университет, 2004
- © Новгородский межрегиональный институт общественных наук, 2004
- © Б. Н. Кашников, 2004

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|----|
| Введение..... | 8 |
| <i>Глава 1. Содержание и смысл справедливости</i> | 14 |
| Предмет и основные виды справедливости..... | 15 |
| Парадигмы справедливости..... | 26 |
| Формальная, содержательная и процедурная справедливость ... | 34 |
| Эгалитарная и иерархическая справедливость..... | 37 |
| Обстоятельства справедливости..... | 42 |
| Концепции справедливости | 45 |
| Содержание либеральной справедливости..... | 52 |
| <i>Глава 2. Теория справедливости</i> либерального утилитаризма | 55 |
| Концепция справедливости классического утилитаризма | 55 |
| Концепция справедливости утилитаризма | |
| удовлетворения желания..... | 61 |
| Либеральная критика утилитарной справедливости | 65 |
| Достоинства и недостатки утилитарной справедливости | 68 |
| <i>Глава 3. «Теория справедливости» Джона Ролза</i> | 72 |
| Гипотетический выбор и «занавес неведения» | 73 |
| Принципы справедливости | 79 |
| Институты справедливого общества..... | 84 |
| Два принципа справедливости и проблема стабильности..... | 87 |
| Достоинства и недостатки «Теории справедливости»..... | 90 |

| | |
|--|-----|
| <i>Глава 4. Теория либертарной справедливости</i> Роберта Нозика | 95 |
| Идея либертарной справедливости | 96 |
| Критика деонтологического либерализма Джона Ролза | 99 |
| Справедливость как правоуполномочение | 107 |
| Принцип справедливой приватизации | 109 |
| Достоинства и недостатки теории справедливости Р.Нозика .. | 111 |
| <i>Глава 5. Теория договорной справедливости</i> Давида Готтиера | 114 |
| Основания теории справедливости Д.Готтиера | 116 |
| Рынок как зона, свободная от морали | 118 |
| Кооперация. Принцип справедливой сделки | 120 |
| Концепция ограниченной максимизации как условие соблюдения справедливой сделки | 122 |
| Запрет на улучшение своего положения путем ухудшения исходного положения других участников сделки | 123 |
| Концепция личности и общества | 125 |
| Практическая несостоятельность теории Готтиера | 127 |
| <i>Глава 6. Марксизм как критика либеральной теории</i> справедливости | 135 |
| Особенности марксистской концепции справедливости | 135 |
| «Научная» критика либеральной справедливости, или утилитарный аргумент от потребностей | 143 |
| Кантианский аргумент от эксплуатации | 146 |
| Перфекционистский аргумент отчуждения | 151 |
| Контраргументы либеральной теории справедливости | 153 |
| <i>Глава 7. Феминизм как критика несправедливости</i> либерального общества | 162 |
| Современный феминизм. Многообразие путей к гендерной справедливости | 163 |
| Критика распределительной парадигмы. Доминанция и угнетение | 167 |
| Формальное равенство прав и бесправие женщин | 172 |
| Критика либеральной дихотомии частного и публичного | 176 |
| Этос заботы против этоса справедливости | 181 |
| <i>Глава 8. Коммунитаризм как критика либеральной</i> справедливости | 186 |
| Коммунитаризм как моральная философия | 187 |
| Критика приоритета справедливости | 190 |

| | |
|--|-----|
| Нищета либерального субъекта..... | 195 |
| Социальный атомизм, или асоциальный индивидуализм..... | 198 |
| Моральный субъективизм либеральных концепций | 203 |
| Абстрактный универсализм в трактовке культуры | 205 |
| Либерализм и концепции блага..... | 207 |

Глава 9. Политический либерализм

| | |
|---|-----|
| как теория справедливости | 212 |
| Политический конструктивизм Ролза..... | 213 |
| Идея перекрещивающегося консенсуса..... | 221 |
| Приоритет должного и концепции блага..... | 223 |
| Концепция публичного разума..... | 226 |
| Специфика общей справедливости политического либерализма | 227 |

Глава 10. Исторический дискурс

| | |
|--|-----|
| российской справедливости | 231 |
| Россия как расколотое общество..... | 232 |
| Принцип патримониальной справедливости..... | 234 |
| Принцип аристократической справедливости | 243 |
| Принцип патримониально-утилитарной справедливости..... | 246 |
| Принцип патримониально-либертарной справедливости..... | 250 |
| Какая справедливость нужна России | 253 |

Введение

Отношения между морально-политической теорией и соответствующей ей практикой никогда не бывают отношениями полного совпадения и безмятежной гармонии. В особенности, если теория и практика восходят к разным культурным традициям. Но попытка соотнесения подобных теорий и практик не представляется совершенно безнадежным занятием по трем причинам: во-первых, различия культурных традиций могут быть чрезмерно преувеличены и даже мифологизированы, во-вторых, теория может быть скорректирована для нужд новой практики, в-третьих, практика может быть преобразована, если найдет подходящую для себя теорию.

Если попытаться кратко определить основной замысел моей книги, то он заключается в том, чтобы применить современную теорию справедливости к политической практике России. Под теорией справедливости я имею в виду вполне определенное направление моральной и политической философии, которое сложилось в Соединенных Штатах Америки в 60-е годы прошлого века и продолжает развиваться вплоть до настоящего времени. Созданные в течение этого времени теории, нормативные предписания, гипотетические модели принадлежат многим различным авторам, весьма различны и даже противоречивы. Тем не менее есть все основания отнести эти нормативно-теоретические конструкции к единому полю исследования под названием «Теория справедливости». Главным из этих оснований является сознательно выраженное авторами единство теоретического дискурса. Все конкретные теории в рамках этой общей теории справедливости стремятся к единой цели отыскания наиболее приемлемой модели справедливого современного общества. Авторы всех этих конкретных теорий соотносят

свои идеи с идеями предшественников. Эти два главных признака дают нам основание говорить о наличии общей теории справедливости. Бурное развитие теории справедливости в США само по себе представляет уникальное теоретическое явление. За неполные тридцать лет были опубликованы многие сотни томов, проведены тысячи конференций, симпозиумов и диспутов, посвященных теме общественной справедливости. Теория справедливости приобрела заметный междисциплинарный характер. Она началась как морально-философская теория, но по мере развития теоретического дискурса прирастала социологией, психологией, политологией, теорией игр, историей и экономикой. В настоящее время эта теория в равной мере может проходить по ведомству философии, социологии, политологии, экономики и теории рационального выбора. Возможно, это неизбежная судьба всякой действительно практической теории, и возможно, на этом лежит печать современности.

Я предвижу возражения своих теоретических оппонентов, которые не замедлят выспренно молвить нечто про «особенную статью» России или скептически бросить: «Не про нас это писано». Теории, о которых идет речь, претендуют на универсальность. Это верно, что они восходят к вполне определенной культурной традиции, а именно культурной традиции Запада. Но разве и либерально-демократическое устройство, которое конституционно провозгласила у себя Россия, не относится все к той же традиции? Меня могут спросить также, почему именно американский либерализм выступает в качестве той теоретической модели, с которой я сверяю политическое бытие России. Но я сверяю это бытие не с либерализмом, а со справедливостью. Я глубоко убежден: то, что сейчас нужно России в качестве основ ее политической конституции, — это не очередной «-изм», но именно справедливость. Поиск справедливости давно присутствует в философской и политической мысли России, он присутствовал и в наших общественно-политических движениях, включая революцию 1917 года, и в либеральных реформах 90-х годов, которые заметно дискредитировали либерализм в глазах россиян. В России уже невозможно предлагать модель общественной справедливости по той только причине, что она либеральна. В России можно предлагать либеральную модель, если только она справедлива. Но последнее еще требуется доказать, что я и намерен сделать в этой книге.

Главная цель этой книги — сократовская, она заключается в том, чтобы спровоцировать дискурс справедливости в России, подобный тому, который начался в Америке в 60-е годы прошлого века¹, и тем самым способствовать

¹ Американский дискурс о справедливости был вызван потрясением войны во Вьетнаме, сегрегации негров, засильем мафии и многими иными несправедливостями.

необходимым общественным преобразованиям в русле справедливости. Один из парадоксов общественного бытия России заключается в том, что мы способны сокрушаться по поводу всеобъемлющей социальной несправедливости, но мы мало способны понять, какую именно справедливость мы хотим получить, каковы причины несправедливости и что именно надо сделать, чтобы общество стало справедливее. Вот, вероятно почему тема справедливости почти не звучит ни в наших философских, ни в наших политических дискурсах, а в том случае, если это и происходит, мы не можем понять друг друга, поскольку справедливость означает для всех нас совершенно различные вещи.

В этой книге я не претендую, да и не могу претендовать на решение всех проблем связанных с либерализмом в России. Я не ставлю своей задачей знакомство читателей со всеми теоретическими разновидностями либерализма и со всеми теориями справедливости и не анализирую детально политическую практику России с точки зрения осуществимости на ее просторах либерализма или той или иной модели справедливого общества. Моя задача куда более скромная. Посредством этой книги я намерен познакомить российского читателя с основными идеями того уникального теоретического дискурса справедливости, который начался в США с 60-х годов XX века и продолжается по сей день. Предложенные вниманию читателя либеральные теории справедливости, представляют собой основные парадигмальные модели справедливого общественного устройства современного общества безотносительно его культурной и цивилизационной специфики. Это обстоятельство избавляет меня от необходимости сравнивать политическую практику России и многочисленные национальные практики либерализма.

Воспроизводя современную теорию справедливости, я вовсе не отношусь к ней как к истине в последней инстанции, что противоречило бы самой логике далеко не законченного теоретического дискурса справедливости в том виде, в каком он существует в моральной философии США. Опыт утверждения российской справедливости в той же мере может способствовать развитию этой теории, как и теория – опыту.

В этой книге я рассматриваю следующие теории справедливости: либеральный утилитаризм, теорию справедливости Джона Ролза, либертарную теорию справедливости Роберта Нозика, теорию справедливости Давида Готтиера, теорию справедливости политического либерализма. Различие этих теорий обусловлено главным образом различием их теоретических оснований: утилитаризм, деонтология Канта, теория естественных прав Локка, моральный скептицизм Гоббса, политический конструктивизм. Этот список основных теоретических моделей либеральной справедливости

представляется мне достаточно исчерпывающим, поскольку он исчерпывает возможные философско-теоретические основания. Кроме того именно эти теории, по моему убеждению, пользуются наибольшим влиянием как в академических, так и в политических кругах.

Излагая основные положения этих либеральных теорий справедливости, я одновременно оцениваю их на предмет, главным образом, практической применимости в России. Наряду с либеральными теориями справедливости я рассматриваю также и главные теоретические аргументы противников либеральной справедливости, каковыми являются марксизм, феминизм и коммунитаризм. Эти аргументы предстают в моем изложении достаточно схематично в силу невозможности передать все оттенки критической мысли в этой небольшой по объему работе. Главный вывод, к которому я пришел, заключается в том, что ни одна из этих трех критических теорий справедливости не может рассматриваться как теория, равноценная либерализму, в том смысле, что ни одна из них не может создать работоспособную теоретическую модель справедливого общества. Эти теории могут выступать лишь в качестве критического приложения к либерализму, заставляя его совершенствовать свою теорию справедливости и соответствующую ей практику.

В числе современных либеральных теорий справедливости я рассматриваю и то, что представляется мне тупиковой ветвью в развитии либеральной теории справедливости. В качестве таковой я полагаю теорию справедливости политического либерализма, которая была создана основоположником теории справедливости Джоном Ролзом на закате его творчества. Эта теория представляет собой один из образцов тех многочисленных неработоспособных гибридных моделей, в которых либерализм оказывается смешанным с нормативными выводами иных идеологий. Без прочного теоретического фундамента в виде моральной философии Милля, Канта и Локка либерализм становится легкой добычей политической конъюнктуры и теряет свою специфику как теория справедливости. Я не скрываю своих теоретических и практических симпатий. Они на стороне вполне определенной теории справедливости, которую я считаю также и наилучшей моделью для практического применения в России. Это старая добрая теория справедливости Дж. Ролза, изложенная в его книге «Теория справедливости» (1971).

Другой предмет исследования моей книги, вынесенный в качестве заглавия, связан с политической практикой России. Решению этой задачи посвящена всего лишь одна из глав. Я не считаю, что это создает дисбаланс. Существует большое количество публикаций, посвященных политической практике и политической культуре России. Моя задача – только обозначить

проблему и наметить пути ее дальнейшего решения посредством методологии теории справедливости. Дальнейшее развитие этой темы требует другого исследования, предпринятого во всеоружии современных социологических методов. Вывод, к которому я прихожу, анализируя в самом первом приближении политическую практику России, выражен далеко не оригинальным тезисом о значительной отдаленности этой практики от либерализма. Справедливость, которая неизменно воспроизводится в России, во многом прямо противоположна либерально-эгалитарной справедливости западной цивилизации и представляет собой одну из разновидностей иерархической справедливости. Тем не менее, в России действуют те же самые тенденции, которые привели к торжеству либерализма на Западе, что делает перспективу либерализма не такой уж безнадежной. Что касается практической модели справедливости, осуществимой в России на данный момент, то ее роль, по всей вероятности, может играть только некоторый гибрид иерархической и либерально-эгалитарной моделей, что и определяет наиболее насущные задачи достижения справедливости в России, которые я могу рекомендовать.

Теперь о структуре книги. В первой главе я знакомлю читателя с основными понятиями и терминами теории справедливости, которые затем используются во всех последующих главах. Это глава несет на себе печать Аристотеля, но не потому, что Стагирит задает теоретические или ценностные параметры дальнейшему изложению, а потому, что формально-логический аппарат, или язык теории справедливости создан Аристотелем. Я не исключаю того, что сам интерес к справедливости во многом продиктован «аристотелизацией» или республиканизацией современного либерально-демократического общества.

Вторая, третья, четвертая и пятая главы знакомят читателя с современными либеральными теориями справедливости. Это соответственно теории утилитаризма, Ролза, Нозика и Готтиера. Последующие три главы, с шестой по восьмую, посвящены анализу основных критических аргументов против либеральной справедливости, которые содержатся в политической и моральной философии марксизма, феминизма и коммунитаризма. В девятой главе я воспроизвожу основные положения теории справедливости политического либерализма позднего Ролза. В последней, десятой главе, теория справедливости применяется для анализа политической практики России.

В заключение несколько слов благодарности. Эта книга создавалась весьма длительное время, в течение которого автору помогали многие люди и целые институты, такие как кафедра этики Московского государственного университета, сектор этики Института философии РАН, Новгородский

МИОН, взявший на себя труд по публикации книги, и программа академических обменов Фулбрайт Информационного агентства США.

Невозможно перечислить всех, кто внес вклад в эту книгу, но несколько имен я хотел бы все же назвать. Это ныне покойный Ю.М.Смоленцев, первый научный руководитель автора этих строк. Многие положения этой книги сформировались под влиянием трудов и высказываний А.А.Гусейнова. Постоянную теоретическую и практическую помощь в работе над книгой оказывал мне Р.Г.Апресян. Я благодарен тем, кто взял на себя труд прочесть эту еще весьма «сырую» книгу в процессе ее подготовки и высказал глубокие критические замечания, которые позволили мне не только улучшить ее качество, но и увидеть перспективу дальнейшей работы. В их числе я хотел бы назвать Э.Ю.Соловьева, А.Г.Здравомыслова, Г.Л.Тульчинского, А.В.Прокофьева. Кроме того, мне хотелось бы выразить признательность американским коллегам: Эндрю Олденквисту (Oldenquist), Даниэлю Фарреллу (Farrell), Джиму Скэнлану (Scanlan), Дональду Хьюбину (Hubin), Николасу Фоушину (Fotion).

Б. Н. Кашиников

Глава 1.

Содержание и смысл справедливости

Справедливость – это главная тема и основной предмет исследования современной политической и моральной философии. Так было не всегда, хотя центральное положение проблемы справедливости следует понимать как возвращение к истокам, традициям Платона и Аристотеля. В рамках этой традиции было сделано гениальное открытие, что общественные институты можно совершенствовать, наполняя их более справедливым содержанием. В дальнейшем фокус политической и моральной философии менялся. Средневековье прошло под знаком интерпретации вечных истин Святого Писания. Разрушение феодального общества и появление национальных государств, которое имело место в XVII веке, поставило в качестве главной проблему обоснования политической власти, прав и обязанностей. По мере того, как люди привыкали к государственной форме политической организации и атомизированному общественному порядку, на первый план стала выдвигаться проблема моральной ответственности и возможности ограничения политической власти.

Начиная с середины XIX века, когда анархизм и этатизм перестали восприниматься как конкуренты государственной власти, проблема общественной справедливости вновь вернулась в центр проблемного поля политической и моральной философии. Это возвращение оказалось коротким, поскольку вслед за этим, на протяжении более ста лет философия оказалась во власти позитивизма и лин-

гвистического анализа, равнодушных к нормативным проблемам вообще и справедливости в частности. С середины 50-х годов XX века вновь наступила эпоха расцвета нормативной философии и теории справедливости в особенности. По всей вероятности, это связано с процессом постепенного преодоления отчуждения от экономических, политических и социальных процессов, который имеет место в развитых демократических странах. Утверждение справедливости как темы моральных и политических дебатов означает постепенное вытеснение политического и правового позитивизма и наполнение общественных институтов правовым смыслом. При этом понимание права приобретает смысл не негативного права невмешательства и даже не социального права поддержки а права на справедливость как право достойного общественного членства.

Задача этой главы заключается преимущественно в том, чтобы определить в самых общих чертах понятие справедливости и тем самым создать основу дальнейшего рассуждения. Эту задачу можно было бы кратко определить как задачу создания формально-логического аппарата исследования. Содержание этой главы неизбежно отмечено печатью Аристотеля, поскольку именно Аристотель заложил основы философско-теоретического исследования проблем справедливости. Язык Аристотеля стал языком теоретического дискурса справедливости, который надлежит усвоить всем, кто намерен его продолжить.

Предмет и основные виды справедливости

Обратившись к обыденному языку морали, мы сможем легко убедиться, что о справедливости говорят применительно не ко всем, но лишь к вполне определенным моральным ситуациям, в которых, так или иначе, присутствуют отношения, по природе своей требующие меры, то есть отношения распределения, воздаяния или обмена. Эти отношения мы и будем понимать как основной предмет справедливости.

Всякий раз, когда мы обращаемся к языку справедливости в его собственном значении, а не в значении вообще добродетели, мы имеем в виду некоторую меру обращения благ и зол внутри социума, поддержание которой жизненно необходимо, разрушение которой равнозначно разрушению социума. Эта мера и представляет собой справедливость в самом широком смысле. По этой причине

справедливость, как норма, точнее как система норм, выступает хранителем социальной интеграции в рамках того, что Парсонс называл социетальным сообществом¹.

Я полагаю, что ядром социетального сообщества являются отношения распределения, обмена и воздаяния. Всякое общество представляет собой механизм, который обеспечивает распределение, обмен и воздаяние благ и зол между своими членами, осуществляя, тем самым, интеграцию членов общества. Наши действия или бездействие могут нести в себе угрозу или, наоборот, способствовать интеграции на основе известной всем меры, соответственно они оцениваются как справедливые или несправедливые. Таким образом, более глубокая характеристика предмета справедливости предполагает характеристику общественных отношений распределения, обмена и воздаяния. Мы вспоминаем о справедливости, когда распределяем нечто. Мы говорим о справедливом воздаянии за причиненные нам добро или зло. Мы обмениваем нечто, и этот обмен может быть справедливым или нет. Общество может быть справедливым, если оно систематически поддерживает справедливость отношений распределения, обмена и воздаяния. Поскольку отношения распределения, обмена и воздаяния могут осуществляться главным образом на основе равенства или неравенства участников отношения, можно говорить также о справедливости уравнительной и справедливости разделительной (не путать с распределительной). Именно такое понимание предмета справедливости является исходным, хотя и забытым в политической и моральной философии. Именно такое понимание предмета справедливости было присуще Аристотелю², который полагал, что справедливость следует отличать от вообще добродетели или вообще морали, хотя в нашем обыденном словоупотреблении мы нередко смешиваем эти два уровня между собой. «Итак, правосудность сия есть полная добродетель, [взятая] однако не безотносительно, но в отношении к другому [лицу]. Поэтому правосуд-

¹ По мнению Т.Парсонса, социетальное сообщество – это интегративное ядро всякого социума.

² Об этом см. подробнее: *Кашиников Б.Н.* Концепция общей справедливости Аристотеля: Опыт реконструкции // *Этическая мысль*. Вып. 2. М.: ИФРАН, 2001. С. 89–118.

ность часто кажется величайшей из добродетелей и ей дивятся больше, чем «свету вечерней и утренней звезды»¹.

Что касается основных видов справедливости, то здесь мы можем воспользоваться традиционным аристотелевским различием общей и частной справедливости.

Общая справедливость. Под общей справедливостью мы будем понимать общий моральный смысл всего общественного устройства, совокупность предельных принципов социального строения, высшую легитимацию общественных институтов. Такой интерпретации аристотелевского термина общей справедливости придерживается А.А.Гусейнов. «Общая справедливость отвечает на вопросы о предназначении и смысле совместного, объединенного, социально упорядоченного существования в обществе и государстве»². Формулировка общей справедливости всегда содержится во всякой серьезной системе политической и моральной философии, при этом данное понятие может даже и не называться справедливостью, но общим законом, смыслом, добром, целью и т. д. Такое понимание общей справедливости совпадает с определением справедливости у Джона Ролза, для которого справедливость – есть «первая добродетель общественных институтов». С точки зрения социологической теории Парсонса общая справедливость это социальная ценность, выполняющая ориентирующую функцию, что отличает ее от конкретных норм справедливости, выполняющих интегративную функцию.

Частная справедливость. Под специальной или частной справедливостью мы будем понимать «нравственно санкционированную соразмерность» в распределении благ и зол, их взаимном обмене и воздаянии за проявление субъектами тех или иных свойств в обществе³. С точки зрения социологии Парсонса частная справедливость представляет собой систему конкретных норм (а не ценностей, как общая справедливость), выполняющих интегративную функцию в рамках социума. По этой причине частная справедливость является достоянием теории права, экономики, этики, социологии, а не фило-

¹ EN, 1129b, 25–30. Здесь и далее мы ссылаемся на произведения Аристотеля в сборнике: *Аристотель*. Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. Названия работ Аристотеля в соответствии с принятым обозначением: EN – Никомахова Этика, MM – Большая Этика, Pol. – Политика. Слова «правосудность» и «справедливость» являются для Аристотеля синонимами.

² Гусейнов А. А. Справедливость // Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 457.

³ Там же.

софии, как общая справедливость. Общая и частная справедливость тесно связаны между собой, как связаны ценностный идеал и норма.

Основными видами частной справедливости по классификации Аристотеля являются справедливость воздающая, распределительная и меновая.

Воздающая справедливость. Рассматривая значение воздающей справедливости, Аристотель писал: «...принцип взаимного воздаяния является спасительным для государства»¹. Воздающая справедливость предполагает действие субъекта, который воздает благом или злом за реальное или воображаемое благо или зло, полученное ранее или предполагаемое к получению. Получение этого блага или зла, в отличие от обмена, не связано с наличием договора или совместной деятельностью, или обоюдным ограничением. Примером воздающей справедливости является благодарность, а также месть или наказание. Воздающая справедливость наиболее широко представлена в деятельности правосудия, от талиона с его требованием «око за око, зуб за зуб» до современного уголовного и гражданского судопроизводства. По этой причине воздаяние в идеале требует применения беспристрастных норм. Вот как характеризует подобного рода справедливость Аристотель: «В самом деле, либо стремятся [делать] зло в ответ на зло, а [вести себя] иначе кажется рабством, либо – добром [за добро], а иначе не бывает передачи (*metadosis*), между тем как вместе держатся благодаря передаче, недаром храмы богинь Благодарения ставят на видном месте: чтобы воздаяние (*antapodosis*) осуществлялось; это ведь и присуще благодарности – ответить угодившему услугой за услугу и в свой черед начать угождать ему»².

Воздаяние может быть как равным, так и неравным. Равным оно будет, например, в том случае, если мы вернем соседу взятую займы меру зерна. В иных случаях оно может быть неравным, но, тем не менее, пропорциональным. Разделяющая воздающая справедливость может учитывать возраст, социальный статус, особое положение или степень социальной опасности. Аристотель прямо говорит об этом: «В вещах справедливых по отношению к другому человеку нельзя быть справедливым [только] для самого себя». Далее он поясняет свою мысль: «Если кто вырвал кому глаз, то справедливое не в том, чтобы в ответ и ему только глаз вырвали, но в том, чтобы он потерпел еще

¹ Pol., 1261a, 32.

² EN, 1132b 34–1133a, 5.

больше, с соблюдением пропорциональности: ведь и начал он первый, и поступил несправедливо; он несправедлив вдвойне, и справедливо, чтобы пропорционально несправедливостям и он претерпел в ответ больше того, что сделал»¹. В данном случае воздающая справедливость содержит в себе идею социального поощрения и социального наказания. По этой причине потерпевший несправедливость выступает от имени общественного правосудия. Воздающая разделяющая справедливость может быть основана и на социальном различии. Вот как об этом пишет Аристотель: «Так, например, если исполняющий должность начальника (arkhon) нанес удар, то ответный удар наносить не следует, а если удар нанесен начальнику, то [в ответ] следует не только ударить, но и подвергнуть каре»².

Isos (несоразмерность) – это порок несправедливости, который может иметь место в случае воздаяния. Справедливое воздаяние должно быть равной или пропорционально неравной мерой. Несправедливо было бы наказать вора, истребив весь его род. Частным случаем несправедливости под названием «isos» следует считать также унижение другого человека или группы за счет возвеличивания себя или своей группы. Этот порок получил специальное название «hubris» (наиболее близкий русский эквивалент – «порушение»). В работе под названием «О добродетелях и пороках» Аристотель приводит такие пояснения: «Hubris – это несправедливость, заключающаяся в том, что человек получает удовольствия для себя, унижая тем самым достоинство других»³. Несправедливо возвеличивать себя, унижая других. Здесь также нарушается мера, но страдает не благосостояние другого человека, а его самооценка. Показная роскошь нуворишей и нелепая реклама дорогих ресторанов на фоне всеобщей нищеты – это все и есть проявления hubris. В древней Греции подобные действия были уголовно наказуемыми⁴. Несоразмерность при воздаянии может быть двух видов: чрезмерное воздаяние и воздаяние недостаточное. Серединой между этими двумя крайностями как раз и является воздаяние справедливое.

¹ MM, 1194a, 38–1194b, 3.

² EN, 1132b, 26–30.

³ Эту работу мне не удалось найти в русском переводе, поэтому привожу ссылку на английский перевод. *Aristotle. On Virtue and Vices / Trans. by H. Rackham // Aristotle. The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics. On Virtue and Vices. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1938. P. 499.*

⁴ Об этом написана целая книга. См.: *Fisher, N. Hubris: A Study in the Values of Honor and Shame in Ancient Greece. Warmister, England: Aris and Phillips, 1992.*

Распределительная справедливость. Распределительная справедливость в ее классическом виде проявляет себя во всяких действиях, связанных с необходимостью распределять некоторые блага среди известной группы людей, будь то денежное вознаграждение или похвала. Это распределение может осуществляться равно или неравно. Во втором случае распределение нуждается в определенном критерии, каковым может выступать заслуга или потребность. Любое общество постоянно распределяет блага и тяготы совместной жизни между своими членами. В качестве распределяемых благ могут выступать деньги и товары, услуги, признание, власть, свободное время, уважение, должности и т. д.

Аристотель придавал большое значение справедливому распределению: «Очевидно также, что неправосудно поступать может распределяющий, но не всегда [так поступает] тот, кто имеет больше, ибо не тот поступает неправосудно, у кого в наличии неправосудная [доля], а тот, у кого есть воля делать [свою долю неправосудной]. Это и есть источник поступка, который заключается в распределителе, но не в получателе»¹. Распределительная справедливость как личная добродетель проявляется в следующем: «Правосудность, стало быть, есть то, в силу чего правосудный считается способным поступать правосудно по сознательному выбору и [способным] распределять [блага] между собой и другими [лицами] не так, чтобы от достойного избрания [досталось] больше ему самому, а меньше – ближнему (и наоборот при [распределении] вредного), но [так, чтобы обе стороны получили] пропорционально равные доли; так же он поступает, [распределяя доли] между другими лицами»².

Распределительная справедливость требует пропорции и становится разделяющей распределительной справедливостью, основанной на том или ином критерии (заслуга или потребность). Было бы несправедливо распределить зерно равно, если количество детей у всех различно. Распределительная справедливость может быть и уравнивающей. Было бы также несправедливо заплатить неравно, если все участники сделали равный вклад. Было бы несправедливо воздать равную хвалу всем воинам, если некоторое из них сбежали с поля битвы. Аристотелевский термин «*Paranomos*» (попрание права) означает ту несправедливость, которая проявляет себя при распределении. Именно здесь несправедливость равнозначна нарушению

¹ EN, 1136b, 26–29.

² EN, 1134a, 1–4.

прав. Ведь, воздав похвалу трусу и презрев храбреца после битвы, мы тем самым нарушаем право храбреца на справедливое поощрение, которое он заслужил. То же самое и при получении должностей: если должность получает, тот, кто ее менее достоин, нарушается право более достойного. Этот порок более всего присущ тому, кто по должности распределяет нечто между другими, но не только ему. Он заключается не в том, что распределяющий получает нечто для себя лично, эта несправедливость может быть не связана с личной нечестностью или жадностью. Попраение чужого права, как и всякий иной порок, в соответствии с представлениями Аристотеля, представляет собой две возможные крайности: чрезмерное уравнивание всех участников при распределении блага или чрезмерное выделение кого-либо. Например, выделение всем семьям равной доли привозного зерна при разном размере семей или выдвижение на общественную должность заведомо неспособных равным образом может считаться несправедливостью.

*Меновая справедливость*¹. Необходимо выделить еще один вид частной справедливости – меновую справедливость. Хотя Аристотель не выделяет меновую справедливость как особый вид частной справедливости, сами отношения обмена очень часто фигурируют в его трудах и оцениваются с точки зрения справедливости. Справедливость обнаруживают, кроме всего прочего, по выражению Аристотеля, «совершая поступки при взаимном обмене между людьми». Такая справедливость не требует беспристрастных норм, как в первых двух случаях, она требует исключительно добровольности и взаимной выгоды. Это не только обмен товарами. Обмен возможен во всех областях жизни. Например, обмен услугами и уважением, взаимным признанием составляет основу нашей повседневной жизнедеятельности. Классическим примером такого рода отношений является рынок с его формулой: «товар – деньги – товар». Обмен во всех его проявлениях может быть справедливым и несправедливым.

¹ Аристотель не выделяет меновую справедливость в качестве особого вида частной справедливости в отличие от воздающей и распределительной. Но он дает подробную характеристику случаев справедливости и несправедливости, возникающих в процессе отношений обмена. По всей вероятности это связано с тем, что Аристотель просто не видел меновых отношений в качестве отношений институциональных, хотя прекрасно понимал их значимость как единичных действий на уровне индивидуального чувства справедливости. Меновая справедливость заявила о себе в связи с ростом товарно-денежных отношений и развитием капитализма в XVII веке. Именно тогда систематический обмен товарами и услугами стал не менее важным институтом, чем институт правового воздаяния или социальной поддержки.

Подобная справедливость также может быть разделяющей или уравнивающей, т. е. осуществляться на основе как равенства, так и пропорционального неравенства. Уравнивающая меновая справедливость широко представлена на рынке и в экономике вообще. Или, как писал Аристотель: «Итак, расплата будет иметь место, когда справедливое равенство установлено так, чтобы земледелец относился к башмачнику, как работа башмачника к работе земледельца»¹. Но обмен может строиться также и на основе пропорционального неравенства, если предполагает отношения неравных. Более того, уравнивающая справедливость встречается во взаимном обмене реже, чем разделяющая (пропорциональное неравенство). «Между тем во взаимоотношениях [на основе] обмена связующим является именно такое право – расплата, основанная, однако, не на уравнивании, а на установлении пропорции»². Тот обмен, который, например, имеет место между господином и рабом, вряд ли можно назвать уравнивающим, но вполне можно назвать пропорциональным. Господин обеспечивает защиту и разумную заботу о рабе, раб предоставляет свой честный труд. Этот обмен не назовешь равным, но он может быть справедливым. Подобный обмен имеет место и в сфере «домашней справедливости». Отношения между супругами также основаны на разделительной меновой справедливости. «Так же и мужчина по отношению к женщине; первый властвует, вторая находится в подчинении»³. Муж обеспечивает защиту и материальные средства, жена – заботу и уют. Обмен тоже может быть пропорционально неравным, принимая во внимание возраст, заслуги и материальное положение участников. Примером неравной меновой справедливости может служить обмен между родителями и детьми, когда родители воспитывают детей и заботятся о них, а дети платят им уважением.

Меновую несправедливость Аристотель называл произвольным (недобровольным) обменом. Подобный обмен «... осуществляется тайком – скажем, кража, блуд, опаивание приворотным зельем, сводничество, переманивание рабов, убийство исподтишка, лжесвидетельство – или подневольно – скажем, посрамление, пленение, умерщвление, ограбление, увечие, брань, унижение»⁴. Осуждение Аристотеля

¹ EN, 1133a, 32–35.

² EN, 1132b, 32.

³ Pol., 1254b, 13–15.

⁴ EN, 1131a, 5–8.

вызывало также и ростовщичество, поскольку оно искажает естественную форму обмена и обусловлено не естественными причинами, но стремлением к наживе. По этой причине ростовщичество следует понимать как несправедливость, как наиболее яркий пример добровольного, но не взаимовыгодного обмена. «Поэтому с полным основанием вызывает ненависть ростовщичество, так как оно делает сами денежные знаки предметом собственности, которые, таким образом, утрачивают то свое назначение, ради которого они были созданы: ведь они возникли ради меновой торговли, взимание же процентов ведет именно к росту денег»¹. Общей моральной формулой этой справедливости является требование добровольности и взаимовыгодности в обмене. Таким образом, мы можем говорить о справедливой цене или несправедливом действии в уклонении от взятых на себя обязательств или одностороннем получении преимуществ от социальной кооперации, не связанных с нашим вкладом в нее.

Рлеонехіа (жадность) имеет место при обмене, когда мы захватываем более того, что нам должно получить, или не выполняем своих обязательств, или вообще получаем нечто, не внося своего вклада в социальную кооперацию и тем самым нарушаем меру обмена и пропорциональное равенство с другим человеком. Рлеонехіа также представляет собой крайность наряду с прямо противоположным ей пороком несправедливости к самому себе при обмене (меіонехіа). Справедливость в обмене есть гармония между рлеонехіа и меіонехіа. В этом случае мы ничего не отнимаем у других, но и себя не даем в обиду. Эта справедливость так же, как и распределительная, может иметь не только индивидуальный, но и общественный характер, который проявляется, в частности, в том случае, если общество целенаправленно борется с различными проявлениями обмана и насилия или придает частным отношениям общественный смысл. Например, рабство перестало иметь характер частного семейного дела. Таким же точно образом меняется отношение к детям, меняется роль женского труда в семье и т. д.

Разделяющая и уравнивающая справедливость. Эти названия применены для простоты изложения. Различия этих видов справедливости были впервые определены Аристотелем, который употреблял различные названия для обозначения одного и того же явления. Например, он пишет о геометрическом и арифметическом равенстве как видах справедливой пропорциональности. Геометрическое ра-

¹ Pol., 1258b, 2–5.

венство означает применение равного критерия к неравным людям. В результате мы можем вознаграждать по достоинству, хотя и неравной мерой. Арифметическое равенство, напротив, означает применение равного критерия к людям, игнорируя их действительное неравенство, как это имеет место в суде или на рынке. В другом случае в «Никомаховой этике» Аристотель употребляет слово «равенство» для обозначения арифметического равенства и «пропорциональное неравенство» для обозначения геометрического равенства. В третьем случае он пишет о количественном равенстве и равенстве по достоинству¹. Но смысл от этого не меняется. Аристотель совершенно определенно утверждает, что справедливость (неважно, распределительная, меновая или воздающая) возможна лишь в форме справедливого равенства (уравнивающая) или справедливого неравенства (разделяющая). Это позволяет ему дать еще одно возможное определение справедливости, которое до настоящего времени широко используется в современных теориях справедливости: «Так, например, справедливость, как кажется, есть равенство, и так оно и есть, но только не для всех, а для равных; и неравенство также представляется справедливостью, и так оно и есть на самом деле, но опять-таки не для всех, а лишь для неравных»². Соответственно, с формальной точки зрения можно утверждать, что дело обеспечения справедливости есть дело достижения должного равенства или должного неравенства. Вся проблема заключается только в том, чтобы определить эти самые должное равенство или неравенство.

Как уже было сказано, все три вышеперечисленных вида частной справедливости могут быть основаны как на геометрическом, так и на арифметическом равенстве. Распределение по заслугам – тоже равенство, но равенство геометрическое, поскольку люди равны, неравна только их заслуга. В арифметическом равенстве, как, например, при частном обмене, они равны арифметически, их заслуга перед обществом не имеет значения. Уравнивающая справедливость имеет место всякий раз и во всех видах отношений справедливости, будь то распределение, обмен или воздаяние, если они строятся на буквальном, простом, арифметическом равенстве. Мы можем распределять равно, мы можем вести равный обмен (классический ры-

¹ Pol., 1301b, 29.

² Pol., 1280a, 12–14. Это различие разделяющей и уравнивающей справедливости широко использует, со ссылкой на Аристотеля, и Т.Гоббс в «Левиафане». Он полагает, что это важнейшие виды «справедливости действий».

ночный обмен эквивалентными стоимостями) или воздавать равной мерой. Разделяющая справедливость имеет место всякий раз, когда мы распределяем неравно, на основе того или иного критерия, но все же пропорционально. Разделяющая справедливость проявляет себя также в обмене всякий раз, когда мы обмениваем нечто, исходя из неравной пропорции. Разделяющая воздающая справедливость имеет место в том случае, если воздаяние не равно тому, за что воздается, но учитывает некоторые иные обстоятельства и особенности (например, степень социальной опасности деяния).

Несмотря на внешнее существенное различие, виды справедливости сохраняют внутреннюю связь и являются составными частями той системы норм справедливости в широком смысле, которая была названа Дж.Ролзом «реальной справедливостью». Всякое распределение предполагает, как правило, обмен, обмен предполагает взаимное воздаяние. Распределя ограниченные социальные блага, политическое общество, как правило, основывает это распределение на принципах обмена. Высокое жалование, квоты на добычу полезных ископаемых, государственные награды получают в идеале те, кто, в свою очередь, приносит обществу блага. Наказывая преступника, общество не только воздает ему за причиненное зло, но и поддерживает систему распределения, которая превращается в своеобразный обмен между обществом и правонарушителем: соверши преступление – получишь наказание. Отношения распределения, обмена и воздаяния и соответственно справедливость присутствуют на всех уровнях общественной жизни, будь то отношения двух друзей, любовников, социальной группы, коллектива, политического общества или человечества в целом. Политическую и моральную философию, прежде всего, интересуют проблемы справедливости в рамках политического общества. Политическое общество предполагает наличие определенной системы справедливых норм, действующих на определенной территории, ограниченной политическими границами этого государства. В этой связи можно различать также справедливость различных сфер общественной жизни, как это и делает Аристотель, совершенно определенно обозначая политическую, гражданскую и семейную (домашнюю) справедливость, поскольку они основаны на различных нормах.

Исходя из вышеизложенного, общая классификация видов частной справедливости может быть представлена в виде таблицы.

Виды справедливости

| | <i>Разделяющая (геометрическое равенство)</i> | <i>Уравнивающая (арифметическое равенство)</i> |
|--------------------------|--|---|
| <i>Распределительная</i> | Распределение благ в соответствии с принятым критерием (например: «Каждому по его труду») | Распределение благ поровну |
| <i>Меновая</i> | Неравный пропорциональный обмен (например: обмен между господином и рабом) | Равный пропорциональный обмен (эквивалентный товарообмен) |
| <i>Воздающая</i> | Неравное пропорциональное воздаяние (наказание, пропорциональное степени социальной опасности деяния, а не причиненного вреда) | Равное воздаяние (око за око, зуб за зуб) |

Каждый из этих видов частной справедливости может быть применен для оценки не только индивидуальной добродетели но и достоинства общественных институтов.

Парадигмы справедливости

Поднимаясь до уровня общей справедливости (ценностного идеала), понятие справедливости неизбежно приобретает концептуальный характер. Многочисленные концепции справедливости, как и научные концепции, в свою очередь обретают свои парадигмы. Необходимость определения и исследования парадигм справедливости возникла в связи с широкой критикой так называемой «распределительной парадигмы справедливости» как чрезмерно узкой и идеологизированной. Под парадигмами общей справедливости мы будем понимать, разделяя точку зрения Айрис Янг, «...конфигурацию элементов и практик, которые определяют исследование: метафизические основания, принятую терминологию, характерные вопросы, направления размышления, специфические теории, их типичный набор и способ применения»¹. Парадигмы справедливости соответствуют, и не могут не соответствовать, основным видам частной

¹ Young, I. Justice and the Politics of Difference. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990. P. 16.

справедливости по вышеприведенной классификации. Следовательно, можно говорить о распределительной, воздающей и меновой парадигмах концепций общей справедливости.

*Воздающая парадигма общей справедливости*¹. Согласно воздающей парадигме парадигмальной справедливостью или несправедливостью в качестве ценностного идеала является не тот случай, когда индивид А получает больше или меньше индивида В, но случай, при котором А получает слишком много или слишком мало некоего блага или тягот, но не относительно положения другого, а относительно своего собственного состояния. Так, можно сказать, что несправедливость заключается в том, что наказан невиновный или люди умирают от голода, что имеет место эксплуатация и угнетение. Такого рода утверждение никак не связано с распределением, но только с воздаянием. Так, согласно Фейнбергу, справедливость заключается не в том, что мы сравниваем каждого с каждым, но в том, что мы сравниваем каждого с некоторым объективным стандартом и оцениваем каждого по его собственному достоинству². Иными словами, справедливость может потребовать от нас непосредственного обращения к некоторым стандартам отношения к человеческой личности вообще, безотносительно других. Это, разумеется, связано в случае благ с тем, насколько они недостаточны, а в случае тягот, насколько они избыточны. Можно спорить о степени необходимого присутствия распределительного аспекта в любой ситуации воздаяния, тем не менее воздающая парадигма представляет собой относительно самостоятельную парадигму.

Воздающая парадигма общей справедливости является наиболее древней. Оглядываясь назад, мы видим, что первоначальный смысл общественной справедливости представлял собой субъективную меру воздаяния за добро и зло. Эта мера вызревала в горниле личных страстей, особенно в чувстве мести. Традиционное общество строилось на неизменных обычаях, и все, чего мог желать индивид в отношении общества, — это поддержание его в неизменном виде. Справедливость была личным делом индивида или социума в отношении другого индивида или социума. Например, в жестоком мире «Илиады» справед-

¹ В числе тех немногих современных авторов, кто придерживается воздающей парадигмы следует назвать имена Герберта Харта (*Hart, H. The Concept of Law. Oxford: Clarendon Press, 1961*), Фейнберга (*Feinberg, J. Doing and Deserving. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970*).

² *Feinberg, J. Social Philosophy. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1973. P. 98.*

ливость предполагала, прежде всего, мщение, мера которого соотнобразывалась только с субъективными возможностями.

Прошло много веков, и человечество нашло в себе силы ограничить месть более цивилизованными рамками талиона. Идея талиона требовала «око за око, зуб за зуб». При всей кровожадности этой нормы, нельзя отрицать ее огромного гуманизирующего влияния. Справедливость теперь потребовала ограничений. Только око и только зуб. Несправедливо было бы отнять два ока за одно и тем более истребить целый народ за воображаемую обиду. Уточнению подверглись также адреса, по которым направлялась месть. Объектом мщения становился уже не народ или племя в целом, а род или даже семья обидчика. Прошло еще несколько веков, и личная месть оказалась в значительной степени выведенной за рамки воздающей справедливости. Необходимость созидания политических сообществ потребовала утверждения воздающей справедливости на безличной общественной основе. Государство монополизировало применение насилия, а вместе с ним и право мести, возведя наказание преступников, распределение благ, просвещение, социальную защиту и назначение на общественные должности в ранг государственной политики. Соблюдение существующего закона – это норма справедливости, которой должен придерживаться гражданин в отношении государства и других граждан. Но и сам закон должен быть справедлив. Внутренняя политика стала невозможна без утверждения и поддержания известной и понятной всем справедливости, превосходящей личные мотивы обиды и самооценки. Воздающая справедливость получила классическую формулировку в трудах Платона, согласно которому универсальной формулой справедливости является «каждому свое». Воздающая парадигма становится наиболее характерной для всех последующих концепций «органического общества», где каждый индивид понимался как функциональный элемент общественного организма.

В Новое время и последующие годы воздающая парадигма справедливости стала главным образом достоянием теории права и наказания. Пожалуй, последним из крупных мыслителей, которые широко использовали воздающую парадигму не только для характеристики права и наказания, но и общественных институтов в целом, был Бентам. Однако в целом воздающая парадигма перестала рассматриваться в качестве парадигмы общей справедливости, поскольку изменился сам смысл общественных отношений. Этим смыслом стало распределение благ или их добровольный обмен. Воздающей пара-

дигмы справедливости до некоторой степени придерживается марксизм, утверждая необходимость преодоления эксплуатации и отчуждения как явлений недостойных человеческой сущности.

Идея возрождения воздающей парадигмы исходит сейчас от философов, близких к постмодерну. Например, с точки зрения Нэнси Фрэзер¹, которую разделяет также и Янг², можно уже говорить о приближающейся справедливости эпохи постмодерна, которая заключается в переходе от справедливого распределения к справедливому «признанию». Современная справедливость уже не удовлетворяется ролью арбитра при распределении ограниченных благ между подозрительными и завистливыми индивидами, составляющими либеральное общество. Она требует признания права на уважение и достоинство составляющих общество групп, в том числе и маргинальных. Национальные и сексуальные меньшинства, женщины, дети, старики, инвалиды, – все они должны не просто получить свою долю экономического пирога, но быть признаны достойными членами общества. Такой подход требует в свою очередь перехода к иному философскому и идеологическому измерению общества. В частности перехода от языка политэкономии, которым говорила вся предшествующая политическая философия, к языку культуры, на котором начинает говорить философия постмодерна. Такой подход на самом деле означал бы новое рождение воздающей парадигмы, парадигмы общей справедливости как достойного воздаяния всех членов общества безотносительно к их вкладу или участию во взаимовыгодных обменах.

Распределительная парадигма общей справедливости. Хотя идея справедливого распределения стара как мир, распределительная парадигма общей справедливости является достоянием модерна и в особенности XIX века. В философии Гоббса, Локка, а позже Канта, Бентама и в особенности Дж. Ст. Милля сложилось представление о социальной (распределительной) справедливости как рациональной и моральной основе социальных взаимоотношений. При этом сама справедливость потеряла свой прежний статус объективной реальности иного мира. Ее нужно было определить путем субъективного рационального усилия, но результат этого усилия должен был иметь такую же универсальность, как и математические формулы. Подоб-

¹ Fraser, N. Justice Interrupts. Critical Reflection on the «Postsocialist» Condition. New York; London: Routledge, 1997.

² Young, I. Justice and the Politics of Difference.

ная справедливость становилась основой, как социального реформирования, так и социальной критики. Справедливость была опущена с небес на землю, а достижение ее было провозглашено в качестве задачи социальной теории и практики. В механистическом представлении модерна справедливость уподобилась часовому механизму, с необходимостью поддерживающему желательное состояние общества. Оставалось только запустить этот рациональный механизм под названием «демократия», «республика», «социализм», «свобода», «польза», «равенство» или что-то иное. Подобные идеи получили практическое воплощение в революциях и реформах, начиная с Великой Французской Революции 1789 года и кончая русской демократической реформой 1991 года. В своих общих чертах именно это парадигмальное представление о справедливости сохраняется в нашем современном моральном и политическом сознании.

Основные концептуальные идеи распределительной парадигмы были высказаны Д.Юмом. Он полагал, что справедливость есть не что иное, как конвенциональное устройство, необходимое для поддержания общественного порядка посредством разрешения неизбежных конфликтов, возникающих между индивидами, стремящимися к обладанию относительно ограниченными ресурсами общества. Это означает, что справедливость имеет главным образом отношение к распределению материальных благ, но этот тезис может быть расширен за счет включения в него вообще всякого распределения. Несправедливость, таким образом, заключается в том, что некий индивид или группа получают непропорционально больше или меньше ресурсов, чем другие. Справедливость, следовательно, превращается в инструмент ревностного сравнения результатов распределения желательных и нежелательных предметов и ощущений. Государство может и должно вмешиваться в эти процессы, создавая желательный с его точки зрения эффект посредством контроля над распределением.

В дальнейшем либеральные мыслители, как им казалось, нашли в распределительной парадигме механизм всеобщего счастья. Этим механизмом был механизм распределения материальных благ. Одна из наивных иллюзий социального либерализма заключалась в сведении всех общественных проблем к проблеме распределения. При этом распределение (главным образом материальных благ) понимается как ключ к решению всех социальных проблем. Последнее было связано с философским утилитаризмом Милля, который впервые соединил понятия распределительной и социальной справедливости

и тем самым создал распределительную парадигму справедливости в ее современном смысле. Идея более справедливого распределения благ стала главным достоянием социализма. В его классическом варианте это было связано с социализацией собственности, позже стало ясно, что то же самое возможно и в рамках либерализма посредством налогов, и это, в конечном счете, сделало призрачной разницу между либеральным социализмом и социальным либерализмом. Распределительная парадигма справедливости нашла наиболее полное применение в условиях социализма, и именно социализм продемонстрировал как идеологический характер этой парадигмы, так и полную несостоятельность абсолютного распределения. Как отмечает А.А.Гусейнов, именно распределительная парадигма стала господствующей в советском обществе, поскольку всякие свободные отношения, не опосредованные государством (меновая парадигма), были под подозрением¹. Можно сказать, что тоталитарное государство означает тотальное распределение и минимум свободного обмена, что предполагает торжество распределительной парадигмы над обменивающей. Блестящее развитие теории справедливости в либеральной политической философии, начавшееся в 70-х годах XX века, было развитием преимущественно распределительной парадигмы справедливости.

*Меновая парадигма общей справедливости*². Меновая парадигма имеет не менее почтенный возраст. Ее смысл изложен в евангельской притче о работниках последнего часа³. Уже там она обнаружи-

¹ Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Демократия и гражданство // Вопросы философии. 1996. № 7. С. 6–8.

² В рамках современной теории справедливости меновой парадигмы придерживаются либертариисты Роберт Нозик, Фридрих Хайек и Давид Готтиер. (Nozick, R. Anarchy, State and Utopia. New York: Basic Books, 1974; Hayek, F. The Constitution of Liberty. Chicago: University of Chicago Press, 1960; Gauthier, D. Morals by Agreement. Oxford: Clarendon Press, 1986).

³ Хозяин поутру нанял работников в свой виноградник с уговором, что он заплатит за день каждому по одному динарию. Около третьего часа он видел на торжище других работников и их послал в виноградник, пообещав дать им то, что следует. То же самое он сделал и в шесть часов и в девять часов. И в одиннадцать часов он посла в виноградник людей, стоявших праздно. Когда пришло время расплаты, первыми рассчитались с теми, кто пришел позже всех, они получили по динарию. Пришедшие первыми ждали, что они получат больше. Но они также получили по динарию и недовольно возроптали на хозяина, уравнившего их, трудившихся целый знойный день, с проработавшими только один час. Хозяин отвел этот упрек, сказав одному из них: «Друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною?» (Мф. 20:13. Цитируется по: Гусейнов А.А. Великие моралисты. М.: Республика, 1995).

вает свой конфликтный по отношению к распределительной парадигме характер. Работники требуют справедливого распределения в соответствии с общим для всех критерием «по труду». Хозяин резонно возражает, ссылаясь на условия договоренности с конкретными работниками. Меновая парадигма нашла свое точное определение в римском частном праве с его формулами: «Делаю, чтобы ты сделал. Даю, чтобы ты дал. Делаю, чтобы ты дал. Даю, чтобы ты сделал». Меновая парадигма более всего присуща классическому либерализму, либертаризму и анархизму, поскольку именно эти идеологии полагают свободный взаимовыгодный обмен универсальным средством достижения общественной справедливости. В рамках этих учений меновая парадигма достигает статуса общей справедливости, когда все общество начинает рассматриваться как механизм универсального обмена. В рамках этой парадигмы справедливость понимается как добровольность и взаимная выгода, и по этой причине она не требует никаких беспристрастных норм или государственного вмешательства. Все, что требуется от государства, это противодействие обману и насилию, обо всем остальном люди позаботятся сами. Наиболее последовательным врагом социального перераспределения и, следовательно, самой распределительной парадигмы был известный экономист, защитник свободного рынка и враг государства благосостояния Фридрих Хайек.

Хайек полагал, что само понятие распределительной или социальной справедливости явилось следствием моральной деградации европейского общества XIX века вообще и деградации философской в частности. Провозгласив идею реформизма и удовлетворения потребностей всех членов общества, утилитаристы тем самым подорвали устои классического либерализма и проложили дорогу для социализма. По мнению Хайека, общая дорога к рабству начинается тогда, когда люди начинают перепоручать правительству заботу о самих себе. Распределительная справедливость приобретает полный смысл только в командной экономике. «По мере того как вера в «социальную справедливость» управляет политическими действиями, этот процесс с неизбежностью приближает нас к тоталитарной системе»¹.

Справедливость в обществе может выражать только индивидуальные отношения и обязательства. Основой современного свободного рыночного общества должны быть отношения свободного об-

¹ Hayek, F. Social or Distributive Justice // Justice. Ed. by A.Ryan. Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 124.

мена, не опосредуемые правительством. Что касается распределительной справедливости, то уже сам термин предполагает деятельность бюрократии не только ведущей нас к определенной цели, но облагающей нас бесконечными налогами во имя этой цели. Провозгласив в качестве общественной цели распределительную справедливость, мы неизбежно уничтожим свободу.

Три заблуждения сделали возможной наивную веру в распределительную справедливость как ценностный идеал. Первое – это непонимание сущности рынка, связанное со своеобразным антропоморфизмом наивного мышления, которое персонифицирует саморегулирующиеся процессы. Рыночная экономика не может быть основана на социальной справедливости. Рынок не вознаграждает никого по заслугам и никак не связан со справедливостью. Он требует лишь одного – соблюдать правила игры, которая должна быть честной. Второе заблуждение связано с представлением, что определенная работа и услуги могут иметь устойчивое значение для общества. Само по себе это пережиток религиозных средневековых воззрений. Нет ничего ценного для общества, есть ценное для конкретных людей. Всякие иные представления рассматривают общество как нечто служащее достижению великой цели, для которой человек оказывается средством. Из этого следует, что общество должно удовлетворить определенный образец распределения. Абсурд требовать этого от институтов, которые имеют иной смысл. Третье заблуждение связано с непониманием безличного характера отношений в современном обществе. Идея распределительной справедливости выросла в малой группе и в отношении людей, знавших друг друга. Но в большом и открытом обществе, где господствуют безличные отношения, все иначе. Моральные обязательства, которые мы принимаем добровольно в отношении некоторых лиц, не могут быть навязаны правительством.

Вывод, который делает Хайек: «Что мы на самом деле имеем в случае с «социальной справедливостью», – это просто квазирелигиозный предрассудок такого рода, который можно уважительно оставить в покое, если только он составляет счастье тем, кто его придерживается, но с которым надлежит бороться, если он становится обоснованием принуждения по отношению к другим. Растущая вера в социальную справедливость является в настоящее время наибольшей угрозой для большинства других ценностей свободной цивилизации»¹.

¹ Hayek, F. Social or Distributive Justice. P. 123.

Мы еще вернемся к меновой парадигме в рамках концепции либертаризма. Пока для нас важен лишь общий смысл меновой парадигмы общей справедливости. Он прост: общественная справедливость должна быть сведена к совокупности справедливых (добровольных и взаимовыгодных) обменов. Идеально справедливое общество есть не более чем общество честных и взаимовыгодных обменов, всякая иная справедливость была бы не только не нужной, но и вредной.

Формальная, содержательная и процедурная справедливость

Еще одно важное различие, которые широко используется современными теориями справедливости, – это различие между *формальной* и *содержательной* (субстанциональной) справедливостью. Под *содержательной* справедливостью обыкновенно понимают справедливость самих провозглашаемых принципов, какими бы они ни были. Спор о преимуществах концепции справедливости – это в значительной степени спор о преимуществах предлагаемых принципов. Содержательная справедливость есть принципиальная концепция организации всех многочисленных социальных институтов. Она может поставить под сомнение необходимость сохранения самих институтов во имя достижения высшей справедливости. Так, например, социализм ставит под сомнение институт частной собственности, анархизм – институт государства, феминизм – семьи. В большинстве же случаев речь идет о концептуальном преобразовании деятельности институтов на основании некоторого принципа или принципов общей справедливости. Теории справедливости заняты прежде всего тем, что создают новые концепции и фундаментальные принципы справедливости, которые, будучи положены в основание политического общества, должны преобразить как распределительные процессы, так нередко и всю вообще деятельность основных институтов общества.

В отличие от содержательной, формальная справедливость не имеет нормативных предпочтений. Она требует лишь последовательности и постоянства в применении любых провозглашенных норм. В этом смысле она содержит в себе протест против произвола, что является, без сомнения, одной из разновидностей несправедливости. Формальная сторона справедливости имеет различный харак-

тер, если речь идет о воздающей, распределительной или обменивающей справедливости. Но есть один общий для всех принцип формальной справедливости, который гласит, что к одинаковому следует относиться одинаково и проявлять последовательность. Этот принцип является формальным по той причине, что он не уточняет, что именно имеется в виду под одинаковым и что значит относиться одинаково. Формальную справедливость может проявлять и тиран, если только он осуществляет свои несправедливые правила вполне последовательно и беспристрастно. Формальная справедливость является в этом случае формой проявления содержательной несправедливости.

Что касается распределительной справедливости, то она знает всего лишь четыре формальных принципа справедливого распределения, которые соответственно гласят: каждому по потребностям, каждому по его достоинству, каждому по его вкладу или каждому поровну. Каждый из них может быть справедлив, все зависит от конкретных обстоятельств. Формализм воздающей справедливости выражается в пропорциональности воздаяния. Наиболее легко формализируется обменивающая справедливость, которая по сути своей формальна: обмен является справедливым при условии, что он свободен и взаимовыгоден.

Самые великолепные принципы справедливости могут быть разбиты о твердые камни действительности. Социальная несправедливость может корениться не только в фундаментальных принципах, но также и в том, как эти принципы применяются. Они могут применяться неверно и непоследовательно. В этом случае несправедливость является не результатом принципов самих по себе, а результатом их плохого применения. Политики могут быть корыстолюбивы и бездарны. Судьи пристрастны и неавторитетны. В любом из этих случаев может иметь место несправедливость, в которой нельзя обвинять фундаментальные принципы и социальную концепцию справедливости. Речь идет лишь о неспособности или нежелании соблюдать принципы. Точно так же верная физическая теория может не подтверждаться на практике по причине ошибок в производственной технологии. Один из вопросов, которые вполне серьезно обсуждает Дж.Ролз, — это вопрос о том, что лучше: хорошие содержательные принципы, которые плохо претворяются в жизнь, или плохие принципы, которые неукоснительно соблюдаются. Ролз полагает, что второе лучше, поскольку в этом случае есть, по крайней мере, возможность совершенствования принципов, между тем как в первом

случае общество обманывает себя и через эту завесу лжи не может пробиться критическая мысль. По этой причине свобода слова изначально выступала как одна из главных ценностей либерализма.

Наряду с содержательной и формальной справедливостью существует также *процедурная справедливость*. Под процедурной справедливостью понимается совокупность правил, которые призваны обеспечить справедливость результата того или иного действия независимо от всех прочих обстоятельств. Процедурная справедливость может быть чистой, совершенной и несовершенной. Чистой процедурной справедливостью является всякая игра, например, игра в карты или футбол, если только она ведется честно. Независимо от того, кто выиграл, даже если выиграл по счастливому стечению обстоятельств более слабый игрок, мы называем результат справедливым, если только были соблюдены все правила игры. В этом случае справедливость результата не имеет никаких иных критериев справедливости, кроме самой процедуры.

В отличие от чистой процедурной справедливости, совершенная процедурная справедливость имеет некоторые критерии, с которыми должна сверяться процедура. Примером совершенной процедурной справедливости является такой способ разрезания пирога, при котором разрезающий берет свой кусок последним (при условии, что нам надо разделить пирог на равные части). Есть основания полагать, что в этом случае разрезающий постарается добиться совершенного равенства долей. Мы можем положиться на эту процедуру, но все же не лишним будет сверить результат с той нормой (в данном случае это равенство), которого мы хотим добиться. Идеалом социальных отношений может быть создание совершенной процедурной справедливости везде, где это только возможно.

Куда более часто нам приходится иметь дело с несовершенной процедурной справедливостью, которая не дает никаких гарантий осуществления справедливости, что требует от нас не только постоянного внимания к совершенствованию процедур (например, закона или рынка), но и к внешним критериям справедливости (в связи с чем и возникла необходимость в концепциях справедливости). Процедурная справедливость исходит из одного простого допущения, что люди далеко не ангелы, более того, они склонны поступать эгоистично и несправедливо, если им только представится возможность. А потому не стоит ни предоставлять эту возможность, ни полагаться на человеческий альтруизм. Процедурная справедливость нашла широкое применение в современной экономике, социальной политике и праве. На-

пример - в судопроизводстве с такими его правилами, как: никто не может быть судьей в своем собственном деле, никто не может быть осужден до суда, каждый имеет право на судебную защиту, всякое обвинение должно опираться на исчерпывающие доказательства и т. д. Смысл всех этих постулатов – обеспечение справедливой судебной процедуры. Но даже и абсолютное соблюдение процедур все же не дает гарантий от судебной ошибки. Современный рынок – это не что иное, как механизм безличной, но несовершенной процедурной справедливости, предоставляющей, но не гарантирующей равенство шансов и возможностей. Демократическая система сдержек и противовесов, а также разделение властей есть механизм процедурной справедливости, позволяющий избежать чрезмерного сосредоточения политической власти в одних руках. Но и эти процедуры не являются совершенными. Уже по этой причине либеральное государство не может во всем полагаться на рыночные или политические механизмы несовершенной процедурной справедливости.

Одна из особенностей Западной цивилизации – это стремление к постоянному совершенствованию процедур во всех системах и общественных институтах с целью свести к минимуму возможность произвола. Но никто не может быть уверен, что даже при точном соблюдении всех этих процедур справедливость восторжествует, тем более, что чистая совершенная процедурная справедливость в жизни встречается редко, в большинстве случаев мы имеем дело с несовершенной процедурой, которая не гарантирует от несправедливости.

По этой причине современные теории справедливости пришли к выводу о необходимости провозглашения основных принципов сущностной справедливости, которые могли бы играть роль главного критерия всех общественных институтов и процедур.

Эгалитарная и иерархическая справедливость

Различие между эгалитарной и иерархической справедливостью это различие концептов справедливости. Под концептом справедливости Ролз понимает «общую роль» различных и даже противоречивых концепций¹. Различие между эгалитарной и иерархической разновидностями справедливости – это и есть главным образом различие

¹ Rawls, J. A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971. P. 5.

ролей концепций справедливости. Напомним, что согласно Аристотелю справедливость всегда существует в форме равенства или неравенства. Если эгалитарные концепции справедливости играют роль поддержания исходного равенства индивидов, то иерархические играют прямо противоположную роль и поддерживают исходное неравенство.

Два основных концепта справедливости (эгалитарный и иерархический) соответствуют двум основным разновидностям общественной связи индивидов. В так называемом иерархическом обществе неравенство имеет фиксированный статус и связано с обстоятельствами рождения. Люди здесь рождаются неравными и неравенство рассматривается как нечто естественное и должное. Обстоятельства рождения предопределяют все последующие шансы в жизни. Такая справедливость предполагает, что исходным политическим принципом является неравенство статусов отдельных индивидов и сословий, но это неравенство осознается как морально оправданное, поскольку в нем выражена различная степень совершенства индивидов и групп, которую они демонстрируют на путях служения высшей цели (идее) этого общества. Иерархическая справедливость имеет телеологическое оправдание, подобно тому, как морально оправданной является воинская иерархия и дисциплина. Принципы справедливого иерархического общества были разработаны в трудах многих мыслителей от Платона до Гегеля. В условиях этого общества «справедливость понимается как нравственная и божественно-космическая гармония, где каждому воздается по сословному статусу»¹.

Хотя традиционное, иерархическое и феодальное общество исторически представляют собой одно и то же общество, предшествовавшее эпохе модерна, теоретически они не обязательно совпадают. Феодальное общество, как общество торжества частных интересов и отсутствия публичного, постепенно уступило место централизованному абсолютизму, но осталось в культурной памяти как воплощение несправедливости. Руссо прилагал к феодальному обществу определение «... системы самой бессмысленной из всех, какие существовали, противной принципам естественного права и всякой доброй политики»².

¹ Титаренко А.И. Структуры нравственного сознания: Опыт этико-философского исследования. М.: Мысль, 1974. С. 41.

² Руссо Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: ТЕПРА, 2000. С. 204.

Но феодализм не есть пройденный этап в развитии человечества, он возрождается всякий раз, когда партикулярные интересы берут верх над универсальным и общим порядком. Это следует из определения тенденций феодализма Парсонса: «Общей тенденцией феодального развития было уничтожение универсалистской основы порядка и замена ее партикуляристскими связями, изначально племенного или местного характера. Попутно старые элементы относительного равенства индивидуальных членов ассоциаций уступали место, по крайней мере, на уровне основных политических и юридических прав, размытым иерархическим отношениям, базирующимся на неравенстве взаимных обязательств вассального подчинения, покровительства и служения»¹. Таким же точно образом и традиционное общество не обязательно совпадает с иерархическим. Так, древнегреческое общество было традиционным, но эгалитарным (в отношении свободных граждан). Милитаризованное и тоталитарное общество является иерархическим, но не традиционным. Только в рамках западной цивилизации процессы перехода от традиционного, иерархического и феодального общества совпали во времени и пространстве.

Идея равенства шансов как фундаментальный принцип эгалитарной справедливости возникла в результате длительной и не всегда мирной трансформации западного традиционного иерархического феодального общества. В эгалитарном обществе люди рождаются равными, считают себя таковыми, всякое проявление общественного неравенства поставлено в ситуацию презумпции виновности и должно доказать свое право на существование, обращаясь к исходному идеалу равенства жизненных шансов. Именно в этом заключался смысл идеала равенства как основополагающего нормативного идеала модерна. Равенство как равенство жизненных шансов и возможностей это главная ценность современной западной цивилизации и ее общая справедливость. Идея равенства представляет собой, таким образом, общий интуитивно-ценностный фундамент всей западной цивилизации.

Современное западное общество – это эгалитарное общество, общество эгалитарной справедливости. Рассматриваемые нами концепции современной политической философии, такие, как либерализм, коммунитаризм, социализм, либертариизм, феминизм, – это

¹ Парсонс Т. Системы современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 56.

эгалитарные концепции справедливости. Общее согласие в отношении исходных ценностей делает возможными диалог и взаимопонимание. Спор идет не о выборе фундаментальных ценностей, а о наиболее точной интерпретации общей для всех базовой ценности политического и морального равенства, т. е. равенства жизненных шансов.

Идея равенства представляет собой, таким образом, не только единый фундамент теоретических дебатов на Западе, но и общий интуитивно-ценностный фундамент всей западной цивилизации. Идея равенства и есть та самая фундаментальная нравственная идея, которая «впитывается с молоком матери», «овладевает ребенком в колыбели», «окружает его среди детских игр», «передается с лаской матери», «проникает до мозга костей вместе с воздухом, которым он дышит», и которая «входит необходимым элементом в социальный уклад этих стран» (Чаадаев).

Процесс перехода от иерархической к эгалитарной справедливости был блестяще описан Алексисом де Токвилем, который был убежден в универсальности этого процесса: «Таким образом, постепенное установление равенства условий есть предначертанная свыше неизбежность. Этот процесс отмечен следующими основными признаками: он носит всемирный долговременный характер и с каждым днем все меньше и меньше зависит от воли людей; все события, как и все люди, способствуют его развитию»¹. Современное западное общество совершило более или менее успешный дрейф из одного принципиального состояния в другое. Европейский рационалистический эгалитаризм, который пришел на смену иерархическому традиционализму, развивался естественным, хотя и трудным путем. В основании этого принципа лежала великая идея христианства о равенстве всех перед Богом, но свое реальное воплощение она стала обретать только в Новое время под влиянием идей философского рационализма и просвещения. Она была подготовлена политической философией Локка, Канта, Руссо и утилитаризма с их идеей единых для всех естественных прав, общего рационального морального закона и равного права на счастье. Одним из последствий утверждения идеала равенства стал запрет на обман и насилие, который прочно вошел в сознание западного человека. Не вникая слишком глубоко в сложную проблему равенства, необходимо отметить, что оно состо-

¹ Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Весь мир, 2000. С. 29.

ит из трех наиболее важных компонентов – гражданского, политического и социального. Французская революция касалась только первых двух, она исключила наследственные привилегии и предоставила равенство участия в политической жизни, третий же вышел на первый план только в середине XIX века и был связан с социальными гарантиями, которые должны были сделать провозглашенное равенство жизненных шансов не только формальным, но и вполне реальным принципом.

В настоящее время именно социальный компонент представляется наиболее значительным и включающим все остальные. Так, по мнению Парсонса: «В определенном смысле «социальный» компонент гражданства является наиболее фундаментальным из всех трех. Некая форма равенства социальных условий как составная часть «общественной справедливости» была одной из главных тем западной истории, начиная с Французской революции, но в институциональном отношении она получила развитие значительно позже. Представляется, что полное раскрытие этой темы должно произойти с устранением неравенств, связанных с государственным абсолютизмом и аристократией, когда возникли новые напряженности между тем, что диктовалось принципом равенства возможностей, и тем, что вытекало из принципа равенства возможностей в принадлежности к сообществу. *Центральным принципом здесь, может быть, является то, что члены общества должны иметь не просто формальные, но реальные возможности конкурировать с другими членами, причем с достаточными шансами на успех, а тем, кто по естественным причинам не могут быть участниками состязательного комплекса, полное членство в сообществе не предоставляется.* (Курсив мой. – Б. К.)»¹. Социетальное сообщество, в основном состоящее из равных членов, представляется конечной станцией длительного процесса отхода от древних, партикуляристско-аскриптивных основ социального членства.

Равенство шансов, как полагает Ч.Тэйлор, стало основой идентичности человека западной цивилизации. «Идентичность свободного субъекта устанавливает сильное пристрастие в пользу равенства. Напротив, иерархические общества обосновываются посредством старой концепции космического логоса. Различные группы рассматриваются как выражающие взаимодополняющие принципы. Тако-

¹ Парсонс Т. Системы современных обществ. С. 113.

вым было традиционное повсеместное обоснование иерархии – различные классы и функции соответствуют различным связям в цепи бытия. Каждый необходим для другого и для целого, место каждого относительно другого является, таким образом, естественным, должным и соответствующим порядку вещей. Как только этот взгляд оказывается устранным, исчезает и основное оправдание иерархии. Все самоопределяющиеся субъекты становятся одинаковыми в этом главном отношении. Иерархия теряет ценностную основу в качестве безусловного, неизменного порядка приоритетов»¹. Модерн положил конец не только традиционному обществу но и обществу иерархическому. Концепции иерархической справедливости если и возникают (как, например, фашизм), то имеют маргинальный характер и не принимаются всерьез ни современным общественным мнением, ни философской теорией.

Обстоятельства справедливости

Обстоятельства справедливости указывают на некоторые общественные факты, при которых возможно проявление добродетели справедливости. В этом смысле справедливость ограничена не только особыми отношениями между людьми, но и особыми обстоятельствами этих отношений. Справедливость имеет место там, где имеют место отношения, объективно требующие меры и пропорции. Необходимости в справедливости не может быть, если все в избытке или все абсолютно недостаточно, поскольку в таких условиях не может сложиться потребность в общении. «А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством»². Необходимость в справедливости возникает всякий раз, когда имеют место отношения распределения, обмена или воздаяния. Поскольку эти отношения, по крайней мере в обозримом будущем, не могут исчезнуть (вряд ли даже при наличии материального изобилия исчезнет необходимость платить добром за добро), не может исчезнуть и необходимость в справедливости.

¹ Taylor, C. The Modern Identity // Communitarianism. A New Public Ethic / Ed. by M.Daly. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1999. P. 62.

² Pol., 1253a, 27–30.

Согласно Аристотелю справедливость не обязательно должна противоречить любви или альтруизму. Поступок, совершенный на основании мотива любви, может быть оценен, как и любой другой, посредством критерия справедливости, и нет никаких гарантий, что он окажется справедливым. Вот почему именно справедливость, а не любовь выступает в качестве основы гражданства. Что касается любви, то она продолжает свое действие, но в иной сфере отношений. Между любовью и справедливостью существует разделение труда, а не конкуренция. «Справедливость, которую мы исследуем, – это гражданская справедливость, то есть она больше всего сводится к равенству (ведь граждане – это своего рода «общники» и по природе стремятся к равенству, но различаются нравом), в отношении же сына к отцу и слуги к господину нет, как нам кажется, ничего от такой справедливости. Ведь [нет ничего от такой справедливости и в отношениях] ко мне моей ноги или моей руки, равно как и любого из моих членов. Таково, по-видимому, и отношение сына к отцу. Сын – это как бы некая часть отца, пока он не встанет в разряд взрослых мужчин и не отделится от отца. Тогда он уже равен и подобен отцу. Именно таковыми стремятся быть граждане. По той же причине нет ничего от справедливости и в отношениях слуги к господину. Слуга – это нечто, принадлежащее господину. Если и существует для него справедливое, то это «домашнее» справедливое по отношению к нему. Мы же исследуем не такое справедливое, а гражданское. Гражданское справедливое состоит, по-видимому, в равенстве и подобии. Однако к гражданскому справедливому близко справедливое, бывающее в общении между мужем и женой. Жена ниже мужа, но очень близка ему и в наибольшей мере причастна его равенству, поэтому жизнь их близка к общению, которое имеет место среди граждан, и выходит, что справедливое в отношениях между женой и мужем преимущественно перед другими [видами справедливости] есть [справедливое] гражданское. Итак, поскольку справедливое – это то, что находит себе место в общении людей внутри государства, справедливость и справедливый человек имеют отношение к гражданскому справедливому»¹.

Опираясь на эти основные положения Аристотеля, Юм пришел к выводу о существовании двух разновидностей обстоятельств справедливости, которые были взяты за основу в теории справедливости Ролза.

¹ ММ, 1194b, 6–30.

Согласно Юму, обстоятельства справедливости возникают всякий раз, когда взаимно незаинтересованные индивиды выдвигают конфликтующие претензии относительно распределения общественных преимуществ в условиях относительной недостаточности ресурсов. «Итак, мне кажется, можно считать достоверным следующее положение: справедливость обязана своим происхождением только эгоизму и ограниченному великодушию людей, а также той скудностью, с которой природа удовлетворила их нужды»¹. Первая разновидность обстоятельств справедливости имеет объективный характер. Она связана с относительной недостаточностью ресурсов. Если ресурсов совсем нет или их изобилие, то вопрос о справедливости не возникает. Вторая разновидность имеет субъективный характер. Справедливость – это добродетель, которая имеет место, если утрачивает силу более высокая добродетель любви, самопожертвования или альтруизма. В силу этого справедливость приобретает характер ревнивой и завистливой добродетели. Юмовская концепция обстоятельств справедливости стала общей точкой отсчета для всех либеральных теорий справедливости.

При ближайшем рассмотрении можно убедиться в том, что эти две концепции не только не противоречат, но и дополняют друг друга. Концепция Аристотеля имеет наиболее общий характер. Это обстоятельства справедливости вообще. Необходимость в справедливости возникает всегда, где только имеют место отношения распределения, обмена и воздаяния, т. е. везде, где только имеются относительно обособленные индивиды, вступающие во взаимные отношения. Концепция Юма имеет более конкретный характер. Это не просто концепция обстоятельств справедливости, но и концепция обстоятельств эгалитарной справедливости. Справедливость становится «ревнивой добродетелью» по той причине, что ревнивыми стали сами индивиды, освободившиеся от пут традиционной коллективности.

С таким же успехом можно было бы провозгласить и обстоятельства иерархической справедливости, которые подчеркивают совпадение интересов, любовь, благоволение и т. д. Ни одна из этих добродетелей в действительности не отменяет справедливости, как она не отменяют отношений распределения, обмена и воздаяния, которые нуждаются в регуляции при помощи тех или иных норм, как бы их не называли.

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Д.Юм. Сочинения. В 6 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 647.

Концепции справедливости

Существует немало способов классификации концепций справедливости. Например, классификация А.А.Гусейнова использует в качестве оснований классификации специфику основополагающих концепций личности и общества. Это позволяет ему утверждать существование двух главных разновидностей в теориях справедливости. Первую из них он называет кооперативно-холистской, вторую конфликто-индивидуалистической. Первая, к которой принадлежали Платон, Аристотель, Гегель и Маркс, исходит из идеи кооперации, она основана на концепции интересубъективной личности. Идея справедливости предполагает здесь идею единого и общего блага целого, которое не сводится к сумме индивидуальных благ. Вторая разновидность, к которой принадлежали Гоббс, Локк, Бентам и современные либералы, исходит из концепции атомарного индивида и видит в обществе не более чем кооперативное предприятие, служащее индивидуальным целям¹.

Классификация концепций справедливости, которую чаще всего используют современные американские авторы, следует в русле основных идеологий. Это позволяет говорить о либертарной, либеральной, марксистской, феминистической и коммунитарной справедливости². Надо заметить, что далеко не все идеологии и даже политические теории имеют отчетливую философскую теорию справедливости. Так, например, разнообразные социалистические теории, за исключением марксизма, полностью лишены теорий справедливости, поскольку не затрудняют себя теоретическим обоснованием своих блистательных утопий. Консерватизм не имеет такой теории по той простой причине, что его задача – сохранение старого, в том числе и норм справедливости, какими бы они ни были. Не имеет такой теории и анархизм, поскольку он отрицает все политическое вообще, в том числе и политическую справедливость.

Брайн Берри³ использует классификацию, основанную на различии «справедливости как взаимной выгоды» и «справедливости как беспристрастности». Соответственно в первую группу он относит

¹ См. подробнее: Гусейнов А. А. Справедливость. С. 457–459.

² Такой классификации придерживается Стерба. См.: Sterba, J. How to Make People Just. A Practical Reconciliation of Alternative Conceptions of Justice. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield Publishers, 1988.

³ См.: Barry, B. Theories of Justice. Berkley, Los Angeles: University of California Press, 1989.

теории Ролза, Нозика, утилитаризма, коммунитаризма, марксизма, феминизма. Ко второй группе относятся большинство либертарных концепций. Различие этих двух направлений очевидно. Первое предполагает существование принципов справедливости, которые выводятся в результате специальной теоретической процедуры и не имеют прямого отношения к выгоде участников общественного взаимодействия. Вторая группа сводит всю справедливость именно к выгоде участников общественных отношений.

Предложенная мною классификация – трехуровневая классификация. Первый уровень основан на нормативной приверженности эгалитарной или иерархической справедливости. Предметом моего интереса являются исключительно эгалитарные концепции. Эгалитарные концепции справедливости в свою очередь различаются по признаку основополагающей идеологии, что позволяет выделить либеральные (включая либертарные), коммунитарные, марксистские и феминистские концепции справедливости. Что касается либеральных концепций, внутри них мы проводим дополнительное различие по признаку основополагающей моральной теории и выделяем соответственно моральный скептицизм Гоббса, утилитаризм, восходящий к этическому учению Юма, теорию естественных прав Локка и деонтологию Канта. Эти этические теории являют собой теоретический фундамент современного либерализма.

В числе фундаментальных идей, составляющих философское основание современных либеральных теорий справедливости, следует назвать идею индивидуализма (индивидуальной автономии), общественного договора, автономной морали, общества и собственно справедливости. Эти идеи сложились и развивались в рационалистической философии европейского модерна XVII–XVIII веков. Наиболее значительное влияние на развитие философских оснований либерализма оказали Томас Гоббс, Джон Локк, Давид Юм и Иммануил Кант. Деятнадцатый век дополнил этот список идей идеями нравственности, как сферы отличной не только от абстрактного права, но и от индивидуальной морали и общественных институтов, как образований относительно самостоятельных по отношению индивидуальных поступков.

Томас Гоббс. Гоббс был первым из мыслителей XVII века, который довел до логического завершения механистические воззрения Декарта. Его индивиды подобны физическим атомам по той причине, что они примерно равны по своим свойствам и имеют примерно

одинаковую мотивацию и устремления. Гоббс решительно отвергнул подкрепляемые религией иллюзии относительно изначальной «укорененности» индивидов в пространстве социума. Но было бы ошибкой развивать этот тезис дальше и утверждать принципиальную эгоистичность индивидов Гоббса, в том смысле, что они не исповедуют никакой морали. Этим индивидам знакомы естественные законы и Гоббс подробно перечисляет их. Среди них закон справедливости: «Третий естественных закон – справедливость. ...люди должны выполнять заключенные ими соглашения, без чего соглашения не имеют никакого значения и являются лишь пустыми звуками, а раз при этом остается право всех на все, то люди продолжают находиться в состоянии войны»¹. Все дело в том, что природная нравственность не может перейти в актуальное состояние по причине всеобщего недоверия друг другу. Индивиды Гоббса готовы соблюдать права друг друга, но не уверены, что их права будут соблюдать другие. Естественное состояние этих индивидов не может быть ничем иным кроме как состоянием войны. «В таком состоянии... нет общества, а, что хуже всего, есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, беспросветна, тупа и кратковременна».

Вот почему единственный выход из этого естественного патового состояния может быть только общественный договор и переход к государственному или гражданскому состоянию. Один из парадоксов теории общественного договора Гоббса заключается в том, что его свободные индивиды выбирают в высшей степени авторитарное абсолютное государство, не имеющее не малейшей склонности к соблюдению даже минимальных прав этих либеральных индивидов. Но это только кажущийся парадокс. Следует иметь в виду, что выбор совершают индивиды, до смерти напуганные непредсказуемой свободой друг друга. У них просто не остается иного выбора, как передать суверену всю без остатка свободу, которая начинает угрожать более существенной потребности в самосохранении. Суверен не подписывает договора, он не является субъектом никаких определенных обязательств. Его приглашают подобно тому, как на Русь пригласили варягов. Но суверен, в отличие от варягов – носителей патримонильного личностного принципа власти, вынужден будет

¹ Гоббс Т. Левиафан, или 1 атерия, форма и власть государства церковного и гражданского // Т.Гоббс. Соч. В 2 т. М., 1991. С. 110.

придерживаться некоторого подобия формальной справедливости (судить невзирая на лица, быть беспристрастным и т. д.). С приходом варягов побеждает более сильный феодал. Суверен Гоббса несет с собой идею эгалитарной справедливости, закона и права, что означает конец феодализма.

Джон Локк. Теория Локка основана на похожих, но принципиально иных интуитивных основаниях. Прежде всего, Локк иначе понимает равенство и неравенство индивидов. Его индивиды остаются автономными атомами общества. Они равны в смысле примерно равных сил и сходных устремлений. Но эти индивиды не равны в том существенном смысле, что обладают различными естественными талантами и способностями. Из неравенства талантов и способностей не вытекает, что одни поработают других. Напротив, это обстоятельства заставляет Локка сделать решительный шаг навстречу Аристотелю, а индивидов навстречу друг другу. Эти индивиды нуждаются в сотрудничестве и демонстрируют свою способность к нему. Индивиды Локка обладают твердой решимостью соблюдать права друг друга. Эта решимость имеет для них характер религиозной отрешенности и почти что сливается с новозаветной заповедью любви. Локк дает и более точное, ставшее классическим, определение основных прав естественного состояния. Это право на жизнь, собственность и достижение счастья. В силу этих особенностей индивиды Локка способны создать гражданское общество еще до создания государства, на что не способны индивиды Гоббса. Вот почему естественное состояние теории Локка не есть состояние войны. Это вполне приемлемое состояние, сильно напоминающее первобытную идиллию «счастливого дикаря» по Руссо. Заключение общественного договора обусловлено не страхом, но желанием улучшить свою и без того сносную жизнь. Индивиды Локка заключают общественный договор во имя исключения неудобств естественного состояния (главным образом это трудности поддержания меры отношений обмена и воздаяния) и более надежной защиты естественных прав. Этот договор отчуждает в пользу государства, который выступает как субъект соглашения, лишь отдельные права, связанные с необходимостью самозащиты, но он же возлагает на него обязанности защищать естественные права индивидов на жизнь, собственность и достижение счастья. Если государь нарушает эту свою священную обязанность, он тем самым освобождает подданных от их обязанности соблюдать договор. Такой государь становится тираном и подданные получают право на восстание.

Сенсуалистическая этика Локка основывалась на отрицании врожденных моральных идей. «Добром» называется то, что может причинить или увеличить удовольствия. «Злом» – то, что несет страдания. И то и другое познается посредством опыта. Врожденных принципов морали не существует. Все принципы морали соотносятся с различными законами. Он различает три вида законов: естественный (божественный) закон, гражданский закон и закон мнения или репутации. В соответствии с естественным законом все действия подразделяются на должные или греховные. В соответствии с гражданским законом все действия подразделяются на невиновные и виновные. В соответствии с законом репутации все они подразделяются на добродетели и пороки. Эти законы могут не совпадать, в этом случае следует руководствоваться высшими критериями естественного закона, который требует неукоснительного соблюдения естественных прав индивидов. Теория Локка как нельзя лучше доказывает, что либерализм совсем не обязательно влечет за собой эгоизм и даже индивидуализм. Напротив, индивиды его либеральной теории, хотя и автономны, несколько не ограничены в возможностях совершенствования в самых возвышенных добродетелях любви и благоволения.

Давид Юм. Юм развил эмпирическую этику Локка, которая не имела принципиального значения для теории общественного договора последнего, но для Юма приобрела вполне самодовлеющий характер, причем настолько, что исключила необходимость в самом договоре. Юм, как и Локк, отвергал как врожденные идеи, так и врожденные практические или моральные принципы. Как и Локк, он не признавал иного источника формирования моральных идей, кроме опыта. Стремясь создать достоверную науку о морали, Юм пытался найти фундаментальные принципы, управляющие этической жизнью. Такие принципы он нашел не в разуме, а исключительно в чувствах, рабом которых становится разум, со всеми его принципами. Разум только обслуживает страсти. Под страстями он понимал эмоции, вырастающие из впечатлений ощущения и рефлексии, и относил к их числу такие человеческие эмоции, как горе, надежду, страх, любовь, ненависть и т. д.

Индивиды либеральной теории Юма вовсе не являются эгоистами. Им в равной мере может быть присуще как сострадание к другим, порождающая любовь и благоволение, так и стремление предотвратить свою собственную боль, порождающее страх и надежду. В том случае, если большинство людей заботится о себе, а не о дру-

гих, господствующей формой общественной связи становится справедливость. В случае преобладания альтруистических чувств, ее место замещает любовь. Люди создают общественные связи, повинаясь отнюдь не соображениям разума, а стремясь предотвратить возможную боль и следуя страстям. Такая теория исключает общественный договор, но общество начинает приобретать смысл некоторого коллективного чувствующего субъекта, который может перемещать между индивидами как удовольствия, так и боль. Эти особенности моральной теории Юма сделали ее основой для последующего развития утилитаризма.

Иммануил Кант. Теория Юма стала основой развития либерализма Канта. Убедившись в тупиковом характере эмпирической моральной теории, Кант создал принципиально иную этику, которая послужила основанием иной разновидности либерализма. Индивиды либеральной теории Канта обладают автономной моралью, а не просто автономны. Их автономия имеет надежный фундамент в их собственном и в то же время универсальном для всех разуме. Это обстоятельство позволяет им подняться над собственной предметной обусловленностью и преодолеть рабство страстей, на которую их обрекала эмпирическая теория Юма. Общественный договор стал играть совершенно иную роль в теории Канта по сравнению с теориями Гоббса и Локка. Гипотетический договор стал средством проверки моральной основательности законодательства. Его моральная легитимация зависела от той степени, в какой можно было бы рассчитывать на его приемлемость для равных и свободных граждан, каждый из которых руководствуется категорическим императивом¹.

Более близкое знакомство с теорией Канта позволяет отвергнуть столь характерное обвинение в адрес либеральной теории в том, что она рассматривает общество не более как «кооперативное предприятие в индивидуальных целях». Это может быть верно, в отношении теории Гоббса, но никак не совместимо с либерализмом Канта, по той хотя бы причине, что кантовское «царство целей» не знает в строгом смысле противоречия индивидуального и общественного. Вот почему подобные обвинения современных коммунитаристов в адрес современных последователей Канта выглядят не корректно. Любая максима воли любого субъекта должна пройти тест на свою

¹ Первая и наиболее общая формулировка категорического императива гласит: «Поступай только согласно такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом».

приемлемость в качестве основы всеобщего законодательства, любой моральный индивид всегда выступает как представитель не просто конкретного общества, но даже всего человечества. Это верно, что моральный субъект такого масштаба вряд ли может стать объектом манипуляции в интересах клана, группы, государства и даже нации и потому он вызывает подозрительное к себе отношение со стороны носителей групповых интересов. Он постоянно стяжает обвинения в космополитизме, забвении священных принципов коллективизма и т. д. и т. п. Верно то, что общество и государство теряют в теории Канта всякий священный ореол. Но, тем не менее, выполнять закон своей страны есть священный долг морального субъекта, если только этот закон проходит тест на моральность. Не менее свято выполнение договоров и вообще взятых на себя обязательств.

С точки зрения Канта, человек обладает волей, которая свободна и автономна. Именно это отличает человека от всей иной природы, придает достоинство, поднимает над причинной детерминацией. То, что делает человека человеком это не какие-то цели гетерономные интересы и концепции блага, но способность действовать автономно. Из этого следует, что человеческий субъект предшествует своим целям, а должное предшествует благу. Должное и справедливость, как разновидность должного, имеют приоритет по отношению к целям и интересам и не может выводиться из них. Но у Канта не было теории справедливости в современном смысле этого слова по той причине, что он не мог представить себе ни возможность функционирования нравственности отделенной от морали ни, тем более самостоятельного функционирования общественных институтов в отрыве от индивидуальной воли.

Современные либеральные теории справедливости тем и отличаются от теорий классического либерализма, что предметом оценки с позиции моральной нормы справедливости становится для них вся совокупность реально существующих законов и учреждений – все то, что Гегель называл нравственностью. При этом эти законы и учреждения, названные впоследствии общественными институтами, рассматриваются в их теории как относительно автономные образования. Последняя идея была результатом влияния социологических идей Конта и Милля.

Современные концепции справедливости имеют единое нормативное основание, которое Уилл Кимлика¹ определяет как эгалитарный фундамент современных идеологий. Как мы можем убедиться, во всех этих концепциях без исключения речь идет лишь о более точной реализации высшего идеала равенства жизненных шансов, будь то через равную свободу, через предоставление социальных гарантий, через социализацию собственности, путем предоставления равных прав женщинам или равенства людей в рамках общин. Эта особенность позволяет отнести подобные теории к «проекту модерна».

Содержание либеральной справедливости

Главный предмет нашего исследования составляют либеральные концепции справедливости. Либерализм представляет собой господствующую систему политической идеологии и наиболее общепризнанную модель общественной организации. Можно сказать, что проект модерна – это в значительной степени либеральный проект. Даже те течения политической мысли, которые в действительности не имеют ничего общего с либерализмом, нередко используют название либерализма в демагогических целях. Как и всякая другая идеология, либерализм представляет собой систему ценностей, которые играют роль воспроизводства образца в той или иной общественной системе. Ценности либерализма – это прежде всего особым образом понимаемые равенство, свобода и автономия личности, которые могут быть реализованы только в условиях свободного рынка, демократического государства и гарантированных личностных прав. Либерализм понимается многими чуть ли не как единственно возможная система организации общества. Но либерализм многолик, и различные версии либерализма ведут между собой подчас не менее ожесточенную полемику, чем полемика между либерализмом и антилиберализмом.

Одна из проблем, которую приходится решать всякому, кто пишет о либерализме, – это проблема, сформулированная А.Райеном, одним из авторитетных исследователей либерализма: «следует ли

¹ См.: Kymlicka, W. Contemporary Political Philosophy: An Introduction. Oxford: Clarendon Press, 1990.

нам говорить о либерализме или либерализмах»¹? Другой, не менее авторитетный автор, утверждает нечто еще более обескураживающее: «Либерализм – это корзина идей, которые неминуемо приходят в столкновение друг с другом, стоит только предпринять серьезное усилие по рассмотрению любой из них, не говоря уже о том, чтобы сделать это одновременно»². Однако «либерализмы» разделяют некоторые общие ценности и установки, которые позволяют говорить о нормативном, идейном и идеологическом родстве, и судить об общей справедливости либерального общества:

- прежде всего, либерализм ценит свободу и автономию личности, а потому требует утверждения демократии и прав человека;
- либерализм отрицает все формы абсолютизма и диктатуры как формы государственного устройства;
- либерализм предполагает свободу рынка, хотя и может требовать некоторого ее ограничения в интересах свободы;
- либерализм отрицает патернализм в отношениях между людьми;
- либерализм предполагает толерантность, вплоть до толерантности в отношении нетолерантных, границы которой, разумеется, приходится пересматривать относительно каждого конкретного случая.

В отличие от классического либерализма, который понимал справедливость лишь как проявление абстрактного права, современный либерализм работает в гегелевской парадигме различия морали и нравственности. Свои усилия он направляет на морализацию нравственности, или утверждение ее правовых основ. При этом он отказывается от центрального гегелевского тезиса – государства как действительности нравственной идеи, ставшего добычей позитивизма. Абсолютное государство может использовать право не менее безнравственно, чем это было возможно в условиях феодализма. Современный либерализм пришел к иному пониманию права. Действительностью нравственной идеи является справедливость основных общественных институтов, которая должна быть обоснована не парой фокуснических фраз, а возможностью ее принятия равными и рациональными индивидами. Такое понимание как справедливости, так и права удивительно точно передает основной пафос русского либерализма начала XX века. «Право, понимавшееся со времени

¹ Ryan, A. *Liberalism // A Companion to Contemporary Political Philosophy* / Ed. by Robert E. Goodin, P. Petit. Oxford: Blackwell Publishers. P. 291–312.

² Galston, W. *Liberal Justice // Morality and Social Justice. Point / Counterpoint*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1995. P. 166.

абсолютизма и даже Ренессанса как волеизъявление государственной власти, расторгает эту суживающую его связь с государством и понимается шире, как продукт самого общества во всем многообразии выражающих бытие его социальных организаций»¹.

В этой небольшой по объему книге я не ставлю задачей исследование либерализма вообще, для моих целей этот интуитивный перечень основных ценностей либерализма представляется вполне достаточным. Я намерен рассмотреть относительно узкий вопрос о том, как новейшие течения современного либерализма решают проблему общей справедливости. В последующих главах мы рассмотрим сравнительные преимущества и взаимную критику следующих четырех основных направлений в рамках теории справедливости современного либерализма: утилитарный либерализм, деонтологический либерализм Дж.Ролза, либерализм естественных прав Р.Нозика и скептический либерализм Д.Готиера.

¹ Гессен С.И. Правовое государство и социализм // С.И.Гессен. Избр. соч. М.: РОССПЭН, 1998. С. 378.

Глава 2.

Теория справедливости либерального утилитаризма

Окончательно оформившийся в середине XIX век утилитаризм имеет неоднозначное отношение как к либерализму, так и к справедливости. С одной стороны, он предоставил философское обоснование политическому течению неолиберализма, который пришел на смену классическому либерализму. С другой – многие видели в утилитаризме угрозу как свободе, так и справедливости.

Концепция справедливости классического утилитаризма

Утилитаризм весьма многолик. Он может пониматься одновременно как нормативная философия и как метатеория. В настоящей главе мы будем понимать утилитаризм преимущественно как моральную философию, которая имеет вполне определенную теорию справедливости. Эта доктрина получила название либерального утилитаризма и является наиболее характерной разновидностью этого учения¹. В основе концепции справедливости классического утилитари-

¹ Существует также либертарный утилитаризм, анархистский утилитаризм, социалистический утилитаризм, телеологический утилитаризм и т. д. Иными словами, утилитарная метатеория совсем не обязательно приводит к либеральным нормативным выводам.

ризма лежат идеи его отцов-основателей: И.Бентама (1778–1842), Дж.Ст.Милля (1806–1873) и Г.Сиджвика (1838–1900). Главной в утилитаризме следует считать идею о возможности выведения общей справедливости, как вспомогательного принципа, из счастья как морального принципа большей степени общности. Польза венчает собой триаду основных моральных принципов классического утилитаризма: польза, счастье и гедонизм (удовольствия). Максимизация пользы выступает как главный принцип, счастье есть содержание и смысл полезности, счастье, в свою очередь, понимается, главным образом, как удовольствие. Речь при этом идет об удовольствиях всех без исключения членов общества, которые должны быть учтены беспристрастно, а общественная польза есть не более чем сумма удовольствий всех. Последнее, беспристрастное равенство, можно рассматривать как четвертый главный принцип утилитаризма.

Принцип пользы рассматривался Бентамом как предельно общий и самоочевидный, доказательство которого не только невозможно, но и ненужно. «Под полезностью понимается то свойство предмета, по которому он имеет стремление приносить благодеяние, выгоду, удовольствие, добро или счастье (все это в настоящем случае сводится к одному), предупреждать вред, страдание, зло или несчастье той или иной стороны, об интересе которой идет речь: если эта сторона есть целое общество, то целого общества; если это отдельное лицо, то счастье этого отдельного лица»¹. Наилучшим является то общественное устройство, которое ведет к наибольшему счастью наибольшего числа людей. Такое положение дел и является основным принципом общей справедливости классического утилитаризма. Речь при этом идет об общей сумме счастья всех людей в обществе. Бентам совершенно недвусмысленно писал, что «сумма интересов отдельных членов и составляет интерес общества»². В этом смысле общество не имеет никакой иной сущности или ценности, выходящей за рамки суммы сущностей и ценностей индивидов. Как теория политического действия утилитаризм изначально утвердился в двух ипостасях: как критерий выбора наилучшего общественного

¹ Бентам И. Введение в основание нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998. С. 10.

² Там же.

устройства (велферизм¹) и как критерий разумного общественного и политического действия (консеквенциализм²).

Соответственно этим общим основаниям должны были решаться и проблемы частной справедливости, которым Бентам и его последователи уделяли очень большое внимание. Общество должно взять на себя распределение благ между членами общества с тем, чтобы обеспечить максимальное счастье для максимального числа людей. Общество должно всячески поддерживать свободный обмен между членами общества, поскольку если обмен действительно свободный, то его результатом является счастье каждого из участников. Общество должно взять на себя воздаяние преступникам, но смысл наказания заключается не в том, чтобы найти соотношение между тяжестью преступления и степенью наказания, как это характерно для последователей Канта, но в том, чтобы наказание приобрело общественный смысл и способствовало максимальному счастью всех, включая и самого преступника. В идеале это перевоспитание преступника и профилактика преступлений. В совокупности эти идеи составили первоначальное ядро цельной и последовательной теории утилитарной справедливости, которая органично включала в себя распределительную, меновую и воздающую справедливость (разработка принципов справедливого политического действия в отношении распределения, обмена и наказания).

Бентамовская теория справедливости приобрела несколько иной акцент в работах Милля, который создал аксиологическую разновидность утилитаризма. Поскольку, как свидетельствуют факты, все люди стремятся к счастью, то именно оно должно быть общим результатом справедливого общества. Однако гедонистический утилитаризм Бентама включает в себе опасность создания элитарного порядка, манипулирующего человеческим сознанием с целью поддержания животной удовлетворенности масс. Если все удовольствия равны между собой, идеально справедливое утилитарное общество Бентама может быть получено путем комбинации воздействий скрытой силы и психоактивных наркотических средств. Для того чтобы предотвратить эту опасность, Милль предложил понимать под счастьем не столько физиологическое, сколько духовное состояние. Наиболее справедливым следует считать то общество, которое спо-

¹ От англ. «welfare» – благосостояние.

² От англ. «consequences» – последствия.

собно предоставить своим членам наиболее возвышенное счастье, связанное с духовными и интеллектуальными достижениями.

Но, пожалуй, главная заслуга Милля заключалась в том, что в своей работе под названием «Утилитаризм» (1863) он сформулировал концепцию распределительной справедливости. Его концепция предполагала возведение принципа распределения общественных благ посредством налогообложения в ранг одной из главных обязанностей правительства. Благодаря Миллю распределительная справедливость приобрела предельно расширительный смысл, совпадавший не только по названию, но и по смыслу с социальной справедливостью как таковой. Распределительная и социальная справедливость даже стали употребляться и употребляются до настоящего времени как синонимы. Возникшая в связи с этим иллюзия заключалась в том, что все социальные проблемы можно решить не на путях глубоких преобразований социальных институтов, но путем реформирования распределения в обществе. Эта идея стала характерна для многих направлений в социализме, которому Милль явно симпатизировал.

Но и Милль не смог избежать той критики, которая была направлена против Бентама. Удовольствия, пусть и более возвышенные, не могли не вызвать подозрительного к себе отношения, тем более, что разница между высшими и низшими удовольствиями оставалась преимущественно только количественной. Кроме того, принцип пользы Милля допускал весьма широкие полномочия правительства, что не могло не вызвать подозрения у сторонников свободы. Несмотря на весь оптимизм Бентама, никому до сих пор не удалось создать механизм, позволяющий измерить и сравнить удовольствия и счастье различных людей, по параметрам продолжительности, силы или последствий. Всякие суждения типа того, что удовольствия этих десяти человек в двадцать раз сильнее удовольствий тех трехсот и потому им следует отдать предпочтение, выглядят весьма подозрительно. Тем более подозрительны суждения типа того, что небольшие страдания некоторой части населения вполне могут быть оправданы величайшими удовольствиями небольшой кучки людей. Классический утилитаризм мог в принципе оправдать убийство одного или даже многих людей во имя величайшего счастья многих. Обобщая критический обзор возможных нормативных последствий применения классического утилитаризма как концепции справедливости, Р.Фрей указывает на следующие интуитивно неприемлемые последствия: 1. Взаимозаменяемость индивидов. В том смысле, что

счастье одного ничуть не лучше счастья другого. 2. Утилитарная жертвенность. В том смысле, что можно пожертвовать счастьем одних во имя счастья других. 3. Ценностный редукционизм. В том смысле, что человеческая жизнь не имеет здесь самостоятельной ценности, ценность имеют удовольствия¹.

Невольно возникает чувство чего-то очень знакомого. Это вполне естественно, поскольку концепция коммунизма, которая постепенно утвердилась в нашей стране, была в значительной степени своеобразным утилитаризмом удовлетворения потребностей. Коммунизм понимался как полное удовлетворение потребностей. На пути к нему можно было пожертвовать не только отдельными людьми, но и целыми классами и народами. Величайшее счастье будущих поколений людей с избытком перекроет эти частные отступления при соблюдении общего правила. Западный утилитаризм не мог позволить себе роскошь таких выводов, но не по причине логики теории, она как раз вела именно к этому, а по причине сильного противовеса в виде ценностей права, автономности, свободы и равенства, которые содержались не только в теории, но и в самой культуре². Наличие сильных ценностных противовесов помешало классическому утилитаризму принять форму телеологии и массовых нарушений прав человека. Но указанные противовесы остаются в нем не более чем противовесами, компромисс между правами и пользой остается для утилитаризма возможным и вероятным. Размер и характер этого компромисса регулируются только господствующими в данный момент ценностями, что не очень обнадеживает. С.Гордон не без основания заявляет, что классический утилитаризм «позволяет себе флирт с самыми вопиющими формами антииндивидуалистической социальной философии»³.

Сам Милль был убежден, что подобной угрозы нет, поскольку законы справедливого общества должны способствовать преумножению возвышенных удовольствий путем невмешательства в частную жизнь индивидов. Единственный смысл существования законов заключается в том, чтобы не допускать возможных случаев причинения индивидами вреда друг другу, что, в частности, может быть

¹ См.: *Frey, R. Introduction: Utilitarianism and Persons // Utility and Rights / Ed. by R.G.Frey. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. P. 15–20.*

² При этом не следует забывать, что Бентам, напротив, считал права человека не более чем «чушь», в чем с ним охотно соглашался и Маркс.

³ *Gordon, S. Welfare, Justice and Freedom. New York: Columbia University Press, 1980. P. 40.*

связано и с чрезмерной поляризацией бедности и богатства. Что касается действий индивидов в отношении самих себя, то им должна была быть гарантирована полная свобода выбора. Цели либерального утилитаризма могут быть осуществлены исключительно путем поощрения индивидуальной автономии и личностного самоопределения. Утилитарная политическая философия Милля придавала большую ценность индивидуальной свободе, считая ее главным условием индивидуального и общего счастья, а следовательно, весьма полезной. На это обстоятельство Д.С.Милль обратил особое внимание в своей книге «О свободе» (1859). Не меньшее значение он придавал и индивидуальным правам, называя соблюдение законных прав в качестве «первого условия справедливости»¹.

Последним из выдающихся классических утилитаристов XIX века был Г.Сиджвик². В своей книге «Методы этики» (1874) он предпринял попытку придать утилитаризму большую теоретическую основательность, которой, по его мнению, недоставало декларативному утилитаризму Бентама и Милля. Согласно Сиджвику основательная моральная теория должна соответствовать некоторым фундаментальным ясным и самоочевидным интуициям, которые могут создать когерентное целое и которые принимаются всеми людьми, способными к моральному размышлению. Работы Сиджвика знаменуют собой окончание классического утилитаризма. Идеи индивидуализма и либерализма, столь долго вдохновлявшие философов и реформаторов, начали терять былую привлекательность. Весьма показательны в этом смысле усилия Д.Э.Мура (1873–1958), который предпринял весьма рискованную попытку переосмыслить само содержание пользы. В своей работе под названием «Принципы этики» (1903)³ он утверждал, что ценность не может быть определена через перечисление естественных качеств. Добро, которое само по себе не поддается «натурализации» и не может быть сведено ни к каким естественным качествам, должно стать объектом максимизации в обществе, и именно в этом заключается общественная полезность. Это сняло возражения критиков принципа удовольствия, но создало но-

¹ Mill, D. S. *Utilitarianism*. Indianapolis. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1979. P. 42.

² См.: *Sidgwick, H. The Methods of Ethics*. 7th ed. Indianapolis; Cambridge: Hacket Publishing Company, 1981. Отнесение Сиджвика к разряду утилитаристов является достаточно спорным, поскольку польза не является для него ни единственным, ни высшим принципом.

³ См.: *Мур Д. Принципы этики*. М.: Прогресс, 1984.

вые проблемы, одной из которых стал переход моральной мысли в состояние метаэтики с ее отказом от решения нормативных практических проблем, что было смыслом деятельности первых утилитарных мыслителей. Работы Мура знаменовали собой закат не только утилитаризма, но и нормативной политической философии вообще. Ее место на долгие годы занял эмотивизм, равнодушный к нормативным проблемам политической практики, и интуитивизм, не способный выйти за рамки субъективных определений и постулирующий множество не выводимых друг из друга ценностей. История утилитаризма, таким образом, являет собой историческую смычку между проектом XVIII века по обоснованию морали и упадком эмотивизма начала XX века. Только в конце 50-х годов этика стала вновь возвращаться к решению нормативных проблем, причем именно возрождающийся утилитаризм вдохнул новую жизнь в нормативную политическую философию. К началу 70-х годов прошлого века – времени выхода в свет «Теории справедливости» Д.Ролза – утилитаризм имел уже достаточно основательные позиции в нормативной философии.

Концепция справедливости утилитаризма удовлетворения желания

Главным направлением реформированного утилитаризма 60–70-х годов прошлого столетия следует считать «утилитаризм удовлетворения желания». Эта школа мысли серьезным образом изменила главный нормативный этический принцип классического утилитаризма – принцип гедонизма, что позволило избежать связанных с ним проблем.

Под пользой здесь понимаются не субъективные состояния сознания, такие, как удовольствия, но реальные и измеримые желания ныне живущих и реальных индивидов. Желания имеют то преимущество, что их можно легко измерить и придать им количественное выражение в зависимости от того, сколько сам индивид готов заплатить за осуществление своего желания. Принцип пользы осуществляется здесь путем передачи каждому по возможности того, что он хочет. Удовольствие или страдание, которое он получает от осуществления своего желания, становится уже его личной проблемой. Поскольку полное осуществление всех желаний всех индивидов

практически невозможно, общественная практика требует применения демократических механизмов осуществления общественного и политического выбора в пользу осуществления тех или иных желаний. По этой причине утилитаризм удовлетворения желаний стал методологической основой современной экономики благосостояния. Состояние общественной справедливости утилитаризма удовлетворения желаний может быть выражено посредством принципа эффективности Парето или принципа Калдора-Хикса. В соответствии с принципом Парето, например, одно социальное состояние лучше или справедливее другого тогда, и только тогда, когда, по крайней мере, один человек имеет возможность лучше удовлетворять свои предпочтения, а все остальные при этом ничего не теряют. Принцип Парето налагает строгий запрет на «игру с нулевым результатом» - когда под видом реформ просто происходит перераспределение благ от одних групп к другим. Тем более он налагает запрет на «игру с отрицательным результатом», когда одна или несколько групп улучшает свое благосостояние, а общее благосостояние всех при этом ухудшается.

Принцип Парето исключает, например, общественные реформы, подобные российским реформам начала 90-х годов, когда маленькая группа получила возможность лучшего удовлетворения своих желаний за счет всех остальных и страны в целом¹. Главный недостаток формулы Парето — это ее консервативный характер, она позволяет любому из индивидов блокировать любые преобразования в обществе, если только он не уверен, что его состояние в случае тех или иных социальных реформ не ухудшится. Всякое общественное преобразование, как правило, ухудшает чье-то состояние, даже если улучшается состояние громадного большинства. Принцип Калдора и Хикса пытается исправить это несоответствие. Одну социальную ситуацию следует рассматривать в качестве более справедливой, если приобретения одних достаточно велики, чтобы компенсировать потери других. Иными словами, те, кто оказались в выигрыше, теоретически способны выплатить полную компенсацию тем, кто проиграл при общественных преобразованиях. Как видим, даже и в этом случае российские реформы начала 90-х не могут быть оправданы,

¹ Но с точки зрения классического утилитаризма (читай утилитарного коммунизма) все это может быть оправдано, учитывая наивно предполагаемую возможность величайшего счастья многих в условиях демократии. Демократия понималась у нас подобно коммунизму — как «утопия земного рая».

поскольку никаких приобретений «олигархов» не хватит для возмещения громадных потерь населения и страны в целом.

Это направление утилитаризма все более тесно соприкасается с такими общественными науками, как экономика и социология, и все более широко использует методологию теории рационального выбора¹. Харсани, Миррлес и многие другие утилитаристы постепенно перешли к определению пользы в рамках выбора. Харсани даже создал концепцию моральной философии как раздел общей теории рационального поведения². Действительно, поскольку речь идет о пользе, связанной с индивидуальным или коллективным выбором, то можно предельно рационализировать этот выбор таким образом, чтобы он венчался осуществлением заложенного в нем желания. Вполне естественно, что в рамках этого направления должен был рано или поздно возникнуть вопрос о рациональности самого желания. Но то, что относительно просто в отношении выбора, затруднительно в отношении желания. Можно подсчитать рациональность выбора, учитывая вероятность связанных с его осуществлением событий, и даже придать этой рациональности количественную характеристику. Но как подсчитать рациональность желания? Дело еще более затрудняется, когда речь идет о выборе общей социальной концепции справедливости. Является ли капитализм более рациональным выбором, чем социализм, демократия — чем тоталитаризм и т. д.

По мнению Харсани, для того, чтобы сделать выбор в пользу капитализма или социализма, необходимо отказаться от внеморальных и личностных соображений. Только в этом случае речь может пойти

¹ *Теория рационального выбора.* Теория рационального выбора сформировалась сравнительно недавно и ныне широко используется как общая методология социальных наук. Основным понятием этой теории является понятие ситуации выбора. Эта теория принципиально отвергает всякие внерациональные факторы выбора. Главными понятиями выступают «предпочтение», «ситуация выбора», «максимизация рационального предпочтения». Одной из разновидностей теории рационального выбора является теория игр. Эта теория сводит социальные ситуации, особенно в экономике, к ситуациям игровым. В связи с этим различаются такие типы игр, как кооперативная игра, некооперативная игра. По результатам игр можно говорить об игре с положительным, отрицательным и нулевым результатом. Справедливость в обществе позволяет превратить игру с отрицательным или нулевым результатом в игру с положительным результатом, которая выгодна всем. При этом соперничество меняется на кооперацию. Теория рационального выбора и игр не употребляет понятия справедливость. Это делают философские теории, использующие методологию рационального выбора. Справедливость в этом случае рассматривается не более как главное условие взаимовыгодной кооперации в обществе.

² См.: *Harsanyi, J.C. Morality and the Theory of Rational Behavior // Utilitarianism and Beyond / Ed. by A.Sen & B.Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 39–62.*

о подлинно рациональном моральном желании, которое также включает антисоциальные желания. Для того, чтобы выразить моральное желание, мы должны последовательно представить себя в положении других людей. «Истинные желания – это желания, которые мы могли бы иметь при наличии всей необходимой и релевантной информации, которые тщательно взвешены в соответствии с рациональным выбором»¹. Однако это суждение остается у Харсани чисто декларативным.

Проблема обоснования рационального желания становится главной в более поздних произведениях утилитарной философии, вышедших уже после публикации «Теории справедливости». В книгах Р.Брандта «Теории блага и должного» (1979)² и, в особенности, Р.Хэара «Моральное мышление» (1981)³ теория утилитаризма получила преимущественное развитие как теория удовлетворения рационального желания. Согласно Брандту желания индивида можно считать рациональными лишь в том случае, если они прошли процесс «когнитивной психотерапии». В ходе этой терапии желания подвергаются максимальному воздействию доказательства и логики. Только рациональные желания могут пройти этот тест.

В указанной выше книге Хэар предложил новую теорию, универсального прескриптивизма, которая основана на примирении утилитаризма правила и утилитаризма действия. Это достигается посредством применения концепции двух уровней морального мышления. Во-первых, это интуитивный уровень принципов, которые применяются в большинстве случаев. Он включает простейшие и предельно общие моральные аксиомы, которые могут быть усвоены без особых усилий. Во-вторых, это критические принципы, которые могут применяться для критики и пересмотра основных интуитивных принципов. Этот высший уровень есть сфера господства утилитаризма действия. Выводы, сделанные на критическом уровне, требуют применения специальной техники беспристрастности и симпатии. Хэар был убежден, что подлинно рациональное и критическое мышление предполагает универсализацию и, следовательно, равное отношение к предпочтениям всех.

¹ Harsanyi, J.C. *Morality and the Theory of Rational Behavior*. P. 55.

² См.: Brandt, R. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

³ См.: Hare, R. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Либеральная критика утилитарной справедливости

Перейдем теперь к рассмотрению главных обвинений, выдвинутых последующей либеральной моральной философией против утилитарной теории справедливости, включая как классическую теорию, так и утилитаризм удовлетворения желания. Для простоты изложения я остановлюсь только на хорошо известных обвинениях, изложенных в книге Дж.Ролза «Теория справедливости», основные положения которой будут рассмотрены нами в следующей главе. Теоретическую основу этой критики составляет классификация утилитарной теории справедливости как телеологической, что отличает ее от деонтологической теории самого Ролза. Телеологической является такая моральная концепция, которая провозглашает примат блага по отношению должного. В случае утилитаризма справедливость, как понятие должного, выводится из блага – пользы. Напротив, деонтологическая моральная теория, классический образчик которой мы находим в моральной теории Канта, выводит благо из должного. Утилитарная справедливость представляет собой, следовательно, не самостоятельную, но второстепенную ценность, которая следует за изменчивыми обстоятельствами общественной полезности. Из этого вытекает целый ряд последствий, которые могут поставить под удар краеугольные камни общественной справедливости.

Утилитаризм не принимает во внимание, каким именно образом распределяются блага и зло в обществе. Как отмечает Ролз, всякая рациональная морально-политическая теория может поставить в качестве цели достижение какого-либо измеримого блага, будь то счастье, удовлетворение или польза. Утилитаризм стремится к преумножению общей суммы пользы (будь то счастье или удовлетворение рационального желания) в масштабах всего общества. Может случиться так, что максимизация этой пользы будет связана с нарушением общественных представлений о справедливости. Например, общая сумма пользы может оказаться выше в рабовладельческом обществе¹. В этом случае, с точки зрения утилитаризма, именно это общество вполне может оказаться более предпочтительным по единственному критерию максимизации пользы. Ролз же полагает, что

¹ В результате Гражданской войны Севера и Юга в США в середине XIX века и победы демократического Севера было уничтожено рабство негров на Юге. Непосредственным результатом было резкое падение благосостояния не только белых, но главным образом негров, что даже привело к волнениям среди последних.

всякое общество, структура которого допускает возможность несправедливого распределения блага и зла, должно быть отвергнуто вне зависимости от его полезности. Общество не может рассматривать себя в качестве некоей сверхличности, которая может перемещать блага и зло по своему усмотрению между индивидами как между частями своего тела во имя достижения наибольшего блага или жертвовать благом сегодня во имя светлого завтра. Принцип пользы может быть рационален в отношении индивида, но не может логически распространяться на целое общество.

Утилитаризм не принимает в расчет различия между индивидами. Это хотя и связано с первым возражением, но имеет и самостоятельный характер. Утилитаризм смешивает различные системы желаний, существующие в обществе, и утверждает одну-единственную систему в качестве арбитра, посредством которой и взвешивается польза. Определение максимальной пользы осуществляется с точки зрения беспристрастного наблюдателя, «совершенного законодателя», который становится представителем всех без исключения индивидов. Ролз полагает, что использование утилитаризмом концепции беспристрастного наблюдателя противоречит справедливости. Теория общественного выбора не может быть построена на соединении того, что он называет «рациональным благоразумием», с желанием беспристрастного наблюдателя. Утилитаризм рискует стать весьма пристрастным в отношении некоторых случайных факторов, таких, как религия, пол или класс, при произведении конечного подсчета полезности. Неизбежный крен в сторону одной из систем желаний должен исключить или существенно ограничить исполнение желаний многих других индивидов на основании морально необоснованного предпочтения одного желания в пользу другого. Здесь Ролз может привлечь на свою сторону Канта. Утилитарное безразличие к фактическому многообразию индивидов может рассматриваться как использование их в качестве средства, а не цели.

Утилитаризм не принимает во внимание природу удовлетворяемых желаний. Поскольку утилитарная общая польза может заключаться в удовлетворении желаний, наилучшая общественная система — эта та, которая наилучшим образом эти желания удовлетворяет. Но игнорирование вопроса о качественной природе самих желаний может вести к серьезным проблемам. Некоторые люди могут иметь, например, садистские желания, удовлетворение которых вообще не должно иметь места с точки зрения элементарной справедливости.

Удовольствия и соответствующие им желания ста тысяч зрителей могут перевесить страдания и желания одного гладиатора, погибающего на арене. Предположим, что гладиаторы сражаются за большие деньги и вполне добровольно. Значит ли это, что мы должны разрешить проведение гладиаторских боев?

Эти абстрактные обвинения в адрес утилитарной справедливости гораздо лучше проиллюстрировать на конкретных примерах. Например, в сфере распределительной справедливости утилитаризм несет в себе угрозу того, что общество будет полностью игнорировать принципы справедливости и равенства при распределении основных благ. В результате может иметь место очень большой разрыв бедности и богатства, пусть и при общем росте благосостояния. Что касается справедливости обмена, то и здесь утилитаризм может принести весьма горькие плоды. Они заключаются главным образом в том, что утилитаризм весьма невысоко ценит обещание. По этой причине есть опасность того, что ваш партнер по бизнесу отдаст вам причитающиеся вам деньги или услугу только в том случае, если не найдет им лучшего с моральной точки зрения применения (например, передаст в фонд борьбы со СПИДом). Подобным же образом утилитарист не признает особых или специальных моральных обязательств, что может поставить под вопрос сохранение не только рынка, но и всякого рода кровных и семейных уз. Вместо того, чтобы оказать помощь престарелому отцу, утилитарист вполне может направить все свои силы и средства на борьбу с эпидемией холеры в Зимбабве.

Не менее неприятные последствия может иметь и применение утилитарной теории наказания, построенной, как было показано выше, не на определении меры вины, но на определении меры общественной полезности самого наказания. По мнению критиков утилитаризма, это связано с возможностью оправдания утилитаризмом случаев принесения невинных индивидов в жертву в качестве «козлов отпущения». Первый возможный случай приводит МакКловске¹ в своей статье «Заметка об утилитарном наказании» (1963). В этой статье он описывает ситуацию, при которой шериф маленького города сталкивается с необходимостью сделать выбор из двух зол. В городе было совершено ужасающее преступление, и огромная толпа жителей пришла в ярость. Если только шериф не предпримет реше-

¹ Приводится по: *Нэру, М. Liberal Utilitarianism and Applied Ethics. London and New York: Routledge. 1994. P. 79.*

тельных действий, сотни людей неминуемо погибнут в ходе бессмысленного и беспощадного бунта. К сожалению, виновник преступления не может быть найден, и единственный способ остановить беснующуюся толпу – это казнить невинного, выдав его за преступника. Есть основания полагать, что именно этого требует от шерифа утилитарная теория.

Более того, как полагает Приморак¹ в своей статье «Утилитаризм и самопожертвование невинного» (1978), утилитаризм к тому же еще и вменяет в моральную обязанность невинной жертве безропотно принять свою судьбу козла отпущения, поскольку одна ее жизнь весит куда меньше, чем жизни сотен людей, которые будут утрачены в случае бунта. В случае, если шериф будет испытывать затруднения в поиске жертвы, все те, кто подходит для этой роли, должны добровольно отдать себя на заклание. Однако подобного рода справедливость не может не оскорблять нашего морального чувства, следовательно, утилитаризм не может являться руководством при возведении концепции справедливости.

Достоинства и недостатки утилитарной справедливости

Нельзя не признать, что утилитарная концепция справедливости имеет ряд неоспоримых достоинств. Утилитарная справедливость представляет в распоряжение политического реформатора простую и в принципе доступную количественному подсчету меру определения степени справедливости общественной системы. Она должна предоставлять максимальную пользу максимальному числу людей. При этом речь идет о всех людях без исключения и значение имеет польза каждого, причем в равной степени. Никто, будь он лорд, олигарх или слесарь-сантехник, не имеет преимущественных прав на счастье, счастье каждого имеет равный вес на эгалитарных весах утилитаризма. Этот критерий является также абсолютно рациональным, он не основывается ни на каких внеэмпирических, субъективных, метафизических, мистических или перфекционистских мотивах. Утилитарный критерий понятен всем и каждому. Этот критерий позволяет предельно рационализировать общественные отношения и

¹ Hayry, M. Liberal Utilitarianism and Applied Ethics. P. 79.

создает возможность того, что принято называть социальной инженерией.

Задача политического реформатора становится отчасти сродни задаче беспристрастного наблюдателя в этической концепции А.Смита. Он должен просто-напросто беспристрастно отдать предпочтение тем общественным преобразованиям и политическим действиям, которые с наибольшей гарантией обеспечивают эту самую максимальную пользу для максимального числа людей. При этом утилитаризм имеет значительное преимущество по сравнению с концепцией «невидимой руки» А.Смита. Утилитаризм дополняет эту самую «невидимую руку» рынка рукой видимой, которая может в случае необходимости сложиться в кулак и нанести беспощадный удар по необоснованным и иррациональным преимуществам, которые определенная часть общества предоставляет себе за счет других. Утилитаризм изначально представлял собой идеологию рациональных радикально-эгалитарных социальных реформ, которые были осуществлены в Англии в течение XIX века. Эти реформы уничтожили остатки феодальных привилегий прежних паразитических элит. В этом смысле положение дел в России требует изрядной доли подобного здорового утилитаризма.

Другое, тесно связанное с первым, преимущество заключается в, так называемом, «консеквенциализме». В формулировке Дж. Ст. Милля он имеет тот смысл, что достоинство действий «измеряется степенью их содействия счастью»¹. Принцип предполагает простой метод решения практических проблем справедливости. Если мы утверждаем, что некоторое политическое мероприятие несправедливо или плохо, мы должны указать, каковы дурные последствия и кто может пострадать. В этом смысле утилитаризм является грозным оружием против предубеждений и предрассудков. В отличие от строгих деонтологических теорий он предоставляет большую свободу в выборе средств для достижения желаемого результата. К числу несомненных достоинств либерально-утилитарной теории справедливости следует отнести и ее гибкость, которая проявляется, в частности, в неизменном нахождении контраргументов на любые выдвинутые против нее критические аргументы, включая и те, что мы рассмотрели.

Вот наиболее типичные и общие контраргументы современного либерального утилитаризма на вышеприведенные обвинения:

¹ *Mill, D.S. Utilitarianism. P. 7.*

1. Утилитаризм вполне совместим с «законом уменьшения конечной пользы». Удовольствия малоимущих от получения некоторого блага в определенном стоимостном выражении во много раз превышают удовольствия богатых от получения такого же блага. По этой причине утилитаризм тяготеет к равенству и требует прогрессивного налогообложения. Сто рублей для нищего и сто рублей для олигарха – это совсем разные сто рублей. Утилитарист скорее даст двести рублей нищему, чем даст нищему и олигарху по сто рублей каждому. Кроме того, слишком большая концентрация удовольствий в одних руках, а страданий в других порождает зависть и ненависть, что вредно всем.

2. Утилитаризм вполне может сместить акцент с действия на правила. Именно так и поступают представители того направления, которое получило название утилитаризма правила. В соответствии с этой школой мысли сами правила могут быть полезны настолько, что их нарушение обходится гораздо дороже, чем их соблюдение, даже если и достигается сиюминутная польза. Неукоснительное соблюдение норм справедливости полезно как для индивидов, так и для общества в целом. Подобный утилитаризм тесно смыкается с деонтологией, с ее требованием нерушимых прав. Наряду с этим, он имеет и свои интуитивные преимущества, поскольку не может быть таких правил и таких прав, которые не могли бы быть пересмотрены в случае очень большой пользы, которая связана с их нарушением. При всей нерушимости прав человека на телесную неприкосновенность мы вынуждены будем ее нарушить, если, например, волос, насильственно вырванный из головы этого индивида, сможет спасти человечество от ядерной катастрофы. Думать иначе означало бы впадать в недопустимый ригоризм.

3. Утилитаризм вполне может ввести критерий рациональности желания как общества, так и личности и тем самым исключить садистские, антисоциальные и т. п. желания. Именно так и поступает утилитаризм удовлетворения рационального желания, о котором уже шла речь выше. Даже принципы деонтологической концепции справедливости Ролза вполне могут соответствовать утилитаризму, если только ввести подходящий критерий рациональности желания.

4. Утилитаризм может принять форму «негативного» утилитаризма, в соответствии с которым утраты не могут быть обменены на приобретения и боль весит неизмеримо больше удовольствий. Соот-

ветственно покупать счастье за счет страданий других может стать слишком дорогим удовольствием.

Этот список можно было бы продолжить. Утилитаризм способен на большую гибкость, и нет такого возражения, на которое он не мог бы ответить, что порождает бесконечную цепь дискуссий. Разумеется, подобная гибкость имеет свою цену. Ценой является классическая простота, которая утрачивается при подобных усложнениях.

Несмотря на эти и другие несомненные достоинства либерально-утилитарной теории справедливости, эта теория представляет собой скорее пройденный этап, нежели перспективу будущего развития. Эта теория вряд ли годится для России хотя бы в силу того обстоятельства, что мы уже имели печальный опыт политической практики социального утилитаризма со всеми вытекающими из него последствиями, включая утилитарную жертвенность, игнорирование прав человека и достижение пользы будущих поколений за счет нынешних. Общественное мнение современной России вряд ли готово поддержать принципы либерально-утилитарной справедливости. Надо заметить, что русский либерализм проявил к утилитаризму заметную враждебность, да и вообще утилитаризм в чистом виде не прижился на русской почве. Русский философ Б.П.Вышеславцев писал: «Христианская идея справедливости не признает напротив никакого нарушения прав личности во имя интересов народа, интересов государства, интересов большинства. Величайшей ценностью, завоеванной государством, является ценность неотчуждаемых прав личности, священных прав свободы совести, слова, собраний, союзов, передвижения; неприкосновенности личности вообще»¹.

¹ *Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры // Б.П.Вышеславцев. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 360.*

Глава 3.

«Теория справедливости» Джона Ролза

Деонтологический либерализм как теоретическое основание теории справедливости Ролза представляет собой в определенном смысле противоположность утилитаризму как учению, предполагающему, с одной стороны, консеквенциализм, а с другой стороны телеологию. Деонтология прямо противоположна им обоим. Деонтология не только представляет собой этическое учение, в соответствии с которым поступок является моральным лишь в том случае, если он мотивирован выполнением долга. Деонтология – это еще и особый способ обоснования морали посредством сведения ее к должному, а не к благу. Основания деонтологии как этического учения и деонтологического либерализма как политической философии были заложены Кантом. Деонтологический либерализм долгое время оставался невостребованным как теория общей справедливости. В XIX веке ему пришлось отступить перед бурным натиском утилитаризма. В начале XX века и вплоть до середины 50-х годов, в период торжества позитивизма, деонтологический либерализм, как и все иные нормативные системы политической философии, переживал период почти полного забвения. Его бурное возрождение в рамках американской аналитической философии началось в 70-х годах прошлого века и было связано с именем профессора Гарвардского университета Джона Ролза.

Книга Ролза «Теория справедливости» была издана в 1971 году. Судьба книги была счастливой. Её ждали немедленное признание и мировая известность. Можно без преувеличения сказать, что Ролз – настоящий патриарх современной политической философии, которая с его легкой руки стала в значительной степени философией справедливости. Но главное, пожалуй, это то, что известность «Теории» вышла далеко за рамки академических кругов и достигла кабинетов практических политиков. Успех «Теории справедливости» как философского явления был связан с кризисом позитивизма. Сознательно отказываясь от решения нормативных проблем, ограничивая свою задачу только исследованием языка морали, эта философия к 60-м годам исчерпала себя. Не менее исчерпала себя и этика утилитаризма, нормативные выводы которой не могли более удовлетворить новое поколение. Ролзу удалось соединить наиболее сильные стороны нормативной философии либерализма. Кантовская деонтология удачно сочеталась с утилитарной телеологией всеобщего счастья. То и другое вместе было основано на твердом фундаменте локковских постулатов незыблемых прав человека.

Главную свою заслугу Ролз видит в разработке содержательных принципов справедливости. Примененная им при этом методология одновременно традиционна и оригинальна. Теория общественного договора, известная из трудов Гоббса и Локка, получает у Ролза дополнение в виде математической теории игр. Как уже было отмечено ранее, можно говорить о трех главных парадигмах теорий справедливости. Теория справедливости Ролза представляет собой один из наиболее ярких образцов применения распределительной парадигмы общей справедливости.

Гипотетический выбор и «занавес неведения»

Акцент на общую справедливость или справедливость основных общественных институтов есть первая главная особенность политической философии Ролза. Традиционные системы политической философии, которые мы находим в трудах Локка, Руссо и Канта, считали своей главной задачей обоснование политического авторитета и политических обязанностей. Концепция справедливости присутствовала в их трудах в виде некоторого естественного фона, на котором не заострялось внимание, да и та сводилась индивидуальному чувству или воле. Что касается утилитаризма, то поскольку он явля-

ется телеологическим учением, принципы справедливости, как принципы должного, выводились в нем из принципов блага (всеобщего счастья) и потому были обречены играть второстепенную роль. Возрождая кантовскую деонтологию, Ролз стремился поднять статус справедливости на недостижимую прежде высоту: «Справедливость есть первая добродетель общественных институтов, как истина – систем мышления. Самая элегантная и экономичная теория должна быть отвергнута, если она не верна; таким же точно образом должны быть отвергнуты даже самые эффективные законы и институты, если они несправедливы»¹.

Ролз предполагал вполне определенный предмет этой справедливости, а именно «основные общественные институты». К основным институтам следует отнести свободный рынок, систему защиты основных прав и свобод, моногамную семью, частную собственность. Основные общественные институты имеют прямое отношение к общей справедливости, потому что касаются всех и их влияния невозможно избежать. Несмотря на очевидную расплывчатость определения основного общественного института, что позже станет одним из критических аргументов, основная идея понятна. Принципы политической справедливости должны применяться не ко всем вообще отношениям между людьми, а лишь к тем, которые имеют сущностный характер.

Одна из главных особенностей «Теории справедливости» – это тщательно продуманная система доказательств провозглашаемых принципов. Система доказательств Ролза предполагает действие двух взаимосвязанных методов. Первый из них – метод рефлексивного равновесия, а второй – метод гипотетического контрактуализма. Оба метода были заимствованы Ролзом у Канта, но существенно модернизированы. Напомним, что Кант, создавая свою теорию морали, предложил как бы на время отложить в сторону бесконечные скептические сомнения и допустить существование морали в том виде, как она есть. В качестве следующего шага Кант исследовал условия, при которых мораль возможна, если она существует. После того как он обнаружил возможность существования этих условий в нашем собственном практическом разуме, он пришел к выводу, что мораль должна существовать.

Согласно методу рефлексивного равновесия философ должен проверять свои обоснованные интуиции путем создания теоретиче-

¹ Rawls, J. A Theory of Justice. P. 3.

ских конструкций, которые могут максимально соответствовать этим интуициям. Теоретические конструкции, в свою очередь, должны уточнять интуиции философа. Так продолжается до тех пор, пока все противоречия между ними не будут устранены и пересмотренные интуиции не придут в полную гармонию с теоретическими конструкциями. При этом следует иметь в виду, что речь идет не об индивидуальной интуиции философа, а лишь о той, которую, как можно разумно ожидать, разделяют все. Рефлексивное равновесие в теории Ролза немало позаимствовало из логики и лингвистики. Хорошая теория справедливости позволяет выразить наши интуитивные чувства справедливости подобно тому, как лингвистика выражает наше чувство грамматической правильности. Наши суждения о справедливости должны находиться в равновесии с нашими же принципами справедливости. Некоторые обоснованные суждения о справедливости могут не соответствовать принципам. В этом случае следует направить теоретические усилия на пересмотр суждений или пересмотр принципов.

Метод гипотетического договора в первоначальном положении играет роль главной конструкции, на которую опирается рефлексивное равновесие. Договор Ролза, в отличие от предшествующей договорной традиции, применяется не для легитимации политического режима, но играет эвристическую роль теста на желательность и достижимость принципов. Контрактуализм Ролза опирается на вполне определенную традицию в рамках договорной теории. Ролз утверждает, что он движется в том же направлении, что Руссо, Локк и Кант. В этой компании не нашлось места для Гоббса. Исходная интуиция, которую применяет Ролз, отвергает столь шаткий фундамент теории справедливости, как эгоизм. В числе исходных и наиболее общих интуиций Ролза – представление об индивиде как свободном и равном существе, обществе как кооперативном предприятии, создаваемом с целью взаимной пользы, и рациональности как максимизации рационального интереса.

Гипотетический договор Ролза представляет собой мысленный эксперимент, который может проделать каждый, кто склонен разделять те же самые исходные интуиции. Сам Ролз не без основания полагает, что вышеуказанные интуиции являются достаточно широко распространенными, поскольку соответствуют современности и могут обеспечить общее взаимопонимание участников договора или, что одно и то же, мысленного эксперимента. Далее Ролз приглашает нас принять участие в этом мысленном эксперименте. Для этого нам

нужно поочередно рассмотреть сначала исходные основания, а затем и процесс договора. И то и другое заключено в понятии «первоначальное положение». Основания включают в себя объективные и субъективные обстоятельства заключения контракта. В качестве объективных обстоятельств заключения договора Ролз использует известную, либеральную по сути, концепцию Юма «обстоятельств справедливости». Согласно этой концепции необходимость в справедливости возникает только в связи с «относительной недостаточностью» распределяемых ресурсов. Если они представлены в изобилии или их совершенно недостаточно, вопрос о справедливости их распределения снимается сам собой.

Субъективным условием заключения договора является то, что Юм называл «ограниченным альтруизмом». Договор заключают индивиды, которые хотя и не являются эгоистами, но вполне «равнодушны к судьбе других» в том смысле, что не являются и альтруистами. Будь они эгоистами или альтруистами, вопрос о справедливости также не может возникнуть. В первом случае они просто схватят друг друга за горло еще до начала всяких переговоров, и вся справедливость сведется к гоббсовской «войне всех против всех». Во втором случае они будут наперебой жертвовать собой для других, что тоже сделает справедливость излишней.

Но Ролз не ограничивается условиями, заимствованными у Юма, и вносит свои условия первоначального положения. Именно они получили в его теории справедливости название «занавеса неведения», и именно они составляют наиболее оригинальную и наиболее спорную часть его концепции. Индивиды Ролза (он называет их партиями, поскольку они представляют семьи), выводят принципы справедливости, находясь под «занавесом неведения». «Я полагаю, что партии находятся под занавесом неведения. Они не знают, как различные альтернативы смогут повлиять на их частный случай, и они вынуждены оценивать принципы исключительно на основе общих соображений. Прежде всего, никто не знает своего места в обществе, своего классового положения или социального статуса, никто не знает своего места в распределении природных достоинств или способностей, уровня своего интеллекта, физической силы и тому подобное. Никто не знает также своей концепции блага, частных своего рационального жизненного плана, особенностей своего психологического строения, как-то склонность к риску или расположенность к оптимизму или пессимизму. Более того, я предполагаю, что партии не знают частных особенностей своего собственного общества... Но предпола-

гается, что они имеют общие сведения о человеческом обществе. Они понимают политические проблемы и принципы экономической теории; они знают основы социальной организации и законы человеческой психологии. Действительно, партии должны знать лишь самые общие факты, которые могут повлиять на их выбор»¹. Договаривающиеся индивиды должны быть беспристрастны, а потому лишены тех знаний, которые являются причиной пристрастности. Мы должны представить, что заключающие договор индивиды поражены своеобразной амнезией. Занавес неведения не дает им возможности получить информацию о своих собственных частных особенностях. Интуитивный смысл подобной конструкции тот же, что и во всякой вообще игре: мы должны прежде согласиться в отношении справедливости правил, еще не зная, какие карты нам достанутся. В подобном предположении, при всей его неординарности, нет ничего из ряда вон выходящего. Подобного рода занавес неведения должен опускаться и для присяжных на время судебного заседания. Они должны судить беспристрастно и, следовательно, забывать о своем собственном положении и личных пристрастиях, которые из этого вытекают.

Что касается процесса договора, то он представляет собой не более чем разновидность рациональной сделки, но совершают его в условиях все того же занавеса неведения. Для того, чтобы понять, как будет протекать договор, необходимо дать характеристику мотивации и цели его участников. Мотивация участников гипотетического договора связана с их определением Ролзом, во-первых, как моральных, а во-вторых, как рациональных субъектов, пусть и наделенных ограниченными знаниями. Будучи моральными субъектами, индивиды Ролза являются равными и свободными и обладают каждый своей концепцией блага и концепцией должного (знают, что обладают, но не знают, какой именно, в силу действия занавеса неведения). Свобода означает, кроме всего прочего, и то, что индивиды автономны и независимы в своих претензиях на блага общественного сотрудничества. Они не ограничены какими бы то ни было предварительными моральными обязательствами в стремлении к достижению собственных интересов. Они обладают тем, что Ролз называет «рациональной автономией». Равенство в первоначальном положении относится, прежде всего, к равной свободе, включая равенство процедурных прав и равенство как источник обоснованных претензий на общественные ресурсы. Все партии имеют равную ценность и симметричны по отношению друг к

¹ Rawls, J. A Theory of Justice. P. 136–137.

другу. Предполагается также, что индивиды, как представители партий, способны действовать на долговременную перспективу. Будучи рациональными, они придерживаются рациональной стратегии в сделке. Они стремятся к максимизации своих благ и равнодушны к судьбе других в том смысле, что лишены зависти. Есть также некоторые первичные социальные блага, которых они, как рациональные индивиды, не могут не желать. Это блага, необходимые для достижения любой жизненной цели: права и свободы, доходы и богатство, власть и возможности, а также социальные основы самоуважения. Это все то, что они стремятся получить безотносительно своим жизненным целям и представлениям о должном и благе. Стратегия максимина, которой они, по мнению Ролза, будут придерживаться в сделке, является результатом их рациональности. Рациональность требует стремиться к максимизации своей доли в получении первичных благ как предметов распределения. Но в первоначальном положении люди не могут знать своего конкретного положения и потому они стремятся гарантировать свое благо при любом возможном раскладе, который может иметь место, как только спадет занавес неведения. Ролз полагает, что они поступят в соответствии с правилом максимина. Согласно этому правилу, взятому из арсенала теории игры, предпочтень следует такую альтернативу, наихудшее возможное последствие которой лучше, чем наихудшее возможное последствие любой другой альтернативы. Иначе говоря, в силу действия занавеса неведения договаривающиеся индивиды отдают себе отчет в том, что они могут оказаться на вершине богатства и славы, а могут быть низвергнуты в нищету и забвение, как только спадет занавес неведения.

В этой ситуации им приходится выбирать весьма осторожно и исходить из возможности наихудшего варианта. Именно по этой причине они и будут придерживаться «стратегии максимина», которая предполагает, что в ситуации неопределенности следует выбирать такой вариант поведения, который дает наилучший результат при наихудшем стечении обстоятельств и тем самым сводит риск к минимуму. Выбор в пользу двух принципов справедливости является главным образом заслугой стратегии максимина, что станет понятно после знакомства с содержанием принципов.

Интуитивное основание мысли Ролза очевидно. Он стремится свети проблему выведения принципов справедливости к проблеме «совершенной процедурной справедливости». Метод гипотетического договора Ролза следует рассматривать как попытку продолжить проект Канта путем введения процедурной интерпретации категориче-

ского императива и концепции автономии путем более убедительного их обоснования посредством метода рефлексивного равновесия. Принципы справедливости обосновываются не путем обращения к нормативно нейтральной теории игр, но путем обращения к концепции модели личности как свободного и равного морального существа.

Все эти процедуры приводят, в конце концов, к формированию общественной концепции справедливости. В этой связи важно то, что Ролз называет «формальными рамками концепта права». Он требует, чтобы правила справедливости были общими, универсальными, общественными и способными направлять социальные претензии точно и всеобъемлюще. Таким образом, перед нами известная концепция власти закона, основанная на равном ко всем отношении и беспристрастности. Формальные ограничения концепции права позволяют с порога отбросить диктатуру, а также специальные привилегии для избранных, существующие в иерархических обществах. Индивиды должны выбрать общественную систему правил, которая наделяет должности и положения своими собственными правами, обязанностями и преимуществами в основных сферах общественной жизни, правил, правильное применение которых есть вопрос формальной справедливости в том, например, что одинаковые случаи должны оцениваться одинаково.

Принципы справедливости

Ролз полагает, что участники гипотетического договора выберут следующую общую концепцию справедливости: «Все первичные общественные блага – свобода и возможности, доходы и богатства, а также условия самоуважения – должны быть распределены поровну, если только неравное распределение каких-либо или всех этих благ не служит благу наименее преуспевающей части общества»¹. Из общей концепции далее выводятся два более конкретных принципа справедливости.

«Первый принцип

Каждый индивид должен обладать равным правом в отношении общей системы равных основных свобод, соотносимой со свободой всех.

¹ Rawls, J. A Theory of Justice. P. 303.

Второй принцип

Социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, что они одновременно:

(а) служили благу наименее преуспевающей части общества в соответствии с принципом справедливых сбережений и

(б) относились к позициям и должностям, открытым для всех при условии честного равенства возможностей»¹.

Ролз предлагает также два правила приоритета. Первое правило приоритета утверждает, что первый принцип справедливости имеет лексический приоритет по сравнению со вторым. Это означает, что он должен быть удовлетворен раньше, чем второй. Второе правило приоритета устанавливает приоритет между двумя частями второго принципа. Принцип честного равенства возможностей (б) имеет приоритет по сравнению с принципом различия (а). Первый означает, что свобода не может быть куплена ценой благосостояния. Свобода может быть ограничена только во имя самой свободы. Например, свобода прессы может быть ограничена для того, чтобы добиться беспристрастного суда.

Прежде чем перейти к более подробной характеристике каждого принципа в отдельности, рассмотрим самые общие идеи, которые лежат в основании всех. Нетрудно убедиться, что перед нами очередная формулировка великих идеалов Французской революции: свобода, равенство, братство. Проект Ролза предстает перед нами как еще один из проектов модерна. Идеал свободы реализуется посредством первого принципа равных свобод и, следовательно, прав. Идеал равенства предстает перед нами в виде традиционной идеи равенства возможностей. Неравенства дохода и престижа понимаются как оправданные, если только они становятся результатом честного соревнования. Наиболее заметная новизна связана с принципом братства. Именно здесь Ролз вносит весьма существенное дополнение, которое придает нормативной части его теории совершенно новое и не совсем традиционное либеральное звучание. Он признает необходимость равенства возможностей в распределении должностей и положений, но считает это недостаточным. Есть один источник незаслуженного неравенства, который обычно не учитывается. Это неравенство естественных талантов и способностей. Никто не заслуживает быть бездарностью или гением. Доли в распределении первичных благ не должны определяться обстоятельствами,

¹ Rawls, J. A Theory of Justice. P. 302.

произвольными с моральной точки зрения. Естественные таланты и социальные обстоятельства – это вещи, одинаково связанные с чистой удачей, поскольку распределение естественных талантов произвольно. Таким образом, господствующая идея равенства возможностей нестабильна и ведет к возникновению меритократии. Каким же образом отнестись к естественным талантам? Они должны быть всеобщим достоянием, а основная структура общества может быть преобразована таким образом, что естественные таланты всех будут работать во благо наименее преуспевающих членов общества.

Таким образом, перед нами в общей сложности три, а не два принципа справедливости, поскольку второй принцип состоит из двух частей. Сам Ролз дает всем эти принципам вполне определенные названия. Первый – принцип равной свободы. Второй – принцип честного равенства возможностей. Третий – принцип различия. Первый принцип представляется наиболее бесспорным, он предполагает, что основные права и свободы должны быть распределены равно, и является производным самой либеральной культуры и равного гражданства. Каждый должен быть одинаково принят во внимание при определении основных направлений общественной политики. Сюда же входит идея равенства перед законом и то, что определенные законом ограничения свободы должны равным образом распространяться на всех. Именно эту идею свободы развивал Руссо, и именно она была внедрена в сознание Французской революцией. Другое дело практическое воплощение этой идеи. Провозгласив политическое равенство, современные государства нередко лишали права голоса женщин и чернокожих. В Америке, несмотря на демократическую конституцию, даже сохранялось рабство, а потом сегрегация. Установление нормы действительно равного гражданства, а самое главное – его фактическое осуществление было результатом тяжелой борьбы за права, которую ни в коей мере нельзя считать законченной, хотя равное гражданство и считается на Западе чем-то совершенно очевидным. «Основные свободы граждан – это в первом приближении политические свободы (право выбирать и быть выбранным на общественные должности); свобода голоса и свобода собраний; свобода совести и свобода мысли; личная свобода и свобода иметь личную собственность; свобода от произвольного ареста и задержания, что вытекает из концепта власти закона. Все эти свободы в соответствии с первым принципом должны быть равными,

поскольку граждане справедливого общества должны обладать одинаковыми основными правами»¹.

Единственным ограничением этих свобод может быть только свобода других. Утверждая это, Ролз не привносит никакой нормативной новизны в либеральную теорию. Первый принцип справедливости, как общий либеральный принцип, не будут оспаривать ни утилитаристы, ни последователи Локка.

В соответствии со вторым принципом должности и власть должны быть открыты для всех в условиях честного равенства возможностей. Карьеры должны быть открыты для талантов. Это не что иное, как воплощение идеи Руссо относительно того, что обстоятельства рождения не должны влиять на жизненные шансы. Необходимость равенства шансов представляется всем вещью достаточно очевидной. Но здесь возникает проблема, которой нет с политическим равенством. Не совсем ясно, что именно нужно для обеспечения равенства шансов. Крайне правые сводят равенство шансов исключительно к политическому равенству. Они полагают, что равенство шансов имеет место всякий раз, когда нет никаких законов и правил, запрещающих людям соперничать за должности и власть. Но источник неравенства шансов заключается не только в политических и легальных актах. Даже при наличии политического равенства неравенство в богатстве и власти также сильно влияет на наши жизненные шансы. Тогда возникла идея, что кроме устранения законодательной базы неравенства шансов необходимо устранить также и иные обстоятельства. Ролз называет это честным равенством возможностей. Ролз полагает, что обстоятельства рождения не должны влиять на шансы достижения успеха. Практически это означает, что правительство должно предоставлять возможности образования для малообеспеченных детей. Это означает также реальный конкурс при поступлении на работу и занятии должностей. Но Ролз отвергает еще более радикальный призыв о квотах для всех социальных слоев или ставшее ныне столь распространенным «утвердительное действие». Главная идея Ролза заключается в том, чтобы нейтрализовать, посредством перераспределения благ, влияние на шансы человека самого факта его социального членства. Ролз, однако, не показывает, каким образом следует идентифицировать те группы, которым не должны быть предоставлены ни слишком хорошие, ни слишком плохие шансы в соревновании за должности и власть. Во всяком случае, это не должно быть расовое происхождение

¹ Rawls, J. A Theory of Justice. P. 61.

или пол. Точно так же социальное различие в богатстве, доходах, политическом положении не должно влиять на шансы человека в получении образования, доходов и власти.

Вторая часть второго принципа называется «принципом различия», который утверждает, что все неравенства в распределении первичных благ, которые не могут быть урегулированы при помощи первой части, должны иметь место только при том условии, что они служат улучшению шансов наименее преуспевающих членов общества или, точнее, «репрезентативного члена» наименее преуспевающей группы. Только такое положение дел может служить оправданием неравенства. Эту идею Ролз разделяет с утилитаристами. Либеральный утилитаризм также выдвигает требование фактического материального равенства, отступление от которого может быть оправдано только общей пользой неравенства. Утилитаристы полагают, что неравенство может иметь место, если неравное распределение увеличивает общую или среднюю пользу общества в целом. Ролз же говорит не об обществе в целом, а о пользе наименее преуспевающих. Это обстоятельство позволяет выдвинуть против Ролза обвинение в скрытом утилитаризме, своеобразном утилитаризме пользы наименее преуспевающих. Но в отличие от утилитаристов, которых интересует только общий результат распределения, Ролза интересует также и то, кто именно получает преимущества, что весьма существенно.

Нетрудно заметить, что два принципа справедливости Ролза не выходят за рамки общей либеральной установки, которая предполагает, что общество есть не более чем арена конфликтов отдельно взятых индивидов. Необходимость в справедливости заключается главным образом в смягчении этих конфликтов. Два принципа справедливости позволяют заменить конфликт сотрудничеством. Интуитивное представление о справедливом сотрудничестве, из которого исходит Ролз, предполагает, что сотрудничество может быть честным лишь в том случае, если все его участники выигрывают от сотрудничества. Особенности представлений Ролза заключаются в следующем.

Во-первых, сотрудничество охватывает всех членов общества независимо от их участия или неучастия в рыночных отношениях. Иными словами, базовой моделью общества является скорее семья, чем рынок, поскольку именно в семье люди заботятся о тех, кому нечего предложить в корзину общего блага и кто не может ничего сделать взамен предоставляемых ему благ. Во-вторых, сотрудничество не предполагает обмен эквивалентов. В этом смысле оно не является тем, что мы в нашей первой главе называли обменивающейся

справедливостью на основе арифметического равенства. Это скорее обменивающая справедливость на основе геометрического равенства, поскольку сильные и способные должны дать больше. Справедливость заключается не в том, чтобы обменивать равное на равное, но как раз в неравном обмене, позволяющем, чтобы слабые и беззащитные смогли улучшить свое положение. Таким образом, смыслом общественного взаимодействия становится достижение реального равенства благ, которое выступает как идеал общественных устремлений. Эта особенность эгалитаризма Ролза позволяет утверждать, что он пытается ввести новое концептуальное понимание фундаментального принципа равенства как основополагающей ценности.

Институты справедливого общества

Во второй части «Теории справедливости» предметом исследования становится возможность воплощения двух принципов справедливости в деятельности общественных институтов. Проблематика становится очень обширной: свобода совести и правовое государство, справедливость распределения материальных благ и справедливость в отношениях между поколениями, гражданский долг и гражданское неповиновение, политическая терпимость и свобода совести. В этой части автор спускается с высот философских абстракций на уровень политологии, теории права и экономики. Главная цель, которую преследует Ролз, заключается в доказательстве, что его принципы представляют собой не пустую абстракцию, но рабочую гипотезу и на основе этих принципов вполне возможно создать работающие институты основной структуры общества. Институты, которые провозглашает Ролз, – это традиционные институты конституционной либеральной демократии, поскольку именно эти институты вытекают из двух принципов справедливости. Этот процесс постепенной кристаллизации справедливых институтов протекает в четыре приема. В результате появляются справедливая политическая конституция, справедливое экономическое устройство, а также механизмы по преодолению несправедливости в этом несовершенном мире. По мере постепенного продвижения от ступени к ступени занавес неведения постепенно приподнимается и участники гипотетической конвенции приобретают все более обширные знания в отношении общества и самих себя до тех пор, пока по прошествии четвертой ступени этот занавес не спадает вовсе.

После того, как основные принципы справедливости выбраны, о чем шла речь выше, наступает черед второй ступени - справедливой политической конституции, закрепляющей основные права и свободы. На этой ступени участники конвенции уже знают принятые ранее принципы справедливости. Они также получают информацию о наиболее общих фактах своего собственного общества. Справедливая конституция предполагает обширную свободу, которая не будет определяться никакими перфекционистскими принципами и, в основе которой не будет лежать никакой религиозный идеал. Это, в частности, означает, что «...правительство не имеет ни права, ни долга выполнять свои собственные пожелания или пожелания большинства относительно вопросов морали и религии»¹. То же самое следует сказать в отношении идеи. В этом обществе не может быть общей национальной идеи. Роль идеи играет справедливость.

В определенных случаях правительство может ограничить свободу. Но только в интересах самой свободы и исходя из необходимости поддержания безопасности. Это означает, что свобода совести не может быть ограничена ни при каких обстоятельствах. В частности, принципы толерантности обязаны действовать даже в отношении нетолерантных². Принцип равного гражданства предполагает, что граждане получают возможность свободного участия в политическом процессе. С этой целью понадобится разделение властей, а также сдержки и противовесы, направленные против возможных злоупотреблений властей, понадобится и билль о правах как гарантия их сохранения. Справедливая политическая конституция это та, которая ограничивает власть правительства, но оставляет ему достаточно полномочий поддерживать закон.

Затем следует третья, законодательная ступень, где рассматриваются справедливые законы и закладываются механизмы экономической и социальной политики. На этой ступени индивиды выбирают основные экономические и социальные устройства государства благосостояния. Справедливый экономический порядок в основном следует второму принципу справедливости. Ролз полагает, что социализм и капитализм могут в равной степени соответствовать второму принципу справедливости³. Речь идет о том, как можно максимально воплотить в жизнь принципы различия и честного равенства возможностей.

¹ Rawls, J. A Theory of Justice. P. 212.

² Ibid. P. 219.

³ Ibid. P. 271.

Стремление правительства обеспечить равный доступ к образованию и культуре путем субсидий общественному образованию предполагает честное, а не формальное равенство возможностей. Оно обеспечивает равные условия соревнования. Оно предотвращает образование монополий и гарантирует всем социальный минимум.

Экономическая справедливость, которая необходима на третьей ступени кристаллизации принципов, предполагает деятельность четырех ветвей правительственной власти. Инвестиционная ветвь поддерживает соревновательную систему цен и препятствует образованию «неразумной рыночной власти»¹. Стабилизационная ветвь поддерживает полную занятость и способствует эффективности рыночной экономики. Трансфертная ветвь способствует поддержанию социального минимума. Распределительная ветвь «сохраняет приблизительную справедливость посредством налогообложения и необходимых усовершенствований в правах собственности. Во всем этом действуют традиционные средства государства благосостояния. Одно существенное дополнение заключается в том, что справедливость не позволяет одному поколению жить за счет других путем поглощения чрезмерного количества ресурсов. Одним из последствий принципа различия является принцип справедливых сбережений. Он требует от каждого поколения заботиться о благосостоянии других поколений.

Ролз уделяет внимание также поддержанию институциональной справедливости. Он понимает, что в реальной жизни институциональная справедливость не может быть реализована со всей полнотой, и отвечает на наши сомнения следующим образом: «...несправедливость закона не является достаточным основанием, чтобы не соблюдать его, если ценность самого законодательства является достаточным основанием, чтобы ему следовать»². Участники гипотетического соглашения не только выбирают принципы, они также дают обязательства следовать юридическим обязательствам, из них вытекающим. Все они понимают, что не может быть абсолютно справедливого общества. Любой закон может быть совершенен лишь до определенных пределов. Речь идет о справедливой, но несовершенной процедуре. В связи с тем, что несправедливость все же будет иметь место и источником ее будут как сами законы, так и граждане, эти законы нарушающие, полная теория справедливости должна решать вопросы теории наказаний, компенсаторной спра-

¹ Rawls, J. A Theory of Justice. P. 276.

² Ibid. P. 350–351.

ведливости, гражданского неповиновения, но все это выходит за рамки общей теории самого Ролза и ждет своих исследователей.

На четвертой ступени, когда занавес неведения уже совершенно отсутствует, рассматриваются проблемы формальной справедливости – беспристрастного применения справедливых правил и законов судьями и чиновниками.

Институты Ролза – это институты конституционной демократии с ярко выраженной социальной политикой и акцентированными функциями распределения благ. Справедливость основных институтов рождает политические обязанности граждан, требуя подчинения справедливым законам и допуская лишь ограниченные формы протеста вроде демонстраций и кампаний гражданского неповиновения.

Два принципа справедливости и проблема стабильности

Хорошо организованное общество – это общество, которое удовлетворяет следующим основным условиям: «... (1) все признают и знают, что другие признают одни и те же принципы справедливости, и (2) основные общественные институты в основном удовлетворяют, что общеизвестно, этим принципам»¹. Ролз полагает, что его принципы справедливости имеют все шансы создать общественное равновесие. Но самое главное преимущество его принципов заключается в том, что такое общество приобретает большую стабильность, нежели другие разновидности либеральных обществ, например, утилитаризм или либертариизм. Ролз предпринял специальные теоретические усилия по изучению условий стабильности общественной конструкции, которую создал. «Справедливые порядки могут оказаться выведенными из состояния равновесия по той причине, что честные поступки могут представлять собой далеко не лучший ответ на поступки других. Для того, чтобы обеспечить стабильность, люди должны иметь чувство справедливости или заботу об обделенных ими, а лучше и то и другое вместе. В случае, если эти чувства достаточно сильны и способны преодолеть соблазн нарушения правил, справедливая схема сотрудничества становится работоспособной. Следование долгу и выполнение обязанностей отныне воспринимается всеми как правильный ответ на действия других. К этому выводу приводит рациональный жизненный план, основанный на чувстве

¹ Rawls, J. A Theory of Justice. P. 5.

справедливости»¹. В «Теории справедливости» Ролз поставил задачу доказать три основных положения. 1. Общество двух принципов справедливости является благом в себе, оно уже есть реализация концепции блага. 2. Воплощение двух принципов справедливости рождает сильное ответное чувство общественной справедливости, которое выступает как мощный фактор стабильности. 3. Принципы справедливости не противоречат, а, напротив, способствуют индивидуальным концепциям блага членов этого общества. Иными словами, Ролз стремится доказать, что его теория «коренится в человеческих мыслях и чувствах и имеет связь с нашими целями»².

С этой целью он предпринимает исследование природы блага. Теория Ролза деонтологическая, поскольку он утверждает, что нечто является благом только в том случае, если соответствует уже имеющимся принципам должного. Должное имеет приоритет по отношению к благу. Но Ролз также хочет показать, что должное не противоречит благу, поскольку в противном случае мы рискуем получить нестабильное общество. Важно показать, что его принципы – не пустое мечтание, которое разобьется в прах, как только столкнется с нашими реальными концепциями блага. В этой части книги Ролз разъясняет три положения своей теории.

Прежде всего, он утверждает, что его выборщики совершают свой выбор, руководствуясь узкой концепцией блага. Они полагают, что любая концепция блага нуждается в наборе первичных благ. Аристотелевский принцип, которому следует Ролз, предполагает, что мы черпаем наслаждение и видим осмысленность нашей жизни в совершенствовании и реализации собственных способностей. Рациональные индивиды Ролза делают свой выбор в пользу двух принципов справедливости, руководствуясь стремлением умножить свою долю первичных благ. Таким образом, уже в этом его теория справедливости совместима с концепцией блага, а его общество есть воплощение блага его членов.

Но Ролз не удовлетворяется только этим. Он пытается также доказать, что его общество будет стабильным и совместимым с благом его членов уже после того, как принципы справедливости будут выбраны. Стабильное общество – это общество, управляемое стабильной концепцией справедливости. «Одна концепция справедливости

¹ Rawls, J. A Theory of Justice. P. 497.

² Ibid. P. 391.

является более стабильной, нежели другая, в том смысле, что она может выработать сильное чувство справедливости, способное преодолеть разрушительные устремления, и его институты рожают лишь слабые желания поступать несправедливо»¹. Утверждение двух принципов справедливости неизбежно рождает в людях сильное ответное чувство справедливости. Ролз прослеживает развитие этого чувства, используя концепцию морального развития Колберга. Чувство справедливости рождается в справедливой семье, закрепляется в справедливой ассоциации и превращается в прочный принцип справедливости в условиях справедливого общества. Индивид, прошедший последовательное воспитание от справедливой семьи через справедливую ассоциацию к справедливому обществу, не может не воспитать в себе сильное стремление поступать справедливо. Именно это чувство, становясь массовым, принесет в общество долгожданную стабильность. Наконец, Ролз доказывает, что его принципы справедливости не противоречат концепциям индивидуального блага его членов. С этой целью он приводит три доказательства. Первое: принципы справедливости имеют публичный характер, они будут сплачивать людей, дополняя связи на уровне чувств, связями институциональными. Утрата чувства справедливости означала бы нанесение ущерба общине и, следовательно, нашим друзьям и близким, т. е. ущерб нашему же благу. Учитывая законы моральной психологии, мы предпримем все усилия, чтобы не допустить этого. Второе: поскольку подобное общество являет благо в себе, участие в делах этого общества будет представлять собой благо в том смысле, что дает возможность наиболее полной реализации наших способностей и талантов. Более того, участие в подобном обществе дает возможность куда более полного раскрытия наших способностей, учитывая открывающийся простор для свободной кооперации с другими членами общества. Наконец, третье: справедливые поступки сами по себе являются именно тем, что мы можем стремиться делать «как равные и свободные рациональные существа». Общество двух принципов открывает небывалый простор для этого кантианского устремления, если вдруг таковое обнаружится, и будет рассматриваться как одна из возможных целей и, следовательно, как благо.

Таким образом, деонтология Ролза хотя и подчиняет благо должному, но благо не только не страдает, но скорее даже выигрывает от этого подчинения. Подобная деонтология не накладывает никаких ограниче-

¹ Rawls, J. A Theory of Justice. P. 454.

ний на разумные концепции блага, само общество становится благом в себе, и рождающееся чувство справедливости, наряду со стремлением к благу, выступает как мощный стабилизирующий фактор.

Достоинства и недостатки «Теории справедливости»

Многочисленные критики «Теории справедливости» приходят к единодушному выводу, что ахиллесовой пятой книги является гипотетический договор со всеми его атрибутами, такими, как занавес неведения, первоначальное положение и стратегия максимина. Ролз, по сути, произвольно объявляет рациональным только один из возможных вариантов поведения в ситуации риска, между тем теория игр не отрицает в принципе и другую стратегию, в том числе основанную на большом риске. Весьма возможной является индивидуальная склонность к риску и даже превращение риска в самостоятельное благо. В этом случае вся громадная конструкция Ролза лишается фундамента. Другие авторы обращают внимание на чрезвычайно усложненный и искусственный характер условий гипотетического соглашения. Факт согласия с принципами справедливости в гипотетической ситуации отнюдь не обязывает соглашаться с ними в ситуации реальной. Иными словами, эта гипотетическая ситуация не создает моральных обязательств, без которых принципы справедливости лишаются смысла. По выражению Р.Дворкина, создавшего альтернативную либеральную концепцию справедливости, «гипотетический договор это не просто слабая форма договора, это вовсе не договор»¹.

Пожалуй, главный поток критических обвинений в адрес теории Ролза связан с обвинением этой теории в «тайном утилитаризме». Что в действительности представляет собой общественный договор, который заключают индивиды в концепции Ролза? Это совсем не тот договор, который заключали индивиды Гоббса, Локка и Руссо. Индивиды Ролза находятся под искусственной завесой неведения и не имеют представления о собственных способностях, склонностях, социальном положении и т. д. Но они вполне рациональны, причем рациональны именно в утилитарном смысле, это значит, что они хотят иметь как можно больше основных благ, которые всегда можно использовать независимо от дальнейшего выбора своей судьбы. Именно по этой причине индивиды и голосуют в пользу двух прин-

¹ Dworkin, R. Taking Rights Seriously. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977. P. 151.

ципов справедливости. Невольно возникает вопрос: а зачем нужен общественный договор? Ведь все его участники абсолютно идентичны в своих предпочтениях. Все они хотят одного и того же: иметь как можно больше первичных благ и как можно меньше подвергать себя риску в рамках того общества, фундамент которого они сами закладывают, выбирая его основные принципы. Достаточно было бы иметь одного рационального симпатизирующего индивида утилитарной теории, и он проделал бы всю ту же работу. В концепции Хэара именно так и поступает «архангел» – метафорический представитель критического уровня морального сознания. «Столкнувшись с новой ситуацией, он способен быстро пересмотреть последствия всех вариантов и провозгласить универсальный принцип (возможно и очень специфический), который он сможет использовать для действий во всех подобных ситуациях, независимо от того, какую роль он сам в ней играет»¹. Этот рациональный индивид может вполне использовать и концепцию Ролза.

Но главное, смысл гипотетического договора Ролза остается в высшей степени утилитарным. Его заключают индивиды в стремлении обеспечить себя наибольшим гарантированным количеством первичных благ, т. е. стремясь к умножению своей пользы. Нельзя также не обратить внимания на значительную поспешность допущения Ролза, что индивиды провозгласят именно его два принципа. Если немного изменить стратегию рациональности, то выбор может быть сделан и в пользу утилитарных принципов. Стратегия максимина, которую использовал Ролз, как это следует из новейших постулатов теории игр, отнюдь не является единственно приемлемой. Вполне рационально прибегнуть к чуть большему риску, и тогда выбор утилитарных принципов становится неминуемым. Вот почему с точки зрения наиболее последовательных поборников свободы договорная теория Ролза – это не просто ошибка, это угроза свободе. Так полагает Ян Нарвесон. «Контрактуализм, как я его полагаю, это точка зрения, что принципы справедливости являются результатом общего согласия того или иного рода в рамках личных, тщательно взвешенных ценностей, интересов, желаний. Если вместо этого мы возводим некоторую общую цель, которую на самом деле многие люди не принимают как свою собственную, мы обречены на теоре-

¹ Hare, R. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. P. 44.

тическое кораблекрушение»¹. Этой общей целью остается своеобразная телеология обеспечения пользы наименее преуспевающих членов общества, что не меняет утилитарной сути дела.

Вот почему концепцию Ролза можно считать разновидностью утилитарной теории удовлетворения рационального желания, которая так же точно, как и последняя, утрачивает классическую простоту, приобретая большую деонтологическую жесткость. Но дверь для компромисса прав и пользы остается по-прежнему открыта. Как верно замечает Т.А.Алексеева, «индивиды Ролза не считают себя неразрывно связанными определенными высшими целями в любое данное время, а способны пересматривать и менять эти цели по разумным и рациональным причинам»². Таким же точно образом они могут пересмотреть и требования справедливости, если только изменятся условия заключения договора. Концепция Ролза в действительности не устраняет утилитаризм, но лишь достраивает его до уровня социального выбора общей справедливости. Именно этого и недоставало утилитаризму удовлетворения желаний. Ролз чисто косметически приукрашивает утилитаризм как метатеорию посредством введения договорной терминологии и полностью сохраняет утилитаризм как концепцию личности. Как отмечает Хэар «существует большое сходство между договорной теорией Ролза, теорией идеального наблюдателя и моей собственной теорией универсального прескриптивизма. Все они ведут к утилитаризму»³.

Некоторые авторы⁴ полагают, что концепция Ролза оставляет слишком много места для вмешательства в судьбу людей произвола судьбы. Это происходит по той причине, что Ролз определяет позицию наименее преуспевающих исключительно в плане социальных первичных благ – права, возможности, богатство и т. д. Он не обращает внимания на обладание людьми естественными первичными благами. Два человека занимают одинаковое положение для Ролза, если они имеют один и тот же набор первичных благ, даже если один из них обделен судьбой. Такое положение дел противоречит аргументам самого Ролза. В соответствии с принципом различия

¹ *Narveson, J. Contractarian Rights // Utility and Rights / Ed. by R.G.Frey. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. P. 169.*

² *Алексеева Т.А. Справедливость. Морально-политическая философия Д.Ролза. М.: Наука, 1992. С. 14–15.*

³ *Hare, R. Ethical Theory and Utilitarianism // Utilitarianism and Beyond / Ed. by A.Sen & B.Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 25.*

⁴ *Kymlicka, W. Contemporary Political Philosophy. P. 71–76.*

несправедливое неравенство сохраняется. С точки зрения Ролза, люди, рожденные в различных социальных условиях, должны получить равный доступ к общественным благам, но почему тогда речь не идет о естественном неравенстве? Есть основания думать, что естественные неравенства тоже должны быть компенсированы.

Я полагаю, что эти недостатки следует считать продолжением неоспоримых достоинств теории Ролза. Ролзу удалось создать не только теоретически обоснованную, но и вполне работоспособную теорию справедливости, которую можно принять в качестве основы этики гражданского общества и политической практики. Теория рациональности, применяемая в моральной теории не может быть уравнена в правах с теорией чистой рациональности в теории рационального выбора. Философ имеет право на свою исходную интуицию. Мы не найдем ни одну философскую теорию, которая покоилась бы на совершенно безгрешной теории рациональности, тем более, что такая теория есть не более чем миф.

Элементы утилитаризма, которые можно обнаружить у Ролза, – это как раз та разумная доля, которая позволяет заимствовать многочисленные достоинства утилитаризма, не заимствуя недостатки. Мы не можем игнорировать факт ни нашей собственной утилитарности, ни утилитарности общества, в котором живем. Было бы в высшей степени лицемерным совершенно игнорировать то обстоятельство, что политика большинства современных обществ приправлена солидной долей практического утилитаризма.

Я полагаю, что теория справедливости Ролза являет собой наиболее совершенную и практически осуществимую теорию справедливости для современных обществ. Именно эта теория может наилучшим образом заполнить тот этический вакуум, который в настоящее время образовался в России. Доказательства этого моего суждения могут быть приведены в нескольких тезисах.

1. По своим интуитивным основаниям «теория справедливости как честности» близка ценностям социализма, что соответствует ее статусу как неолиберальной теории. Одним из этих оснований является убеждение в необходимости неукоснительного соблюдения общественными институтами общезначимых и общеприемлемых принципов справедливости. Но в отличие от научного социализма, с его мифическим принципом распределения по труду, принципы Ролза теоретически обоснованы и могут удовлетворить самым взыскательным нормативным и научным требованиям.

2. Теория Ролза, в отличие от утилитаризма, дает надежные гарантии от авторитаризма и тоталитаризма, ибо первый из его принципов предполагает равенство в отношении основных прав и свобод, которые ни при каких обстоятельствах не могут быть принесены в жертву каким бы то ни было экономическим и социальным приобретениям общества.

3. Теория Ролза не является ригористической и не накладывает слишком жестких требований на индивидов, несмотря на свой деонтологический характер. Жесткие требования справедливости возлагаются на власть имущих. Особенностью «теории справедливости» является ее «конгруэнтность», т. е. совпадение теории должного и теории блага, а также повышенное внимание к проблеме индивидуального блага.

4. Теория Ролза способна удовлетворить сакральную потребность индивида и общества. Ее принципы и пафос достаточно возвышенны и даже коммунитарны (чего нельзя сказать о многих других либеральных теориях справедливости), что вполне соответствует духу нашего народа, который просто не сможет смириться с жизнью во имя собственного эгоистического интереса. Теория Ролза не навязывает эгоистического поведения. Она предполагает индивидуальную автономию, но рекомендует гражданские добродетели.

5. Теория Ролза является в высшей степени гуманной. Ее принципы предполагают необходимость специальных программ, направленных на возмещение незаслуженного неравенства как результата слепой игры природного и общественного случая. Всякое умножение благосостояния отдельных представителей общества возможно и допустимо лишь в том случае, если результатом этого умножения является благоденствие всех и в особенности наименее преуспевающих членов общества.

6. Наконец, «теория справедливости как честности» имеет то неоспоримое преимущество, что может найти себе горячих сторонников в рядах российской бюрократии. Принципы справедливости Ролза предполагают необходимость значительного государственного регулирования отношений распределения и весьма сильной социальной политики. Это обстоятельство не может не придать нашему «всеобщему сословию» столь необходимое для его существования нравственное оправдание, которое оно ныне безуспешно пытается найти в «национальной идее».

В силу всего перечисленного, в особенности последнего, теория Ролза имеет немалый потенциал как теория справедливости для России.

Глава 4.

Теория либертарной справедливости Роберта Нозика

Вышедшая в 1974 году, через три года после публикации книги Ролза, книга Р.Нозика «Анархия, государственность и утопия» стала следующим значительным шагом в деле возрождения нормативной политической философии и либеральной теории справедливости. Подобно тому, как теория справедливости Ролза была задумана как противовес утилитаризму, теория справедливости Нозика задумана как противовес либерализму Ролза. С практической точки зрения концепции Ролза и Нозика представляют собой прямую противоположность. Ролз – либерал и сторонник государства благосостояния. Нозик – либертарианец и консерватор. С философской точки зрения у них много общего. Оба они противники утилитаризма и оба отвергают его на том основании, что он стирает различия между индивидами. Оба – сторонники твердых прав личности. Но и здесь мы тоже находим существенные отличия. Ролз строит свою теорию на основе деонтологии Канта, Нозик строит ее на основе теории естественных прав Локка. Теория справедливости Нозика использует обменивающую парадигму справедливости, Ролз придерживается распределительной парадигмы общей справедливости. В отличие от Ролза, поднявшего знамя эгалитарного либерализма, Нозик заявил о привер-

женности либертаризму¹. Книга Нозика начинается словами, которые можно было бы сделать девизом принципиального либертаризма: «Индивиды имеют права, и есть нечто, что ни группы, ни личности не могут себе позволить по отношению к индивидам»². Права, которые имеет в виду Нозик, – это права индивидуальной свободы и главное право это право быть хозяином в отношении своей судьбы.

Идея либертарной справедливости

Поскольку главной движущей силой теории Нозика является неприятие нормативных выводов либерализма Ролза и солидарность с либертаризмом, целесообразно начать с общих нормативных установок либертаризма. Политическая философия, называемая либертаризмом (от *лат. libertas* – свобода) утверждает, что основа общественной справедливости может заключаться только в создании условий, при которых каждый человек является хозяином своей жизни, и потому ему должна быть предоставлена максимально возможная свобода, ограниченная свободой других. Все блага или зло, которые получает индивид, он получает в результате обмена или воздаяния, а потому даже сама постановка вопроса о справедливом распределении является ложной. Морально оправданным может быть только существование минимального государства, ограниченного задачами защиты индивидов от обмана и насилия. Всякое иное государство, с более значительными полномочиями и в особенности государство благосостояния, которое предполагает перераспределение, неизбежно склоняется к нарушению прав человека.

Джон Хосперс в своей работе под названием «Либертарный манифест» приводит три главных положения либертарной справедливости:

Никто не является хозяином другого человека, и никто не является рабом.

Никто не может распоряжаться судьбами других людей.

Никто не может быть хозяином плодов труда другого человека.

Государственные налоги являются разновидностью рабства (если они превышают минимально необходимые расходы на оборону и

¹ Либертаризм рассматривается автором как одна из разновидностей либерализма.

² *Nozick, R. Anarchy, State and Utopia. New York: Basic Books, Inc, Publishers, 1974. P. IX.*

безопасность), а правительства, которые их взимают, являются главными врагами свободы. «Правительство всегда было главным врагом права собственности. Правительственные чиновники всегда стремятся умножить свою власть и, поскольку умножение богатства является наиболее эффективным средством умножения власти, они стремятся заполучить часть или все заработанное нами. Учитывая, что правительство имеет монополию на применение физической силы на определенной территории, оно имеет для этого средство (но не право)»¹. Из этого обстоятельства Хосперс делает вполне анархический вывод: «Правительство – это наиболее опасный институт, известный человеку. В ходе истории оно нарушало права людей куда более, чем отдельные индивиды или группы могли это сделать: оно убивало людей, обрекало на рабство и принудительный труд, посылало в концентрационные лагеря, постоянно грабило и лишало плодов тяжелого труда»².

Свобода при этом рассматривается исключительно в негативном смысле, как «свобода от». Это состояние, при котором каждому предоставляется возможность выбирать то, что ему заблагорассудится. Свобода понимается как подлинное основание общественной связи и конечный принцип общественной справедливости. Такая свобода отличается от положительного понимания свободы. Свобода – это предельная и самодостаточная ценность, которая не служит средством никаким иным ценностям и благам. По этой причине от государства требуется ни больше ни меньше, как способствовать максимальной свободе. Полное отсутствие государства желательно, но, к сожалению, невозможно по причине неизбежности появления стихийных и агрессивно-паразитических общественных образований наподобие организованной преступности, которые полностью уничтожат свободу³.

Либертарианцы согласны иметь государство, наделенное только самыми минимальными полномочиями. Для поддержания общественной справедливости вполне достаточно государства – ночного

¹ *Hospers, J. The Libertarian Manifesto // Justice. Alternative Political Perspectives. 3-d Ed. / Ed. by J.Sterba. Belmont etc.: Wadsworth Publishing Company, 1990. P. 27.*

² *Ibid. P. 29.*

³ Это лишний раз подтверждает российский эксперимент конца 80-х годов по введению либертарных принципов при одновременном самоустранении государства от выполнения своих обязанностей по защите граждан от обмана и насилия. (Впрочем, в данном случае будет точнее говорить о прямом участии государства в этом обмане и насилии).

сторожа, все функции которого не выходят за рамки защиты граждан от обмана и насилия. Следовательно, единственное применение государства может заключаться в поддержании добровольных и взаимовыгодных обменов между гражданами. Либертаризм требует от политических институтов такой организации политической власти, чтобы свобода индивида оставалась в неприкосновенности. Всякий вправе делать все, что ему заблагорассудится, если только это что-то не вступает в противоречие со свободой других.

Согласно современному либертаризму индивид должен иметь определенную сферу, в которую никто не может вмешиваться. Индивид имеет полное право распоряжаться своей собственностью. Бедные должны позаботиться о себе сами или надеяться на благотворительность. В социальной сфере либертаризм поддерживает все гражданские свободы и противостоит попыткам правительства навязывать образ жизни для граждан. В экономической сфере либертаризм противостоит попыткам ограничить свободу торговли и рынка посредством перераспределения доходов и собственности. Либертарианцы уверены, что свободный рынок и есть воплощенная справедливость. Согласно либертаризму все называемое общими целями и интересами, — это, как правило, интересы различных групп влияния. Либертаризм принципиально против всех форм государственной поддержки, каких бы то ни было частных интересов и целей. Либертаризм утверждает, что государство должно гарантировать равенство не в форме равной оплаты и предоставления субсидий, но в форме предоставления всем равной возможности при условии свободного обмена.

Либертаризм имеет давнюю историю. Его истоки лежат в классическом либерализме Локка. Современные либералы, появившиеся на сцене в середине XIX века, являются главным образом наследниками Милля и утилитарной разновидности либерализма. Они полагали, что государство должно расширить свои полномочия и взять под контроль проблемы бедности, жилья, здравоохранения и образования. В противном случае в обществе не может быть не только справедливости, но и свободы, которую они были склонны понимать в положительном, а не отрицательном смысле. Либерализм, который мы рассматривали до сих пор (утилитаризм и деонтология Ролза), является либерализмом современным, который, по мнению либертарианцев, незаконно присвоил себе историческое название. Далеко не все согласны с тем, что современный либерализм правильно распо-

рядился классическим наследием Локка. Современный либерализм превратился в разновидность этатизма. Он уже не позволяет индивиду жить так, как ему заблагорассудится. Он требует для него социального обеспечения, пособий и субсидий. Все это, в свою очередь, требует увеличения роли государства и умножения числа чиновного люда, что и составляет главный порок современного переродившегося либерализма. Приняв за основу либеральный принцип уравнивания шансов, мы оказываемся на наклонной плоскости, которая стремительно влечет нас на самое дно перфекционизма, этатизма и уничтожения прав личности. Либертаристы выступают как последовательные враги социального перераспределения и нередко самого понятия «социальная справедливость». Подобно либерализму либертаризм уважает выбор человека, но отвергает принцип смягчения неравных обстоятельств жизни.

Хотя современный либертаризм и считает себя наиболее ортодоксальным преемником первоначального либерализма, искаженно-го либерализмом современным, это не совсем верно. Скорее он в равной степени черпает из источников классического либерализма и классического же анархизма. В числе его основателей можно назвать не только Локка (1632–1704), но и некоторых анархистов, таких, как Годвин (1756–1836). Кроме того, современный либертаризм, уже не считает, подобно Хайеку, что социальная справедливость есть «...просто квазирелигиозный предрассудок». Современный либертаризм согласен уделять внимание общественным институтам, но имеет свое мнение относительно принципов их справедливости, которая заключается главным образом в максимальной свободе.

Критика деонтологического либерализма Джона Ролза

Нозик был первым выдающимся представителем аналитической философии, который выступил с последовательной и концептуальной критикой теории Ролза, он же сумел по достоинству оценить работу Ролза, поскольку именно ему принадлежат пророческие слова: «Политические философы должны теперь либо работать в рамках теории Ролза, либо объяснять, почему они этого не делают»¹. Нозик

¹ Nozick, R. Anarchy, State and Utopia. P. 183.

объясняет это посредством своей критики, которая включает четыре основных уровня.

Первый уровень имеет наиболее абстрактный характер. Эта критика направлена не столько против Ролза, сколько против идеи государства благосостояния вообще. Всякое государство, выступающее за рамки минимального, неизбежно нарушает права человека. Один из аргументов в пользу полнокровного государства благосостояния заключается в том, что оно необходимо для обеспечения распределительной справедливости. Но распределительная справедливость – это не нейтральный термин. «Не существует центрального распределения, как не существует индивида или группы, которые уполномочены контролировать все ресурсы, сообщая решая, как они должны быть поделены. Все, что получает индивид, он получает от других, которые дают ему это в обмен или в качестве подарка. В свободном обществе разные люди контролируют различные ресурсы и новые владения возникают из свободных актов обмена или воздаяния. Не существует распределения долей, как не существует и распределения брачных партнеров в обществе, где индивиды выбирают их сами. Конечный результат является продуктом множества решений, которые уполномочены принимать различные индивиды»¹. Приняв за основу идею распределительной справедливости, мы неизбежно встаем на ту самую дорожку к рабству, о которой писал Хайек. Налогообложение в пользу социального обеспечения «... равнозначно подневольному труду»². Фактически оно означает, что мы провозглашаем режим жесточайшего неравенства, поскольку «... по-разному относимся к тому человеку, которому необходимы услуги и блага для его счастья, и к тому, которому ничего этого не нужно»³. В результате одни начинают работать на других.

Теоретическую основу более специфической критики в адрес непосредственно теории Ролза составляет классификация, которую Нозик дает основным концепциям справедливости. Прежде всего, Нозик различает исторические и неисторические принципы (концепции конечного состояния) справедливости. Исторические принципы справедливости основывают свою нормативную силу на прошлых приобретениях и передачах благ. Они не знают никакого фик-

¹ *Nozick, R. Anarchy, State and Utopia. P. 150.*

² *Ibid. P. 169.*

³ *Ibid. P. 170.*

сированного состояния. Любое положение дел может быть как справедливым, так и несправедливым, все дело в том, насколько справедливо или несправедливо осуществлялись исторически предшествовавшие приобретения и передачи. Нозик объясняет содержание исторических принципов как таких, «для которых прошлые обстоятельства или действия людей создают различные полномочия или различные права в отношении вещей»¹. Исторические принципы не знают никаких магических заклинаний, произнося которые, можно добиться справедливости в обществе, они не знают вечных и неизменных принципов справедливости. Напротив, неисторические принципы конечного состояния полагают возможным добиться некоторого идеального баланса распределительных процессов, который может быть торжественно провозглашен как воплощенная справедливость. Распределительные процессы должны завершаться достижением некоторого конечного состояния, как, например, равенство, всестороннее развитие личности, максимальное счастье для максимального числа или наибольшее благо наименее преуспевающих и т. д. Такие принципы обязательно требуют достижения некоторого конечного положения в распределении благ, т. е. соответствия результатов распределения некоторому идеалу, и потому они предполагают насильственное перераспределение благ.

Нозик также проводит различие между шаблонными и нешаблонными принципами. С точки зрения шаблонных принципов все доли в распределении должны соответствовать некоторым «естественным параметрам, взвешенной сумме естественных параметров или лексикографическому порядку естественных параметров индивидов». Шаблонные принципы всегда представляют собой некий трафарет, в котором остается заполнить пропущенные места, указав конкретное качество индивида и конкретное благо, которое он должен получить в случае проявления этого качества. Например, шаблонный меритократический принцип будет звучать: «От каждого по способностям, каждому по заслуге». «Полагать, что задачей теории распределительной справедливости является заполнение пропущенного во фразе «от каждого по, каждому по, означало бы стремиться к шаблону; такой подход рассматривает производство и распределение как два различных и независимых вопроса»². Шаб-

¹ Nozick, R. Anarchy, State and Utopia. P. 155.

² Ibid. P. 160.

лонные принципы в свою очередь тоже могут быть историческими и неисторическими. Например, меритократический принцип распределения по заслуге – это шаблонный исторический принцип, поскольку заслуга проявляет себя во времени. Напротив, радикальный эгалитаризм представляет собой шаблонный принцип конечного состояния, поскольку прежние исторические заслуги и способности не имеют значения, распределение все равно будет осуществлено по равному для всех критерию потребностей.

Нешаблонные принципы не требуют осуществлять распределение в соответствии с некоторыми естественными параметрами индивидов, хотя тоже могут быть историческими или неисторическими, как, например, утилитаризм с его требованием осуществлять справедливость таким образом, чтобы было достигнуто величайшее возможное счастье для наибольшего числа людей. Это нешаблонный неисторический принцип. Нешаблонными принципами конечного состояния являются и принципы справедливости Ролза, поскольку его теория отличается от улититаризма лишь чуть большим акцентом на равные права и требованием наибольшего счастья главным образом для наименее преуспевающих членов общества.

В результате мы имеем классификацию всех возможных принципов справедливости.

| <i>Принципы справедливости</i> | <i>Шаблонные</i> | <i>Нешаблонные</i> |
|--------------------------------|---|--|
| <i>Исторические</i> | Меритократия (каждому по способностям) | Правоуполномочения (каждому по его выбору) |
| <i>Конечного состояния</i> | Крайний эгалитаризм (каждому по потребностям) | Утилитаризм и Ролз (максимальное счастье для максимального числа или для наименее преуспевающих) |

Любые принципы конечного состояния, а тем более шаблонные, предполагают перераспределение благ и обязательно нарушают права человека, поскольку вынуждены осуществлять систематическое насилие для поддержания своего излюбленного принципа. Следовать шаблонному принципу означает «ввергаться в мстительный индивидуализм»¹. Но не многим лучше и нешаблонные принципы конечного

¹ Nozick, R. Anarchy, State and Utopia. P. 167.

состояния. Они тоже не дают права выбора и тоже предполагают перераспределение. Принципы конечного состояния и большинство принципов шаблонных предполагают владение одних людей другими. Государственная поддержка бедных посредством налогообложения богатых – это разновидность принудительного труда. Для осуществления систематического насилия и постоянного перераспределения потребуется бюрократическое государство и армия чиновников со всеми вытекающими отсюда последствиями в виде привилегий, коррупции и т. д. Поскольку принципы Ролза являются принципами конечного состояния, хотя и не шаблонными, вся критика принципов конечного состояния распространяется и на него.

В целях иллюстрации этой критики Нозик прибегает к столь распространенному в современной аналитической философии методу притчи. Он приводит свое знаменитое доказательство от Уилта Чемберлена, которое призвано проиллюстрировать несправедливость и нестабильность любого распределения по принципу конечного состояния, а также шаблонных принципов справедливости.

Аргумент от Уилта Чемберлена. Предположим, что произошло распределение благ в соответствии с одной из схем конечного состояния. Пусть это будет наша любимая схема распределения по потребностям, которую мы обозначим как P1. Теперь представьте некоего великого баскетболиста Уилта Чемберлена, который, являясь звездой баскетбола, может диктовать свои условия контракта. Из прихоти или из желания опровергнуть презируемые им принципы справедливости Ролза он соглашается подписать контракт лишь при одном условии: 25 центов от цены каждого билета достанется лично ему. Люди охотно посещают матчи с его участием, они покупают билеты и вполне добровольно платят 25 центов непосредственно Чемберлену. Предположим, что в этом сезоне игру посмотрел один миллион человек и Чемберлен положил в карман \$250,000, что гораздо больше среднего заработка и гораздо больше всех доходов всех остальных. Уполномочен ли он на этот доход? Является ли новое распределение P2 несправедливым? Если нет, то почему? Мы не ставим под сомнение справедливость первого распределения P1. Каждый человек сам, вполне добровольно решил дать 25 центов Чемберлену, хотя мог бы потратить их на пиво, кино, мороженое или газеты. Но все они, один миллион человек, согласились дать их Чемберлену в обмен на право смотреть его участие в игре. Если P1 было справедливо и люди добровольно перешли от него к P2, передав часть своих средств от P1

(для чего еще нужны деньги, как не для того, чтобы их тратить), то отчего же не будет справедливым и P2? Если люди имеют право распоряжаться своими ресурсами, разве это не предполагает их права обменять их с Уилтом Чемберленом? Возможно ли какое-то возражение с позиции справедливости? Все остальные уже имеют свои законные доли в соответствии с P1. При P1 нет ничего, что можно было бы оспорить при помощи справедливости. Каким образом третья сторона может обжаловать добровольный обмен между двумя партиями, если ее интересы не затрагиваются? ¹

Наряду с этой общей критикой всяких неисторических и шаблонных принципов, признающих правомерность перераспределения, Нозик обрушивает на Ролза и более специфическую критику, вытекающую из специфических особенностей теории последнего. Прежде всего Нозик критикует Ролза за применение методологии гипотетического выбора в ситуации занавеса неведения. По мнению Нозика, эта методология годится исключительно для обоснования принципов конечного состояния и не может вести ни к каким иным принципам уже по той причине, что индивиды не обладают необходимыми историческими знаниями. Сам характер принятия решения в условиях первоначального положения и под завесой неведения обрекает людей на принципы конечного состояния. Конструкция Ролза «не может вести ни к каким иным принципам» ². Кроме того, конструкция Ролза имеет, несмотря на все заявления о методологической чистоте, нормативный уклон. Ролз исходит из представления, что ситуация первоначального выбора напоминает ситуацию раздела манны небесной, которая должна быть распределена безотносительно к исторически сложившимся правам ³. Но в жизни все блага приходят с правами на них определенных людей, а не падают на нас с неба. Следовательно, уже само применение методологии Ролза противоречит нашей интуиции равенства и ведет к неверным принципам.

Третий уровень составляет критика с точки зрения предмета справедливости. По мнению Ролза, принципы справедливости могут применяться исключительно к основной структуре общества и не применяться на микроуровне. По мнению Нозика, это невозможно. Все принципы, которые мы используем, должны быть проверены на

¹ *Nozick, R. Anarchy, State and Utopia. P. 160–162.*

² *Ibid. P. 202.*

³ *Ibid. P. 199.*

всех уровнях. В противном случае мы рискуем получить принципы справедливости, представляющие собой пустую абстракцию. Что касается принципов Ролза, то они не выдерживают проверку на микроуровне. В любой конкретной микроситуации принцип различия будет воспринят как нечестность и нарушение прав¹. Действительно, попробуйте представить себе трудовой коллектив, в котором способности отдельных индивидов будут переданы в общее достояние! Может получиться так, что этот принцип приведет к самой жестокой эксплуатации одних другими.

Наибольший интерес представляет собой четвертый аргумент Нозика, поскольку, как мы сможем убедиться ниже, именно он будет впоследствии использован коммунитарными критиками либерализма. Напомним, что согласно теории Ролза наши естественные таланты и способности представляют собой общее достояние, чем и обусловлена, в частности, необходимость введения принципа различия. Ролз обосновывает это тем, что никто якобы не заслуживает своих естественных талантов и способностей, как никто не заслуживает семейных и социальных обстоятельств своего рождения. На это Нозик вполне резонно возражает, что из того обстоятельства, что мы не заслуживаем своих способностей и талантов, не следует необходимость перераспределения. Возможно, мы и не заслуживаем своих способностей, но мы являемся их законными обладателями, поскольку они находятся именно в нас, а не в ком-то другом. Отнять их у нас и отдать другому или всем означало бы лишить нас права собственности на самого себя, и здесь уже один шаг до того, чтобы отнять у нас глаз или почку, которых у нас две, и отдать тому, у кого их вовсе нет. Заслуга не является обязательным условием справедливого обладания, в этом Нозик вполне согласен с Ролзом, но мы можем обладать чем-либо уже и на том только основании, что обладаем этим благом по крайней мере *не незаконно*, например, исторически. Именно так мы приходим во владение наследством и именно так с полным основанием присваиваем себе найденную ценность, если не находится законных владельцев. Утверждать, что общество в целом является более законным владельцем наших способностей, нежели мы сами, означало бы делать совершенно необоснованное допущение.

¹ Nozick, R. Anarchy, State and Utopia. P. 204.

Надо заметить, что критика Нозика в отношении Ролза не выглядит убедительной. В особенности неубедителен аргумент от Уилта Чемберлена. Предположим, что доходы Чемберлена действительно вполне законны и морально приемлемы, но каким образом это доказывает, что они не должны подлежать налогообложению в пользу тех членов общества, кто лишен возможности прокормить себя? Подавляющее большинство людей, особенно в России обладают совершенно иной моральной интуицией. Они уверены в том, что богатые и сильные могут и обязаны помочь бедным и слабым, поскольку все иное разрушает основы общественного сотрудничества, лишает общество стабильности и затрудняет социальную интеграцию.

Далее, предположим, что принципы Ролза действительно являются принципами конечного состояния, которые предполагают перераспределение и деятельность бюрократии. Далеко не у всех это может вызвать интуитивный протест, подобный интуитивному протесту самого Нозика. Достаточно вспомнить классические пассажи Гегеля о бюрократии как всеобщем сословии. Напротив, то обстоятельство, что теория Ролза оказывается отчасти сродни неким религиозно-эсхатологическим принципам, вселяет уверенность на ее легкое принятие в рамках иерархической и религиозной культуры той страны, которая недавно начала движение в сторону либерализма.

Не убеждает и то обстоятельство, что принципы Ролза не могут работать на микроуровне. Нозик так и не дает ответа на вопрос, почему все принципы непременно должны доказать свою работоспособность на всех возможных уровнях. Предположим, что принцип различия действительно неприменим на микроуровне, но на микроуровне не действуют также и многие общие принципы государственного и международного права. Тем более, что Ролз вполне сознательно предназначает свои принципы исключительно для «основных общественных институтов», но не для частных отношений в рамках тех или иных общностей.

Наконец, последнее заключение Нозика в отношении неприемлемости передачи в собственность обществу наших естественных талантов и способностей. У Ролза нет утверждения, что они прямо должны быть переданы в общественное достояние, хотя он и утверждает, что эти таланты не заслужены их обладателями и должны служить всем. То обстоятельство, что человек может использовать свои способности для служения другим, не означает, что таланты и способности отчуждаются от него. Напротив, интуитивная сила ут-

верждения Ролза заключается именно в том, что наши способности остаются вполне нашими, хотя и служат для улучшения положения других. Подобным же образом группа альпинистов, которая восходит в горы, не бросает своих ослабевших товарищей, но наиболее сильные вполне добровольно помогают слабым. Их сила и энергия при этом не отчуждается от них, напротив, она в еще большей степени закрепляется за ними в виде уважения и почета окружающих, хотя и служит благу других. Таким же точно образом и общество может использовать избыток силы и энергии одних для помощи другим, причем совершенно без ущерба для первых. Такое положение дел имеет место в семье, которая и является образцом общественной кооперации для Ролза. Вот почему Ролз настаивает на том, что его концепция способствует возрождению забытого современными либералами лозунга Братства.

Справедливость как правоуполномочение

Свою собственную концепцию справедливости Нозик создает в противовес теории Ролза и называет ее «справедливость как правоуполномочение». Нозик исходит из тех же предпосылок, что и классик либерализма Джон Локк. Этой предпосылкой является гипотетическое природное состояние, в котором находятся совершенно свободные индивиды, подчиняющиеся лишь природному закону, который запрещает наносить вред другому человеку в отношении его жизни, здоровья, свободы и собственности; более обширная свобода содержала бы внутреннее противоречие. Но уже Локк понимал, что права индивидов будут неизбежно нарушаться, пусть даже и не по злему умыслу. По этой причине необходима некоторая воздающая справедливость, способная компенсировать и стабилизировать процессы взаимного воздаяния и обмена. В противном случае общественное взаимодействие станет невозможно и общество обратится в хаос. Государство призвано играть роль всеобщего стабилизатора и защитника природных прав. Как доказать, что минимальное государство, которое неизбежно нарушает некоторые свободы, все же справедливо и, следовательно, анархисты заблуждаются? Как доказать, что всякое государство, большее, чем минимальное, является несправедливым и, следовательно, современные либералы заблуждаются?

Главная заслуга Нозика заключается в том, что он сумел найти новый путь между этими традиционными Сциллой и Харибдой либертаризма. Прежде всего Нозик доказывает, что минимальное государство является результатом неизбежного процесса, который возникает всякий раз, когда мы имеем общество, лишенное государства. Это гипотетический, а не исторический процесс, который может иметь место, не нарушая ничьих прав. Нозик полагает, что процесс неизбежного возникновения минимального государства будет включать в себя четыре этапа. Учитывая неустойчивость и неопределенность природного состояния (в особенности неопределенность воздающей справедливости в случае пусть даже случайного нарушения прав другого человека), индивиды создают некоторые защитные агентства (крыши), которые скоро станут заботой профессионалов. В результате естественной конкуренции одно из агентств с течением времени станет господствующим в регионе и перед ним возникнет проблема, что делать с теми упрямыми, которые предпочитают сами вершить суд и расправу и не доверяют никаким агентствам. Насилие в отношении их исключено в силу исходных посылок Нозика о нерушимости естественных прав. Защитное агентство вынуждено будет запретить независимым вершить правосудие по отношению к своим клиентам, если сочтет их процедуру уголовной справедливости недостаточно надежной. Одновременно, такое защитное агентство будет вынуждено принять под свою защиту и оставшихся «независимых», которых оно лишило возможности самостоятельно вершить справедливость¹. В результате неизбежно возникает некоторая разновидность минимального государства, которое будет иметь монополию на применение силы и в котором будет иметь место налогообложение в целях поддержания правоохранительных органов и органов контроля.

Нозик выдвигает три принципа справедливости для этого минимального государства, которые следует понимать как конкретизацию его главного принципа негативной справедливости: «Никто не имеет прав на чтобы то ни было, что требует использования труда и собственности других людей»². Этот принцип конкретизируется в виде трех основных принципов справедливости как «правоуполномочения»:

¹ Следует помнить, что Нозик, как и Локк, считает право воздающей справедливости естественным правом каждого человека. Если общество или организация отторгает от него это право, они должны реализовать это право вместо него и для него.

² *Nozick, R. Anarchy, State and Utopia. P. 238.*

1. Принцип справедливого приобретения ранее никому не принадлежавшей собственности: любое наше первоначальное приобретение, которое изымает из общей собственности некоторую часть, не должно ухудшить положения остальных людей.

2. Принцип справедливой передачи. Всякая передача справедливо приобретенной собственности является справедливой в том и только том случае, если эта передача произошла добровольно, т. е. без использования обмана и насилия.

3. Принцип исправления (ректификации) ранее допущенной несправедливости: Всякая несправедливость, закрававшаяся в длинную цепь приобретений и передач, должна быть исправлена, даже если для этого придется пересмотреть всю предшествующую цепь.

Всякое распределение является справедливым, если удовлетворяет этим условиям. Эти три принципа, которые Нозик выводит из одной только интуиции личностной автономии и локковского представления о праве человека быть хозяином своей судьбы представляют собой идеал исторической справедливости.

Принцип справедливой приватизации

В связи с тем, что из трех принципов справедливости теории правоуполномочения Нозика решающим является первый — принцип справедливого приобретения ранее никому не принадлежавших благ, именно он требует к себе наибольшего внимания. Действительно, согласно Нозiku вся цепочка последующих передач должна быть отвергнута как несправедливая, если только мы в один прекрасный день обнаружим, что в основе наших владений лежит первоначальное приобретение с применением обмана и насилия. В этом случае в силу вступает третий принцип справедливости, согласно которому должна быть произведена «ректификация», или исправление этой исходной несправедливости. Нозик совершенно серьезно предполагал, например, возможность передачи во владение индейцам значительной территории Новой Англии на том основании, что, как стало известно, американское правительство грубо нарушило первоначальный договор и захватило эту территорию силой.

В этой связи Нозик обращается к известной теории справедливости первоначального приобретения Локка, точнее к «локковскому провизо», которое накладывает ряд моральных запретов на привати-

зацию благ, находившихся ранее в общей собственности или не принадлежавших никому¹. Согласно Локку каждый человек может без нарушения справедливости приобрести в свою собственность любую долю ранее никому не принадлежавших или находившихся в общем пользовании благ при выполнении следующих необходимых условий:

1. Человек смешивает с этим благом свой труд.
2. Он оставляет другим не меньшее количество благ и того же качества.
3. Это приобретение не приносит вреда другим.

Примером первого может служить тот случай, когда человек срысывает плоды с дикорастущего дерева в лесу. Прямую противоположность являет собой тот случай, когда некто забирается в чужой сад с целью полакомиться плодами чужого труда. Примером второго может быть случай, когда человек черпает воду для собственных нужд из реки, количество воды при этом не убывает и качество ее для других не ухудшается, таким образом, каждый может проделать то же самое без вреда для других и самого себя. Прямо противоположным примером может служить тот случай, когда некто приобретает единственный родник в пустыне и заставляет всех остальных платить за пользование водой. (Иное дело, если он сам вырыл колодец). Примером третьего может служить случай, когда некто приобретает в собственность и начинает возделывать участок земли в условиях избытка целинных земель. Другое дело, если некто огораживает участок земли, по которому проходит единственная тропа к роднику, и лишает всех возможности пользоваться привычной дорогой.

Существует определенное соотношение между этими тремя условиями, а именно: они представляют собой последовательное уточнение от первого к третьему и в этом смысле асимметричны. Наиболее общим условием является первое. Приватизация является справедливой, если мы смешиваем свой труд с тем, что мы приобретаем, а следовательно, хотя бы в отдаленной перспективе умножаем те блага, которые можно получать на основе нашего приобретения. Это наиболее общее, но недостаточное требование. Далее вступает в действие уточняющее условие, которое можно назвать как уточнение с точки зрения равенства шансов. Другие должны иметь воз-

¹ Любопытно, что во времена российской приватизации 90-х годов наши либералы так ни разу и не вспомнили ни о классических условиях либеральной приватизации Локка, ни о либертарной концепции Нозика.

возможность сделать то же самое, а следовательно, им должно быть оставлено такое же количество благ и того же качества, только в этом случае приватизация может считаться справедливой. Однако и это второе уточнение является хотя и необходимым, но тоже недостаточным. Третье условие уточняет второе. Пусть даже имело место смешение труда с собственностью и другим оставлено столько же и того же качества. Важно также и то, что положение всех остальных не должно ухудшиться иным образом.

Теория справедливости Нозика не является теорией конечного состояния по той причине, что она не знает конкретного и окончательного исхода. Так, например, врач, который нашел средство против заболевания, может назначать за него любую цену, поскольку это не ухудшает состояния кого бы то ни было. То же самое с патентом на изобретение. Независимо, какие средства оно может принести изобретателю. Никто ничего не теряет вместе с этим изобретением, любая цена, которую ученый может потребовать за него, будет справедливой.

Достоинства и недостатки теории справедливости Р.Нозика

Главная проблема теории справедливости Нозика связана с исходным основанием его теории — с концепцией собственности в отношении самого себя, которая выступает в качестве основания нерушимых естественных прав. Основные положения его либертариизма являются не более чем дедукцией этих прав. Подобно Локку Нозик просто постулирует наличие естественных прав и предлагает принять этот постулат как разновидность религиозной веры. Само по себе это было бы прекрасно, но надеяться на подобную веру еще более наивно, чем надеяться на всеблагого Бога. Для Локка это было вполне естественно, поскольку он не только сам верил в Бога, но и был уверен в вере других. Современный человек не дает поводов заподозрить его в какой бы то ни было устойчивой вере.

Кроме того, само содержание прав имеет в высшей степени формальный характер. По сути, Нозик исходит из требования тех же самых формальных прав, которые были присущи Локку и которые подверглись убедительной критике со стороны Милля. Так, можно иметь формальную свободу, не имея свободы реальной, а в резуль-

тате превратиться в раба. Именно это имел в виду Милль, когда писал о том, что, не являясь более рабами по воле закона, громадное большинство населения становятся рабами по воле нищеты, поскольку они прикованы к месту, виду занятий, общине и к воле работодателя и отстранены от радостей жизни по случайному обстоятельству своего рождения. Либертаризм не только ограничивает самоопределение рабочих, лишенных собственности, он превращает их в средство для капиталиста. Те, кто приходит на сцену уже после передела собственности, вынуждены зависеть от воли собственников. Мы можем достигать наших наиболее значительных жизненных целей при условии, что мы не зависим не только от воли других, но и от слепой экономической необходимости. Самоопределение требует не только свободы, но и ресурсов, которыми люди должны обладать в равной степени. Но если это так, то самоопределение влечет нас к либеральному, а не либертарному режиму.

Перераспределительные программы либеральных режимов до определенной степени ограничивают людей состоятельных, но они также дают возможность громадному числу людей осуществлять контроль над обстоятельствами своей жизни. Либеральное самоопределение не жертвует этой частью свободы во имя иных целей. Либертаризм же допускает незаслуженные неравенства. Если исходить из собственной посылки Нозика о ценности индивидов, следует предпочесть либерализм, а не либертаризм. В действительности именно либеральный режим наилучшим образом сохраняет права и достоинство людей.

Другая проблема – это проблема ректификации. Неясно, что следует делать, если в длинную цепь приобретений и передач закралась несправедливость. По Нозiku, надо дойти до самого начала цепи и проследить, было ли первоначальное приобретение справедливым. Но не существует возможности исправить историческую несправедливость, не нарушая чьих-то прав. Другая проблема – это возможность правомерного первоначального приобретения вообще. В России мы до сих пор не можем прийти к единому мнению о праве частной собственности на землю. Это значит, что даже если такой закон и будет принят, в любой момент может найтись человек, который в полном соответствии с Руссо вырвет из земли вбитые колья и провозгласит незаконность подобной приватизации. Если первоначальное приобретение не было законным, то не может быть ни законного владения, ни передачи. Между тем многое из того, что ныне

находится в чьей-то собственности, первоначально принадлежало всем или не принадлежало никому. Нередко утверждают, что первоначальное приобретение было изначально связано с обманом и насилием. Первым на это указал Руссо, затем многократно повторил Маркс. Если это действительно так, тем более, если первоначальное приобретение совершалось силой или обманом, то по теории Нозика следует пересмотреть все существующие владения и правительство обязано конфисковать эту собственность, а конфисковав, вновь передать в общественное или частное владение на основе справедливого аукциона или конкурса. Если правительство не торопится это сделать, мы можем это сделать сами, именно так в России и поступили в 1917 году. Факт незаконного приобретения собственности делает наше беззаконие законным по принципу: «грабь награбленное». Таким образом, то обстоятельство, что первоначальное приобретение могло быть основано на обмане и насилии, что никогда не может быть ни доказано, ни опровергнуто, предполагает возможным последующее бесконечное перераспределение существующей собственности. Возникает тотальный круговорот экспроприации экспроприаторов. Общество, основанное на принципах Нозика, рискует навсегда оказаться в подвешенном состоянии, ибо никто никогда не может быть уверен, что в основе его собственности не лежат предшествовавшие обман и насилие. Единственно возможный выход из этой неопределенности – это единовременная социализация всей собственности по методу Маркса и последующая передача ее в частное пользование на основании либерального принципа различия в соответствии с принципами Ролза. Но в этом случае либертарная теория Нозика теряет свой смысл, уступая место иной теории справедливости.

Глава 5.

Теория договорной справедливости Давида Готиера

Книга Давида Готиера «Мораль по соглашению» была издана в 1985 году и является в значительной степени результатом той бурной полемики, которая развернулась между последователями Ролза и Нозика. Теория справедливости Готиера представляет собой альтернативу всем выше рассмотренным либеральным проектам, это попытка построить моральную теорию «на основе только разума». Не практического разума, как в теории Канта, поскольку тот заведомо нагружен моралью, но исключительно инструментального разума, или чистой рациональности. Подобные попытки предпринимались и раньше. Готиер не скрывает, что ведет свою родословную от Гоббса. Но существуют весьма серьезные отличия. Теория справедливости Гоббса – это не вполне либеральная теория, поскольку роль стабилизирующего фактора и гаранта соблюдения норм справедливости играет в ней железная рука суверена, да и трудно представить, как может быть иначе, если каждый устремится только к своей выгоде. Готиер же полагает, что его теория может остаться либеральной, поскольку его нормы справедливости выгодны самим участникам общественных отношений, если только они сумеют понять эту выгоду. Справедливость приобретает характер взаимной выгоды, но не теряет при этом способности беспристрастно ограничивать достижение своекорыстного интереса. Говоря словами Готиера

«долг превыше выгоды, но следование долгу воистину выгодно»¹. Этот парадокс заключен в структуре самих взаимоотношений рациональных индивидов, и его разрешение составляет существо теории Готтиера. Характер беспристрастных ограничений, которые накладывает на себя индивид, имеют скорее не моральный, но нормативно-рациональный характер, несмотря на то, что Готтиер называет свою теорию моральной. Теория справедливости Д. Готтиера не является в строгом смысле моральной теорией. Скорее, это столь популярная в аналитической философии теория рационального выбора. Концепция Готтиера – это, кроме всего прочего, еще и ответ Ницше, который высмеял все попытки обоснования морали, оставив возможность сведения морали к выгоде. Готтиер полагает, что его рациональная мораль находится «по ту сторону» этой критики, но не «по ту сторону добра и зла», поскольку он намерен создать такие нормы, которые будет вынужден принять и сверхчеловек, если только он рационален.

Готтиер подвергает критике как утилитаризм, так и концепции Ролза и Нозика. Готтиер не может согласиться с необоснованностью моральных запретов в теории Нозика и не может смириться с чрезмерной морализацией свободных рыночных отношений в теории Ролза. При этом в нормативном плане его теория справедливости стремится занять среднюю позицию между Ролзом и Нози́ком. Готтиер отвергает как крайний либертари́зм Нозика, так и «тайный утилитаризм» концепции Ролза, в частности, то обстоятельство, что согласно «Теории справедливости» наши естественные способности представляют общее достоинство. Готтиер выбирает средний путь, хотя, с точки зрения близости к анархизму, он куда радикальнее Нозика. Готтиер полностью разделяет критику Ролза Нози́ком. Когда же речь заходит о критике Нозика, возникает проблема. Основу нормативной концепции Нозика составляет локковская идея естественных прав. Если эту основу принять, все остальное выстраивается достаточно логично. Это очень большое «если». Вера в естественные права не многим лучше веры во всеблагое Бога. Именно эту наивную веру не может принять Готтиер. Но критика оснований лишена смысла, по этой причине Готтиер критикует главным образом нормативные выводы теории справедливости Нозика. Готтиер доказывает необоснованность надежд на справедливость ничем не ограниченного рынка даже при условии, что его участники имеют своего рода «табу» на обман и насилие, как это наивно полагает Нозик.

¹ *Gauthier, D. Moral by Agreement. Oxford: Clarendon Press, 1985. P. 2.*

Основания теории справедливости Д.Готтиера

Исходным понятием теории справедливости Готтиера является понятие рациональности. Готтиер исходит из так называемой «максимизаторской» концепции рациональности – рациональности как максимизации обоснованного предпочтения. Эту концепцию он противопоставляет «универсалистской» концепции рациональности, которой обыкновенно придерживаются представители утилитаризма. Особенность последней заключается в том, что максимизации здесь должны подлежать интересы всех, причем никто не может иметь никаких преимуществ при гипотетическом подсчете пользы, и именно в этом заключается наша практическая рациональность. Но эта концепция не может устроить Готтиера в силу того очевидного обстоятельства, что требования рациональности в этом случае фактически совпадают с требованиями практического разума, который имплицитно несет в себе моральные ограничения. Напротив, максимизаторская концепция рациональности вполне индивидуалистична, субъективна и релятивна. Это та самая концепция, которая принята в экономике, и потому она представляет собой куда более надежный фундамент построения теории, претендующей на истинность и всеобщность. Как полагает Готтиер, «экономический» человек давно уже стал точкой отсчета во всех наших практических делах, наивно было бы надеяться на какую-то иную рациональность кроме рациональности максимизации субъективных предпочтений. Основанием рационального выбора он объявляет не интерес, не благоразумие, но еще более субъективное понятие – предпочтение. Польза при этом является всего-навсего мерой обоснованного и взвешенного субъективного предпочтения, ее можно измерить количественно, придав цифровое значение от единицы до нуля. Польза субъективна, относительна и не может суммироваться с пользой других. Что касается ценности, то ее Готтиер также связывает с понятием предпочтения. Ценность – это достаточно устойчивое предпочтение, которое прошло отбор по критериям последовательности и когерентности.

Максимизация предпочтения осуществляется в ситуациях выбора. Предметом специального интереса для Готтиера являются не относительно простые ситуации параметрического выбора, при котором речь идет о выборе действия в условиях, когда единственной переменной является наше собственное действие, но выбор стратегический, при котором приходится иметь дело с последствиями решений и предпоч-

тений нескольких действующих субъектов (то, что изучает теория игр). Готиера при этом интересуется особая разновидность игры – сделка, и потому свою теорию рационального выбора он так и называет: «теория рациональной сделки». Теория рациональной сделки Готиера, эта наименее разработанная отрасль теории игр, составляет фундамент и ядро его моральной теории. Теория рациональности до сих пор не проявляла таких обширных амбиций, ведь речь идет ни больше ни меньше как о том, чтобы подменить теорией рациональной сделки этику, а рациональностью мораль. При этом Готиер полагает, что беспристрастные нормы рационального выбора, необходимость в которых возникает на определенных этапах общественного взаимодействия, напоминают традиционные моральные нормы, хотя и не имеют с ними ничего общего. «Мы утверждаем, что в определенных ситуациях взаимодействия индивид выбирает рационально только в том случае, если он ограничивает достижение своего интереса или преимуществ в соответствии с беспристрастными принципами, характерными для морали»¹. Сделка представляет собой разновидность договора, который, в свою очередь, строится на основе затянувшегося во времени и пространстве взаимовыгодного обмена. Справедливость, как особая разновидность рациональности, нужна не только для заключения и последующего соблюдения условий сделки (договора), но также и для определения самих условий заключения этого договора как справедливых.

Теория рациональной сделки, в свою очередь, опирается на два принципиально важных понятия – равновесие и оптимальность. Сделка находится в равновесии, если она является результатом стратегий участников, направленных на взаимную максимизацию своих ценностей. Под оптимальностью же понимается такой результат сделки, при котором уже нельзя улучшить предпочтения хотя бы одного из участников, не ухудшив при этом положение другого или других. Будучи разновидностью ситуации стратегического выбора, сделка не знает предустановленной гармонии между равновесием и оптимальностью. Иными словами, одностороннее стремление участников сделки к максимизации своих предпочтений может вести к неоптимальному результату, при котором страдают интересы всех. Классический пример подобного рода нежелательных последствий дает знаменитая дилемма узников, которую приводит и Готиер.

¹ Gauthier, D. *Moral by Agreement*. P. 4.

Дилемма узников. Некто Фред и Эдд совершили серьезное преступление, но некоторые из необходимых улик обвинения все же пока отсутствуют. Тем не менее Фред и Эдд продолжают содержаться под стражей и лишены возможности общения друг с другом. Прокурор вызывает к себе поочередно Фреда и Эдда, рассказывая им одну и ту же историю и делая одно и то же предложение. «Признайся в совершенном преступлении и, если твой подельник не признается, я смогу доказать, что ты встал на путь исправления, но твой сообщник есть воплощение зла. В этом случае суд приговорит тебя максимум к одному году, но его к десяти. Не признавайся, но если твой подельник признается, уже ты будешь воплощением зла, а он вставшим на путь исправления. Тогда ты получишь десять лет, а он всего один. Если ни один из вас не признается, я привлеку вас по другой статье, и вы получите по два года каждый. Если же вы оба признаетесь, каждый из вас получит по пять лет». Уверенный в рациональности Фреда и Эдда, прокурор не сомневается в том, что получит на следующий день два признательных показания, которые позволяют ему приговорить каждого к пяти годам заключения.

Действительно, с точки зрения каждого из узников, признание является наиболее рациональным выбором. Ситуация, при которой оба выбирают признание, является ситуацией равновесия. Но эта ситуация не является оптимальной, куда более выгодно было бы принять кооперативную стратегию и обоим не признаваться. Но для этого нужно отказаться от стремления к односторонней выгоде на путях максимизации и перейти к кооперативной стратегии, требующей беспристрастного ограничения в максимизации предпочтений. Именно здесь и проходит столь важный водораздел между рынком и кооперацией.

Рынок как зона, свободная от морали

Рынок — это торжество равновесия параметрических выборов. Это результат равной рациональности всех его участников, стремящихся к максимизации своих предпочтений, в чем проявляется действие невидимой руки, о достоинствах которой так много говорили отцы-основатели либерализма. Однако Готьер не разделяет оптимистических взглядов в отношении рынка, присущих Адаму Смиту и либертаристам. Предоставленный самому себе, рынок становится, на определенном этапе общественного развития, ареной, где ежечасно

осуществляется сценарий дилеммы узников, или неоптимальное равновесие. Иными словами, максимизация своих предпочтений участниками рыночных отношений приводит к ситуации, при которой они все проигрывают. Это происходит главным образом от присутствия так называемых «экстерналитетов» – никому не принадлежащих благ, которые неизбежны в условиях свободного рынка (разумеется, обман и насилие исключаются, равно как сохраняется и свобода участников, ибо без этих условий речи о свободном рынке вообще быть не может). В результате на сцене неизбежно появляются так называемые «безбилетники» и «паразиты». Первые используют положительные для себя экстерналитеты, вторые отрицательные. Примером положительных экстерналитетов может быть строительство маяка несколькими объединенными мореплавателями. Но как только они завершат строительство, другие смогут свободно пользоваться их трудом и нет никакой возможности заставить их платить. Именно они и есть «безбилетники». Они начнут получать неоплаченное преимущество в конкуренции за счет других и тем самым сделают строительство маяков занятием невыгодным. Примером паразитов и отрицательных экстерналитетов может быть поведение тех промышленников, которые выбрасывают отходы промышленного производства в атмосферу. Фактически они перекладывают свои расходы на плечи других. Все это примеры не только неоптимальности, но и несправедливости.

При условии одной лишь чистой максимизации своих интересов рынок заходит в тупик. Готиер убежден, что единственным условием выйти из состояния неоптимальности может быть дополнение рынка кооперацией. Дополнение невидимой руки рукой видимой. Дополнение максимизации своих предпочтений моральными ограничениями. В условиях соревновательного рынка морали быть не может. Но кооперация выгодна всем, что делает проблему создания морали не такой уже безнадежной. Готиер не совершает здесь открытия. Подобная неоптимальность системы неограниченной свободы предпринимательства был понятна утилитаристам и Марксу, и выражалась она в периодических кризисах перепроизводства.

Готиер утверждает также несправедливость ничем не ограниченного рынка, которая выражается в так называемой «факторной ренте». Именно здесь он вступает в полемику с Нозиком, который ничего против этой ренты не имеет, напротив, приводит ее как образчик справедливости в своем «аргументе от Чемберлена». Особенность

факторной ренты заключается в том, что она, хотя и является результатом добровольных отчислений, не способствует развитию кооперативных взаимовыгодных связей и представляет собой в этом смысле «игру с нулевым результатом», при которой происходит непродуктивное перемещение ресурсов от одного участника к другому. В этом смысле факторная рента представляет собой рыночный обмен, хотя и добровольный, но не взаимно выгодный. Готиер утверждает несправедливость ничем не ограниченной факторной ренты. Факторная рента не должна запрещаться, но должна облагаться высоким прогрессивным налогом. Возникновение факторной ренты неизбежно в условиях неограниченного рынка, и только кооперация налагает на нее ограничение.

Западная цивилизация добилась впечатляющих успехов и много сделала для освобождения индивида от оков иерархических и кастовых обществ. «Но, развязав руки индивиду, она чрезмерно доверилась рыночным институтам и уделила слишком мало внимания кооперативному взаимодействию с его требованием ограниченных, но твердых запретов»¹.

Кооперация. Принцип справедливой сделки

Необходимость в морали и справедливости возникает исключительно на уровне кооперации, в условиях применения стратегической рациональности. Кооперация – это единственно возможный ответ на недостатки рынка, связанные с торжеством «безбилетников» и «паразитов», а также засильем непродуктивной факторной ренты. Основа кооперации, а также практической рациональности заключается в способности взаимодействующих индивидов накладывать ограничения на свои интересы. Именно в этом и заключается справедливость. Готиер дает очень простое определение справедливости, которое полностью укладывается в рамки обменивающей парадигмы и совпадает с одним из определений справедливости у Аристотеля (справедливость как всеобщий отказ от присвоения того, что нам не принадлежит). «Там, где рыночные отношения с их предустановленной гармонией между равновесием и оптимальностью пребывают по ту сторону добра и зла и под воздействием «безбилетников» и «парази-

¹ Gauthier, D. Moral by Agreement. P. 19.

тов» естественные взаимодействия деградируют в обман и насилие, кооперация представляет собой царство справедливости. *Справедливость есть предрасположенность не злоупотреблять интересами других, не пытаться проехать за чужой счет и не перекладывать свои затраты на плечи других*¹. (Курсив мой. – Б. К.). В отличие от Адама Смита и либертаристов, Готиер предлагает дополнить рынок кооперацией, невидимую руку дополнить видимой рукой, могущей положить предел злоупотреблениям, паразитизму и иждивенчеству. Утилитаристы и марксисты, как мы помним, тоже возлагали надежду на видимую руку. Но рука утилитаристов была слишком размашиста и могла задеть многих невиновных. Рука коммунистов, образно говоря, была вообще вооружена маузером. Готиер избегает таких энергичных манипуляций. Собственно говоря, справедливость есть не более чем рациональная предрасположенность к кооперации. Ничего более не требуется.

В силу этого обстоятельства Готиер предлагает всем потенциальным участникам общественных взаимоотношений как бы заключить сделку. Готиер отождествляет рациональность сделки с достижением скорее оптимальности, нежели равновесия, когда участникам сделки предлагают отказаться от иллюзии максимальной выгоды в ситуации противостояния и удовлетвориться меньшей, но гарантированной пользой на путях сотрудничества. Готиер создает свою концепцию справедливой сделки, которую называет минимаксимальной относительной уступкой. Заключая сделку, каждый стремится получить как можно больше для себя. Но требовать больше, чем весь совместный доход, означало бы прекратить возможность сделки. Требовать меньше значило бы подорвать свою позицию за столом переговоров. Рано или поздно стороны приходят к взаимоприемлемому соглашению. Эта точка совпадения интересов и называется минимаксимальной относительной уступкой. Или, что то же самое, максиминимальной относительной выгодой. Идеальным представляется вариант, при котором и то и другое является равно пропорциональным по отношению к исходной позиции сделки. Если же относительная уступка одного участника больше, чем у другого, тогда у одного из них появляются основания для озабоченности. Подобная норма рациональности действительно сильно напоминает моральную норму, а именно «золотое правило нравственности». Го-

¹ Gauthier, D. Moral by Agreement. P. 113.

тиер, по сути дела, и предлагает участнику сделки поступать так, как он хотел бы, чтобы поступали другие участники. Это, хотя и гипотетическое соглашение в концепции Готиера заключают вполне реальные индивиды.

Концепция ограниченной максимизации как условие соблюдения справедливой сделки

Принцип минимаксимальной относительной уступки (максиминимальной относительной выгоды) составляет первый рациональный принцип справедливости Готиера. Подобная рациональность морали вряд ли у кого может вызвать сомнения. Вся проблема заключается в соблюдении рационального взаимовыгодного соглашения. Готиер прекрасно понимает это и потому делает следующий шаг – доказывает рациональность не только заключения, но и соблюдения договора сделки, что и составляет второй принцип его теории справедливости. Действительно, настоящий камень преткновения для моральной нормы и источник конфликта моральной и рациональной нормы – это ситуация, когда можно приумножить собственную пользу, нарушив взаимовыгодный договор. В этом случае дилемма узников приобретает еще более неразрешимый характер. Для решения этой проблемы Готиер вводит понятия, характеризующие ценностные установки индивидов: прямолинейный максимизатор (ПМ, тот, кто, не задумываясь, нарушит договор при первом удобном случае, если это выгодно), и сдержанный максимизатор (СМ, тот, кто тоже это сделает, но только позже, когда убедится, что иного выхода нет). Готиер вовсе не проповедует христианские добродетели. Мораль рациональна только в обществе сдержанных максимизаторов, которые, кроме всего прочего, еще и способны различать прямолинейных максимизаторов, рядящихся в обличье сдержанных максимизаторов и способных подорвать рациональную идиллию последних. Расположенность следовать соглашениям не только рациональна, но также и просто справедлива.

Этот второй принцип справедливости составляет существо отличия концепции Готиера от теории Гоббса. Для Гоббса мораль возможна лишь постольку, поскольку существует сильный механизм принуждения. Готиер же возлагает все надежды на рациональную мораль участников кооперации. Не было бы никакой проблемы, если

бы общество сплошь состояло из сдержанных максимизаторов, но в том-то и дело, что есть еще и прямолинейные, которые не прочь поживиться плодами чужих усилий. Готиер уповает на «просвечиваемость характера», это свойство позволяет СМ не только находить друг друга, но и избегать эксплуатации со стороны ПМ. Более того, вполне в духе просветительской веры в прогресс Готиер уверяет, что это свойство имеет тенденцию укрепляться в хорошо организованном обществе и относительное число СМ увеличивается прямо пропорционально их успехам по установлению взаимовыгодных кооперативных связей. Напротив, в обществе, организованном плохо, преобладают прямолинейные максимизаторы, которые поступают прямо противоположным образом. Их неистребимое желание нарушить соглашение дает им возможность получить кратковременные выгоды, но лишает возможности получать долговременные выгоды от плодов кооперации. Неуклонно растущая рациональность человека, так или иначе, даже в ситуации крайнего преобладания ПМ ведет к постепенному образованию сначала отдельных островков ограниченной максимизации и честного бизнеса, а потом и всего общества, почти сплошь, состоящего из СМ.

*Запрет на улучшение своего положения путем ухудшения
исходного положения других участников сделки*

Смысл своего третьего принципа справедливости Готиер передает в свойственной ему манере при помощи притчи. Некая страна представляет собой классическое общество рабов и господ. Рабы жестоко угнетаются, и имей они хотя бы четверть шанса, они немедленно восстали бы и свергли угнетателей. Но господа умеют обставить дело так, чтобы не дать им этой четверти шанса. Разумеется, это требует очень больших затрат на содержание репрессивного аппарата. Но вот и туда пришла пора перестройки. Новый общественный лидер среди класса господ, закончивший один из прогрессивных университетов и знакомый с теорией игр, предложил перейти к новой форме общественного устройства, с помпой названного «Договор взаимной выгоды», который был торжественно подписан как рабами, так и господами. Суть договора заключалась в том, что господа перестают жестоко угнетать рабов и предоставляют им свободу. Рабы же продолжают добровольно обслуживать господ. Взаимная вы-

года налицо: господам более не надо тратить на поддержание репрессивного аппарата, рабы приобретают свободу и теоретическую возможность улучшать свое благосостояние. Но, получив свободу, рабы немедленно отказались соблюдать договор и свергли господ. Как впоследствии пояснил один из бывших рабов в ответ на упрек бывшего господина, «договор не мог иметь силу, так как был подписан в условиях исходного неравенства сторон».

Смысл этой притчи совершенно ясен. Даже если сделка заключена вполне добровольно, она не может иметь силу в том случае, если ей предшествовали предварительный обман или насилие. Таким образом, сама исходная позиция сделки может содержать в себе предшествующую несправедливость, которая не должна закрепляться в последующем взаимодействии. Подобное соглашение, основанное на фундаменте несправедливости, не может иметь силы, и его соблюдение было бы нерационально. В этой связи Готиер обращается к рассмотрению проблемы приватизации ранее никому не принадлежавшей собственности. Солидаризуясь с известными идеями Локка, Готиер утверждает, что подобная приватизация может иметь место только в том случае, если она «оставляет другим достаточное количество таких же благ и такого же качества, не ведет к образованию монополии и создает продуктивный стимул для общего процветания. В противном случае передачу следует считать непродуктивной. «Непродуктивная передача не создает новых благ и не предполагает обмен существующих благ; она просто перераспределяет некоторые существующие блага от одного к другому. Таким образом, она предполагает необоснованные затраты, а также получение пользы, которая не подкреплена услугами»¹. Если же это произойдет и общество не найдет в себе силы препятствовать подобной несправедливой приватизации или отменить ее результаты, такое общество обречено на стагнацию. Рациональность требует соблюдать только такие договоры, которые были заключены без принуждения. «В противном случае те, кто считает себя обманутыми в ходе первоначального приобретения, будут считать, что общество не имеет права требовать их вклада до тех пор, пока не предоставит компенсации. Они не будут иметь оснований ни принимать рыночных отношений, ни включаться добровольно в общую кооперативную стратегию»². Таким образом, если в основе образова-

¹ *Gauthier, D. Morals by Agreement. P. 197.*

² *Ibid. P. 201.*

ния собственности лежат обман и насилие, мы рискуем получить общество, почти сплошь состоящее из прямолинейных максимизаторов и кооперация станет занятием тщетным.

Смысл третьего принципа справедливости очевиден. Сделка возможна только между свободными и равноправными индивидами, а результат сделки ни при каких обстоятельствах не может ухудшить положение ни одного из участников. Перед тем, как начнет свою работу невидимая рука Смита, должна быть не только прекращена война всех против всех, но и прекращено всякое патерналистское или абсолютистское вмешательство в дела рынка. По сути дела Готиер утверждает, что и рынок, и кооперация могут начать свое победное шествие лишь при условии наличия первоначального положения, в котором исключены обман и насилие. Готиер не делает здесь открытия. Его третий принцип справедливости почти дословно передает рассуждение Руссо: «Такая речь: *Я с тобой заключаю соглашение полностью за твой счет и полностью в мою пользу, соглашение, которое я буду соблюдать, пока мне это будет угодно* – всегда будет равно лишена смысла независимо от того, имеются ли в виду отношения человека к человеку или человека к народу»¹. Запрет на обман и насилие представляют собой норму, вполне утвердившуюся в моральном сознании западного человека, и Готиер не тратит времени на ее обоснование². Как будет показано ниже, совершенно напрасно.

Концепция личности и общества

Принципы справедливости Готиера предполагают также концепцию индивида и общества. Вполне в духе общих установок модерна и аналитической философии Готиер видит прогресс западной цивилизации в последовательной смене типов индивидуальности и социальности, каждый из которых соответствует определенной справедливости. По классификации Готиера существуют три типа человеческой индивидуальности. Природный индивид, экономический индивид и либеральный индивид, которые соответствуют трем этапам развития западной цивилизации. Природный индивид – это наследие

¹ Руссо Ж. Об общественном договоре. С. 205–206.

² Эта норма составляет также содержательную суть формального категорического императива Канта.

прошлого, тех времен, когда над людьми довели прочные традиционные связи и эти связи не рассматривались как нечто подлежащее совершенствованию. Природный индивид – это индивид феодального общества в том его виде, который известен западной культуре как общество враждебных корпораций и латентной войны всех против всех. Для природного человека только родственные, дружественные или корпоративные связи выступали гарантией возможного сотрудничества, а единственно возможной формой справедливости была корпоративная справедливость, сводившаяся главным образом к вассальной зависимости. Такого рода справедливость вплоть до настоящего времени торжествует в большинстве стран мира.

Экономический индивид пришел на смену природному индивиду. Это индивид национального государства, которое сначала было абсолютной монархией, а затем демократией. Этот индивид постепенно усвоил возможность сотрудничества не только со своими, но и с чужими. Это произошло благодаря как публичным законам, так и публичной морали принципов и в частности благодаря возникновению принципов общей для всех справедливости единых и централизованных общественных институтов¹. Главными моральными запретами стали запреты на обман и насилие, которые были успешно интериоризированы экономическим человеком и вошли в его сознание с молоком матери. Но справедливость доступная экономическому индивиду лишала его доступа к плодам кооперации, поскольку была основана исключительно на частном эгоизме.

Экономический индивид постепенно уступает место либеральному индивиду, который кроме чистогана ценит еще и саму возможность сотрудничества. Либеральный индивид учится ценить плоды свободной кооперации, предпочитает ее рынку и готов пожертвовать своими прямолинейными выгодами для поддержания основ такой кооперации – прав и свобод сограждан, а также поддержания условий, не допускающих вырождение рынка в арену насилия и обмана. Сама выгода понимается либеральным индивидом иначе. Он видит выгоду в долгосрочной перспективе свободы и сотрудничества. Он сам накладывает на себя ограничения, если так поступают и все остальные.

¹ Если говорить о современной России, то мы сейчас переживаем процесс перехода от феодализма к созданию абсолютного государства.

Практическая несостоятельность теории Готтиера

Критические возражения против теории Готтиера возможны, по крайней мере, с трех точек зрения: с позиции теории рационального выбора, с позиции теории морали и с позиции политической философии.

Одно из главных возражений, которые обычно выдвигаются против концепции Готтиера, — это сомнение в рациональности сдержанного максимизаторства. Концепция рациональной сделки Готтиера не очень убедительно доказывает преимущества соблюдения взаимовыгодной договоренности, если есть возможность быстро и радикально улучшить свое благосостояние. Получается, что Готтиер контрабандой протаскивает мораль в мир рациональных максимизаторов, приклеив к ней ярлык «рациональность». В действительности рациональные максимизаторы смогут быстро обнаружить, что им нет никакого резона следовать предписаниям Готтиера. Требование рациональности, которое Готтиер возлагает на индивидов, едва ли менее тяжелое, чем требование моральности, которое возлагают на них обычные теории морали. По этой причине проект Готтиера можно понимать как попытку вооружить костылем рациональности хромающую мораль современного западного индивидуалистического общества. Похоже, что сдержанные максимизаторы Готтиера должны быть подвергнуты гипнозу, чтобы стать достаточно рациональными, причем все сразу. Ведь нет никакой внешней силы, которая могла бы их принудить быть рациональными или моральными.

Но еще более сомнительна уверенность Готтиера в том, что обман и насилие не будут предшествовать сделке в соответствии с его третьим принципом справедливости. Готтиер почему-то говорит только о рациональности потенциального агрессора, но не о рациональности потенциальной жертвы. Между тем именно для жертвы может быть рационально согласиться на кабальные условия соглашения, учитывая не только ее собственные безысходные обстоятельства, но, что самое главное, обстоятельства зависимых людей, например, семьи. По сути дела, Готтиер вопреки своей собственной теории использует здесь аргумент категорического императива: «Тот, кто расположен следовать соглашению, которое основано на предварительном ограблении, просто приглашает других предварять всякое соглашение грабежом и насилием»¹. Готтиеру не хватает ар-

¹ Gauthier, D. *Morals by Agreement*. P. 195.

гументов, и потому он утверждает, что не следует поступать в соответствии с такой максимой воли, которая нежелательна в качестве основы всеобщего законодательства. Это весьма показательный факт. Запрет на обман и насилие утвердился именно по той причине, что утвердились деонтология Канта и утилитаризм Бентама. Готтиер же не просто пожинает чужие плоды, он еще и рубит сук, на котором сидит, поскольку его теория грозит разрушением фундаментальному запрету западной цивилизации. Но самое главное, в России мы уже смогли убедиться в том, к каким результатам приводят свобода и рациональность при отсутствии моральных запретов на обман и насилие. Фактически в начале 90-х годов в России торжествовала теория справедливости Готтиера.

Возражение с точки зрения моральной теории заключается главным образом в том, что это весьма ограниченная, если не ущербная концепция справедливости. Она содержит в себе беспристрастность, но не несет в себе одного из главных требований морали – всеобщности. Это мораль не для каждого и не по отношению к каждому. Она имеет избирательный характер. Соглашение рациональной сделки подписывают только те, кому есть что предложить на рынок. В этой теории не находится места для детей, престарелых и слабых, тем более для животных, здесь все отношения строятся исключительно на взаимности. Для некоторых все их рыночное предложение может заключаться лишь только в их собственном теле или его частей. Некоторые не смогут предложить и этого. Готтиер понимает это и потому называет свою концепцию «моральная теория для взрослых», но он не дает ответа на вопрос, как быть с теми и тем, кому нечего положить на стол кооперации, или если они не хотят в ней участвовать. «Только существа, чьи физические и умственные способности примерно равны или взаимно дополняют друг друга, могут надеяться на взаимовыгодную кооперацию. Людям выгодно взаимодействие с лошадьми, но они не устраивают с ними отношения кооперации, выгодные для лошадей. Среди неравных одна группа может получить преимущества посредством угнетения других, и наша теория не является преградой для этого. Мы можем заклеить все отношения угнетения, но вызвать к рационально обоснованной морали мы можем лишь в контексте взаимной выгоды»¹. Есть очень большие сомнения, можно ли называть подобную теорию норматив-

¹ Gauthier, D. *Morals by Agreement*. P. 17.

ной рациональности моральной теорией. Основным смыслом морали заключается именно в том, чтобы каждый мог иметь беспристрастную точку отсчета для обоснования своего морального достоинства. При этом надо иметь в виду, что Готтиер с большим презрением относится к обычной морали, считая ее разновидностью веры в леших и домовых. Есть основания полагать, что именно такая мораль утверждается сейчас в России и такая именно мораль способствует тому положению дел, что нашему правительству начинает «мешать» собственный народ, доведенный до нищеты и бесправия, поскольку взять с него более нечего.

Более существенной представляется критика концепции общей справедливости Готтиера. Напомню, что представляет собой справедливость Готтиера. «Мы утверждаем, что справедливость – расположенность не жить за счет других, это добродетель кооперации, которая принимается добровольно равными и рациональными индивидами. Мораль возникает как рациональное соглашение между равными»¹. Теория справедливости Готтиера исходит из трех в высшей степени метафизических и спорных оснований, которые соответствуют его концепциям личности, общества и рациональности. Личность у Готтиера – это его экономический человек, не имеющий никаких привязанностей и ценностей и не стремящийся ни к чему, кроме максимизации своих рациональных желаний. Такая личность, возможно, и существует, но нельзя исключить другую, прямо противоположную концепцию личности, которая черпает свою самость из интересубъективных ценностей. Его общество – это не более чем кооперативное предприятие по достижению сугубо индивидуалистических целей. Такая концепция предполагает исключительно атомарных индивидов, но подобное представление об обществе противоречит многим нашим интуитивным представлениям об обществе как вполне самостоятельной ценности, безотносительно к тем благам, которые мы с помощью его достигаем. Эта концепция противоречит большинству социологических теорий, которые утверждают интегральную сущность общества. Наконец, его концепция рациональности как максимизации рационального предпочтения является лишь одной из многих концепций рациональности, и ее выбор не является достаточно надежным основанием для строительства концепции справедливости.

¹ *Gauthier, D. Morals by Agreement. P. 232.*

Но главный недостаток теории справедливости Готтиера заключается в том, что она не является истинной в прагматическом смысле этого слова, она не может, как мы полагаем, работать как концепция общей справедливости. Если его принципы и будут воплощены в качестве принципов справедливости основных общественных институтов, эта общественная система не будет стабильной. Более того, если она будет принята в качестве концепции общей справедливости, последствия будут ужасны. По непонятной причине теория общей справедливости Готтиера совершенно обходит вниманием проблему стабильности возможного общества, построенного на основе провозглашенных им принципов. Между тем именно стабильность является главным тестом на истинность принципов общей справедливости. Так, например, в «Левиафане» Гоббс перекладывает заботу о поддержании основ справедливости на плечи «суверена», наделенного неограниченной властью, и это выглядит достаточно убедительно. У Руссо такую же роль играет всеобщая воля. У Ролза стабильность поддерживается за счет универсальной морали, включающей сильные обязательства по отношению ко всем, включая и тех, кто не может или не хочет участвовать в общественной кооперации. «Справедливые порядки могут оказаться выведенными из состояния равновесия по той причине, что честные поступки могут представлять собой далеко не лучший ответ на поступки других. Для того, чтобы обеспечить стабильность, люди должны иметь чувство справедливости или заботу об обделенных ими, а лучше и то и другое вместе. В случае, если эти чувства достаточно сильны и способны преодолеть соблазн нарушения правил, справедливая схема сотрудничества становится работоспособной. Следование долгу и выполнение обязанностей отныне воспринимается всеми как правильный ответ на действия других»¹. У Нозика стабильность обеспечивается за счет наличия нерационализируемого запрета на обман и насилие, связанного с непоколебимой верой в права человека. В утилитаризме забота о стабильности выражена еще сильнее – она является составной частью индивидуальной морали.

В концепции Готтиера мы не видим никаких сил, которые могли бы поддерживать стабильность общества, построенного на фундаменте его принципов справедливости, и потому подобное общество обречено на дрейф в направлении постепенной самоликвидации под

¹ Rawls, J. A Theory of Justice. P. 497.

бременем логического саморазвития его же собственных принципов. Можно говорить о возможности двух вариантов такого дрейфа.

Первый вариант будет осуществлен в обществах, склонных к корпоративизму, и будет представлять собой вырождение готиеровского рационального рая в иерархическое общество неравных. Представляется, что готиеровское общество неизбежно распадется, по крайней мере, на три касты, наподобие тех, что обычно складываются в российских местах лишения свободы.

Первая из них будет составлена из тех, кто не может или не хочет участвовать в общественном договоре по принципам Готиера. Как было показано выше, мораль Готиера не распространяется на тех, кто не участвует в сделке. В отношении этого класса лиц принципы справедливости Готиера вообще не будут действовать. Следовательно, на представителей данного класса не будут распространяться никакие запреты рациональной морали вплоть до запрета обмана и насилия. Соответственно и они не будут чувствовать себя связанными никакими моральными обязательствами и будут уступать исключительно аргументам силы.

Вторая – те, кто, хотя и не принимает принципы справедливости, но имеет что предложить на рынок. Они могут также формально принимать общие принципы готиеровской справедливости, но не разделять общей концепции блага, связанной с этими принципами. В этом смысле принципы справедливости будут иметь для них только внешнее, но не внутреннее ограничение. Они не считают следование этой справедливости предметом собственной гордости и следуют ей скорее из необходимости, чем из добровольного желания. В отношении их действует запрет на улучшение своего благосостояния за счет других, но они не допускаются ко всякой серьезной кооперативной стратегии.

Третья каста – это те, кто полностью принимает принципы справедливости Готиера. Это те, кто не только соглашается ограничивать свои действия принципами справедливости, но и рассматривает свое членство в «готиеровом братстве» как источник гордости и собственного достоинства. Только между ними возможна полностью кооперативная стратегия, и именно они полностью и безоговорочно принимают мораль по соглашению. Они должны будут усвоить некоторый элемент перфекционизма и рассматривать свое самосовершенствование в направлении морали по соглашению как высшее благо. Это хотя

и не предусмотрено концепцией Готиера, но теоретически возможно и даже вероятно в условиях корпоративных культур.

Есть серьезные основания опасаться, что такой вариант развития морали общества чистой рациональности возвращает нас в мир рабов и господ. В силу безвыходного положения обездоленным придется либо прибегнуть к кооперативной стратегии на восстание, либо принять индивидуальную стратегию прямолинейного максимизаторства, вплоть до грабежа на большой дороге. В любом случае наличие этой касты неприкасаемых создаст угрозу благосостоянию остальных и потребует прибегнуть к помощи репрессивного аппарата, и тогда от либерализма Готиера не останется и следа¹.

Другой вариант развития общества принципов справедливости Готиера – это погружение его в пучину полной моральной анархии и войны всех против всех. Такой вариант станет возможен в том случае, если представители высшего класса не смогут усвоить элемент перфекционизма и не найдется никого, кто мог бы оценивать готиеровское общество как благо в себе. Такой вариант будет возможен в том случае, если даже те, кто полностью примет для себя принципы справедливости Готиера, не смогут создать единой и общей концепции блага. Или, иначе говоря, где само общество готиеровских принципов не будет рассматриваться как благо. Такой вариант будет возможен в рамках индивидуалистических культур. В пользу такого варианта развития событий говорит и то обстоятельство, что нигде в концепции Готиера мы не находим критерия определения принесенной пользы или нанесенного вреда своими действиями на других. По этой причине принципы Готиера могут быть весьма трудны в практическом применении, если только индивиды не связаны также и общим стремлением к единому благу. Во всяком случае найдется немало людей, которые будут склонны считать, что они оказались заведомо обделенными в исходной позиции сделки и потребуют компенсации. Именно это обстоятельство постепенно низвергнет общество в «войну всех против всех». Учитывая такую возможность трансформации общества готиеровских принципов, Кимлика при-

¹ Не лишено интереса то обстоятельство, что принципы «морали по соглашению» довольно точно соответствуют так называемой «воровской морали». Она точно так же запрещает обман и насилие по отношению к своим, требует сотрудничества, справедливой доли для каждого, отрицательно относится к «халявщикам» и «кидалам». Сдержанный максимизатор – это и есть идеальный вор, который соблюдает воровской закон. Прямолинейный максимизатор есть не кто иной, как «фрайер». Факторная рента также облагается высоким прогрессивным налогом в пользу «общака».

шел к выводу, что принципы Готиера не есть альтернативные принципы справедливости, но «альтернатива справедливости»¹.

В этом смысле теория справедливости Готиера является куда более радикальной, чем либертарная теория справедливости Нозика. Его рациональность создает скользкий уклон, на которому общество неизбежно катится в бездну кастового общества или моральной анархии, если только принципы Готиера восторжествуют. Но даже и сама анархия а ля Готиер будет ужасной. Это будет разновидность гоббсовской войны всех против всех. Похоже, что «мораль по соглашению» Готиера – это просто Троянский конь «Левиафана».

Теория Готиера практически возможна лишь как теория общей справедливости, но частных отношений. Она может быть применена в качестве общей моральной концепции для группы людей, сознательно ограничивающих свои действия по отношению друг к другу во имя достижения общей стратегии, направленной на взаимную выгоду.

При этом следует признать заслугу Готиера в глубокой разработке основных принципов этой разновидности морали. Справедливость Готиера могла бы быть, в частности, использована в качестве системы этики бизнеса, но даже в этом случае такая этика бизнеса должна быть дополнена системой нормативных требований по отношению к тем, кто не участвует в сделке, и общей системой социальной ответственности. Это можно сделать, например, посредством введения нормативного предписания соблюдать закон.

Концепция Готиера имеет главным образом теоретический смысл в рамках западной культуры. Она представляет собой противоположный полюс либерального спектра по сравнению с утилитаризмом. Утилитаризм, как мы показали, находится в опасной близости к этатизму. Логика утилитаризма ведет в бюрократический Левиафан. «Мораль по соглашению» оказывается в опасной близости с анархией. Логика «морали по соглашению» ведет в моральный анархизм. Концепция Готиера, – это хотя и не работающая, но принципиально возможная и даже теоретически чрезвычайно важная концепция политической справедливости. Значение теории справедливости Готиера заключается главным образом в том, что она представляет собой крайний и прямо противоположный утилитаризму полюс либе-

¹ Kymlicka, W. Contemporary Political Philosophy. P. 131.

ральной политической культуры Запада. Эту культуру МакИнтайр¹ назвал культурой «бюрократического индивидуализма». Утилитаризм – это воплощение чаяний рациональной бюрократии. «Мораль по соглашению» – это крайняя степень реализации мечты рационального индивидуализма в рамках современного либерального общества. Все это далеко не случайно. Современная западная культура нашла в либерализме свой политический идеал. При этом либерализм поворачивается к нам попеременно то своим бюрократическим (утилитаризм), то своим индивидуалистическим (Готиер) лицом. Именно эта возможность маневра и составляет главную силу западного либерализма.

Теорию справедливости Готиера следует понимать как иронию рационалистического индивидуализма по отношению к самому себе, но не как работающую модель общей справедливости. Значение теории Готиера примерно то же самое, что значение некоторых элементов таблицы Менделеева, которые теоретически возможны, но практически не существуют. При этом следует признать, что Готиеру удалось очень точно воспроизвести теоретическую модель корпоративной справедливости. Учитывая постоянную и растущую угрозу со стороны частных корпоративных групп, теория Готиера заслуживает самого пристального внимания. В этом смысле концепция справедливости Готиера является предупреждением о грядущей опасности чрезмерного индивидуализма и забвения моральных принципов. Еще одна любопытная сторона теории Готиера, это то, что фактически именно эта теория справедливости фактически была опробована в России под видом реформ начала 90-х годов. Либерализм, лишенный моральных оснований, неизбежно вырождается в кастовое, мафиозное и антигуманное общество рабов и господ.

¹ См.: *MacIntyre, A. After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.

Глава 6.

Марксизм как критика либеральной теории справедливости

Особенности марксистской концепции справедливости

Возрождение нормативной теории справедливости в американской аналитической философии 70-х годов привело, в частности, к появлению аналитического марксизма и возрождению интереса к теории справедливости классического марксизма. Действительно, Маркс является одним из наиболее последовательных и решительных критиков либерализма. Либерализм, как общественно-государственная форма капитализма, должен быть безоговорочно отправлен туда же, куда и сам капитализм, – на свалку истории. Этот безапелляционный вывод покоится на системе аргументов, которые нам предстоит тщательно взвесить с тем, чтобы подтвердить или отвергнуть Марксов приговор либеральной справедливости. Но Маркс не писал специальных работ о справедливости и нередко презрительно отзывался об этой ценности. Что же в таком случае представляет собой Марксова критика либеральной справедливости? Является ли она нормативной критикой с позиции высшей коммунистической справедливости или это сугубо научная, позитивная критика, которая не опирается ни на какие ценности? В западной литературе получила наи-

большее распространение точка зрения Аллена Вуда¹, который доказывал, что коммунизм Маркса, – это внеморальное общество «по ту сторону справедливости», а Марксова критика капитализма имеет вненормативный характер.

Действительно, Маркс широко применяет вненормативную критику капитализма, но из этого не следует, что у него не было имплицитной концепции справедливости, которую можно реконструировать². Не желая создавать утопии, Маркс не хотел размышлять о том, как будут решаться проблемы справедливости в коммунистическом обществе, каковы будут те принципы, в соответствии с которыми будут распределяться блага, происходить обмен и осуществляться воздаяние. Но у Маркса была совершенно определенная концепция справедливости, которая совпадала с коммунистическим идеалом. Коммунизм – это общество, в котором всестороннее развитие личности является высшим принципом и целью. Соответственно все, что мешает этой цели, должно было стать и стало объектом критики со стороны Маркса. Капиталистическое и либеральное общество являются несправедливыми уже по той причине, что они:

1. Не обеспечивают наиболее полного развития производительных сил и как следствие полноты удовлетворения потребностей и счастья.

2. Представляют собой общество, в котором допускается эксплуатация человека человеком.

3. Представляют собой общество, в котором имеет место отчуждение человека.

Эти три пункта обвинения и составляют три главных и взаимосвязанных направления критики либеральной справедливости, которая может иметь вненормативный или нормативный характер в зависимости от пристрастий критика. То обстоятельство, что Маркс более полагался на то, что ему представлялось научной (вненормативной) критикой, несколько не мешает последователям Маркса дополнить ее нормативной критикой с позиции коммунистического идеала всестороннего развития личности.

¹ См.: Wood, A. The Marxian Critique of Justice // Philosophy and Public Affairs. 1972. Vol. 1. № 3.

² Эта работа была проделана аналитическим марксистом Бьюкэненом в его книге «Маркс и справедливость: Buchanan, A. Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1982.

Утверждая, что коммунизм представляет собой общество вне справедливости, Вуд в действительности имел в виду не просто справедливость, но именно распределительную справедливость. Как было показано выше, тенденция отождествления распределительной справедливости со справедливостью как таковой составляет также и характерную черту многих либеральных концепций справедливости, начиная с концепции Дж. Ст. Милля. Коммунизм имеет свою систему высших принципов, а следовательно, и свою общую справедливость. Что касается утверждения об исчезновении обстоятельств справедливости и, как следствие, самой справедливости при коммунизме, то оно представляется нам малообоснованным. Ни одно общество не может обойтись без распределения, обмена и воздаяния. Трудно предположить ситуацию, при которой подобного рода отношения не будут облекаться в нормативную форму, за добро перестанут платить добром, воздавать по заслугам и т. д. Вместе с предполагаемым Марксом исчезновением права и государства могут исчезнуть лишь юридические формы, которые закрепляют эту справедливость, то, что мы обычно называем словом «юстиция». Маркс мог иметь в виду именно это, но приписывать Марксу представление об исчезновении справедливости при коммунизме было бы не только необоснованно, но и излишне, поскольку разработка концепции справедливости при коммунизме вообще не входила в его задачи.

Другое распространенное заблуждение, которое в действительности является обратной стороной точки зрения Вуда, было характерно для советских авторов, которые полагали, что идеал коммунистической справедливости целиком и полностью выражен в формуле «распределение по потребностям». Действительно, в работе «Критика Готской программы» Маркс писал: «На высшей фазе коммунистического общества, после того как исчезнет порабощающее чело- века подчинение его разделению труда; когда исчезнет вместе с этим противоположность умственного и физического труда; когда труд перестанет быть только средством для жизни, а станет сам первой потребностью жизни; когда вместе с всесторонним развитием индивидов вырастут и производительные силы и все источники общественного богатства польются полным потоком, лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, и общество сможет написать на своем знамени: От каждого по спо-

собностям, каждому по потребностям»¹! Но в действительности речь идет лишь о самом общем предположении, о способе распределения некоторых наиболее примитивных материальных благ. В связи с изобилием этих благ их можно будет распределять по потребностям. Нечто подобное писал и Энгельс, утверждая, что «... при изобилии материальных благ вопрос о справедливости их распределения сам собой утрачивает свое значение»².

В данном случае Маркс отнюдь не провозглашает универсальную формулу справедливости. «Распределение по потребностям» ни в каком обществе и ни при каких обстоятельствах не может рассматриваться не только как универсальная формула общей справедливости, но даже и как универсальная формула распределительной справедливости. Все блага, которые общество распределяет между своими членами, оно может распределять, используя несколько основных взаимодополняющих критериев: потребности, свободного обмена и заслуг³. Коммунистическое общество не является исключением. Некоторые блага действительно могут распределяться по потребностям. Какие именно – определяет само общество, исходя из своих ценностей и своих возможностей: медицинское обслуживание, образование, бани или святое причастие. Но есть целый ряд благ, как, например, власть или признание, которые не подлежат распределению по потребностям ни при каких обстоятельствах, и Маркс не мог быть настолько наивным, чтобы это не понимать. Но, повторяем, разработка концепции распределительной справедливости для коммунизма не входила в задачи научного социализма. Создавать подобную концепцию означало бы безнадежно покинуть сферу научного анализа. «А мудрствование о том, как станет будущее общество регулировать распределение пищи и жилищ, ведет прямо в область утопии. Самое большее, что мы можем утверждать, исходя из изучения основных условий всех предыдущих способов производства, это то, что с падением капиталистического производства извест-

¹ Маркс К. Критика Готской программы // К.Маркс, Ф.Энгельс. Сочинения. Т. 19. С. 20. Здесь и ниже мы ссылаемся на второе издание собрания сочинений Маркса и Энгельса.

² Энгельс Ф. Из подготовительных работ к «Анти-Дюрингу» // К.Маркс, Ф.Энгельс. Сочинения. Т. 20. С. 637.

³ Это было детально рассмотрено в книге Уольцера. *Walzer, M. Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

ные формы присвоения, характерные для старого общества, станут невозможными»¹.

Можно убедиться, что перед нами две интерпретации на одну и ту же тему. В обоих случаях речь идет о распределительной справедливости, которая понимается как синоним справедливости как таковой. Но если Вуд был убежден, что предполагаемый Марксом переход к распределению по потребностям при коммунизме будет означать упразднение справедливости, советская идеология называла это, напротив, венцом справедливости.

Утверждая отсутствие концепции справедливости у Маркса, Вуд сталкивается с проблемой интерпретации многочисленных случаев резкой моральной критики Марксом современной ему действительности. Он приходит к выводу, что во всех этих случаях капитализм подвергается критике, но не с высот иной, внекапиталистической справедливости, а, в конечном счете, за его неспособность решить элементарные социальные проблемы. Следовательно, речь идет о том, что капитализм представляет собой просто устаревшую модель способа производства, которая не справляется с задачей дальнейшего развития производительных сил и, как следствие, с задачей удовлетворения потребностей. Он не может избавить нас от голода, болезней, нищеты и иных страданий. Подобные высказывания представляют собой лишь вариант эмоциональной констатации научного факта. Маркс неоднократно отмечал, что страдания масс неизбежны при капитализме, а значит, морализировать по этому поводу было бы излишне.

Действительно, в работах Маркса и Энгельса можно найти немало высказываний по поводу несправедливости капиталистического общества. Однако нам представляется более точной интерпретация этих высказываний Бюкененом. Бюкенен указывает на существование двух уровней (внешнего и внутреннего) марксистской критики с позиции справедливости². Первый уровень – это критика капиталистического общества с позиции коммунистической справедливости. Она направлена главным образом против общей справедливости капитализма. Второй уровень критики, это критика ее с позиции собственной капиталистической справедливости, где в качестве критерия должного выступает не коммунистическая, но капиталистиче-

¹ Энгельс Ф. К жилищному вопросу // *К.Маркс, Ф.Энгельс. Сочинения*. Т. 18. С. 282.

² *Buchanan, A. Marx and Justice*. P. XII.

ская же справедливость. Именно в рамках этого второго уровня Маркс и Энгельс нередко применяли термин «справедливость». Маркс действительно полагал, что от концепции справедливости нельзя требовать ничего большего, кроме как соответствия своему собственному способу производства, надстройкой которого она является, но из этого не следует вывод, что критика вообще излишня.

Капитализм имеет свою собственную справедливость, которая наиболее полным образом выражена в либеральных идеях эквивалентности взаимного воздаяния и формальной свободы. В этом смысле эксплуатация, отчуждение и фетишизация потребления вполне соответствуют капиталистической справедливости и не могут быть объектами критики с позиции либеральной справедливости. Но при капитализме вообще и либеральном режиме в частности собственная капиталистическая справедливость очень часто нарушается. Это нарушение может иметь место в отношениях обмена, когда нарушается его главное условие – эквивалентность. «Пользование моей рабочей силой и расхищение ее – это совершенно различные вещи»¹. Это нарушение может иметь место в отношениях распределения, когда, например, рабочим систематически недоплачивают за их труд. «Справедливая заработная плата при нормальных условиях есть та сумма, которая нужна для того, чтобы обеспечить рабочему средства существования, необходимые соответственно уровню жизни в его положении и в данной стране, для поддержания его работоспособности и для продолжения его рода»². Если это условие нарушается – перед нами нарушение собственно капиталистической распределительной справедливости. Это нарушение может иметь место при наказании преступников, когда деньги помогают их владельцу уйти от ответственности. Такая чрезмерная власть денег является несправедливостью даже и с точки зрения формального буржуазного права. Критикуя несправедливость капитализма с точки зрения капиталистической справедливости, Маркс и Энгельс поступают как либеральные, а не социалистические философы. Их оценки являются либеральными, а не социалистическими и не представляют для нас интереса. Уровень критики, который нас интересует в настоящей статье, – это внешний уровень, критика с высоты коммунистической справедливости.

¹ Маркс К. Капитал // К.Маркс, Ф.Энгельс. Сочинения. Т. 23. С. 245.

² Энгельс Ф. Справедливая заработная плата за справедливый рабочий день. // К.Маркс, Ф.Энгельс. Сочинения. Т. 42. С. 256.

Справедливость, с точки зрения Маркса, относится к числу идеологических, надстроечных понятий, которые соответствуют базису общества и являются его отражением. Справедливость всегда представляет собой лишь идеологизированное, вознесенное на небеса выражение существующих экономических отношений либо с их консервативной, либо с их революционной стороны. Роль справедливости существенно различается от формации к формации. В капиталистическом обществе справедливость имеет охранительную и компенсаторную функцию. Прежде всего она призвана идеологически поддерживать соответствующий ей способ производства. Кроме того, она нужна для сдерживания бесконечных конфликтов, неизбежных в условиях классовых антагонизмов. В отличие от либеральных философов, которые склонны видеть в справедливости первую добродетель общественных институтов, Маркс относился к этой ценности весьма скептически. При капитализме она не может играть никакой, кроме как консервативной, роли. Она не играет значительной роли и при переходе к коммунизму, который наступает в результате действия объективных законов истории, а не нормативной критики. Совершая революцию и беря в свои руки средства производства, пролетарии следуют исключительно своим материальным интересам, а не чувству справедливости. Пролетариат составляет большинство населения, и ему нет необходимости скрывать свой интерес под фиговым листком призывов к общей справедливости, как это было характерно для буржуазии в пору ее революционной молодости. Как верно утверждает Бюкенен, «Маркс подвергает сомнению две доктрины, которые мы склонны считать самоочевидными: принцип справедливости как первой добродетели общественных институтов и принцип уважения к правам индивидов как первой добродетели индивидов»¹.

Тем не менее коммунизм, как и всякая концепция общественного устройства, не может не иметь своей концепции общей справедливости. Маркс опровергает принцип распределительной справедливости как первой добродетели общественных институтов и в особенности ее юридическое выражение, но не справедливость вообще. Общая справедливость коммунизма – это и есть идеал общества свободного неотчужденного труда, где отсутствует эксплуатация, имеет место бурное развитие производительных сил и возвышение потреб-

¹ *Buchanan, A. Marx and Justice. P. 85.*

ностей. Этот идеал не есть, с точки зрения Маркса, полет ценностной фантазии, но строго научное предвидение. Разумеется, последнее представляет собой наивное позитивистское заблуждение и не может вызвать ничего, кроме снисходительной улыбки. Однако даже если сам Маркс и не придавал никакого значения ценностной критике капитализма, уповая на его научную критику, мы можем это сделать вместо него, как это и делают современные аналитические марксисты, которые отказались от позитивистской веры в неумолимые законы истории. Коммунистическая концепция общей справедливости, хотел того Маркс или нет, в действительности стала основанием критики либеральной справедливости и, соответственно, мотивом революционной деятельности вполне независимо от позитивистской констатации неизбежности краха капитализма.

Итак, подведем итог нашему рассуждению. Справедливость с точки зрения Маркса есть не более чем идеологическая надстройка над экономическим базисом общества. Коммунизм, как и капитализм, имеет свои собственные базис и надстройку, а следовательно, и свою концепцию справедливости. Несостоятельность капитализма заключается не в его несоответствии идеалам справедливости, но в его несоответствии законам общественного развития. Назовем это «научной» критикой либеральной справедливости. По всей вероятности, всякую иную критику Маркс считал излишней и даже вредной, поскольку она может увлечь пролетариев в бесконечные дебаты о ценностях и тем самым отвлечь от революционного действия. Излишним, с точки зрения Маркса, является и мотив справедливости как источник революционного действия. Однако, что бы ни думал Маркс, мы имеем право применить идеал коммунистической справедливости для нормативной критики либерализма. Это позволяет последовательно Маркса выдвинуть, по крайней мере, еще два тяжких нормативных обвинения с позиции чистой справедливости: либерализм поощряет эксплуатацию человека человеком и либерализм освящает отчуждение. И то и другое несправедливо, следовательно, связанная с ними общественная система не имеет права на существование. Назовем эти два обвинения ценностной критикой либеральной справедливости. Даже если законы общественного развития и не торопятся с уничтожением капитализма, кто может нам запретить уничтожить его из соображений чистой справедливости? Этот вывод не содержится в классическом марксизме, но и не противоречит ему.

*«Научная» критика либеральной справедливости,
или утилитарный аргумент от потребностей*

То, что я называю научной критикой капитализма, есть критика с точки зрения законов истории, которые, как был уверен Маркс, ему удалось открыть. Коммунизм, который должен прийти на смену капитализму вообще и либерализму в частности, имеет превосходство не в силу своей более совершенной справедливости, но в силу неумолимых законов истории. По этой причине критику Маркса можно считать критикой позитивной, научной, основанной на фактах и общественных законах. Подобная трактовка, как и само отделение фактов от ценностей, является марксистской данью модному философскому течению под названием позитивизм, который чуть позже, к концу XIX века, приведет к полной капитуляции моральной философии перед нормативными проблемами. Но Маркс, даже и в свои зрелые годы, так и не стал полным позитивистом. Даже самое научное из его произведений — «Капитал» не чуждо моральной силы и романтической эмоциональности. Что касается молодого Маркса, то он и вовсе не чуждался языка ценностей, о чем свидетельствует полнота и сила его концепций эксплуатации и отчуждения, которые вряд ли можно изложить беспристрастным языком фактов. В работах молодого Маркса содержится много острой экзистенциальной критики капитализма с позиции справедливости. В работах позднего Маркса, как убедительно доказывает Бюкенен, эта критика сохраняется, хотя и отходит на второй план. Первый план занимает научная критика. Однако сила его научной критики связана именно с тем, что она сохраняет опору на ценностную критику. Возможно, именно в этом и заключается секрет привлекательности марксистской философии.

Критикуя либерализм с высоты открытых им законов общественного развития, Маркс имел в виду прежде всего три закона. Это закон соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил, закон смены общественно-экономических формаций и закон возвышения потребностей. В силу действия первого закона история человечества есть не что иное, как череда сменяющихся способов производства, когда каждый последующий способ представляет собой прогрессивное развитие первого. Производственные отношения меняются в результате неуклонного развития производительных сил. Бурное развитие производительных сил в рамках капиталистической общественно-экономической

формации неуклонно ведет к появлению нового противоречия в рамках очередного способа производства. Рано или поздно буржуазные производственные отношения будут неспособны обеспечивать неуклонное развитие производительных сил. Одновременно формируется и могильщик этого способа производства – пролетариат, который в силу своего объективного положения заинтересован в переменах. Надеяться на перемены посредством изменения ценностей людей было бы иллюзией. Изменения сознания могут быть только результатом общественных изменений, но не причиной. «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»¹. По этой причине Маркс не мог возлагать надежд на справедливость как мотив революционного действия. «Коммунизм для нас не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние»².

Пролетариат совершает экспроприацию средств производства не по причине стремления к справедливости, а по причине стремления к собственному элементарному материальному интересу. Противоречия между трудом и капиталом становятся очевидными без всякой теории справедливости. Главный недостаток капитализма заключается не в том только, что он неспособен обеспечить дальнейшее развитие производительных сил. Само развитие этих производительных сил нуждается в изменении характера потребностей. С победой коммунизма элементарные материальные потребности оказываются полностью удовлетворенными и на первый план выходят совсем иные потребности – потребности во всестороннем развитии личности посредством творческого труда, которые уже не знают порога насыщения. Именно по этой причине коммунизмом кончается предыстория человечества и начинается его подлинная история. Уничтожая частную собственность на средства производства, пролетариат не только достигает своего собственного материального интереса, но и создает основы последующего бескризисного развития общества, поскольку потребности человека выходят на принципиально иной уровень своего воспроизводства, обеспечивая тем самым и простор развитию производительных сил. «Буржуазные производст-

¹ Маркс К. К критике политической экономии // К.Маркс, Ф.Энгельс. Сочинения. Т. 13. С. 7.

² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // К.Маркс, Ф.Энгельс. Сочинения. Т. 3. С. 34.

венные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства, антагонистическими не в смысле индивидуальных антагонизмов, а в смысле антагонизмов, вырастающих из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества»¹.

Нам представляется, что Марксова научная критика капитализма – это критика с «двойным дном»: она содержит в себе нормативную критику, на которой паразитирует «научная» критика. Хотя коммунизм и представляет собой результат неумолимого действия законов истории, Маркс не может отрицать, что он все же «лучше» капитализма. Он лучше капитализма главным образом по причине лучшего удовлетворения потребностей. Представляется, что научная критика капитализма Марксом может быть редуцирована к нормативной в соответствии со следующей схемой: смысл развития производства – в удовлетворении потребностей; смысл удовлетворения потребностей – в счастье. По этой причине можно утверждать, что Марксова научная критика является лишь завуалированной ценностной критикой, а марксизм является разновидностью утопического утилитаризма. Если бы Маркс мог доказать своему современнику Бентаму, что некоторые неудобства капиталистов, у которых отнимают средства производства, будут искуплены величайшими удовольствиями многих и многих поколений людей, он, без сомнения, стал бы коммунистом. Если бы Маркс мог доказать Миллю, что эти потребности действительно станут возвышенными, то и Милль стал бы коммунистом. Но Бентам, а еще более того Милль были склонны слишком высоко чтить ценность свободы и прав и не соглашались рисковать ими в угоду заманчивым, но опасным социальным экспериментам. Их утилитаризм налагал жесткие ограничения на возможность экспериментов в интересах счастья. В этом существенная разница между научным коммунизмом Маркса и либеральным утилитаризмом Бентама и Милля. В этом смысле научный коммунизм Маркса вполне достоин названия утопический или даже радикально-авантюристический утилитаризм. Впоследствии история подтвердила, что марксисты – это именно те утилитаристы, которые готовы

¹ Маркс К. К критике политической экономии. С. 7–8.

сыграть в «русскую рулетку», где ставкой является высочайшее, но призрачное счастье громадного большинства людей.

Кантианский аргумент от эксплуатации

При чтении трудов Маркса невольно складывается представление, что недостаток капитализма заключается не только в том, что он является «устаревшей моделью» общественного устройства, но и в том, что он попросту несправедлив. Элементарная и вопиющая несправедливость капитализма в его неразрывной связи с эксплуатацией человека человеком, которая имеет систематический и институциональный характер и получает идеологическую поддержку и оправдание со стороны либерализма. Маркс не придавал большого значения нормативной критике, и потому его высказывания о моральном зле эксплуатации далеки от концептуальной завершенности. Как верно отмечает Арнесон «во многих текстах Маркс прибегает к риторике, которая предполагает его веру в моральное зло эксплуатации, будь то при капиталистическом или любом другом обществе. Во многих случаях Маркс делает намеки на причины того, почему эксплуатацию следует считать злом. Но эти намеки остаются неразвитыми, а их основания неясными»¹.

Под эксплуатацией обыкновенно понимается несправедливое использование другого человека или группы людей вопреки его или их интересам, очень часто в ущерб этим интересам и, как правило, под угрозой силы или с применением обмана. Подобное понимание эксплуатации мы находим уже в трудах Аристотеля под названием недобровольного или непроизвольного обмена². Предвосхищая критику капитализма и теорию отчуждения, Аристотель осуждает ростовщичество, поскольку оно искажает естественную форму обмена как деятельность, обусловленная не естественными причинами, но стремлением нажиться на несчастье другого человека. Эксплуатация может иметь как единичный, так и институциональный характер. Единичные, эпизодические факты эксплуатации неизбежно присутствовали и, по всей вероятности, будут присутствовать в любом обществе. Что касается институциональной и системной эксплуатации,

¹ Arneson R. What's Wrong with Exploitation // Ethics. Vol. 2. № 91. P. 208.

² EN, 1131a, 5–8.

в особенности одной группы по отношению к другой, то она является продуктом определенных общественных условий и ее можно избежать, если изменить эти условия. Поскольку нас интересует именно институциональная, а не единичная эксплуатация, речь в дальнейшем будет вестись именно о ней.

Главный теоретический фундамент Марксовых представлений о зле эксплуатации составляет, без сомнения, философия Канта и Гегеля. Эксплуатация является собой вопиющий пример использования другого человека как средства. В философии права Гегеля идея эксплуатации тесно связана с концепцией «гражданского общества», в котором каждый в силу субъективности своей воли стремится использовать другого человека как средство. Однако государство способно снять ограниченность «гражданского общества» и положить конец эксплуатации, а заодно и «войне каждого против каждого». В этом и заключается смысл деятельности бюрократии как всеобщего сословия. Весь последующий либерализм, в том числе и теория справедливости Дж. Ролза¹, основывается на этом утешительном убеждении.

В работах Маркса можно найти три философско-политические концепции институциональной эксплуатации. Это, прежде всего, общая концепция эксплуатации, во-вторых, это концепция эксплуатации во всех докоммунистических формациях и, в-третьих, концепция эксплуатации в специфических условиях капитализма. Начнем с Марксовой общей концепции эксплуатации как таковой. Ее основные черты представлены в ранних работах Маркса и Энгельса. Вполне в духе Руссо Маркс утверждает, что отношения взаимной эксплуатации возникают с появлением собственности. Эти отношения приобретают системный и институциональный характер с возникновением товарных отношений и денег. В условиях капитализма или, что то же самое, гражданского общества взаимная эксплуатация становится главным принципом отношений между всеми членами общества. Речь при этом идет не только об отношении между классами и тем более не только об отношении купли-продажи рабочей

¹ В теории Дж. Ролза также содержится своя концепция эксплуатации. Ее главный источник заключается в том, что наиболее предприимчивые и способные люди нередко используют не очень предприимчивых и способных, навязывая им кабальные условия соглашения. Но смысл принципов справедливости, которые предлагает Ролз, заключается именно в том, чтобы не допустить в том числе и эту изощренную эксплуатацию, не говоря уже о более примитивных разновидностях, как эксплуатация в результате найма рабочей силы.

силы, но об отношениях каждого к каждому. Маркс пишет о всеобщей эксплуатации, которая проникает даже и в семейные отношения. Маркс не разделяет наивных иллюзий Гегеля о том, что государство способно положить конец эксплуатации. Государство есть не что иное, как орудие подавления одного класса другим, а следовательно, главный механизм эксплуатации. Правда, в определенных условиях бюрократическое государство может выйти из-под контроля того или иного класса. Но в этом случае государственная бюрократия сама становится эксплуататорским классом.

Согласно другой концепции Маркса эксплуатация имеет место в отношениях между основными классами во всяком классовом обществе и возникает в процессе производства. Каждая из предшествовавших коммунизму общественно-экономических формаций была основана на своей особенной эксплуатации. Маркс различал три такие формации: восточный деспотизм, античное рабовладение, феодализм. Методы эксплуатации были различны, как различны и способы производства. Грубые, примитивные и очевидные формы эксплуатации сменялись все более изощренными, пока не были доведены до совершенства в условиях капитализма. Но суть эксплуатации в процессе труда оставалась неизменной. Это был принудительный труд, продукт которого полностью или частично отчуждался от работника.

Третья концепция – это эксплуатация в отношении пролетариата со стороны владельцев средств производства, которая имеет место при капитализме в процессе труда. Именно эта эксплуатация имеет парадигмальный характер для марксистской политической философии. Эта эксплуатация являет собой специфический феномен извлечения прибавочной стоимости из труда рабочего. Маркс полагал, что процесс труда может быть разделен на две части: необходимый и прибавочный труд. Труд, в процессе которого создается эквивалент стоимости, необходимой для воспроизводства рабочей силы, и труд, в процессе которого создается некоторая дополнительная стоимость, достигающаяся капиталисту. В этом и заключается эксплуатация. Рабочего не просто используют как средство, его именно эксплуатируют. Об этом свидетельствуют три признака прибавочного труда:

А. *Это труд принудительный.* Капиталист контролирует средства производства, и рабочий вынужден принимать условия найма, поскольку находится под угрозой увольнения и голодной смерти. Рабочий с самого начала оказывается в неблагоприятных условиях. «Голод ставит его в страшно невыгодное положение. А между тем,

согласно политической экономии класса капиталистов, в этом-то и заключается верх справедливости»¹.

Б. *Это труд неоплаченный*. Капиталист забирает себе стоимость, произведенную рабочим в ходе прибавочного рабочего времени. «Рабочий дает так много, а капиталист так мало, как только позволяет природа этой своеобразной сделки. Такова эта весьма своеобразная справедливость»².

В. *Это труд, приносящий вред рабочему*. Вред этого труда заключается в том, что он отчуждает рабочего от его родовой сущности, превращая его в говорящее орудие; отчуждает его от продукта труда, который грозит ему кризисами перепроизводства; отчуждает рабочего от других рабочих, которые становятся его конкурентами по условиям найма. «Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь. Таким образом, чем больше эта его деятельность, тем беспредметнее рабочий. Что отошло в предмет его труда, того уже нет у него самого»³.

Все это вместе взятое превращает наемный труд в разновидность рабства. Увековечение условий труда как чужой по отношению к рабочему собственности, как капитала ведет к увековечению положения трудящегося как наемного работника и поэтому увековечивает и его удел – часть своего рабочего времени постоянно работать даром в пользу другого лица. Маркс полагал, что эксплуатация в процессе труда при капитализме может быть устранена только вместе с капитализмом, то есть при условии перехода к общественной собственности на средства производства. Капиталисты не выбирают эксплуатацию. Каждый капиталист должен либо успешно состязаться с другими, либо потерять свой капитал. Для успешного состязания он должен получать больше и больше прибавочной стоимости от своих рабочих и тем самым увеличивать то, что Маркс называл степенью эксплуатации. Согласно теории Маркса эксплуатация не может исчезнуть в связи с ростом заработной платы, поскольку размер оплаты, хотя и улучшает положение рабочего, никак не влияет на вышеперечисленные факторы эксплуатации.

¹ Энгельс Ф. Справедливая заработная плата за справедливый рабочий день // К.Маркс, Ф.Энгельс. Сочинения. Т. 19. С. 256.

² Там же.

³ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 42. С. 88.

Вопреки распространенному мнению¹ теория эксплуатации Маркса также не находится в прямой зависимости от трудовой теории стоимости, которой действительно придерживался Маркс и которая оказалась опровергнутой современной экономической действительностью. Даже если и не вся стоимость создается трудом рабочих, их труд все равно остается принудительным, неоплаченным и отчужденным. Не является убийственным для марксизма и другой распространенный аргумент, что частная собственность в условиях либерального режима может быть заменена на общественную, если на то будет воля большинства. Вот что об этом пишет главный теоретик современного либерализма Джон Ролз: «Представляется, по крайней мере, теоретически очевидным, что либеральный социалистический режим может вполне соответствовать двум принципам справедливости. Нам следует только предположить, что средства производства находятся в общественной собственности и что фирмы управляются либо советами рабочих, либо назначенными ими агентами. Демократически принимаемые общие решения в рамках конституции определяют общие черты экономики, такие как размер отчислений и размер воспроизводства важнейших общественных благ. С учетом данных экономических условий фирмы будут действовать в условиях рынка весьма сходным образом. Хотя основополагающие институты примут иные формы, в особенности в отношении органов распределения, нет никаких принципиальных оснований полагать, что справедливые доли не могут быть достигнуты. Теория справедливости сама по себе не тяготеет к тому или иному режиму»². Разумеется, далеко не все разновидности современного либерализма открыты для подобного рода выводов, он совершенно неприемлем, например, для либертаризма. Но экономический социализм вполне совместим с современным либерализмом. Единственным условием, которое оставляет за собой либерализм, это то, что все подобные преобразования должны совершаться демократическим путем, не нарушая законов и прав человека.

Но с точки зрения марксизма раб остается рабом, даже если ему нравится его рабское состояние. Эксплуатация остается эксплуатацией, даже если эксплуатируемый с ней полностью согласен. Отчужденное сознание рабочих ведет к тому, что они привыкают к экс-

¹ Утверждение, что теория эксплуатации К.Маркса теряет всякий смысл по причине опровержения ее основы — трудовой теории стоимости, было высказано в частности Р.Нозиком. См.: *Nozick, R. Anarchy, State and Utopia.*

² *Rawls, J. A Theory of Justice.* P. 280.

плуатации и отчужденный язык вещных стоимостей начинает казаться им естественным. Наше согласие ничего не меняет, труд при капитализме все равно остается принудительным, неоплаченным и приносящим вред.

Перфекционистский аргумент отчуждения

Другая разновидность нормативной критики либеральной теории справедливости, которая содержится в марксизме, отталкивается от концепции отчуждения. Концепция отчуждения у Маркса достаточно противоречива, сложна и является предметом дискуссий. Под отчуждением Маркс, по всей вероятности, понимал создание особых общественных условий, при которых результаты человеческой деятельности превращаются не только в чуждую, но даже враждебную человеку силу. Отчуждение приобретает наиболее зримый и всеобъемлющий характер в условиях капиталистического общества. Жизнь людей в условиях отчуждения калечит их, делает «частичными индивидами», неразвитыми существами. В этом смысле капитализм в либеральной и любой иной форме означает торжество нечеловеческих условий общественной жизни над условиями человеческими. Результатом отчуждения становится искажение, обеднение человеческой природы и, следовательно, деградация личности. Отчуждение тесно связано с эксплуатацией, но не сводится к ней. Разделив частную собственность на средства производства поровну, мы, возможно, избавимся от эксплуатации, точнее, создадим равенство шансов в этой взаимной эксплуатации, но мы не избавимся от отчуждения. Отчуждение в условиях капитализма охватывает все сферы жизни и приобретает следующие основные формы:

- отчуждение человека непосредственно в процессе его труда в результате превращения труда в сумму бессмысленных механических операций, связанных между собой конвейером. Назовем это отчуждением процесса труда;

- превращение условий труда (собственность на средства производства, управление, организация) в чуждую и враждебную работнику силу, в результате чего труд промышленного рабочего превращается в разновидность рабского труда. Назовем это отчуждением условий труда. Или, говоря словами Маркса: «Совокупность объек-

тивных условий труда противостоит рабочему как чужая собственность»¹;

– превращение результатов труда в чуждую и враждебную работнику силу, в результате чего предметы, которые производит рабочий, становятся не только глубоко ему безразличны, но и могут становиться враждебны, вызывая кризисы перепроизводства. Назовем это отчуждением результатов труда;

– появление ложного сознания, в частности религии и концепций справедливости, призванных отвлечь сознание работника от его подлинных интересов. Назовем это отчуждением сознания;

– появление социальных структур и институтов, враждебных интересам трудящихся – бюрократическая машина. Назовем это отчуждением общественной власти;

– отчуждение человека от человека. Создание таких условий, при которых другой человек становится для нас лишь средством удовлетворения наших примитивных и тоже отчужденных потребностей. Назовем это отчуждением человека от человека;

– отчуждение человека от своих собственных потребностей. «Частная собственность сделала нас настолько глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим, лишь когда мы обладаем им... когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем – употребляем... Поэтому на место всех физических и духовных чувств стало простое отчуждение всех этих чувств – чувство обладания»². Назовем это отчуждением потребностей.

Этот список можно было бы продолжить. Но венчает его то, что составляет самое главное и самое ужасное отчуждение, которое интегрирует все перечисленные формы, в чем собственно и выражается деградация личности. «Эта общественная связь выступает в форме отчуждения. Ибо субъект этой общественной связи, человек, есть отчужденное от самого себя существо»³. Это не что иное, как отчуждение человека от своей собственной человеческой сущности. Общество должно быть организовано таким образом, чтобы обеспечить развитие человеческого совершенства и предотвратить его деграда-

¹ Маркс К. Теории прибавочной стоимости // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 26. кн. 3. С. 364.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 120.

³ Маркс К. Конспект книги Дж. Милля «Основы политической экономии» // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 42. С. 24.

цию. Марксистский перфекционизм¹ проявляет себя в утверждении о том, что определенные формы общественной жизни представляют собой большее совершенство, чем другие, и должны быть утверждены, в то время как другие должны быть ограничены или устранены. Это прямо противоречит либерализму, который настаивает на равноценности всех свободно выбранных форм общественной жизни. Неотчужденной формой жизни является коммунизм с его общественной собственностью на средства производства, для которого всестороннее развитие человеческой природы становится уже не косвенным и случайным последствием, но самоцелью.

Любая разновидность перфекционизма должна показать, в чем именно заключается человеческое совершенство. В случае марксизма это есть не что иное, как наша способность к творческой и кооперативной деятельности. Производить всяким иным способом означает противоречить нашей человеческой сущности. Таким образом, смысл общественной жизни заключается исключительно в том, чтобы достичь самореализации индивида во всей ее полноте. Для этого нужно исключить продажу рабочей силы и частную собственность на средства производства, что становится возможным на определенном этапе развития капиталистического способа производства. Социализация средств производства приводит к умножению удовлетворения от труда, труд становится первой жизненной потребностью и к человеку возвращается его подлинная сущность. «Всестороннее проявление индивида лишь тогда перестает представляться как идеал, как призвание и т. д., когда воздействие внешнего мира, вызывающее у индивидов действительное развитие их задатков, будет взято под контроль самих индивидов, как этого хотят коммунисты»². В этом случае труд станет средством саморазвития человека, превратится в реализацию человеком своих лучших сторон.

Контраргументы либеральной теории справедливости

Следующий вопрос, который было бы наиболее естественно рассмотреть, – это вопрос о том, насколько весома критика Маркса и

¹ Перфекционизм – это морально-этическая концепция, в соответствии с которой человек и общество в целом должны стремиться к некоему так или иначе понимаемому идеалу совершенства. В марксизме таким идеалом является всестороннее развитие личности.

² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 282.

оставляет ли она какие-либо шансы либеральной теории. Я полагаю, что современный либерализм вполне преодолел критику марксизма. Прежде всего, обращает на себя внимание то обстоятельство, что аргументы Маркса достаточно эклектичны. Они сводятся к четырем основным:

«Научный» аргумент. Капитализм не обеспечивает достаточного роста производительных сил.

Утилитарный аргумент. Капитализм не обеспечивает удовлетворения и возвышения потребностей, а следовательно, и счастья.

Кантианский аргумент. При капитализме имеет место эксплуатация человека человеком.

Перфекционистский аргумент. При капитализме имеет место отчуждение, а следовательно, деградация человека.

Начнем с «научного» аргумента. Этот важнейший для Маркса аргумент выглядит наиболее слабым. Прежде всего, указанные Марксом законы общественного развития имеют весьма сомнительный характер. Их наличие не подтверждается ни исторической наукой, ни общественной практикой. Любая научная социальная критика имеет смысл лишь в том случае, если она служит обоснованием рационального действия. Слабость марксистской научной критики заключается главным образом в слабости этого обоснования. Маркс наивно полагал, что в результате действия неумолимых общественных законов капиталисты будут ужесточать эксплуатацию, и положение рабочих будет неуклонно ухудшаться до тех пор, пока те не возьмут в руки оружие. Роль марксизма как критической теории в этом случае заключается только в том, чтобы направить революционное усилие в русло построения коммунизма. Этот вывод Маркса основывается на двух предположениях, которые нельзя назвать обоснованными. Во-первых, Маркс наивно полагал, что капиталисты не смогут решить проблему коллективной рациональности и, объединившись, создать систему общественной регуляции и сносные условия для рабочих. Как результат, хаос общественного производства, и положение рабочих будут усугубляться настолько, что рабочие совершат революцию и возьмут в свои руки собственность на средства производства повинуюсь только своим элементарным материальным интересам. Стремление капиталистов к выколачиванию прибавочной стоимости из пролетариев является необходимым условием для роста революционной мотивации. Предвидениям Маркса не суждено было сбыться. Как будто стремясь избежать предска-

заний Маркса, современные капиталисты сумели избавиться от крайностей неуправляемого капитализма XIX века. Они создали систему государственной регуляции и отказались от чрезмерной эксплуатации рабочих.

Во-вторых, Маркс столь же наивно полагает, что в отличие от капиталистов рабочие смогут решить проблему коллективной рациональности и, объединившись, свергнуть класс капиталистов. Маркс явно не учел иной вариант рационального выбора для пролетариев, а именно возможность улучшения своего индивидуального и коллективного материального положения в условиях капитализма. С точки зрения теории рационального выбора это более рационально, нежели пытаться улучшить положение всего класса путем рискованного коллективного революционного действия. Тем более, что Маркс изначально исключил связь между научной критикой и чувством справедливости. Таким образом, мы имеем курьезную ситуацию, при которой даже если бы Марксовы законы истории и были верны, они все равно не могут быть приведены в действие, потому что никто не хочет их выполнять. Их выполнение просто не рационально ни с точки зрения капиталистов, ни с точки зрения рабочих. Следовательно, научная критика капитализма Марксом лишается всякого прагматического содержания, из нее не следует никакое действие¹.

Призрак утопического утилитаризма. При отсутствии действительно научного содержания единственным содержанием «научного» аргумента остается его «тайное» утилитарное содержание, о котором мы упоминали выше. Как нам представляется, действительный источник мотивационной силы научного коммунизма заключается в его тайном утилитаризме. Научный аргумент о неизбежности наступления коммунизма апеллирует к тайной и религиозной по своей сути мечте о земном рае. Как отмечает русский либеральный философ П.И.Новгородцев, одним из первых понявший тайный смысл научного коммунизма «поскольку марксизм был своего рода религией, он мог давать известное утешение тем, кто в него верил. Своими всеобъемлющими обещаниями он как нельзя более был пригоден для того, чтобы влиять на массы и воспламенять воображение. Но сам он хотел быть не религией, а наукой и влиять не на воображение, а на мысль. Свои религиозные обетования и надежды он облекал в форму научных выводов и аксиом. Свойственный ему пафос

¹ Об этом смотри подробнее: *Buchanan, A. Marx and Justice*. P. 86–103.

морально-религиозного настроения он соединял с торжественным провозглашением культа чистой науки»¹. Этот гипотетический марксистский утилитаризм сулит следующее: «В случае совершения социалистической революции и преобразования общества, как того хотят коммунисты (включая диктатуру пролетариата и упразднение прав человека), мы получим рай на земле. При этом общая сумма удовольствий у наших ближайший потомков (а если повезет, то и у нас) возрастет настолько значительно, что эти преобразования стоят некоторых страданий современников». Разумеется, такая аргументация никогда не высказывалась Марксом, но, как нам представляется, именно она играла закулисную роль тайной недостающей компоненты революционной мотивации. В этом случае мы имеем полное право применить ту критику утилитаризма, которая была нами представлена в предыдущей разделе. Как и всякая иная разновидность утилитаризма, коммунистический радикальный утилитаризм влечет за собой следующие интуитивно неприемлемые последствия: 1. Взаимозаменяемость индивидов. В том смысле, что счастье одного ничуть не лучше счастья другого. 2. Утилитарная жертвенность. В том смысле, что можно пожертвовать счастьем одних во имя счастья других. 3. Ценностный редукционизм. В том смысле, что человеческая жизнь не имеет здесь самостоятельной ценности. Разумеется, марксизм имеет некоторые иные ценности, которые могут выступать как противовесы против этих последствий. Это ценность возвышения потребностей личности, протест против эксплуатации и отчуждения. Но эти противовесы, в силу их неопределенности, являются куда более слабыми, чем противовесы классического утилитаризма в виде равенства, свободы и права. Кроме того, понятие потребностей в марксизме является более туманным, чем понятие удовольствия в классическом утилитаризме.

Тем не менее аргумент радикального утилитаризма мог бы оказать серьезное воздействие на массы, если бы только им удалось внушить, что построение коммунизма обязательно приводит к такому результату. Аргумент марксистского утилитаризма мог бы приобрести характер массового мотива лишь при определенных условиях, которые можно рассмотреть, используя некоторые элементарные положения теории рационального выбора. Прежде всего, в обществе должно быть представлено значительное количество людей, склон-

¹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Прогресс, 1991. С. 229.

ных к риску, готовых поставить играть по принципу «все или ничего». Эти люди должны быть в высшей степени альтруистически настроены, поскольку от них требуется отказаться от своего счастья во имя счастья будущих поколений. Подобного рода сочетание встречается крайне редко для современных обществ. Хотя возможно, что в России в 1917 году сработала рациональность подобного рода. Но современный человек не готов рискнуть своими правами, свободами и счастьем во имя бесконечных удовольствий потомков в отдаленном будущем, называемом коммунизмом. Как верно отмечает Бюкенен «нормативная неадекватность марксистских взглядов очевидна: учитывая улучшающееся положение пролетариата, рациональность революционного действия становится сомнительной»¹.

Оправдание эксплуатации. Перейдем теперь к аргументу об эксплуатации. Сила аргумента о зле эксплуатации, как было показано выше, основана на утверждении, что в условиях частной собственности на средства производства труд рабочего является вынужденным, неоплаченным и приносящим ему вред. Все эти три признака обязательно должны иметь место. В противном случае аргумент теряет силу.

Начнем с тезиса о принудительном характере прибавочного труда. В условиях современного государства благосостояния голод не ставит уже рабочего в то невыгодное положение, о котором писал Маркс. Для большинства потенциальных продавцов рабочей силы имеется другая альтернатива в виде получения дотации государства, а иногда и возможности организовать свой бизнес. Человек принимает условия капиталиста по той причине, что хочет улучшить свое положение, но его не толкает на это страх голодной смерти. Желание продавать свой труд очень часто может быть вызвано не только материальными, но и социальными и моральными причинами, например, стремлением к общению или достижению посредством совершенствования в избранной профессии. Кроме того, в условиях современной смешанной экономики рабочий имеет возможность выбирать между трудом на государственном и частном предприятии. Если условия труда на частном предприятии устраивают его больше, было бы крайним доктринерством осуждать его за это. Маркс мог бы возразить на это, что и государство тоже является орудием капиталистов, но мы можем представить дело несколько иначе. Предположим, что государство находится в руках пролета-

¹ Buchanan, A. Marx and Justice. P. 88.

риата и пролетариат считает возможным допустить определенную долю частной инициативы в производстве, как это было в России при НЭПе. В этом случае эксплуатация, возможно, и имеет место, но уж точно нет принуждения. Таким образом, принуждение не является обязательным признаком прибавочного труда в условиях частной собственности на средства производства.

Другой тезис Маркса, – это тезис о вреде труда для рабочего. В условиях современного либерального государства этот тезис не представляется верным. Существуют многочисленные формы контроля труда, и этот труд, очень часто, напротив, может быть развивающим, во всяком случае, он не содержит в себе прямой угрозы жизни и здоровью. В любом случае иная, не либеральная форма организации общества не может предложить ничего лучшего. Что касается утверждения, что труд связан с моральной деградацией в виде отчуждения, то мы рассмотрим этот тезис чуть ниже.

Таким образом, в современных условиях единственной формой обоснования морального зла эксплуатации остается тезис о неоплаченности прибавочного труда. Вывод об эксплуатации вытекает из следующей цепи рассуждений:

Только рабочий создает продукт, имеющий стоимость.

Капиталист получает часть стоимости продукта.

Рабочий получает меньше стоимости, чем стоимость созданного им продукта.

Капиталист получает часть созданной рабочим стоимости.

Рабочий подвергается эксплуатации.

Полученный вывод представляется чрезмерно доктринальным и слишком сильным. Следовать этому тезису означало бы утверждать, что всякий прибавочный труд неизбежно содержит в себе эксплуатацию. Из него следует чрезмерно широкое утверждение, что всякая вообще неоплаченная деятельность обязательно содержит в себе эксплуатацию. Но если это так, то отсюда следует, что обязательное налогообложение с целью поддержания социальных программ тоже являет собой эксплуатацию. Фактически это возвращает нас к либертарному аргументу о собственности на самого себя, либертарному запрету на перераспределение доходов в обществе и требованию от государства быть не более чем «ночным сторожем». Но социализм в еще большей степени, нежели либеральное государство, нуждается в перераспределении благ как результатов труда, пусть даже этот труд будет добровольным и общепольным.

Есть еще одна проблема с эксплуатацией в процессе труда. В современном обществе имеет место еще худшая эксплуатация тех, кто хотел бы продавать свой труд, но лишен этой возможности. Таково, например, положение женщин, безработных и инвалидов. В действительности они страдают от несправедливости еще худшей, чем эксплуатация в процессе продажи труда. Существуют различные формы сексуальной, национальной, религиозной эксплуатации, которые не имеют ничего общего ни с собственностью на средства производства, ни с наймом рабочей силы. Для представителей этих групп равное участие в производительном труде было бы, напротив, средством избавиться от эксплуатации. Вот как, например, определяют угнетение современные феминистки: «Угнетение представляет собой систематический, институциональный процесс, который препятствует некоторым людям в получении и использовании удовлетворительных и широких навыков действий в социально признанных рамках, или институциональный общественный процесс, который сдерживает возможности людей в игре и коммуникации с другими, не позволяет выражать свои чувства и перспективы в социальной жизни, в контексте, который может быть услышан другими»¹. С точки зрения Янг, Марксова эксплуатация, напротив, была бы хорошим средством против угнетения.

В результате теория эксплуатации Маркса оказывается не только чрезмерно широкой, но и чрезмерно слабой, что позволяет Кимлике сделать вывод о существовании более глубокой несправедливости. «Предполагалось, что теория эксплуатации будет использована как радикальная критика капитализма. Но в своей стандартной форме она исключает многих, кто находится в еще более трудном положении при капитализме и, кроме того, запрещает действия, необходимые для помощи им (поддержка детей, безработных, малоимущих, женщин). Если теория эксплуатации хочет привлечь во внимание эти группы, она должна выйти за узкие рамки передачи прибавочной стоимости и исследовать вместо этого сами условия распределения, при которых эта передача становится возможной»².

Частная собственность на средства производства не обязательно содержит в себе эксплуатацию или может быть организована таким образом, что эксплуатация становится средством преодоления куда большего зла.

¹ *Young, I. Justice and the Politics of Difference. P. 38.*

² *Kymlicka, W. Contemporary Political Philosophy. P. 177.*

Между тем общественная собственность на средства производства имеет не меньшие шансы быть эксплуатирующей. Наиболее очевидный вариант, – это превращение бюрократии в эксплуатирующий класс при формально общественной собственности на средства производства или превращение социализма в диктатуру большинства, эксплуатирующего меньшинство населения. Подобные варианты эксплуатации теоретически возможны при любой общественной формации. Следовательно, общественная собственность не является панацеей от эксплуатации и существуют куда более серьезные формы эксплуатации, перед которыми бледнеет эксплуатация в условиях найма рабочей силы.

Оправдание отчуждения. Рассмотрим теперь основательность аргумента об отчуждении. Это более широкое возражение, поскольку от отчуждения страдают даже те, кто выигрывает от эксплуатации. Тезис об отчуждении входит в арсенал перфекционизма. Применяя аргументацию перфекционизма, необходимо указать, в чем именно заключается человеческое совершенство. С точки зрения Маркса, оно заключается в свободном, творческом, кооперативном труде, во имя торжества которого нужно отменить частную собственность на средства производства и продажу рабочей силы. Именно эти обстоятельства превращают нас в вещь. Нет необходимости доказывать преимущества свободного, творческого, кооперативного, неотчужденного труда. Действительно, большинство людей предпочли бы именно такой труд, если бы могли выбирать.

Однако подобного рода труд это не единственная ценность, которую можно выбирать. Например, я могу ценить свободное время еще больше, чем неотчужденный труд. Я могу предпочесть один час отчужденного, но высокооплачиваемого труда десяти часам неотчужденного. Потребление – это другое благо, которое может быть противопоставлено неотчужденному труду. Возможно, я хочу больше потреблять, но сделать это можно лишь путем вовлечения в отчужденный труд. Стремление к неотчужденному труду может также противоречить отношениям с семьей и друзьями. Путем своего отчужденного труда я имею возможность помочь своим близким. Стремление к самореализации может порождать и усугублять конфликты с семьей и друзьями. Существует множество других ценностей, которые могут поспорить с неотчужденным трудом. Запрет на отчужденный труд создаст необоснованные привилегии для одних за счет других. Более того, марксистский акцент на ценности неотчужденного производственного труда является в высшей степени секси-

стским, поскольку принижает роль женщин. Феминизм никогда не согласится с тезисом, что производство следует считать более человеческим занятием, нежели воспроизводство (рождение и воспитание детей). Наконец, нет никаких оснований соглашаться с Аристотелем и Марксом в том, что наши наиболее важные способности (способности к творческому труду) – это именно те, которые отличают нас от животных. Вывод, который делает Кимлика, представляется обоснованным: «Вопрос заключается не в том, является ли неотчужденный труд благом, но в том, является ли он абсолютным благом, благом, которое является условием достижения любого другого и которое превышает всех остальных благ. Нет никаких оснований полагать, что неотчужденный труд являет собой такое благо»¹.

Таким образом, мы можем сделать вывод о слабости основных аргументов классического марксизма против либеральной теории справедливости. Современный либерализм полностью вобрал в себя критический потенциал теории справедливости классического марксизма и является гораздо более сильной и основательной теорией справедливости. Русские либеральные мыслители, такие как Выше-славцев и Гессен, не менее чем марксисты обличали зло современного индустриализма, но понимали его намного шире: «Коренное зло современного общественного строя заключается не в классовом господстве, не в экономическом неравенстве, не в присвоении прибавочной ценности, даже не в нищете, а во всем этом лишь постольку, поскольку этим утверждается противоречащее правовой свободе и равенству превращение человека в простое орудие удовлетворения потребностей, его обезличение в вещь»². В отличие от либерализма марксизм не смог проделать долгого и трудного пути по самосовершенствованию³.

¹ *Kymlicka, W. Contemporary Political Philosophy*. P. 189.

² *Гессен С.И. Правовое государство и социализм*. С. 177.

³ Попытки встречного движения марксизма по направлению либерализма предпринимались неоднократно. Одной из первых из них следует признать концепцию либерального социализма Карло Россели, которая была изложена в его книге «Либеральный социализм». Либерализм оказался более успешным в своем встречном движении к социализму под знаменем социального либерализма или неолиберализма.

Глава 7.

Феминизм как критика несправедливости либерального общества

В отличие от либерализма или марксизма феминизм представляет собой скорее политическое движение, нежели систематическую философию. Подобно марксизму его цель практическая и состоит главным образом в изменении мира. Современный феминизм многолик, и это многообразие является частью его природы. Феминизм принципиально основывается не на теории, а на многообразном опыте угнетения и подавления, которые испытывают женщины во всем мире. Того самого угнетения и подавления, которые не видит господствующая либеральная культура и философия¹. Феминизм может использовать в своих целях практически все основные системы политической и моральной философии. Но при всем этом многообразии феминизм сохраняет нормативное единство, которое сводится к общему стремлению положить конец угнетенному положению женщин и добиться подлинного равенства. Либерализм и феминизм (если не считать феминизм постмодерна) имеют общие корни. Оба исходят из представления о свободном и равном индивиде и оба содержат в себе протест против традиционного и иерархического об-

¹ Наиболее полное изложение всех направлений современного феминизма дает энциклопедическая книга Тонг «Феминистская мысль». См.: *Tong, R.P. Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Davidson: Westview Press, 1998.

щества. Но дальше их пути расходятся. Согласно феминизму либерализм не выполнил свое обещание равенства и свободы для всех. Половина человечества оказалась обманута его пустыми обещаниями, и эта половина – женщины. Многие факты могут служить иллюстрацией глубокого гендерного неравенства и несправедливости:

Женщины составляют *половину* населения мира.

Выполняют *две трети* всего рабочего времени.

Получают *одну десятую* мирового дохода.

И владеют менее чем *одной десятой* мировой собственности¹.

Данные, которые приводит С.Окин, характеризуют положение женщин в такой преуспевающей и либеральной стране, как США, тоже говорят сами за себя. Работающие женщины зарабатывают не более 71% заработка мужчин. Половина бедных и три пятых хронически бедных семей с детьми представляют собой неполные семьи одиноких женщин. Уровень нищеты престарелых женщин в два раза превышает соответствующий уровень для престарелых мужчин. На политическом фронте только два из ста американских сенаторов – женщины, только один из девяти судей конституционного суда. Кроме того, имеет место неравное распределение неоплаченного домашнего труда².

Современный феминизм. Многообразие путей к гендерной справедливости

Различие между направлениями феминизма заключается главным образом в различных представлениях по вопросу о путях и средствах преодоления гендерной несправедливости и преодоления угнетенного положения женщин. Поскольку исторически первой формой феминизма был либеральный феминизм, именно с него мы и начнем свою характеристику различных разновидностей политической философии феминизма.

Либеральный феминизм. Этот феминизм нашел свое классическое воплощение в работах Мери Уолстонкрафт и Д.С.Милля. Он широко проявил себя в движении за избирательные права женщин, имевшем место в XIX веке. Идеологических основ этого персона-

¹ Bubeck, D. Care, Gender and Justice. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 2.

² Okin, S. Justice and Gender // Justice: Alternative Political Perspectives / Ed. by J.Sterba. Belmont etc. Wadsworth Publishing Company, 1999. P. 266.

чального феминизма придерживаются некоторые современные организации женщин, например, Национальная Организация Женщин (NOW, США). Основная идея этого феминизма предполагает, что угнетенное положение женщин связано с сохранением некоторых рудиментальных законодательных и привычных норм, которые не дают женщинам возможности найти себя в общественной жизни. В результате женщина замыкается в четырех стенах домашнего обихода, ее потенциал оказывается невостребованным, отчего страдают не только женщины, но и общество в целом. Все, что нужно для преодоления этого положения дел, – предоставить женщинам подлинно равные права и дать возможность соревноваться с мужчинами на равных. Такое равенство может предполагать так называемое «утвердительное действие», что означает некоторые льготы для женщин при приеме на работу или обучение. Такое равенство может предполагать изменение способа распределения общественных благ, например, путем выделения большего количества пособий и компенсаций для женщин, осуществляющих уход за ребенком и т. д.

Радикальный культурный феминизм. Радикальный феминизм не может согласиться с этим. Его представители утверждают, что гендерная несправедливость зашла слишком далеко и женщины уже не могут соревноваться на равных в обществе, где все правила и все роли придуманы мужчинами и для мужчин. Они видят источник угнетения в новом определении общественных ролей, которые не только создают гендер, но и закрепляют за одним из гендеров пониженное и зависимое положение. Радикальный феминизм предлагает иной путь преодоления этой несправедливости – изменение социальных ролей и, в конечном счете, уничтожение гендера как такового, если только под гендером предполагается социальное неравенство. Это можно сделать двояким образом. Во-первых, путем культивации так называемой андрогинности не только в женщинах, но и в мужчинах. Идеал андрогинности предполагает совмещение противоположностей феминного и мускулиного начала в одном и том же человеке, будь то мужчина или женщина. В этом случае гендер не будет закреплен за представителями того или иного пола, кроме того, появятся люди, органично сочетающие в себе как маскулинные, так и феминные черты. Мужество будет сочетаться с нежностью, а сострадание с требовательностью.

Культурный феминизм предполагает и другой путь, согласно которому необходимо не смешивать роли, а поднимать статус традиционно женских ролей, связанных с традиционно женскими качествами

нежности, заботы, скромности, эмпатии, чувственности, бескорыстия. Соответственно надо понижать статус ролей, связанных с мужскими качествами агрессивности, жесткости, рациональности, беспристрастности. Большинство ролей современного мира, имеющие наиболее высокий статус, требуют именно этих качеств, в чем и заключается существо проблемы. Если общество научится ценить женские качества и соответственно женские роли, мужской доминации придет конец. Другая разновидность культурного феминизма не довольствуется даже и этим, утверждая, что необходим еще и пересмотр того, что называется женскими качествами. Они не только должны получить более высокий статус, но и определяться независимо и неискаженно, то есть исходя из неискаженной природы женщин. Все разновидности радикального феминизма не останавливаются перед необходимостью применения очень жестких и непопулярных мер, связанных с изменением характера сексуальности или рождения детей.

Марксистский феминизм. Марксистский и социалистический феминизм полагает, что подлинное равенство женщин возможно лишь в бесклассовом обществе при наличии общественной собственности на средства производства. Частная собственность на средства производства принадлежит преимущественно мужчинам и является наследием патриархального общества. Ее уничтожение означает освобождение всех, но в особенности женщин. Преодолев экономическую зависимость от мужчин, можно преодолеть и угнетение женщин. Надо уничтожить как капиталистическую патриархальность, так и патриархальный капитализм. Этот феминизм не останавливается перед социализацией семьи и детей, возможностью радикального изменения воспроизводства детей и т. д.

Психоаналитический феминизм. В отличие от либеральных, радикальных и марксистских феминисток, которые ориентируются на социальные макроструктуры, психоаналитический феминизм ориентируется на микрокосм. Психоаналитический феминизм видит источник угнетенного положения женщин в их собственном психическом мире. Первоначально, на так называемой пре-эдиповой фазе развития все дети символически привязаны к матери, которую считают всемогущей. Пре-эдипов комплекс сменяется эдиповым. В результате мальчики расстаются с объектом своей первой любви – матерью стремясь избежать угрозы кастрации со стороны отца. Вместе с отцом они начинают управлять природой и женщинами, которые в одинаковой степени иррациональны. Таким образом, мальчик подчиняет свое я «суперэго». Девочка не имеет пениса, который она

могла бы потерять и потому она медленнее расстается с матерью. В результате она рассматривается как часть природы и существует на периферии культуры. Эдипов комплекс – это и есть главный источник подавления женщин. Его можно преодолеть при помощи двойного родительства и равного участия в заботе о ребенке.

Экзистенциальный феминизм. Экзистенциальный феминизм утверждает, что источником угнетения женщин является их отличие от мужчин. Женщина является другой, потому что она не мужчина. Мужчина – это свободное самоопределяющееся существо, которое само определяет смысл своего существования. Иное дело женщина. Смысл ее существования определяют другие. Женщинам нужно сделать то же самое, что делают мужчины: обрести свободу и начать самим определять содержание своего существования. Таким образом, экзистенциальный феминизм не видит необходимости социальных преобразований, поскольку корень зла заключен в личности.

Постмодернистский феминизм. Постмодернистский феминизм утверждает нечто прямо противоположное этому. То обстоятельство, что женщины другие, дает им возможность критиковать сложившиеся культурные и социальные нормы и ценности. Они именно и должны остаться другими. Маргинальное положение женщин имеет свои преимущества, которые заключаются в возможности деконструкции всей культуры со всей ее несправедливостью, которая выражается прежде всего в языке.

Мультикультурный и глобальный феминизм. Мультикультурный и глобальный феминизм утверждает, что личность женщины – это фрагментированная и расколотая личность. Но причины этой фрагментации личности лежат в культуре и этносе, а не в половых и психологических особенностях женщин. Представители этого феминизма отказываются следовать в фарватере главного направления в феминизме, будь то либеральный или радикальный феминизм, полагая, что это идеал, который навязывают белые женщины. Женщины различны, и это различие связано главным образом с различием культур. Это направление в феминизме связывает освобождение женщин с преодолением последствий культурной доминации, последствий колониализма и европоцентризма.

Экологический феминизм. Экофеминизм утверждает нашу связь не только друг с другом, но и с природой. Мы не понимаем наших обязанностей по отношению друг к другу, а тем более по отношению к природе, которую мы безжалостно уничтожаем. Главное зло заключается в нашем стремлении подчинять себе природу. Посколь-

ку женщины рассматриваются как существа, близкие природе, существует логическая, символическая и лингвистическая связь между вопросами феминизма и экологии. Вся система ценностей западного мира построена на доминации и субординации, построена в иерархическом порядке. Логика доминации наносит вред как женщинам, так и природе в целом. По этой причине преодоление угнетенного положения женщин невозможно до тех пор, пока не пересмотрено наше отношение к природе.

Как можно заметить, далеко не все направления современного феминизма обладают критическим потенциалом по отношению к либеральной теории справедливости. Наше дальнейшее рассмотрение политической философии феминизма будет ограничено только теми концепциями, которые выдвигают аргументированную критику либеральных представлений о справедливости. Это главным образом либеральный, радикальный и марксистский феминизм.

Критика распределительной парадигмы. Доминация и угнетение

Критика распределительной парадигмы либеральных концепций справедливости составляет одну из характерных черт феминизма¹. Подобная критика весьма напоминает либертарную критику распределительной парадигмы, но имеет диаметрально противоположный смысл. Ошибка распределительной парадигмы заключается в том, что все проблемы справедливости сводятся к одному лишь распределению основных благ и тягот совместной жизни между членами общества. Достичь справедливости означает правильно распределить основные блага. Принципы справедливости нужны главным образом в качестве критерия такого распределения. Так, согласно Ролзу, задача концепции справедливости – «определить стандарт, посредством которого можно оценивать распределительный аспект основной структуры общества»². Согласно Янг и многим другим последователям феминизма, несправедливость не сводится только к

¹ См. например: *Young, I. Justice and the Politics of Difference; Fraser, N. Justice Interrupts: Critical Reflections on the «Postsocialist Conditions».*

² *Rawls, J. A Theory of Justice.* P. 9.

распределению, ее нельзя преодолеть путем перераспределения. Несправедливость современного либерального общества имеет глубокий, институциональный характер. Более того, распределительная парадигма вовсе не безобидна, она несет в себе идеологический смысл, позволяя вывести из-под огня критики глубокие социальные структуры и институциональный контекст, которые являются подлинным источником несправедливости.

По мнению Фрэйзер, современное общество постепенно переходит от либеральной борьбы за справедливое распределение к «борьбе за признание». «Борьба за признание» быстро становится парадигмальной формой политического конфликта в конце двадцатого столетия. Требования «признания различия» питают борьбу групп под знаменами национальности, этничности, «расы», гендера и сексуальности. В этих «постсоциалистических» конфликтах групповая идентичность дополняет классовые интересы как главного посредника политической мобилизации. Культурная доминация как более фундаментальная несправедливость дополняет эксплуатацию. Культурное признание вытесняет социальноэкономическое перераспределение как лекарство против несправедливости и цель политической борьбы»¹.

Ошибочность распределительной парадигмы заключается в том, что она подменяет общую логику справедливости логикой распределения материальных благ. Мы можем и должны говорить о распределительной справедливости, но только в тех случаях, когда речь идет о распределении материальных благ, таких, как доходы и богатство, вещи и должности. Всякая общественная система, так или иначе, распределяет некоторые материальные предметы среди своих членов. Но одно лишь распределение материальных благ не позволяет судить о более глубоких структурах, таких, как общественная система принятия решения, разделения труда и культура. Именно они несут в себе несправедливость, которая может быть только прикрыта тем или иным вариантом более справедливого распределения материальных благ. Это верно, что современные концепции распределительной справедливости, в отличие от концепции Дж. Ст. Милля, отошли от представления о распределительной справедливости как распределения исключительно материальных благ. Например, Ролз включает в число распределяемых благ также и нематериальные, такие, как власть, права и возможности, основы самоуважения. Но это ничего не меняет, институциональная несправедливость либе-

¹ Fraser N. Justice Interrupts. P. 11.

рального общества все равно остается в тени, если только мы применяем распределительную парадигму в любой ее разновидности. Кроме того, использование вышеуказанных нематериальных благ в качестве предметов распределения само по себе ошибочно. Они не являются предметом распределения, подобно вещам, поскольку представляют собой общественные отношения. Кроме того, распределительная парадигма заставляет нас думать об индивидах как социальных атомах, которые предшествуют отношениям распределения. При этом игнорируются социальные группы, в отношении которых тоже допускается несправедливость, незаметная для распределительной парадигмы.

Подлинным источником несправедливости современного либерального общества являются нераспределительные аспекты социальных структур и институциональных контекстов, главным образом это структуры принятия решений, разделения труда и культуры. Именно они лежат в основании той системообразующей несправедливости, которую Янг характеризует как «доминанция» и «угнетение» и которая остается невидимой для господствующих концепций распределительной справедливости. Между тем именно доминанция и угнетение составляют главный смысл самого термина «несправедливость» в его значении лозунга современных общественно-политических движений.

Таким образом, доминанция и угнетение, а вовсе не распределение есть главные источники современной несправедливости. Доминанция – это институциональное ограничение самоопределения. «Под доминанцией я понимаю структурный и системный феномен, который исключает людей из определения их действий и условий их действий»¹. Зло доминанции заключается в том, что она препятствует участию индивида в определении условий и содержания своих действий. Люди живут в рамках доминанции, если другие могут определять без взаимности условия их деятельности напрямую или посредством структурных последствий их действий.

Угнетение – это институциональное ограничение саморазвития. «Угнетение представляет собой систематический, институциональный процесс, который препятствует некоторым людям в получении и использовании удовлетворительных и широких навыков действий в социально признанных рамках; или институциональный общественный процесс, который сдерживает возможности людей в игре и

¹ Young, I. Justice and the Politics of Difference. P. 31.

коммуникации с другими, не позволяет выражать свои чувства и перспективы в социальной жизни, в контексте, который может быть услышан другими»¹. Угнетение в современном обществе чаще всего испытывают члены определенной группы. К числу таких угнетаемых групп относятся женщины, инвалиды, пожилые люди, цветные и т. д. Угнетение имеет несколько основных проявлений, широко известных в современном либеральном обществе. Главными формами угнетения являются эксплуатация, маргинализация, бессилие, культурный империализм и насилие.

Современная эксплуатация имеет не столько классовый, сколько гендерный и расовый характер. Если говорить о гендерной эксплуатации, то она имеет два аспекта: во-первых, это безвозмездная передача продуктов материального труда, а во-вторых, энергии заботы и сексуальной энергии представителям противоположного гендера. Брак в современном обществе остается разновидностью эксплуатации, поскольку он заключается главным образом для того, чтобы женщины обслуживали мужчин. Существует также категория рабочих мест, которые занимают почти исключительно женщины. Обычно это непрестижные и малооплачиваемые рабочие места. Очевидно, что подобного рода эксплуатацию невозможно изменить посредством иного распределения благ.

Второй формой угнетения является маргинализация. Под маргиналами Янг понимает людей, которые никому не нужны. Это старые люди, одинокие матери, инвалиды, представители этнических меньшинств и т. д. В ряде случаев подобные люди получают некоторое нищенское пособие. Но это не меняет сути дела. В случае маргинализации распределение также бессильно изменить несправедливость. Более того, эти люди в ряде случаев подвержены оскорблениям и издевательствам со стороны представителей социальных служб, которые это распределение осуществляют. Маргинализация проявляется в чувстве ненужности, утрате самоуважения и распространена очень широко, причем куда шире в современном преуспевающем либеральном обществе, нежели в обществе традиционном.

Третьей формой угнетения является то, что Янг называет термином «бессилие». Оно выражается в невозможности влиять на характер и условия своего труда. Бессилием страдают люди, лишенные возможности какого-либо творчества на своем рабочем месте и способные только выполнять команды, которые им дают. Это та категория

¹ Young, I. Justice and the Politics of Difference. P. 38.

лиц, которые не являются профессионалами. Непрофессионалы представляют собой нечто вроде презренной касты в современном обществе. Их угнетение распространяется и за пределы рабочего места. К ним относятся с недоверием и нескрываемым пренебрежением.

Культурный империализм – это четвертая разновидность угнетения. В рамках всякой либеральной культуры неизбежно формируется доминантная группа. Доминантная группа начинает представлять себя как все вообще человечество. Их нормы и ценности, даже их внешний облик начинают восприниматься как норма, что заставляет страдать всех других, от них отличных. В результате в обществе утверждаются презрение и ненависть по отношению к людям иных ценностей и внешнего вида. Представители иных культурных, ценностных, сексуальных ориентаций, цветные люди, инвалиды, пожилые люди начинают испытывать на себе иррациональную ненависть. По мере того, как стереотипы утверждаются все больше, эти люди усваивают двойное сознание и сами начинают презирать себя за свое отличие от других.

Пятая форма угнетения – это насилие. Многие группы испытывают систематическое насилие. Но об этом ничего не говорят господствующие теории справедливости. Люди испытывают насилие только потому, что они принадлежат к группе. Такое насилие испытывают женщины и господствующая культура создала стереотип их существования как рабынь и служанок общественного сладострастия. Систематическое насилие ощущают на себе, например, «лица кавказской национальности» и представители многих других этнических групп во всем мире. Речь при этом идет об иррациональном, но не беспричинном систематическом насилии. Причина насилия заключена в самой культуре и институтах общества.

Я полагаю, что, приведенная выше критика распределительной парадигмы в общем верна. Неясным остается только вопрос, какой же парадигмы придерживается сама Янг. Этот вопрос остается без ответа. В действительности Янг предлагает дополнить распределительную парадигму, присущую либерализму, более древней, воздающей парадигмой, которая была широко представлена в трудах Платона и Аристотеля. Это можно считать разумным и возможным в рамках либерализма, даже если ему придется приобрести для этого несколько республиканский характер.

Другая проблема, связанная с критикой Янг, – это ее определение справедливости, которое имеет чисто отрицательный характер как отсутствие доминации и угнетения. В свою очередь вышеприведен-

ные определения доминации и угнетения, которые формулирует Янг, позволяют отнести ее собственную неявную концепцию справедливости к разряду перфекционизма. Но перфекционизм, как уже было отмечено в отношении марксизма, – это весьма опасная концепция справедливости, она требует точного определения, в чем именно заключается совершенство. Кроме того, перфекционизм может вести к нарушению прав человека. Верная критика положений либеральной теории справедливости со стороны Янг не имеет глубокого концептуального характера и потому может способствовать только совершенствованию концепций либеральной теории справедливости, но не замене ее принципиально иной теорией.

Формальное равенство прав и бесправие женщин

Признавая несомненную заслугу либерализма в утверждении формально юридического равенства прав мужчин и женщин, большинство направлений в феминизме критикуют ограниченность этой идеи. Действительно, либеральная идея равенства прав позволила осуществить настоящий прорыв в направлении равенства. Последователи либерализма выступили за уничтожение сохранявшегося неравенства женщин. Милль писал: «Социальное подчинение женщин, таким образом, представляет собой изолированный факт современных общественных институтов; единственное исключение общего правила; единственный реликт старого порядка мыслей и практики, которая не сохранилась более нигде, но только в этой области, представляющей всеобщий интерес...»¹. Многие атрибуты и предрассудки патриархального общества навсегда ушли в прошлое. В частности, было преодолено представление о неполноценности природы женщин, выражавшейся в их естественной привязанности к семье и мужу. Постепенно стало общепризнанным, что женщины способны к самоопределению и чувству справедливости и потому могут участвовать в общественных делах наравне с мужчинами. Женщины получили равный доступ к образованию, работе, науке и политической деятельности. В либеральных странах они так же равны и свободны, как и мужчины.

¹ Mill, J. The Subjection of Women // Justice: Alternative Political Perspectives. Belmont etc.: Wadsworth Publishing Company, 1999. P. 263.

Господствующий либеральный подход к гендерному неравенству был назван в классической статье МакКиннон «подходом различия»¹. Смысл этого подхода заключается в преодолении необоснованного различия между полами. Он требует запретить все необоснованные гендерные различия и предоставить всем равные шансы. Иными словами, он дает женщинам возможность участвовать на равных в соревновании за блага жизни. Но подход различия не возражает против обоснованных различий. Созданный на его идеологической основе закон о половой дискриминации был составлен по образцу закона о расовой дискриминации. Его смысл – «общество, слепое в сексуальном отношении», точно так же, как оно было сделано слепым в расовом отношении. Но именно в этом и состоит ошибка. «Основные доктрины закона половой дискриминации повинны в том факте, что закон о половом равенстве настолько неэффективно дает женщинам то, что им нужно, и не дает, то, что нужно. А именно: возможности творческой жизни, разумная физическая безопасность, самовыражение, индивидуальность, минимальное уважение и достоинство»². То, что возможно в отношении расы, сомнительно в отношении пола. Общество предоставляет отпуск по беременности не всем, а именно женщинам. Существуют отдельные женские и мужские бани, и это не кажется никому несправедливостью, потому что женщины и мужчины все же различны. В рамках стандарта различия женщины измеряются мужской мерой, равенство оценивается как соответствие этой мере. В результате формальное равенство не привело к подлинному равенству. Точнее, согласно Аристотелю это равенство, которое применяется там, где требуется как раз неравенство, в чем и заключается несправедливость. Женщины по-прежнему выполняют самую грязную и низкооплачиваемую работу. Они являются главным объектом насилия в семье и за ее пределами. Они не получили возможности творческой жизни, разумной физической безопасности, возможности самовыражения, индивидуальности и минимального уважения достоинства.

Причина такого положения дел заключается согласно МакКиннон в том, что сексизм имеет гораздо более глубокие корни, нежели те, которые можно выкорчевать посредством введения формального равенства прав и утверждения подхода различия. Корни сексизма в глубоких социально-культурных структурах и символах, включая

¹ *MacKinnon, C. Difference and Dominance: On Sex Discrimination // Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law. Cambridge: Harvard University Press, 1987.*

² *Ibid. P. 32.*

структуру самого языка. Иными словами, этот мир со всеми его смыслами и ценностями является мужским миром, и подлинного гендерного равенства не может быть, если не изменить сам маскулинный характер этого мира. «Мужская психология определяет спорт, их потребности определяют автомобильные страховки и страховки жизни, их социально обозначенные биографии определяют рабочие места и успешные карьеры, их перспективы и ожидания определяют качество в получении бесплатного образования, их опыт и устремления определяют достоинство, их объективация жизни определяет искусство, их военная служба определяет гражданство, их присутствие определяет семью, их неспособность поладить друг с другом определяет их войны, их власть – историю, их образ определяет Бога, их гениталии определяют пол»¹. Применение подхода доминанции, в отличие от подхода различия, предполагает деконструкцию более глубоких социально-культурных структур, которые приводят к доминанции и угнетению по отношению к женщинам.

Сексизм продолжает торжествовать, пусть не на формально-юридическом уровне, но на уровне самой культуры, включая мораль. Под сексизмом следует понимать не только то, что связано с созданием, поддержанием, распространением и использованием всех необоснованных различий между полами. В сексистских культурных и экономических системах пол всегда релевантен. «Мы социально и коммуникативно беспомощны, если мы не знаем пола каждого, с кем приходится иметь дело, а для представителей того вида, к которому мы относимся, такая беспомощность может представлять собой угрозу жизни»². Мы постоянно посылаем в культурное пространство сообщения о своем половом представительстве. Между тем, как считает М.Фрай, в природе человека половые различия далеко не всегда бывают столь яркими даже на биологическом, не говоря уже о психологическом уровне. Все культурные обстоятельства, связанные с необходимостью постоянного провозглашения пола, способствуют унижению женщин и возвышению мужчин. Господствующая мораль требует подчинения женщин. «Провозглашая свой пол, женщина тем самым относит себя к подчиненной касте»³.

¹ MacKinnon, C. *Difference and Dominance*. P. 36.

² Frye, M. *Sexism // The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Trumansburg: Crossing Press, 1987. P. 22.

³ Ibid. P. 33.

Смысл подхода доминации заключается главным образом в том, чтобы нанести удар по этим последним оплотам сексизма. Сделать это можно лишь посредством изменения традиционных представлений о роли и месте политического. «Посредством подхода доминации половое различие перестает быть вопросом морали и становится вопросом политики»¹. Что касается дальнейшего пути политического преодоления сексизма, то здесь мнения последователей феминизма расходятся. Различные направления в феминизме предлагают различные пути преодоления сексизма. Один из них – это утверждение идеала андрогинности. Идеал андрогинного общества заключается не только в том, что биологический пол не должен играть никакой роли в распределении социальных ролей. В соответствии с этим идеалом каждый сможет развить в себе как мужские, так и женские добродетели. Это означает, что дети должны получать одинаковое развитие в соответствии со своими естественными склонностями. Матери и отцы должны иметь одинаковые возможности в образовании в соответствии со своими способностями. Другой, прямо противоположный путь преодоления доминации мужчин заключается в утверждении идеала феминности. Женщины вообще ничего не должны заимствовать у мужчин. Они должны развивать специфические женские черты (взаимосвязь, общительность, взаимозависимость, эмоции, телесность, вера, отсутствие иерархии, природность, радость, мир, жизнь) и отвергать черты, традиционно связанные с мужским началом (независимость, автономия, интеллект, воля, иерархия, доминация, культура, трансценденция, аскетизм, война, смерть).

При всей их радикальности путь на андрогинность и феминность представляется многим чрезмерным и противоречащим свободе. Этот путь означает наступление на семью, брак, привычные отношения между мужчиной и женщиной. Как верно отмечает Соммерс, «радикальный феминизм создает ложное различие между сексизмом и ассимиляцией, как будто между ними не существует более ничего. Тем самым игнорируется возможность среднего пути, который предполагает, что женщина может быть свободна от угнетения и тем не менее оставаться женщиной в том самом смысле, который вызывает неприязнь у многих феминисток»².

¹ MacKinnon, C. *Difference and Dominance*. P. 44.

² Sommers, C. *Philosophers Against the Family // Justice. Alternative Political Perspectives*. Belmont etc. Wadsworth Publishing Company, 1999. P. 296.

Либеральный феминизм предлагает именно этот средний, наиболее разумный путь. Однако анализ различных политических предписаний феминизма не входит в круг задач нашего исследования. Мы полагаем, что критика либерального подхода различия содержит в себе много верных положений, но рецепты, которые предлагает радикальный и культурный феминизм, страдают утопизмом. Куда более реальным выглядит путь постепенного утверждения иных культурных норм. Это путь, который предлагает либеральный феминизм и который не противоречит основам либеральной теории справедливости.

Критика либеральной дихотомии частного и публичного

В том случае, если мы применяем подход различия к равенству полов, нам приходится иметь дело также и с другой проблемой, а именно проблемой дихотомии частного и публичного. Критика либеральной дихотомии частного и публичного составляет существо феминизма. Как утверждает Кэроль Пэйтман, «дихотомия между публичным и частным... это, в конце концов, все, в чем состоит феминистическое движение»¹. Именно здесь проходит наиболее существенный водораздел между либерализмом и феминизмом. Утверждая различные принципы справедливости для частной и публичной сфер, либерализм тем самым скрывает угнетенное положение женщин в недрах частной сферы, в которую не проникает свет публичного разума.

Либеральная политическая философия не имеет единой точки зрения по вопросу соотношения различных сфер общественных отношений. Для изучения этого вопроса потребовалось бы самостоятельное исследование. Тем не менее можно утверждать, что в основе либеральных концепций общественных сфер лежит идея Аристотеля о различии трех основных уровней организации общественной жизни: политического, гражданского и домашнего (семейного). У Аристотеля им соответствуют и три разновидности справедливости: политическая (справедливость отношений, связанных с применением политической власти), гражданская (справедливость свободных отношений, которые складываются между гражданами), домашняя или семейная (справедливость отношений, которые складываются между гражданином и домохозяйцами). Семья при этом составляла парадиг-

¹ Pateman, C. *Feminist Critiques of the Public: Private Dichotomy // Feminism and Equality*. Oxford: Blackwell, 1987. P. 103.

мальное ядро домашней, частной сферы. Аристотель помещал женщин в сферу домашней справедливости и тем самым отводил им подчиненное положение по отношению к мужчинам, которые населяли сферу политического и публичного.

Либеральные концепции некритически усвоили эти основные патриархальные положения Аристотеля, но не унаследовали его идей приоритета политического, что и отличает «свободу новых» от «свободы древних». В результате частная сфера и в особенности семья оказались совершенно выведенными из орбиты справедливости, что позволило ей сохранить в неизменном виде наиболее одиозные пережитки патриархальности и подчиненного положения женщин. Семья стала своего рода заповедником патриархальной морали в силу действия либерального принципа неприкосновенности частной сферы и индивидуальных прав. Либерализм стал жертвой своих собственных принципов. Требуя свободы от вмешательства политического, он не сумел разглядеть множества маленьких Бастилий семейной сферы, узниками которых были женщины. В определенном смысле либерализм оказался еще более несправедливым в отношении женщин, чем это предполагалось концепцией Аристотеля. Согласно Аристотелю положение женщин все же регулировалось домашней справедливостью, которая имела подчиненное положение по отношению к политической справедливости. Либералы же провозгласили универсальные принципы справедливости публичной сферы, которые не могли проникнуть в святая святых либерализма – частную сферу, и потому частная сфера оказалась убежищем иерархизма, сексизма и патриархализма. Точно таким же образом либерализм мог прекрасно уживаться с рабством в южных американских штатах, что тоже долгое время рассматривалось как проблема частной сферы.

Непроходимая граница между публичным и частным неизменно сохранялась в либеральных концепциях, хотя эта граница и даже само название публичного и частного постоянно менялись. Неизменным оставалось только то, что семья всегда оставалась в сфере частного и к ней никогда не применялись принципы справедливости. Например, Локк писал о различии государства и гражданского общества, что было различием внутри публичной сферы. Частная сфера вообще не представляла интереса для Локка, как основанная на иных принципах ассоциации, по ту сторону справедливости. «Теория Локка показывает, что частная и публичная сфера основаны на различных принципах ассоциации, которые проявляют себя в противоположных статусах женщин и мужчин; естественная субордина-

ция с одной стороны и свободный индивидуализм с другой. Семья основана на естественных связях чувства и крови и на сексуально раздельном статусе жены и мужа (матери и отца). Участие в публичной сфере управляется универсальными, безличными и договорными критериями достижения, интереса, прав, равенства и собственности – либеральными критериями, применяемыми только по отношению к мужчинам»¹.

Романтический либерализм XIX века придавал наибольшее значение различию личного и общественного. При этом, если личное было по определению частным, общественное (политическое и гражданское) было публичным. Личное приобрело еще больший иммунитет от сурового взгляда политического. Семья оказалась еще более укрытой за тяжелой завесой личного. Всяческое вмешательство в эту потаенную сферу неизменно вызывало протест либеральных защитников индивидуальных прав. По мнению феминистов, именно это благое намерение и позволило сохранить подчиненное положение женщин, которые населяют преимущественно частную сферу. Современный либерализм так и не смог избавиться от этого исторического наследия, которое со всей очевидностью присутствует не только в патриархальном либерализме Локка, но и во всем последующем либерализме, включая концепцию Ролза.

Большинство представителей феминизма сходятся во мнении, что семья, как парадигмальная единица частной сферы, остается последним бастионом неравенства и несправедливости. «Таким образом, применение принципов справедливости в отношении полов или относительно домашней сферы исключается изначально. В наиболее влиятельной из современных концепций справедливости, в концепции Джона Ролза, семейная жизнь не только предполагается, она предполагается справедливой – вместе с ее отношениями власти, ответственности и привилегий»².

Суть феминистической критики либерализма по вопросу публичного/частного заключается не в различии как таковом и даже не в том, что различные сферы руководствуются различными принципами справедливости. Недостаток либеральной дихотомии частного/публичного заключается главным образом в том, что она вообще исключает семью из орбиты принципов справедливости, либералы склонны стыдливо замалчивать ту несправедливость, которая имеет

¹ Pateman, C. *Feminist Critiques of the Public / Private Dichotomy*. P. 106.

² Okin, S. *Justice and Gender*. P. 269–270.

место в семье. Феминисты находят эту несправедливость вопиющей. Такое положение дел неприемлемо по трем основным причинам. Первая – это то, что женщины оказываются по ту сторону справедливости, как представители главным образом частной семейной сферы. В итоге большинство современных теорий справедливости просто игнорируют гендер, семью и женщин и тем самым их теории оказываются теориями лишь для половины населения. Результатом такого положения дел являются вопиющие факты угнетения, насилия по отношению к женщинам, порнографии и т. д.

Второе – это то, что господствующие представления о справедливости подрывают равенство шансов для мужчин и женщин, что противоречит нашей интуиции достойных представителей эпохи модерна. Как утверждает Сьюзан Окин, «до тех пор, пока не будет справедливости в семье, женщины не смогут обрести равенства ни в политике, ни в работе, ни в какой другой сфере»¹. Возможности девочек и женщин изначально предопределены структурой и практикой самой семейной жизни. Женщина рождает детей, и уже это обстоятельство обрекает женщину в современном либеральном обществе на зависимость от мужчины. Разделение труда в семье всегда таково, что женщина лишается возможности совершенствоваться в публичной сфере, а развод фактически обрекает женщину на нищету.

Третье – это то, что несправедливая семья не может вести к справедливому обществу. Изначально несправедливая семья не может сформировать у индивида чувства справедливости, как это наивно предполагают представители либерализма. Между тем именно семья является наиболее важным фактором морального развития. «Потенциально это то самое место, где мы можем научиться быть справедливыми. Она в особенности важна для формирования чувства справедливости, которое возрастает по мере того, как мы обмениваемся опытом с другими и узнаем точку зрения отличных от нас людей, с которыми мы имеем общие интересы»². Например, Ролз полагает, что любовь и семья – это нечто настолько естественное, что в отличие от прочих институтов они не нуждаются в справедливости. Тем самым он сохраняет традиционную нуклеарную семью с ее разделением труда. Девочки и мальчики будут иметь различный опыт и воспитание в подобной семье. Но в результате этой институциональной несправедливости оба пола не смогут сформировать одинаковое чувство спра-

¹ Okin, S. Justice and Gender. P. 266.

² Ibid. P. 275–276.

ведливости. Несправедливая семья, в свою очередь, не может сформировать справедливого гражданина. Согласно Кэанс именно этот аспект до сих пор игнорировался критиками Ролза – отношения между справедливостью и семейной жизнью, между общественной и частной сферами¹.

Феминизм требует справедливости не только в публичной, но и частной сфере и в особенности в семейных отношениях. «Феминистки пытаются разработать теорию общественной практики, которая впервые в западном мире будет действительно общей теорией, которая включает мужчин и женщин в равной степени, основанной на взаимодействии индивидуальной и коллективной жизни или личной и политической жизни вместо того, чтобы приводить их к противоречию и отделению. На непосредственно практическом уровне это требование выражается в том, что является самым непосредственным выводом феминистической критики. Это то, что если женщины намерены полностью участвовать в общественной жизни, мужчины должны в равной мере взять на себя заботу о детях и домашнюю работу. До тех пор, пока женщины связаны с этой «частной» работой, их общественный статус будет низким»². Но существует многообразие феминизма и соответственно множество рецептов разрешения этой проблемы. В то время как либеральный феминизм предполагает некоторые частные совершенствования в области справедливости частной сферы, радикальные и марксистские феминистки утверждают, что все должно быть подчинено политическому, а само различие между сферами упразднено.

Подобные идеи склоняются к теории органического общества со всеми вытекающими из этого последствиями в виде возможности подчинения индивидуальной свободы задачам безличной общественности, тоталитаризма, бесправия и т. д. В круг наших задач не входит рассмотрение всех многообразных предложений реформ в этом направлении. Например, по мнению Фрэзер, прежний порядок был связан с концепцией «семейного дохода», когда кормильцем был муж, а жена вела домашнее хозяйство. Но такое положение дел уходит в прошлое, что требует концептуального решения. По мнению Фрэзер, существуют две модели решения вопроса справедливости частной сферы. Первая – это модель «универсального кормильца». Государство должно взять на себя оплату труда женщин, обес-

¹ См.: *Kearns, D. A Theory of Justice – and Love; Rawls on the Family // Politics. Vol. 18. № 2.*

² *Pateman, C. Feminist Critiques of the Public / Private Dichotomy. P. 121.*

печивающих домашнее хозяйство. Вторая модель – это «паритет обеспечивающих заботу», согласно которому домашнее хозяйство становится заботой специальных служб. Существует и множество других предложений по ликвидации несправедливости в частной сфере. Критика либеральной дихотомии публичного и частного вполне принимается современными либеральными теоретиками. Об этом свидетельствует, например, высказывание Кимлики.

«Учитывая центральное положение семьи в системе сексуального неравенства, чрезвычайно важно, чтобы теории справедливости уделяли внимание влиянию семьи на жизнь женщин. Отказ основных теорий выполнять эту задачу нередко объясняется тем обстоятельством, что семья относится к сфере частного. Но это некоторым образом недооценивает проблему. Семья не столько переносилась в частную сферу, сколько совершенно игнорировалась. Интересы женщин страдали в результате неспособности политической теории рассмотреть семью, будь то в рамках публичного или частного. Гендерные роли, связанные с традиционной семьей, приходят в конфликт не только с публичными идеалами равных прав и ресурсов, но также и с либеральным пониманием условий и ценностей частной жизни»¹.

По всей вероятности, лекарством против этой разновидности либеральной несправедливости могло бы быть некоторое вмешательство политического в то, что пока еще считается частным делом. При этом очевидно, что слишком радикальные меры реформирования частной сферы или полное ее подчинение политическому означало бы вытеснение одной несправедливости другой, еще большей, утверждение гендерного равенства путем уничтожения свободы. Эта проблема вряд ли имеет теоретическое, но может иметь практическое решение. В любом случае либеральная теория справедливости вполне может совершенствоваться в этом направлении.

Этос заботы против этоса справедливости

Одно из направлений критики либеральных концепций справедливости, с присущими им претензиями на общезначимость и универсальность, заключается в утверждении о существовании некой особой «женской» морали. Эта мораль обладает целым рядом особенностей, но самым главным из них является именно то, что ценность

¹ Kymlicka, W. Contemporary Political Philosophy. P. 262.

справедливости не играет в ней существенной роли. Эта мысль была высказана в ставшей знаменитой книге и последующих статьях известного гарвардского психолога морали Кэроль Гиллиган¹. Проанализировав большое количество фактов индивидуального морального развития, Гиллиган пришла к выводу о несостоятельности общепринятой концепции морального развития Колберга. Напомним, что согласно этой концепции моральное развитие проходит несколько основных этапов, включая мораль авторитета, мораль ассоциации и мораль принципов. Высшим этапом морального развития является мораль принципов, именно на этом этапе индивид приобретает способность действовать вполне автономно, руководствуясь приобретенными моральными принципами, главным из которых является принцип справедливости. Именно на эту концепцию морального развития опирался Ролз в своей «Теории справедливости».

Согласно Гиллиган подобное моральное развитие, завершающееся утверждением морали принципов, вовсе не имеет универсального характера, в частности, моральное развитие девочек происходит иначе и завершается утверждением отнюдь не морали принципов, но моралью заботы. Следовательно, следует говорить о существовании двух параллельных систем морали под названием «этика справедливости» и «этика заботы». Первое – это преимущественно мужская мораль, второе – преимущественно женская. Само по себе утверждение специфических особенностей морального развития женщин не является новым. Поскольку женщины реализовали себя почти исключительно в домашней, частной сфере, они приобрели мораль, основанную на эмоциях и частных отношениях в отличие от мужчин, участие которых в публичной сфере заставило их приобрести мораль рациональности и беспристрастности. Ранние феминистки, такие, как Уолстоункрафт, полагали, что «женская мораль» является печальным последствием того, что женщины не получили возможности развития своих рациональных способностей и способностей к беспристрастности. Поскольку женщины не имели публичных обязанностей, они привыкли заботиться только о своем ближайшем окружении и не думать о всеобщем. По этой причине «женская» мораль четырех стен домашнего обихода – это скорее не мораль, а ее отсутствие.

¹ См.: Gilligan, C. In a Different Voice: Psychological Theory and Woman's Development. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

Гиллиган утверждает нечто иное. Этика заботы и этика справедливости существуют независимо друг от друга. Подобно известной фигуре гештальтпсихологии, в которой разные люди могут узреть попеременно то два женских профиля, то вазу, забота и справедливость – это два разных способа морального видения мира. Они не могут присутствовать одновременно в одном и том же человеке, но они вполне могут дополнять друг друга, создавая реальное многообразие морали. Гиллиган утверждает, что особая женская мораль существует, и к ней надо относиться серьезно. Эта мораль важна как для частной, так и для публичной сферы. Она полагает, что моральные способности мужчин и женщин действительно разные. У женщин «другой голос». «Поскольку каждый из нас может быть подвержен как угнетению, так и отсутствию внимания, два способа морального видения – справедливость и забота – присутствуют в человеческом опыте. Две моральные установки – не поступать нечестно и не оставлять в беде другого, составляют содержание этого опыта»¹. Моральное мышление женщин контекстуальное и нарративное, мужское – формальное и абстрактное. Первое сводится к заботе, второе – к честности и правам. «В этой концепции моральные проблемы возникают из конфликта ответственностей, а не конфликта прав и требуют для их разрешения способа мышления, который является контекстуальным и нарративным, а не формальным и абстрактным. Эта концепция морали, сосредоточенная на деятельности заботы, сводит моральное развитие к пониманию ответственности и отношений точно так же, как концепция морали как честности связывает моральное развитие с пониманием прав и правил»². «С позиции перспективы справедливости моральная личность противопоставляет себя социальным отношениям, оценивая противоположные притязания личности и других посредством стандарта равенства и равного уважения (Категорический императив, Золотое правило). С позиции заботы сами отношения становятся фигурой, определяющей как личность, так и других. В контексте отношений моральная личность воспринимает и отвечает на восприятие потребности. Сдвиг моральной перспективы проявляет себя в изменении морального вопроса от «Что справедливо?» к «Как ответить?»³.

¹ Gilligan, C. *Moral Orientation and Moral Development* // *Woman and Moral Theory*. Savage: Rowman and Littlefield, 1987. P. 20.

² Gilligan, C. In *a Different Voice: Psychological Theory and Woman's Development*. Цит. по: Tronto, J. *Beyond Gender Difference to a Theory of Care* // *Signs*. Vol. 12. № 4. P. 648.

³ Gilligan C. *Moral Orientation and Moral Development*. P. 23.

Существуют три принципиальных различия этих двух моральных систем. Первое отличие лежит в области моральных способностей. Мораль справедливости стремится к усвоению моральных принципов, в то время как мораль заботы – к развитию моральных диспозиций. В морали заботы речь главным образом идет о том, как правильно прореагировать на то или иное конкретное обстоятельство. Речь идет не о приобретении правильных принципов, но о развитии правильных диспозиций, способности правильно понимать потребности конкретных людей.

Второе заключено в области морального мышления. Поиск принципов, имеющих универсальное значение с одной стороны (справедливость), и поиск ответов на конкретные обстоятельства (забота) с другой. Мораль заботы требует реагировать на всю сложность конкретной ситуации вместо поиска принципа.

Третье имеет отношение к моральным концептам. Мораль справедливости обращается к правам и честности, мораль заботы – к ответственности и специальным отношениям. Мораль заботы требует установления специальных, особых отношений с кем бы то ни было, отношений, которые не повторялись до сих пор и история которых уникальна. Здесь имеется в виду, что справедливость ориентируется на универсальность и беспристрастность, а забота ориентируется на поддержание сети продолжающихся отношений. Каждый человек находится в такой сети. Никто не должен, как полагает Гиллиган, быть совершенно обойден вниманием.

Концепция Гиллиган и ее последователей встретила резкую критику прежде всего в стане феминизма. Вот что пишет об этом Мак-Киннон: «Женщины ценят заботу, потому что мужчины ценят нас соответственно заботе, которую мы им даем... Женщины говорят в относительных терминах, потому что наше существование определяется относительно мужчин»¹.

Я согласен с выводом, что так называемая женская мораль есть не более чем попытка постулировать справедливость, возможную в частной, индивидуальной сфере, в «качестве положительной общности». Мораль, о которой говорит Гиллиган, если только она превращается во всеобщую общественную мораль, есть не что иное, как мораль феодального общества, ибо именно в этом обществе общественное существовало не иначе как в виде совокупности враждебных частных интересов. Я полагаю, что подобные концепции противоречат духу

¹ MacKinnon, C. Difference and Dominance. P. 39.

модерна, который предполагает главным образом переход от естественного состояния к состоянию гражданскому, переход от частной к всеобщей, беспристрастной морали публичной сферы.

В частности, одна из проблем России заключается в том, что этот переход не произошел до конца. Именно по этой причине русские философы могли говорить об «отсутствии мужественной формы» (Бердяев), что является свидетельством преобладания «инстинкта над справедливостью» и приводит к той политической практике, которая торжествует в России и до сих пор в виде неразвитости гражданских добродетелей. Таким образом, речь должна идти не о противопоставлении мужской морали справедливости и женской морали заботы, а о противоречии двух уровней общественной морали. Общей, формальной и абстрактной общественной справедливости публичной сферы либерального централизованного общества и частной, личностной, конкретной корпоративной справедливости частной сферы. Они действительно сосуществуют. Возможно, что женщины более привязаны именно ко второму уровню, что вытекает из их малого присутствия в публичной сфере. Слишком поспешные выводы из исследований Гиллиган могут принести вред прежде всего положению женщин.

Общий вывод, который можно сделать в отношении феминистической критики либеральных концепций справедливости, заключается в том, что эта критика распространяется не столько на теорию, сколько на сложившуюся практику либеральных обществ, сохраняющих значительные патриархальные и сексистские пережитки. Борьба с этими пережитками возможна и в рамках либеральных концепций справедливости в случае их соответствующего усовершенствования, и эта борьба может вестись более успешно, чем с каких бы то ни было иных позиций. Критика со стороны феминизма может способствовать совершенствованию либеральной теории справедливости и практики либеральных обществ, но не может вести к радикальному пересмотру ни того, ни другого.

Глава 8.

Коммунитаризм как критика либеральной справедливости

Из трех великих идеалов Французской революции: свобода, равенство, братство, меньше всего повезло братству. Одна из причин такого положения дел может быть связана с трудностью превращения последнего в философски точное понятие. Вторая причина – его напряженные отношения с более фундаментальной ценностью равенства, что стало особенно очевидно с возникновением феминизма¹. Третья причина – его трения со свободой. Великие идеологии эпохи модерна, такие, как либерализм, консерватизм, национализм, социализм, республиканизм, хотя и предложили свое понимание идеала братства: классовая солидарность, общее гражданство, солидарность, принадлежность к нации, но братство неизменно играло лишь вторые роли. Впоследствии идеал братства был заменен идеалом справедливости, теория которой получила блистательное развитие в либерализме 70-х годов прошлого века.

Если попытаться кратко определить сверхзадачу коммунитаризма, то она заключается в стремлении вернуть идеалу братства, под новым названием «коммунитарности» или «солидарности», его законные права. Коммунитаризм убежден, что многие беды современного об-

¹ Сам термин «братство» носит на себе несомненную печать патриархализма и сексизма.

щества заключаются в недостаточном внимании к общинным началам жизни. Коммунитаристы уверены, что либерализм разрушает это начало и ведет нас к неминуемой катастрофе. Под коммуной или общиной мы будем, как и коммуитаризм, понимать общность людей, которые разделяют общие ценности и историю, соучаствуют в действиях и имеют стремление к солидарности. Примерами общины могут выступать церковь, большие семьи, союзы, братства и т. д. Государство также может выступать в качестве общины в том случае, если помимо всего прочего оно ведет своих членов по пути общего для всех блага. Каждый человек принадлежит к множеству больших и малых общностей, объединенных представлением об общем благе. Это сторона жизни человека, которая до сих пор мало учитывалась в либерализме, является необходимым условием общественной справедливости. МакИнтайр утверждает: «Я являюсь чьим-то сыном или дочерью, я чей-то двоюродный брат или дядя; я гражданин этого города; член этой гильдии или профессии; принадлежу к этому клану, племени или нации... В результате я получаю из прошлого моей семьи, моего города, племени, нации множество долгов, наследований, законных ожиданий и обязательств. Это образует данность моей жизни»¹. Из этих многочисленных принадлежностей человека, которые не подлежат критической переоценке и которые сами по себе являются ценностью, рождаются те самые отношения, которые составляют нравственность. По этой причине справедливость нельзя понимать как абстрактный принцип, придуманный философом в тишине кабинета. Она рождается в самой гуще жизни и несет в себе многое, не подлежащее критической рефлексии отдельного индивида.

Коммунитаризм как моральная философия

Коммунитаризм – сравнительно новое явление в политической и моральной философии, хотя корни его достаточно глубоки. К числу своих отцов-основателей коммунитаристы относят Аристотеля, Фому Аквинского, Руссо, Гегеля и Грамши. Их идеи перекликаются с идеалами гражданского гуманизма и республиканизма. Республиканизм всегда отдавал предпочтение общественной автономии перед политическими свободами частных граждан утверждая, что свобода человека покоится на этическом самоопределении политического

¹ MacIntyre, A. After Virtue. P. 204–205.

сообщества, а не заключаются в естественных правах индивидов. В либерализме, напротив, эти права должны были обеспечить предел перед возможными вторжениями политического сообщества в индивидуальную свободу.

Что касается современного коммунитаризма, он начал формироваться в начале 80-х годов прошлого века главным образом в политической философии США, республиканский дух которых всегда оставался сильным. Сам термин «коммунитаризм» был впервые применен по отношению идей Сандела, высказанных в 1982 году в книге «Либерализм и ограниченность справедливости». Впоследствии похожие взгляды были высказаны рядом других политических философов США, а именно МакИнтайром, Тэйлором и Уольцером. Никто из них и не помышлял о своей принадлежности к некоторому общему течению политической философии, но именно они получили всеобщее признание классиков современного коммунитаризма. Произведения этих четырех авторов создали коммунитаризм как направление современной политической и моральной философии. Подобно тому, как современный деонтологический либерализм возник как критика утилитаризма, коммунитаризм возник как критика всех разновидностей либерализма, но главным образом деонтологического либерализма Ролза. Поскольку главным содержанием современной либеральной политической философии была и остается тема социальной или распределительной справедливости, коммунитаризм выступает главным образом в качестве критика либеральной распределительной справедливости.

Либерализм стал подвергаться систематической критике со стороны коммунитаризма начиная с момента возникновения. Утверждалось, что все разновидности либерализма слишком сосредоточены на индивиде, на важности индивидуальных прав и уделяют мало внимания тому принципиальному обстоятельству, что расцвет человека возможен только в обществе. В то время как либералы рекомендуют каждому человеку стремиться к своему собственному благу в рамках политической структуры, которая защищает его права, коммунитаристы верят, что политическая структура важна не столько для защиты прав, сколько как самостоятельное благо. Подобно Платону, они убеждены, что значение имеет не столько индивидуальное право, сколько общее благо, которое достижимо только в хорошо организованном обществе, которое направляется хорошим правительством. Коммунитаристы уверены, что личность имеет социальную природу. Задача государства – поддержать и защитить ту

социальную практику, которая может обеспечить путь к человеческому совершенству в рамках того или иного социума. Коммунитаризм не разделяет либерального пристрастия к свободе и автономии личности. Коммунитаристы убеждены в неспособности многих взрослых людей делать сознательный выбор, а потому общество должно помочь им совершить этот выбор. Иными словами, автономия вовсе не является самостоятельной ценностью. Существуют куда более важные ценности, например, стабильность, сохранение общественных связей, безопасность – все то, что составляет общие, а не индивидуальные ценности.

Коммунитаристы верят, что государство должно использовать все свои силы для поддержания продолжающейся культурной традиции, которая только и поддерживает существование общества. Коммунитаристы имеют куда более радужное, чем либералы, представление о государственной власти. Вместе с Гегелем они считают ее «действительностью нравственной идеи», между тем как либералы относятся к государству весьма прохладно, поскольку видят в нем угрозу индивидуальной свободе. Либералы и коммунитаристы также различаются по вопросу единой общественной культуры. Либералы подозрительно относятся к общей культурной практике и традиции. Например, культурная практика американцев включает значительную долю расизма, сексизма, нетерпимости и преступности. По мнению коммунитаристов, мы не можем подняться над социальным влиянием, которое нас создало, и потому мы весьма ограничены в своем критическом порыве. Аргументация в пользу сложившегося социального опыта объединяет коммунитаризм с консерватизмом, таким, как консерватизм Эдмунда Берка (1729–1797). По его мнению, государство не должно управляться абстрактными идеями, но исключительно опытом поколений. Того же требуют и коммунитаристы, полагая, что моральная философия должна быть более внимательна и терпима к сложившейся в обществе практике и взглядам.

Наконец, коммунитаристы отвергают либеральное представление о разуме как главном инструменте управления государством и реформирования общества. Проблема с разумом заключается в том, что он противостоит традиции и создает вокруг себя ценностный вакуум. Они полагают, что необходимо вернуть утраченную роль чувствам и интуиции. Вот, главным образом, почему традиционные либеральные концепции справедливости должны быть пересмотрены.

Существует три основные разновидности коммунитаризма, которые различаются между собой по их отношению к ценности справед-

ливости. Некоторые направления коммунитаризма исходят из убеждения, что общинное начало совершенно упраздняет справедливость, поскольку в подлинной общине приходят в действие иные, более высокие добродетели любви и благоволения. Там, где торжествует солидарность, не требуются услуги справедливости. Другие не отрицают необходимость справедливости, но считают, вместе с Аристотелем, что ее концепции могут быть основаны только на общих представлениях, сложившихся в обществе, а не на внеисторических универсальных принципах. Наконец, третьи убеждены в том, что концепции справедливости могут произрастать только из концепции общего для всех блага. Данные представления не противоречат одно другому и могут соединяться в рамках одной и той же концепции. По этой причине речь может идти лишь о различиях акцентов. Сандел более склоняется к первой позиции, Уолцер и Тэйлор – ко второй, МакИнтайр – к третьей. Целью настоящей главы является не детальное изучение коммунитаризма, а рассмотрение только его основных критических аргументов против либеральных концепций справедливости.

Критика приоритета справедливости

Некоторые из коммунитаристов полагают, что возвышение либерализмом справедливости «как первой добродетели общественных институтов» связано с целым рядом недоразумений. Для того, чтобы понять, в чем заключается смысл справедливости, нам следует исходить из концепции обстоятельств справедливости, которую мы рассматривали в первой главе нашей книги. Обстоятельства справедливости – это условия, которые предполагают необходимость этой добродетели. В своей теории справедливости Ролз взял за основу концепцию обстоятельств справедливости, которая была сформулирована Юмом. «Кратко можно сказать, что обстоятельства справедливости возникают всякий раз, когда взаимно незаинтересованные индивиды выдвигают конфликтующие претензии относительно распределения общественных преимуществ в условиях относительной недостаточности. При отсутствии этих обстоятельств добродетель справедливости не возникает таким же точно образом, как при отсутствии опасности жизни и здоровью не может существовать физическое мужество»¹. Следовательно, справедливость по сути своей

¹ Rawls, J. A Theory of Justice. P. 128.

предполагает не только индивидуализм, но и конфликт индивидуальных волей в борьбе за скудные жизненные блага.

По мнению Сандела, подобная эмпирическая обусловленность справедливости противоречит деонтологическим посылкам самого Ролза и доказывает несостоятельность утверждения, что справедливость «является первой добродетелью общественных институтов». Ролз заимствует свой перечень обстоятельств справедливости у Юма. Но Юм не придерживался деонтологии. А раз так, Ролз должен еще доказать, что эти обстоятельства не только всегда имеют место, но также, что они всегда перевешивают все иные обстоятельства. Иначе ему придется смириться с мыслью, что справедливость, хотя и является первой добродетелью, но лишь определенных обществ и в определенных ситуациях, там и тогда, когда появляются обстоятельства справедливости.

Действительно, можно представить себе общества, члены которых пылают такой любовью друг к другу, что обстоятельства справедливости существуют лишь в очень малой степени. Можно представить и общество всеобщего изобилия, где также не возникает необходимости в ревностном соблюдении меры при распределении скудного количества благ между завистливыми и жадными индивидами. Это становится особенно очевидным, когда мы переходим на микроуровень общественной организации. Семья, например, прекрасно обходится без справедливости. Во всех иных случаях справедливость выступает в лучшем случае как компенсаторная добродетель, к которой прибегают при отсутствии более совершенных добродетелей, и потому она не может быть первой. Более того, при определенных условиях справедливость может быть пороком. Ведь если мы начнем упражняться в справедливости там и тогда, где имеет место изобилие или сердца граждан преисполнены любовью друг к другу, мы тем самым будем способствовать разрушению как любви, так и изобилия. «Утверждать обстоятельства справедливости означает отрицать обстоятельства благоволения, братства или более широких привязанностей, каковыми бы они ни были; эти обстоятельства приходят на смену обстоятельствам справедливости, и связанные с ними добродетели имеют ничуть не меньшую ценность»¹. Иными словами, Сандел утверждает, что справедливость неизбежно противоречит братству и утверждение справедливости всегда наносит ущерб коммунитарным ценностям.

¹ Sandel, M. Liberalism and the Limits of Justice. P. 32.

Подобное рассуждение позволяет Санделу сделать свое главное заключение: «Поскольку добродетель справедливости зависит от определенных эмпирических условий, неясно, как может быть утверждена ее безусловный приоритет»¹. Если справедливость не является абсолютной ценностью, более того, если она может быть вообще не ценностью, как же тогда быть с приоритетом должного над благом?

Для основоположника деонтологии Канта дело обстоит совсем иначе. Его метафизический либерализм заимствовал долженствующую силу справедливости из ноуменального царства целей, которое не имело ничего общего ни с обстоятельствами справедливости, ни с какими бы то ни было эмпирическими обстоятельствами вообще. Но у Канта не было, да и не могло быть теории справедливости для основных общественных институтов, поскольку провозглашаемые им моральные принципы имели чисто формальный характер и не выходили за рамки субъективной воли.

Как видим, юмовское понятие обстоятельств справедливости, которое позволяет Ролзу держаться подальше от сумрачного германского гения и поближе к родной англо-саксонской эмпирической стихии, навлекает на него неожиданные проблемы. Ролз не хочет следовать за Кантом в царство трансцендентальных субъектов, это означало бы попасть под огонь традиционной критики кантианства, ведь кантовское царство целей – это обитель чистой воли, где святой и негодяй могут быть одинаково моральны, если только они оба поступают в соответствии со свободно выбранными принципами. Чтобы преодолеть эти трудности и в то же время сохранить приоритет должного, Ролз стремится переформулировать понятие царства целей так, чтобы принять эмпирическое понимание обстоятельств справедливости, но исключить неопределенность, которая может быть связана с вторжением эмпирической стихии.

Из этого затруднения Ролз выходит посредством введения своей концепции гипотетического договора в условиях «занавеса неведения». Обстоятельства справедливости – это то, что является гипотезой первоначального положения, которая не должна сохраняться в реальной действительности. Истинность оснований первоначального положения зависит от того, насколько полученные принципы справедливости соответствуют нашим обоснованным суждениям в условиях рефлексивного равновесия. Чтобы избежать круга, нам необходимо иметь независимые критерии на каждой из сторон рефлексив-

¹ Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. P. 30.

ного равновесия. В частности, мы должны иметь способ судить о желательности принципов справедливости и о разумности мотивационных предпосылок, которые их порождают уже и в условиях гипотетического договора. Достаточно надежный, пусть и временный критерий желательности принципов мы имеем лишь в том случае, если мы интуитивно знаем, что справедливо. Но этого, по мнению Сандела, недостаточно. В данном случае Ролз применяет концепцию обстоятельств справедливости, которая в действительности не предполагает требования всеобщности. Хотя эта критика имеет отношение не ко всякой разновидности либерализма, но исключительно к деонтологическому либерализму Ролза, она направлена против всего современного либерализма, в связи с его повышенным интересом к общественной справедливости.

Я полагаю, что критика Сандела лишена оснований, по сути она основана на недоразумении. Сандел не учитывает одного важного обстоятельства, которое приобрело особый смысл в более поздних работах Ролза. Это то, что принципы справедливости, которые провозглашаются в условиях первоначального положения, имеют вполне определенный предмет, а именно – основную структуру политического общества, они неприменимы на микроуровне, к семье или религиозному братству. Справедливость является необходимым условием существования любого общества по той простой причине, что любое общество должно обеспечить интеграцию своих членов в рамках социального сообщества. Эта интеграция достигается посредством утверждения некоторых норм и ценностей, регулирующих отношения распределения обмена и воздаяния. Индивиды могут называть эти нормы как им заблагорассудится: любовью, благоволением, справедливостью. Суть дела от этого не меняется. Это верно, что юмовские обстоятельства справедливости, на которые ссылается Ролз, есть не обстоятельства справедливости вообще, но обстоятельства эгалитарной справедливости эпохи модерна. Эта справедливость предполагает индивидуализм и моральное равенство.

Сандел предполагает исходить из возможности других обстоятельств справедливости, тех которые были характерны для традиционных обществ, где индивид был опутан коллективными узами и где существовала иерархия прав рождения. Такое общество не есть общество по ту сторону справедливости, это общество иерархической справедливости.

По этой причине можно вполне согласиться с Ролзом, что мы не можем надеяться на любовь и благоволение как средство примире-

ния неизбежных конфликтов основной структуры общества. Нам придется надеяться исключительно на справедливость, которая в этом случае действительно становится достаточно универсальной, а ее обстоятельства – всеобщими.

Теперь, что касается более общего и восходящего к христианской патристике утверждения Сандела о принципиальном противоречии любви и справедливости. Справедливость не запрещает акты любви и благоволения. Если отношения построены на взаимной любви, то они также и справедливы в том смысле, что мы отвечаем любовью на любовь. Если человек требует соблюдения норм справедливости там, где от него ожидают любви и благоволения, это может означать две вещи. Во-первых, что его эксплуатируют, во-вторых, что у него отсутствует то чувство любви, которого от него ждут. В любом случае это не вина справедливости. Справедливость не может нести ответственность ни за отсутствие у человека любви, ни за направленные на него чрезмерные ожидания. Справедливость возможна везде, где только имеют место отношения воздаяния, распределения и обмена. Другое дело, что люди могут обходиться и без нее. Но даже если участники того или иного отношения обходятся без справедливости как способа оценки собственных взаимоотношений, за них это могут сделать другие. Мы можем говорить о том, что люди нередко используют любовь и бескорыстие своих близких. Справедливость в том смысле, как ее понимает либеральная теория, создает необходимые гарантии против институциональной эксплуатации и использования человека как средства для достижения чужих целей, но несколько не противоречит любви и благоволению на уровне частных отношений.

Важно отметить, что критика Сандела совершенно игнорирует вышеприведенные возражения феминизма, который утверждает прямо противоположное. А именно, что за общими фразами о любви и братстве в семье современный либерализм совершенно игнорирует факты угнетенного положения женщин. Отрицая необходимость справедливости даже и в публичной сфере, Сандел как бы предлагает распространить существующую несправедливость частной сферы на сферу публичного и тем самым устранить одну несправедливость за счет утверждения другой, еще большей. Современный человек предпочитает язык справедливости, а не любви и братства. В Америке, возможно уже успели забыть, но в России хорошо знают: если много говорят братстве – уже есть кто-то, примеряющий к себе роль «Большого брата».

Нищета либерального субъекта

Эта критика, с точки зрения Сандела, является продолжением предыдущей, но по мнению иных коммунитаристов, имеет вполне самостоятельный характер. Объектом критики здесь становится философская антропология современных либеральных концепций. Приоритет справедливости имеет еще одно важное последствие: «Для того, чтобы справедливость имела приоритет, должны иметь место предпосылки. Мы должны быть существами определенного рода и относиться к человеческим обстоятельствам определенным образом. В частности, мы должны всегда сохранять некоторую дистанцию к нашим собственным обстоятельствам и часть нашей самости должна быть не подвержена этим обстоятельствам. Только в этом случае мы можем выступать как объект и субъект опыта, как деятели, а не только инструменты преследуемых нами целей»¹.

Коммунитаристы утверждают, что в основе либеральных концепций справедливости лежит совершенно бессодержательная концепция личности. Эта личность берется и рассматривается изолированно от ее целей, представлений о благе и ценностей, которые только и могут составлять ее, личности, содержание. Согласно Ролзу «личность имеет приоритет по отношению к собственным целям»². Подобного же мнения придерживался и Кант, который утверждал приоритет доброй воли по отношению к предмету воления и соответственно приоритет субъекта по отношению к его целям. По мнению коммунитаристов, в этом случае личности просто нет, а есть некий туманный внеисторический трансцендентальный субъект воли, который может произвольно менять свои цели и ценности. Непонятными являются даже мотивы, по которым она (личность) способна это делать. Речь идет также и о том, до какой степени мы можем критически пересмотреть свои личностные основания. Либералы полагают, что предела такому пересмотру нет, мы можем отделять от себя наши цели и ценности практически до бесконечности, пока не останется некоторая сердцевина – кантовская чистая воля, рациональное желание и т. п.

На это Сандел приводит следующие возражения: «Мы не можем рассматривать себя как существ, независимых от привязанностей и убеждений, моральная сила которых частично заключается именно в

¹ Sandel, M. Liberalism and the Limits of Justice. P. 11.

² Rawls, J. A Theory of Justice. P. 560.

том, что они неотделимы от самой нашей жизни, – мы являемся членами семей, общества, нации и человечества, носителями их истории, сынами и дочерьми этой революции, гражданами этой республики. Верность всему этому превышает ценности, которые можно приобрести, или цели, которые я преследую в данный момент. Они превышают обязательства, которые я добровольно принимаю, и естественный долг, который я имею как представитель человечества. Они предполагают, что в некоторых случаях я обязан большим, чем требует или даже позволяет справедливость, не по причине разума или соглашений, но в силу более глубоких привязанностей и обязательств, которые в своем единстве частично составляют меня самого»¹. Таким образом, Сандел утверждает, что либеральные теории не учитывают факта нашей укорененности в определенном месте, времени и культуре. Это не только жизненный факт, но этот факт еще должен быть осознан в политической жизни, во всех институтах общества, если только оно хочет быть справедливым. Коммунитаристы предлагают рассматривать справедливость не как условие, при котором атомарные индивиды могут выгодно общаться, но в качестве условия, при котором люди, имеющие привязанности, частично их идентифицирующие, могут стать друзьями. Только так мы можем создать истинное общество, «общество разделяемых пониманий и пристрастий»².

Сандел считает, что цена, которую приходится платить за либеральный приоритет справедливости, чрезмерно велика. Этой ценой является трансцендентальный внеисторический субъект, который подобно тени отца Гамлета неизменно является на общественно-политическую сцену. С точки зрения философской антропологии Канта личность имеет два измерения. Она одновременно прописана как в ноуменальном царстве целей, так и в эмпирическом мире конкретных вещей и привязанностей. В основе либеральной концепции личности лежит все то же метафизическое представление о личности как радикально изолированном существе, которое способно произвольно выбирать те или иные концепции блага. Эта личность изначально лишена ценностей и привязанностей, и именно это обстоятельство является некорректным с точки зрения Сандела. Главное, что требует уважения в либеральной личности, – это ее способность выбирать, а не то, что она выбирает. Критикуя эти положения, Сандел поднимается до высот патетики: «Нет такого начинания, без которого

¹ Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. P. 179.

² Ibid. P. 182.

я не мог бы обойтись. Никакое изменение жизненных планов и целей не является достаточно глубоким, чтобы это могло изменить мою идентичность. Никакая цель не является столь важной, чтобы я не мог от нее отказаться, не переставая быть самим собой. Учитывая мою независимость от моих собственных ценностей, я всегда могу отвернуться от них. Моя публичная идентичность как морального субъекта не следует за текущими изменениями моей концепции блага»¹. По мнению Сандела, подобные утверждения глубоко противоречат нашей интуиции. Достаточно только вспомнить о людях, которые посвящали свою жизнь великой цели и которые не видели возможности продолжать жизнь, лишенную глубокого смысла, «хотя бы вокруг них были все хлебы». Нормативную концепцию личности нельзя строить на допущении ее принципиальной сводимости к чистой воле, поскольку само допущение заставляет нас быть эгоцентристами. Либерализм пестует индивидуалистические добродетели в ущерб альтруистическим. Он готовит лекарство справедливости против болезни, вирус которой содержится в самом лекарстве. Подобная критика содержится и в трудах МакИнтайра. С его точки зрения, в концепции Ролза точно так же, как и в иных либеральных концепциях, присутствует одна и та же «эмотивная» концепция личности. Поскольку никакие ценности не могут быть рационально обоснованы, все, в конце концов, сводится к пустой и бессодержательной воле к власти. Мораль в либеральном обществе представляет собой только видимость, под покровом которой происходит борьба индивидуальных волей. По этой причине все наши ценности одинаково произвольны.

Я полагаю, что эта критика лишена оснований. Либерализм действительно ничего не может возразить против того, что одним из его исходных оснований является представление об автономной личности, настолько автономной, что она может свободно пересматривать свои цели и ценности. Такое основание действительно имеет метафизический характер, и оно не может быть в полной мере доказано. Но прямо противоположное утверждение коммунитаристов о более глубокой укорененности наших целей и ценностей выглядит ничуть не лучше. Различие между либеральной и коммунитарной философской антропологией дает о себе знать на практическом, а не теоретическом уровне. Как либералы, так и коммунитаристы согласны в том, что личность может пересматривать свои ценности, устремления, привязанности и концепции блага. Разница заключается лишь в том, что

¹ Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. P. 62.

либералы полагают, что личность может пересмотреть решительно все свои ценности, устремления... и т. д. Коммунитаристы же полагают, что есть некоторый предел, до которого это возможно и этот предел определяет границы самой личности. Поскольку коммунитаристы не могут точно обозначить границу дозволенного пересмотра, а либералы не могут точно сказать, где кончаются наши ценности и начинаемся мы сами, с практической точки зрения речь может идти об одной и той же демаркационной линии. Но либеральная точка зрения склонна больше доверять сознательному выбору личности, в то время как коммунитарии склонны подчинить этот выбор безликой общественной необходимости. Но не является ли коммунитарная точка зрения просто оскорблением свободной и равной личности современного общества? Коммунитаристы не договаривают до конца практических последствий своей метафизики, но этими последствиями должны будут стать серьезные ограничения свободы выбора и политика государственного патернализма. Современные коммунитаристы не доводят свои теоретические построения до подобных политических выводов, их критика не заходит дальше романтического консерватизма.

Социальный атомизм, или асоциальный индивидуализм

Другое традиционное обвинение коммунитаризма в отношении либеральной справедливости есть обвинение в социальном атомизме или асоциальном индивидуализме. Это обвинение включает в себя два взаимосвязанных тезиса. Первое – это то, что согласно либеральным концепциям индивид не является социальным существом в том смысле, что он не обладает общественной сущностью и способен выходить за пределы общественной детерминации, что согласно коммунитаризму невозможно. Это может определяться различным образом, – как процесс социализации, или как необходимость социальной природы самой речи, или как невозможность морали за пределами социальности. «Хваленая независимость деонтологического субъекта есть либеральная иллюзия. Это непонимание фундаментальной «социальной» природы человека, факта нашей «полной» обусловленности. Здесь нет исключений, не существует такого трансцендентального субъекта, способного поставить себя вне общества или вне опыта. Во всякий данный момент мы есть те, кем мы стали, совокупность желаний и устремлений, в нас нет ничего, что могло бы населять царство ноуменов. Приоритет субъекта может

означать лишь приоритет индивида, что означало бы утверждение концепции приоритета индивидуалистических ценностей столь характерной для либеральной традиции. Справедливость только *кажется* первичной, потому что индивидуализм дает простор конфликтным притязаниям. Предел справедливости связан с возможностью утверждения добродетелей сотрудничества, подобных альтруизму и благоволению, которые способны смягчить остроту конфликта. Но расцвет этих добродетелей наименее вероятен в обществе, основанном на индивидуалистических допущениях»¹.

То же самое утверждает и Тэйлор, связывая это обстоятельство с природой самого языка. «Никто не может быть личностью в себе. Я являюсь личностью только в отношении определенных интерлокуторов: в одном смысле в отношении к тем партнерам по общению, которые существенны для моего самоопределения; в другом смысле в отношении к тем, кто необходим для моего пребывания в рамках языка самопонимания – разумеется, эти классы могут пересекаться. Личность существует в рамках того, что я называю «паутиной интерлокуции»².

Другой, параллельный тезис коммунитаристов заключается в том, что либерализм видит в обществе не более чем кооперативное предприятие для достижения индивидуальных целей. Это означает, что либералы, во-первых, не понимают сущностной природы самого общества, рассматривая его лишь как сумму индивидов, во-вторых, они не признают за обществом значения вполне самостоятельного блага.

Столь свойственный современному либерализму социальный атоанизм является общей чертой модерна, но именно в либеральной политической философии социальный атоанизм был доведен до своего логического завершения, до состояния морального атоизма (моральной автономии), которого придерживаются либеральные концепции справедливости. Идея атоизма была направлена против аристотелевской идеи о человеке как политическом существе и была ей противопоставлена. Концепция социального атоизма возникла в семнадцатом веке и была связана с поиском архимедовой точки опоры для решения вопросов морали, политики и науки. Эта точка опоры была найдена в изолированном рациональном человеческом разуме. Социальный атоизм является воплощением одного из методологических принципов Декарта. Подобно тому, как познание требует разделения

¹ Sandel, M. Liberalism and the Limits of Justice. P. 11.

² Taylor, C. The Sources of the Self. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 36.

всего на составные части, так же точно и общество должно быть разделено на составляющих его индивидов. Эти новые идеи стали основой концепции Просвещения и остаются таковыми по сей день.

Иная форма атомизма была разработана Кантом, Юмом и Шефтсбери. Они были озабочены главным образом моралью. Источник морального авторитета, по их мнению, должен быть найден в самом индивиде, его сознании, моральном чувстве или разуме. Такова, в общих чертах, концепция моральной автономии, которая соответствует этическому атомизму. Политическая власть, согласно этим концепциям, тоже должна быть обусловлена индивидуальной автономной моралью. Этический атомизм в соединении с социальным атомизмом Гоббса и Локка создал наиболее характерные черты современной политической теории. Эти идеи хорошо просматриваются в большинстве современных политических конституций, например, в конституции США.

Современные либеральные концепции справедливости исходят из той же основной предпосылки социального и морального атомизма. Индивид в большинстве случаев является точкой опоры для построения концепций справедливости. Но согласно коммунитаризму не все можно объяснить, используя методологический атомарный принцип. Индивидов определяют его социальные характеристики и роли. Без этих отношений он ничто. Против атомизма восстает и современная социологическая теория, начиная с Дюркгейма, который утверждал интегральную природу общества.

Тем не менее для современных либеральных концепций справедливости атомизм и индивидуализм остаются исходным основанием. Для Ролза общество выступает как кооперативное предприятие для достижения индивидуальных целей. Для Нозика права индивида существуют до и вполне независимо от общественных связей. Для утилитаристов каждый индивид вполне независимо следует своей цели максимизации счастья. Для Готиера предпочтения отдельно взятого индивида составляют основу рационального выбора.

Атомизм современных либеральных концепций не является результатом произвольного предпочтения. Это средство защиты и обоснования исходных ценностей. Так, например, Дворкин пишет: «... глубокой теорией, лежащей в основании первоначального положения... должна быть теория, обоснованная правами, которые естественны в том смысле, что они не являются продуктом какого-либо законодательства, конвенции или гипотетического соглашения»¹.

¹ *Dworkin, R. Taking Rights Seriously. P. 177.*

Либералы полагают, что, придерживаясь концепции атомизма, можно наиболее надежно защитить основы либеральной справедливости – фундаментальные права человека.

То, на что обращают внимание коммунитаристы, – это обратная сторона такого сильного утверждения. Уолгаст утверждает: «Но как только мы применяем эту картину к обществу, появляются аномалии. В этом обществе пожилые и слабые должны соревноваться с сильными и молодыми, мужчины соревнуются со своими беременными женами, инвалиды соревнуются со здоровыми»¹. В результате получается картина грубого эгоизма, сводящаяся в конце концов к «войне всех против всех». Подобные концепции подрывают основы социальности.

Следует заметить, что вся вышеприведенная критика современных коммунитаристов не содержит в себе решительно ничего нового по сравнению с тем, что может быть известно из трудов консерваторов и романтиков XIX века таких как Берк и Гегель. Само слово «индивидуализм» впервые употребил в уничижительном значении консерватор Жозеф де Местр, работавших в 20-е годы XIX века. Подобная критика направлена не столько против либерализма сколько против индивидуализма (индивидуальной автономии) как господствующей тенденции европейской цивилизации эпохи модерна. Индивидуализм современного общества принято противопоставлять коммунизму средневековья. Многие социологические теории возникли из этого контраста. Это и идея Тенниса о движении от общности к обществу и идея Дюркгейма об органической солидарности.

Индивидуальная автономия имеет глубокие корни в европейской и вообще христианской цивилизации и не может быть сведена только к отчуждающему влиянию капитализма или идеологическому влиянию либерализма. Вся европейская история это непрерывный процесс выхода за пределы коллективных уз. В основании этого процесса лежат две фундаментальные веры европейской цивилизации: вера в трансцендентального но лично конкретно Бога и вера в силу человеческого разума. Современная автономия личности есть еще один шаг в том же направлении. Нельзя сказать, что индивидуальная автономия не приводит к моральным проблемам. Одной из таких проблем является эгоизм. Но эгоизм в равной степени может быть присущ как автономному, так и неавтономному индивиду и потому может проистекать как от индивидуализма, так и от его отсутствия. Кроме того возможен и коллективный эгоизм корпора-

¹ Wolgast, E. *The Grammar of Justice*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1987. P. 18–19.

ций, который торжествовал в эпоху средневековья, несмотря на всю ее коммунальность. Иными словами: нет никаких оснований полагать, что индивидуальная автономия в большей степени способствует эгоизму, чем ее отсутствие.

Другая опасность торжества индивидуальной автономии это то, что Бергер называет «гипериндивидуализмом». Гипериндивидуализм связан с чрезмерной автономией современного человека, которая приводит к появлению индивидуальных моральных кодексов и разрушению основ взаимопонимания. Это не есть эгоизм. Это – скорее разрушение общей системы доверия и взаимопонимания в обществе. Гипериндивидуализм действительно обходится современному обществу весьма дорого, поскольку требует громадных затрат на правовое регулирование и бесконечных договоров. Но гипериндивидуализм остается не более чем тенденцией, поскольку он не выгоден никому. Чрезмерная индивидуализация вступает в противоречие со свободой. Современное общество, как никогда нуждается в общественных институтах, которые уравнивают обезличенные аспекты индивидуальной автономии и общинную солидарность. Среди этих институтов важными являются семья и религия.

Освобождение и отчуждение две стороны одной медали. Судьба современного общества зависит от этого баланса, и именно этот баланс пытается нащупать либерализм, причем не в меньшей степени, чем коммунитаризм. «Прогрессирующая анархия, когда каждый «гребет» в одиночку и только под себя, разрушает капитализм, потому, что лишает его доверия и ценностей, без которых он не может эффективно функционировать. Вместе с тем установление коллективного контроля над личностью в ходе осуществления авторитарной или тоталитарной политики, помимо других издержек, приносит экономические убытки и в конце концов делает капитализм невозможным, ибо подобная политика не допускает свободного предпринимательства, на котором капитализм зиждется»¹. По этой причине можно утверждать, что во-первых, индивидуализм не является последствием либерализма, а во-вторых, автономные индивиды либеральной теории куда лучше могут позаботиться о преодолении негативных последствий гипериндивидуализма, чем это могут сделать неавтономные индивиды коммунитарной теории.

¹ Бергер П. Капиталистическая революция. 50 тезисов о процветании, равенстве и свободе. М.: Издательская группа «Прогресс»-«Универс», 1994. С. 146.

Моральный субъективизм либеральных концепций

Обвинения в моральном субъективизме – это обвинения в адрес всего либерализма, которое выдвинул главным образом МакИнтайр. Вся культура современных либеральных обществ является, по его мнению, «эмотивной»¹. Особенность современных моральных дебатов, в том числе и относительно справедливости, заключается в том, что они не имеют решения.

«То, что я предполагаю в отношении нашей собственной культуры, – утверждаемые в ходе нашей моральной аргументации принципы являются всего лишь маской для выражения персональных предпочтений, что соответствует универсальному утверждению эмотивизма»². Согласно МакИнтайру эмотивизм – это уже не столько этическая теория, сколько черта либеральной культуры. Эмотивизм пытается стереть различия между манипулятивными и неманипулятивными социальными отношениями. В рамках этой культуры одни пытаются заставить других делать то, что им вовсе не нужно, и используют для этого язык морали. Другие люди здесь всегда средства и никогда не цели.

Эмотивизм как черта современной либеральной культуры наиболее явственно проявил себя в ходе бесконечных моральных дебатов, будь то об эвтаназии, или о возможности аборт, или о природе справедливых войн. Все эти дебаты никогда не заканчиваются, поскольку их участники исходят из концептуальной несравнимости аргументов и не могут прийти к общему знаменателю. Но самое главное – что все аргументы известны заведомо, еще до начала дебатов и есть внерациональная причина придерживаться той или иной позиции, которая, в конце концов, сводится к недоказуемым предпочтениям.

МакИнтайр полагает, что сами моральные термины, которые применяет современное либеральное общество в ходе моральных дебатов и аргументов, есть не более чем тени прошлого. Эти термины имели смысл в обществе моральных традиций, когда они действительно что-то значили. Сейчас они доживают свой век и используются с прямо противоположной целью – заставить другого человека делать то, что ему не нужно, подчинить его чужой воле. Можно было бы сказать: делай то и то, потому что я так хочу. Но более убе-

¹ Эмотивизм – это этическая теория, согласно которой главная функция этических высказываний – выражать эмоции говорящего и возбуждать соответствующие эмоции и переживания у слушателей. См.: *Этика*: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 570.

² *MacIntyre, A. After Virtue*. P. 19.

дительно будет сказать: делай то и то, потому что это твой долг. Это происходит потому, что в нашем языке остались моральные термины, которые паразитируют на утраченных смыслах. Эмотивизм, который не делает разницы между смыслом моральных суждений и их использованием, сказал горькую правду о состоянии всей либеральной моральной культуры. Но при этом он только обнажил то, что уже давно стало фактом, а именно моральный субъективизм, которому предшествовал полный упадок морали на Западе.

Эмотивизм не был поддержан аналитической философией морали и политической философией. В частности, все современные либеральные теории справедливости отвергают эмотивизм, но, по мнению МакИнтайра, это ровным счетом ничего не меняет. Эмотивизм продолжает свое действие на более глубоком уровне, и современные концепции справедливости продолжают транслировать его в пространство культуры.

Обвинение в моральном субъективизме относится не столько к конкретным либеральным концепциям справедливости, сколько к самой господствующей либеральной культуре. Для того, чтобы изменить это положение дел, мы должны вернуться к иной культурной практике, при которой человек получит большую принадлежность к общности и будет в меньшей степени руководствоваться собственным эгоизмом.

Ответом на подобную критику может быть один прагматический вопрос: «Так что же делать?». Значит ли это, что мы должны вернуться в дорогое сердцу МакИнтайра аристотелевское или средневековое общество, в котором ценности и убеждения людей действительно совпадали? Значит ли это, что мы должны насильственно заставить современного человека придерживаться общих идеологических основ, как это было в фашистской Германии и Советской России? Прямолинейные практические выводы, следующие из критики МакИнтайра, создадут иные моральные проблемы, включая проблему нарушения прав человека, коллективного эгоизма, разрушения публичной сферы и т. д. Критика подобного рода имеет весьма проблематичный характер, поскольку польза от изменений сложившегося положения дел не очевидна, а зло возможно.

С другой стороны, МакИнтайр явно драматизирует ситуацию с моральными дебатами на Западе. При всем несовпадении исходных идеологических и ценностных установок участников дебатов эти дебаты не столь уж пустое занятие. Их результатом является принятие законов и регуляций. Эти дебаты помогают установить если и не

истину, то, по крайней мере, аргументированное предпочтение большинства граждан. Широкие общественные дебаты в отношении положения женщин, абортов, эвтаназии, смертной казни, справедливости приводили и продолжают приводить к вполне ощутимым практическим последствиям, которые невозможно не замечать. В любом случае критика МакИнтайра относится скорее к современной культуре, нежели к либерализму.

Абстрактный универсализм в трактовке культуры

Многие коммунитаристы разделяют либеральное убеждение относительно важности справедливости. Но они не согласны считать ее неисторическим и абсолютным критерием по отношению к любой культуре. Либерализм не принимает всерьез различия между культурами и исходит из идеи культурного универсализма. Как мы могли уже убедиться, все направления в либерализме, имея различные концепции справедливости, тем не менее уверены в том, что справедливость составляет стандарт, годный для всех времен и народов (пожалуй, только концепция Готтиера являет собой исключение). Именно здесь либералы проявляют редкое единодушие, полагая, что либеральные концепции справедливости должны быть способом критической оценки любых общественных отношений. Можно сказать, что универсализм либеральных концепций справедливости вызывает следующие основные затруднения:

- Этика универсальных моральных принципов справедливости игнорирует особые обязательства, которые каждый человек имеет по отношению к другим, будь то семья или круг друзей. В результате такая справедливость способна подорвать эти основополагающие институты и ослабить общину.

- Универсальные принципы справедливости покоятся исключительно на рационализме и отрицают чувство и произвольность реакции.

- Универсальная справедливость слишком требовательна и может иметь антидемократический характер. Ее принципы могут считать себя более высоким стандартом, нежели привычка и сложившаяся практика.

- Такие принципы бесполезны, если только моральный субъект не обладает закаленным характером. Но такой характер можно приобрести только посредством упражнений в рамках привычной мора-

ли семьи и частных ассоциаций. Таким образом, универсальные принципы справедливости являются вторичными и зависимыми от хорошо организованной привычной морали.

Именно против абстрактного универсализма либеральных концепций справедливости направил всю силу своих аргументов Уольцер. Он полагает, что у нас нет способа вырваться за пределы нашей собственной истории и культуры, иное означало бы способность, подобную способности барона Мюнхгаузена поднять себя за волосы. Это «ложное обещание современного либерализма». Единственный способ познать содержание справедливости – это обратиться к способам употребления этого термина в рамках той или иной культуры. Общество является справедливым тогда и только тогда, когда оно поступает в точном соответствии с общей матрицей смыслов, которые воплощены, в свою очередь, в ее практиках и институтах. Таким образом, вопрос о справедливости и несправедливости – это вопрос культурной интерпретации, а не философских аргументов. «Справедливость имеет свои корни в определенных представлениях о месте, достоинстве, должности и всяких иных вещах, которые образуют общий способ жизни. Пренебречь этими представлениями и означает поступить несправедливо»¹.

Сам Уольцер полагает, что он нашел такой рецепт справедливости для современной западной цивилизации и он заключается в «сложном равенстве». Сложное равенство предполагает, что каждая из сфер справедливости, которые представляют собой сферы обращения различных благ, должны обладать своим собственным уникальным критерием справедливости, который не должен применяться в другой сфере. Несправедливость возникает главным образом по причине того, что блага одной сферы начинают проникать в другую, подчиняя ее себе. Это явление доминанции. Наиболее ярким примером доминанции является подчинение сферой товарно-денежных отношений всех других сфер. Несправедливость заключается в том, что правосудие, или любовь, или научное признание начинают покупаться за деньги. В этом случае деньги просто неправомерно выходят за пределы своей сферы, чему следует воспрепятствовать. Другой разновидностью несправедливости является монополия, которая проявляет себя всякий раз, когда та или иная общественная группа захватывает неправомерно большую долю тех или иных благ и начинает отстранять от этих

¹ Walzer, M. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983. P. 314.

благ все другие группы. Но наихудший вариант – это объединение монополии и доминации и появление, например, плутократии.

Теория Уольцера – наиболее яркий образчик культурного релятивизма. Его теория предполагает отказ от великих идеалов модерна, в частности от идеала равенства. «В обществе, где социальные значения интегративны и иерархичны, справедливость будет заключаться в неравенстве»¹. Подобная теория лишает нас возможности социальной критики. Мы лишаемся, например, возможности критиковать коррупцию, если вдруг выясняется, что в России «всегда воровали». Напротив, коррупция приобретает в этом случае статус великого культурного наследия и речь может идти только о том, как нам рафинировать эту ценность путем уточнения культурных смыслов и символики воровства и взяток.

Я полагаю, что универсализм представляет собой необходимое условие социальной критики и отказ от него означал бы отказ от социальных преобразований. Это не означает, что универсализм не может быть усовершенствован, но именно это мы и находим в современном либерализме, например, в либерализме Ролза. Во всяком случае полный отказ от универсализма, который содержится в проекте Уольцера, грозит куда более существенной общественной несправедливостью, чем та, что может быть связана даже и с крайним универсализмом.

Либерализм и концепции блага

Многие коммунитаристы полагают, что одна из главных ошибок либерализма заключается в том, как решается проблема соотношения справедливости и блага. Согласно утверждению Сандела «деонтологический либерализм – это сверх всего прочего теория справедливости, и в частности приоритета справедливости по отношению к иным моральным и политическим идеалам. Его главный тезис может быть сформулирован следующим образом: общество, которое состоит из множества индивидов, каждый из которых имеет свои цели, интересы и концепции блага, лучше всего организовано в том случае, если оно управляется принципами, которые сами по себе не предполагают никакой концепции блага; обоснованием этих принципов является не то, как они способствуют общественному благо-

¹ Walzer, M. Spheres of Justice. P. 313.

состоянию или, иначе, способствуют благу, но то, что они соответствуют концепту должного, моральной категории, существующей до и независимо от блага»¹.

Справедливость либерализма приобретает главным образом характер защиты индивидуальных прав. Даже в утилитаризме, при всей его телеологии, речь идет о сумме счастья всех членов общества, а не об общем благе как таковом. Между тем согласно коммунитаризму справедливость должна быть также ориентирована на защиту интересов общности. Политика прав должна уступить место политике общего блага. Либералы полагают, что концепция блага каждого члена общества имеет право на равное к себе уважение. Члены общества имеют равную свободу следовать любой из своих концепций блага, если только это не противоречит такому же праву других. Такая точка зрения получила название «нейтрального государства».

Коммунитаристы против нейтрального государства. Они полагают, что государство должно следовать политике общего блага и не должно быть нейтральным в отношении концепций блага. В противном случае такое государство потеряет легитимность. Автономия, к которой призывают либералы – это тоже разновидность блага, которое защищает государство. Коммунитаристы полагают, что в действительности либералы не придерживаются и не могут придерживаться политики «нейтрального государства». Всегда есть некоторая концепция блага, которую поддерживает правительство. «Либерализм, таким образом, придерживается определенной концепции справедливого порядка, который тесно связан с концепцией практического разума, необходимого для публичных взаимодействий, осуществляемых в рамках либеральной политики. Принципы, определяющие подобное практическое разумение, а также теория и практика справедливости не являются нейтральными по отношению к враждебным и противоречивым концепциям человеческого блага. Там, где они вступают в силу, они обозначают определенную концепцию благой жизни, практического разума и справедливости по отношению к тем, кто вольно или невольно принимает либеральные процедуры и либеральные рамки диспута. Основополагающее благо либерализма есть не больше не меньше как поддержание либерального социального и политического порядка. Таким образом, либерализм, первоначально отвергающий любую основополагающую кон-

¹ Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. P. 1.

цепцию блага, в действительности воплощает именно такую концепцию»¹. Речь идет о том, что даже сама автономия личности может выступать и фактически выступает как концепция блага, которую либерализм произвольно навязывает всей своей политической практикой.

Та концепция блага, которой придерживается коммунитаризм, имеет другой смысл. В коммунитарном обществе общее благо представляет собой сущностную концепцию благой жизни, которая определяет образ жизни всего сообщества. Эта концепция представляет собой стандарт, посредством которого оцениваются все конкретные предпочтения членов общества. Это публичный критерий оценки концепций блага. В результате некоторые представления о благе получают право на существование, другие – нет. Коммунитарное государство – это неизбежно перфекционистское государство, поскольку предполагает публичное ранжирование различных способов жизни. Но если, например, марксистский перфекционизм применяет для этой оценки трансгисторический критерий человеческого блага, то коммунитаризм использует критерий в виде сложившейся исторической практики.

Подобное утверждение коммунитаризма, как это убедительно показывает Бюкенен, подводит нас к опасности тоталитаризма. Опасность тоталитаризма наиболее явно проявляла себя именно там, где имела место тенденция провозглашать некоторое общее и единое для всех благо. Напротив, там, где имела место либеральная традиция, менее всего проявляла себя и опасность тоталитаризма. При этом наибольшая опасность для самих общин и их ценностей исходила, по крайней мере в XX веке, от тоталитарных государств, которые явственно провозглашали политику общего блага. (Достаточно вспомнить коммунистическую практику уничтожения казачества, толстовских и религиозных общин и т. д.). Напротив, наибольший расцвет локальных общин имел место именно там, где государство отказывалось проводить политику общего блага, как это имело место в США, где процветают сотни самых разнообразных общин². По этой причине утверждение о необходимости политики общего блага как средства для торжества солидарности не выглядит достаточно

¹ *MacIntyre, A. Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988. P. 344–345.

² *Buchanan, A. Assessing the Communitarian Critique of Liberalism* // *Ethics*. Vol. 4. № 99. P. 858.

убедительным ни с теоретической, ни с практической стороны. В продолжение этого аргумента можно было бы сказать, что подобная практика коммунитаризма грозит возрождением патернализма, что, несомненно, вызовет бурный протест со стороны представительниц феминизма. Пожалуй, можно согласиться с Хэмптоном, который утверждает в отношении коммунитаристского перфекционизма: «Если такое абсолютно социальное определение человеческого существа возможно, разве не может правительство научиться контролировать эти общественные силы настолько эффективно, что сможет создать общество, в котором одни индивиды будут представлять собой вполне довольных рабов, а другие вполне довольных своей социальной ролью хозяев?»¹. Если мы даем на это отрицательный ответ, то он связан именно с нашей способностью противостоять общественной предопределенности, что требует от нас наличия автономии, на чем и основана идея либеральной справедливости.

Заклячая рассуждение о коммунитаризме, можно утверждать, что при всей своей амбициозности, это направление политической и моральной мысли не обладает никакой оригинальностью по сравнению с той критикой, что обрушили на классический либерализм консерваторы и романтики XVIII века, возмущенные бесчинствами Французской революции. Изучение коммунитарной критики оставляет то самое впечатление, которое приходит, когда видишь безупречно реставрированный старинный автомобиль, оснащенный современным двигателем. Коммунитаристы выдвигают абсолютно те же самые аргументы, что и их предшественники из стана консерваторов и романтиков, но не готовы делать те же самые практические выводы — требовать иерархического общественного устройства, священного права королей и незыблемости традиций. Они представители модерна и справедливости, которой они следуют — эгалитарная справедливость в стиле «ретро».

Речь идет лишь о некоторых поправках некоторых крайностей, допускаемых либеральной теорией и практикой. Коммунитаризм играет в этом смысле сократовскую роль овода, не давая либерализму почивать в лучах собственной славы. Такую мысль высказывает один из главных теоретиков коммунитаризма: «Либерализм — это доктрина, несущая в себе семена собственного разрушения; по этой

¹ Hampton, J. The Liberals Strike Back // Justice. Alternative Political Perspectives. P. 254.

причине она нуждается в периодической коммунитарной корректировке. Но было бы ошибкой полагать, что либерализм в буквальном смысле лишен когерентности или ему на смену может прийти долиберальная или антилиберальная община, произрастающая где-то внизу или ожидающая за горизонтом. Ничего подобного; американские коммунитаристы должны понять, что нет никого, кроме изолированных, свободно ассоциированных, свободно говорящих, либеральных субъектов свободных прав. Но было бы неплохо, если бы мы могли объяснить этим субъектам, что они являются социальными существами, историческими продуктами и воплощением либеральных ценностей»¹. Эту мысль не менее отчетливо выражает и другой известный политический философ: «Коммунитаризм – это постлиберальная философия в том смысле, что ее расцвет был возможен только в рамках либеральной традиции установленных демократических практик и в либеральной культуре, которая позволила ценностям общины дойти до такого состояния упадка, при котором понадобилась корректировка. Коммунитаризм был предложен именно как такая корректировка; его цель – перевести процветание общин в центр политического дискурса посредством перенесения в сферу публичного ценности общины»².

При полном совпадении стратегических целей, либерализм и коммунитаризм ведут спор о тактике. С точки зрения интересов и целей развития России, коммунитаризм не может представлять никакого интереса. Старинные, традиционные формы, вызывающие у коммунитариев детский восторг, являются для нас опасными пережитками, грозящими личностному и свободному началу.

¹ Walzer, M. The Communitarian Critique of Liberalism // Political Theory. Vol. 18. № 1. P. 15.

² Communitarianism: A New Public Ethic / Ed. by M. Daly. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1999. P. XIII.

Глава 9.

Политический либерализм как теория справедливости

В этом разделе книги я снова возвращаюсь к рассмотрению либеральных концепций справедливости. Речь пойдет об одной из наиболее поздних концепций, которая получила название политического либерализма и которая была создана уже знакомым нам Джоном Ролзом. Главный вывод, к которому пришел Ролз на закате своего философского творчества, был вывод о недостаточной реалистичности его концепции справедливости. Такому выводу в немалой степени способствовала вся та критика, которую мы рассмотрели выше и главным образом критика со стороны коммунитаризма, который продолжает усиливать свои теоретические и практические позиции в США. Опубликование Ролзом его новой книги под названием «Политический либерализм» привело к широко обсуждаемому в философской литературе феномену «двух Ролзов»: Ролза «Теории справедливости» и Ролза «Политического либерализма». Серьезная дискуссия развернулась, в частности, вокруг вопроса о том, в какой степени это все тот же Ролз или в какой степени это два разных Ролза. Мы будем исходить из предположения о «разных Ролзах». На протяжении более чем двадцати лет после выхода в свет «Теории справедливости» Ролз продолжал совершенствовать свою концепцию, стремясь ответить на возражения многочисленных критиков. Мно-

гие возражения были просто некорректны, многие содержали непонимание его концепции, но многие были, по его мнению, справедливы. Задача Ролза заключалась в том, чтобы создать новую концепцию справедливости, сохранив при этом принципы справедливости прежней теории. Я полагаю, что результатом стало не просто создание очередной концепции, но принципиальное, качественное изменение не только концепции справедливости и даже не только либерализма, но самой природы дискурса справедливости.

Наряду с концепцией «второго Ролза» возникло немало других гибридных концепций, соединивших либерализм с коммунитаризмом¹. Принципиальное отличие концепции Ролза от иных синтетических концепций заключается в том, что Ролз переводит диалог справедливости в принципиально иную, политическую плоскость. Это можно понимать как признание Ролзом невозможности завершения философского «проекта модерна» по созданию рационального и совершенного общества. С либеральной концепции справедливости «нового Ролза» начинается принципиально иной дискурс справедливости. Этот новый дискурс, в котором концепции аналитической философии смыкаются с концепциями постмодерна и критической концепцией Хабермаса, не менее интересен и ждет своих исследователей.

Главный вывод, к которому пришел Ролз, был вывод о недостаточной совместимости его первоначальной концепции с реализацией собственных принципов в наиболее реальных общественных условиях. Главная проблема в новой концепции Ролза – это проблема стабильности справедливого общества, которая звучит теперь так: «Как возможно длительное существование стабильного и справедливого общества свободных и равных граждан, существенно разделенных разумными, но несовместимыми религиозными, философскими и моральными доктринами?»².

Политический конструктивизм Ролза

Метод, к которому обратится Ролз для создания своей новой теории, получил название «политического конструктивизма». Политический

¹ К числу концепций, которые представляют собой синтез коммунитаризма и либерализма, наряду с концепцией «нового Ролза» следует отнести концепции Рорти (Rorty) и Раза (Raz).

² Rawls, J. Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 1993. P. XX.

конструктивизм следует понимать как наиболее общую методологию, включающую в себя систему методов, применяемых для обоснования центральной политической ценности – общей справедливости или справедливости основных общественных институтов. Сам Ролз определяет смысл политического конструктивизма следующим образом: «Принципы политической справедливости являются результатом процедуры конструирования, посредством которой рациональные индивиды (или их представители), будучи поставлены в определенные рамки, принимают принципы для регулирования основной структуры общества»¹.

Либерализм, как мы уже показали, может быть основан на концепции моральных прав (Локк–Нозик), утилитаризме (Милль–Хеар), инструментальном разуме (Гоббс–Готиер) или на концепции практического разума (Кант–Ролз). В своих последних работах Ролз пришел к выводу, что либеральная концепция справедливости должна быть воздвигнута на куда более прочном фундаменте. Концепция справедливости Ролза под названием «Справедливость как честность» более не имеет амбиций стать фундаментальной философской доктриной, подобно доктринам утилитаристов, Нозика, Готиера и даже самого раннего Ролза. Концепция справедливости политического либерализма опирается на основные идеи, представленные в обществе независимо и поверх всех существующих концепций. Это моральная концепция, но созданная для определенного субъекта, каковым является основная структура современных либеральных обществ.

Принципы справедливости политического либерализма выводятся и обосновываются посредством метода политического конструктивизма. Конструктивизм, в свою очередь, предполагает следующие основные моменты: процесс конструирования (для Ролза это процесс обоснования двух принципов в условиях первоначального положения) и материал конструирования. В качестве материала Ролз, точно так же, как и Кант, использует три основные концепции: концепцию практического разума, концепцию индивида и концепцию общества. Но все эти три концепции сильно отличаются от соответствующих концепций Канта, имеющих основания в трансцендентальном идеализме. Концепции Ролза имеют эмпирический характер. Кроме того, они постепенно теряли свой метафизический смысл по мере перехода

¹ Rawls, *J. Political Liberalism*. P. XXII.

от «старого» к «новому» Ролзу до тех пор, пока не приобрели вполне политический, а не метафизический смысл.

Концепция практического разума. Практический разум, о котором говорит Ролз, имеет смысл для принятия принципов справедливости, которые могли бы быть положены в качестве основы общественного взаимодействия. Концепция практического разума состоит из двух аспектов, которые соответствуют двум различным системам принципов: принципы собственно разума и принципы рациональности, что составляет два аспекта разумности индивидов. Разумность предполагает желание индивидов предложить и придерживаться честных принципов сотрудничества при условии, что другие поступают точно так же. То, что разумно для каждого, разумно для всех. Таким образом, разумность выступает как сторона взаимности, и справедливость, о которой повествует Ролз в рамках политического либерализма, приобретает заметные черты воздающей, а не только распределительной парадигмы. Взаимность как идеал справедливого взаимодействия лежит посередине между двумя крайними идеалами: беспристрастности (который имеет альтруистический характер) и взаимной выгоды (который основан на эгоизме). Разумные индивиды не стремятся ни к общему благу, забывая о себе, ни к собственным эгоистическим целям, забывая о всеобщем. Их целью является общество, в котором они могли бы сотрудничать с другими на началах свободы и равенства, которые они могут принять. Взаимность работает таким образом, что каждый получает преимущества от сотрудничества. Прямо противоположное качество неразумности проявляет себя следующим неприятным образом: «Напротив, таким же точно образом люди являются неразумными, если они планируют участие в кооперативных схемах, но не собираются ни соблюдать, ни даже предлагать, кроме как в представительских целях, никаких общих принципов и стандартов для определения честных условий сотрудничества. Они готовы нарушить эти условия, как только того потребуют их интересы»¹.

Что касается рациональности, то она заключается исключительно в том, как субъект достигает поставленных целей, какие методы он выбирает для этого. Рациональность требует выбирать наиболее эффективные средства для достижения поставленной цели. Подобная концепция представляет собой так называемую максимизирующую кон-

¹ Rawls, J. Political Liberalism. P. 50. Именно в этой фразе со всей силой проявился аристократизм «нового Ролза».

цепцию рациональности, которая не предполагает моральной мотивации, и именно в этой части Ролз в наибольшей степени отходит от Канта. «То, чего лишены рациональные субъекты, – это особая форма моральной чувствительности, которая обозначает желание принять участие в честном сотрудничестве как таковом и сделать это на условиях, которые разумно принять всем другим равным. Хотя разумное не есть вся моральная чувствительность, но она включает в себя ту составную часть, которая связана с идеей общественного сотрудничества»¹. При этом рациональные субъекты не ограничиваются лишь выбором средств, они могут также выбирать и конечные цели с точки зрения их важности по отношению к их плану жизни в целом, что противоречит концепции Готиера и в чем чувствуется влияние Аристотеля и коммунитаристов. Рациональность рациональных индивидов не заключается в их эгоизме. Интересы индивидов не есть интересы только в индивидах. Рациональные субъекты могут иметь самые разнообразные привязанности и рассматривать достижение самых возвышенных и общезначимых целей как свои индивидуальные интересы.

Разумное и рациональное берутся как две различные и независимые фундаментальные идеи. Они различны в том смысле, что одна идея не выводится из другой, в частности, нет речи о том, чтобы выводить разумное из более фундаментальной доктрины рационального, как это делается в концепции Готиера. Политический конструктивизм это отвергает, разумное не выводится из рационального, они рассматриваются как взаимодополняющие идеи. Просто разумные субъекты не будут иметь никаких конкретных целей, а просто рациональные не будут иметь чувства справедливости, что приведет к нестабильности. Представители граждан как разумных и рациональных субъектов должны получить разумное к себе отношение, чтобы никто не имел чрезмерных необоснованных преимуществ по отношению к другим. Разумное, в отличие от рационального, имеет публичный характер и может создать рамки социального мира. Сочетание разумного и рационального дает нам то самое разумное общество, в котором давно уже живет западный человек: «Разумное общество не является ни обществом святых, ни обществом эгоистов. Это общество, которое составляет часть нашего обычного человеческого мира, это тот мир,

¹ Rawls, J. Political Liberalism. P. 51.

достоинства которого мы не замечаем до тех пор, пока не лишаемся его»¹.

Концепция личности. Одно из главных критических замечаний, которые были выдвинуты против теории справедливости Ролза, заключалось в том, что его концепция личности имеет метафизический характер, сводится к постулированию бессодержательной индивидуальной воли и асоциальному эгоизму. Политический либерализм Ролза отказался от подобных постулатов. Новая концепция личности имеет политический, а не метафизический смысл. Индивиды, о которых говорит Ролз, — это индивиды, наделенные двумя моральными способностями: способностью иметь концепцию справедливости и способностью иметь концепцию блага. Чувство справедливости представляет собой способность понимать и применять общественную концепцию справедливости, представленную справедливостью как честностью с ее знаменитыми двумя принципами справедливости, которые в почти неизменном виде были заимствованы из прежней концепции Ролза. Наряду с этим индивиды обладают также и концепцией блага, которого они хотят достичь. Эта концепция не должна рассматриваться в узком смысле. Она может включать в себя некоторые высшие цели, привязанность к другим людям и верность определенным группам и ассоциациям. Личность, о которой идет речь, — это личность современного демократического общества, нравится она нам или нет. Этой личности более нет необходимости сверять свою сущность с некоторым философским канонам. Да и самой сущности эта личность тоже не имеет. Ролз предлагает строить справедливое общество с теми людьми, которые есть, и не отдавать предпочтение тем или иным возможным склонностям или максимам воли.

Концепция общества. Общество рассматривается теперь чисто политически и представляется Ролзу как честная схема добровольного сотрудничества свободных и равных индивидов, что соответствует действительному положению дел в современных демократических странах. Основу этой концепции составляет идея хорошо организованного общества, т. е. общества, эффективно управляемого

¹ Rawls, J. Political Liberalism. P. 54. Любопытно отметить интересную параллель мысли Ролза с мыслью Лосского, который в своей известной работе о характере русского народа подмечал в русском народе как раз прямо противоположное свойство, а именно отсутствие среднего уровня культуры. В результате русский человек легко впадает в крайности святости или скотства, но не может удержаться на среднем уровне. Как будет показано ниже, это не есть неразумность. Так проявляет себя особая форма иерархической справедливости — патримониальная справедливость.

публичной политической концепцией справедливости. Следует заметить, что это предполагает наличие в обществе морали принципов, но не морали авторитета или морали ассоциации, что означает возможность их совершенствования посредством публичной дискуссии. Публично признанная концепция справедливости устанавливает в таком обществе общую для всех точку зрения, которая становится фундаментом социальной критики. Принципы справедливости приемлемы только в том случае, если они могут обеспечить хорошую организацию общества.

Такое общество не является ни общиной, ни ассоциацией. Существуют два принципиальных различия между демократическим обществом и ассоциацией. Первое отличие заключается в том, что демократическое общество, в отличие от ассоциации, должно рассматриваться как завершенная и закрытая социальная система. Она завершена в том смысле, что самодостаточна и может содержать место для всех целей человеческой жизни. Она закрыта в том смысле, что в нее приходят с рождением и покидают со смертью. Мы не имеем предварительной идентичности до того, как войдем в это общество. Мы рождаемся в этом обществе и ведем в нем всю сознательную жизнь. Именно для такого общества мы выбираем принципы в условиях гипотетического соглашения и занавеса неведения. Второе важное различие между хорошо организованным демократическим обществом и ассоциацией заключается в том, что подобное общество не имеет конечных целей, как их обычно имеют личности и ассоциации. Общества нередко приобретают характер ассоциации. «Многие общества прошлого имели другое представление: они преследовали цели религии, империи, власти и славы в качестве конечной цели; права, а также статус индивидов и классов зависели от их роли в достижении этих целей. В этом смысле они мыслили себя как ассоциацию»¹. Демократическое общество не является ассоциацией, поскольку не имеет национальной идеи. Оно не представляет большей или меньшей ценности для различных групп и сословий в зависимости от их ценности в плане реализации этой идеи. В этом обществе нет привилегированных членов и групп. Всем гарантирован равный статус свободных и равных граждан.

¹ Rawls, J. *Political Liberalism*. P. 41. В этом смысле поиск «русской идеи» следует понимать как стремление превратить российское демократическое общество в иерархическую ассоциацию, направленную на достижение некоторой высшей цели.

Но демократическое общество – это также и не община, если под общиной мы понимаем общество, управляемое общими для всех всеобъемлющими религиозными, философскими или моральными доктринами блага. Публичный разум этого общества имеет ограниченный характер и не распространяется далее чем на политическую концепцию справедливости, он не включает в себя общие для всех концепции блага, представления о достойной жизни и т. д. В этом положении Ролза можно видеть существенное отличие от доктрины Аристотеля и большинства коммунитарных концепций. Согласно Аристотелю общество возможно только на основе «телоса» – конечной цели индивидов и общества в целом, которая только и включает в себе высшее благо. Но демократическое общество может состоять и обыкновенно состоит из множества общин, каждая из которых может руководствоваться своими концепциями блага, если только они не противоречат публичной справедливости.

Процесс конструирования принципов справедливости также претерпел существенные изменения по сравнению с «Теорией справедливости». Прежде всего, следует констатировать значительное снижение роли философской договорной теории. Договорная методика теперь представляет собой не более чем мысленный эксперимент, который может совершить всякий участник общественных отношений для того, чтобы убедиться в справедливости принципов взаимовыгодного сотрудничества. Речь более не идет о теоретической чистоте этого эксперимента, и потому вопрос о степени рациональности правила максимина уходит в сторону. Изменение произошло также и в характере представительства. Договаривающимися сторонами теперь являются представители групп, а не семейств, что позволило Ролзу снять соответствующие возражения феминисток. Вся остальная процедура конструирования осталась неизменной. «Эта процедура, как мы полагаем, воплощает в себе относительные требования практического разума и показывает, что принципы справедливости следуют принципам практического разума, взятого воедино с концепциями общества и личности, которые тоже являются идеями практического разума»¹.

Учитывая изменения в концепциях практического разума, индивида и общества, справедливость этого нового общества является сугубо политической и не нуждается ни в какой моральной метафизике.

¹ Rawls, J. Political Liberalism. P. 90.

Справедливость этого общества определяется как фокус перекрещивающегося консенсуса разумных фундаментальных доктрин. Справедливость как честность теперь предстает перед нами не как фундаментальная философская доктрина, но как исключительно политическая доктрина, равнодушная к моральным, религиозным или метафизическим концепциям граждан. Она может быть принята в качестве основы политического сообщества независимо от того, каких взглядов придерживаются люди в этом обществе. Только такая концепция может быть приемлемой для современной конституционной демократии, главными чертами которой является плюрализм религиозных, моральных и философских взглядов. Одним из последствий изменившихся концепций личности и общества является то, что принципы справедливости становятся относительными по отношению к социальным и историческим обстоятельствам. Либерализм подходит современному западному обществу потому, что таковы живущие там люди, но это более не означает, что он подходит всем. Все конкретные общества отныне оказались поделены Ролзом на эгалитарные общества с соответствующей им либеральной справедливостью и иерархические общества с их иерархической справедливостью. Согласно доктрине политического либерализма мы не можем более требовать эгалитарных принципов от иерархического общества, как бы нам этого ни хотелось, но должны уважительно оставить эти общества в покое, если только они по-своему справедливы.

Сосредоточив внимание на концепции хорошо организованного общества и принципах, регулирующих общественную жизнь, политический либерализм вновь вернул проблему общественной стабильности в центр современной политической философии. Несмотря на кардинальное нормативное отличие Ролза от Гоббса, это сильно напоминает концепцию Гоббса в том смысле, что Гоббс также был более всего озабочен созданием модели стабильного общества. Различие заключается в том, что Гоббс стремится достигнуть стабильности отнюдь не либеральным путем, но путем установления власти суверена, который правит в атмосфере всеобщего страха. Ролз ищет стабильности при сохранении либеральных ценностей, как это делает и Готиер.

Идея перекрещивающегося консенсуса

В последующих трех разделах мы рассмотрим концепцию стабильности политического либерализма Ролза. Эта проблема возникает после того, как заканчивается процесс конструирования принципов справедливости, которые остались неизменными, как, впрочем, и процесс их конструирования. Теперь эти принципы должны быть проверены на прочность. Проблема стабильности, как было показано выше, имела весьма существенное значение и в «Теории справедливости». Политический либерализм ставит эту проблему несколько иначе в связи с изменением самой теории справедливости. Ролз доказывает стабильность своей конструкции посредством обращения к действию трех основных механизмов стабильности, которые соответствуют трем основным идеям: идея перекрещивающегося консенсуса, идея приоритета должного над концепциями блага и идея публичного разума.

Идея перекрещивающегося консенсуса разумных всеобъемлющих доктрин — это основа концепции стабильности общества политического либерализма и именно в ней более всего прослеживается новизна новой концепции Ролза. «Цель справедливости как честности имеет практический характер: она представляет собой концепцию справедливости, которую могут разделять граждане в качестве основы их разумного, информированного и добровольного политического соглашения. Она выражает их общий и публичный политический разум. Но соответствие этому общему разуму требует от концепции справедливости отстраненности, насколько это возможно, от противоречивых и враждебных философских и религиозных доктрин, которых могут придерживаться граждане»¹. Стабильность концепции справедливости политического либерализма сводится главным образом к возможности сосуществования разумных, но взаимоисключающих всеобъемлющих философских, религиозных и моральных доктрин. Доктрина справедливости как честности не является более всеобъемлющей философской доктриной. Ее задача заключается исключительно в создании поля консенсуса, на условия которого могли бы согласиться все без исключения разумные граждане, каких бы доктрин они ни придерживались. Этот консенсус достигается исключительно в сфере публичного, а не в сфере частного, которая остается полем действия

¹ Rawls, J. Political Liberalism. P. 9.

всеобъемлющих доктрин, которые более не покушаются на публичную сферу.

От граждан требуется иметь наготове две концепции. «Мы, таким образом, всегда полагаем, что граждане имеют две точки зрения: всеобъемлющую и политическую, и их общий взгляд может быть разделен на две части, между которыми существуют определенные отношения»¹. Ценности большей степени общности могут быть конгруэнтны по отношению к ценностям меньшей. Главную идею политического либерализма можно сформулировать как отказ от каких бы то ни было всеобъемлющих концепций – метафизических, моральных или религиозных – в качестве принципов основной структуры общества.

Всякая всеобъемлющая концепция стремится найти и обосновать принцип или систему принципов, которые можно было бы положить в основание деятельности любого субъекта, начиная от индивида и кончая обществом в целом. Например, для утилитаризма таким принципом был принцип максимальной пользы для максимального числа людей, которую следовало умножать как отдельному человеку, так и обществу в целом. Для деонтологии таким принципом был категорический императив. Политический либерализм отличается от обычного либерализма (утилитарного или деонтологического) своими умеренными амбициями. Принципы справедливости, которые он выводит, пользуясь своим уникальным методом политического конструктивизма, относятся не ко всем вообще субъектам, а только к одному – единственному субъекту – основным общественным институтам. Таким образом, принцип общей справедливости оказывается совершенно отличным от возможных разнообразных принципов частной сферы. Частная сфера не интересует Ролза, она отдается на откуп всеобъемлющим доктринам, которые вольны предлагать свои излюбленные принципы, но не могут переходить грань, за которой начинается сфера политического. Здесь должны торжествовать иные принципы – публичные принципы политической справедливости, они же принципы политического либерализма, они же принципы справедливости как честности.

Консенсус, по мнению Ролза, уже существует и представляет собой результат длительного и трудного культурного развития всей западной культуры. «Если справедливость как честность сможет сде-

¹ Rawls, J. *Political Liberalism*. P. 140.

лать возможным перекрещивающийся консенсус, она тем самым завершит и продолжит то движение мысли, которое началось триста лет назад вместе с постепенным принятием принципа толерантности и привело к неконфессиональному государству и равной свободе совести. Это продолжение необходимо во имя согласия относительно политической концепции справедливости, учитывая исторические и социальные обстоятельства демократического общества. Применение принципа толерантности к самой философии дает возможность гражданам решать вопросы религии, философии и морали в соответствии с теми взглядами, которые они свободно выбирают»¹. Этот процесс получает завершение в политическом либерализме Ролза в виде полного и безоговорочного принятия современных демократических свобод. Политический конструктивизм более не критикует ни религиозные, ни философские, ни метафизические постулаты относительно истинности и объективности моральных суждений. Его стандартом является их разумность и, учитывая его политические цели, ничего сверх этого уже не требуется.

Приоритет должного и концепции блага

Вопрос стабильности той или иной политической концепции есть, кроме всего прочего, вопрос о том, как эта концепция намерена решать проблему соотношения своих принципов должного и концепций блага. Одной из главных причин крушений многочисленных политических идеологий был конфликт между их концепциями должного, провозглашенными в качестве политического принципа, и концепциями блага, которых придерживались в действительности. Крушение коммунизма в России следует отнести к такого рода конфликтам.

Политический либерализм Ролза остается деонтологической концепцией. Справедливость как требование должного не только имеет моральный приоритет, но и обосновывается вполне независимо от концепций блага. Это означает, что принципы справедливости надежно защищены от возможных посягательств сторонников перфекционизма. Но для решения проблемы стабильности мы должны быть уверены в том, что принципы справедливости не являются как чрезмерно жесткими, так и чрезмерно мягкими. В первом случае они рискуют

¹ Rawls, J. Political Liberalism. P. 154.

быть взорваны изнутри взбунтовавшимися концепциями блага. Во втором случае они просто не будут приниматься во внимание разнообразными субъектами, каждый из которых стремится к реализации своего собственного блага. Этот вопрос, нашел свое достаточно убедительное решение в «Теории справедливости» и получил дальнейшее развитие в «Политическом либерализме».

Справедливость как честность включает в себя пять основных идей блага, и мы рассмотрим, как эти идеи соответствуют вышеприведенным условиям. Это следующие идеи: 1) идея блага как рациональности, 2) идея первичных благ, 3) идея допустимых всеобъемлющих концепций блага (которые соответствуют всеобъемлющим доктринам), 4) идея политических добродетелей и 5) идея блага хорошо организованного политического сообщества.

Первая идея предполагает, что члены демократического общества имеют рациональный жизненный план, который они хотят осуществить в течение всей жизни, учитывая ее нормальные обстоятельства. Всякая такая концепция исходит из рациональности как основного принципа организации жизненных целей. Поскольку из этих общих ценностей не вытекает никакая определенная политическая точка зрения, мы можем считать осуществление каждым человеком своего жизненного плана благом. Рациональность рассматривается как основной принцип социальной и политической организации. По этой причине можно предположить, что каждый принимает эти ценности, понимаемые в общем смысле. В противном случае проблемы политической справедливости не будут существовать, как не будет существовать и потенциального конфликта жизненных целей и интересов.

Другая идея – это идея первичных благ. Она выстраивается на основе идеи блага как рациональности. Но для этого идея блага как рациональности должна соединиться с идеей гражданина как равной и свободной личности. Здесь следует рассматривать политическую концепцию личности, которая не принадлежит ни одной из всеобъемлющих доктрин. Только в этом случае мы можем понять, что нужно этому индивиду. В этом случае мы получаем возможность создать представление о потребностях индивидов как граждан. Появляется возможность точно формулировать возможное улучшение обстоятельств граждан и способствовать улучшению положения наименее преуспевающей части общества. Речь идет о следующих основных благах: основные права и свободы, свобода передвижения и свободный выбор занятий на фоне разнообразных возможностей, власть и прерогативы

должностей и позиций ответственности в политических и экономических институтах основной структуры общества, доходы и богатство, социальные основы самоуважения.

Справедливость как честность накладывает ограничения на концепции блага всеобъемлющих доктрин. Такие концепции не должны выходить за пределы разумного, основные параметры которого были рассмотрены выше. Это не означает, что либеральная политическая концепция справедливости не может опираться также на концепцию блага, за исключением разве что чисто инструментальных и индивидуалистических благ. В действительности должное и благо взаимно дополняют друг друга, и они взаимосвязаны.

Принимая политическую концепцию справедливости, мы можем сохранять для себя любую другую всеобъемлющую доктрину блага. Политическая концепция не распространяется на все сферы жизни, но только на основную структуру. «Хотя это и верно, что они (граждане. – Б. К.) не разделяют общую всеобъемлющую доктрину, они разделяют общую политическую концепцию справедливости; это означает, что они разделяют одну очень важную политическую цель, имеющую высший приоритет: а именно цель поддержания справедливых институтов и взаимной справедливости, не говоря о многих других целях, которые они тоже должны разделять и реализовывать посредством своих политических начинаний»¹.

Не менее весомым благом выступает сама возможность сопричастности политической справедливости как общественной ценности. Справедливость как честность представляет хорошо определенные принципы справедливости, которые могут стать целью самосовершенствования граждан в направлении политических добродетелей. Это создаст дополнительный фактор стабильности и моральной ценности общества. Благо, связанное с проявлением моральных сил и публичного признания статуса граждан, – это благо политически хорошо организованного общества, а не всеобъемлющих доктрин. Наличие такого блага вполне соответствует аристотелевскому принципу самосовершенствования.

¹ Rawls, J. *Political Liberalism*. P. 202.

Концепция публичного разума

Публичный разум политической концепции справедливости Ролза имеет характер одного из важных условий стабильности. Именно в идее публичного разума как нельзя лучше проявился республиканский дух новой концепции Ролза. Политическое общество, как и всякий иной рациональный субъект, способно формулировать свои планы и принимать решения. То, как политическое общество делает это, означает, что оно проявляет свой разум. Это интеллектуальная и моральная сила, коренящаяся в способностях разумных людей. Не всякое общество обладает публичным разумом. В иерархическом обществе публичного разума нет, там все решают правители или привилегированный класс. Публичный разум возможен только в демократическом обществе, и его публичность проявляет себя в трех смыслах: это разум всех граждан, его предметом является благо общества и вопросы фундаментальной справедливости, публичными являются также его природа и содержание.

К числу вопросов публичного разума относится все то, что так или иначе связано с политической концепцией справедливости и, следовательно, затрагивает интересы всех граждан. Сюда входят такие вопросы, как кто имеет право голосовать, какие религии могут быть терпимы, кому должно быть предоставлено честное равенство возможностей или возможность владеть собственностью. Эти и подобные вопросы есть специальный предмет публичного разума. Большинство политических вопросов не затрагивают этих фундаментальных вопросов и к сфере публичного разума не относятся. Это такие вопросы, как, например, налогообложение или регуляция собственности. В рамки публичного разума не входят также наши частные размышления и рефлексии по политическим вопросам, как не входят туда и подобные размышления частных ассоциаций.

В демократическом обществе принудительная власть это власть — равных и свободных граждан. «...наше осуществление политической власти оправдано и уместно лишь в том случае, если оно осуществляется в соответствии с конституцией, существо которой готовы принять все граждане в свете принципов и идей, приемлемых для них как разумных и рациональных»¹. Легитимность этой власти предполагает ее публичный характер. Поэтому каждый, кто принимает политиче-

¹ Rawls, J. Political Liberalism. P. 217.

ское решение, должен подумать о том, как это может быть подкреплено публичным разумом, что предполагает готовность слушать других и воспринимать аргументы с позиции принципов справедливости. Граждане принимают публичный разум не как модус вивенди, но как дальнейшее развитие своих собственных доктрин, поскольку публичный разум является (должен являться) продолжением и воплощением всех разумных доктрин.

Требования публичного разума превосходят требования эффективности примерно так же, как это происходит в суде. Требование «Никто не может свидетельствовать против своих ближайших родственников» разумно, хотя может быть и неэффективно. Таким же точно образом разумны и принципы справедливости, хотя они могут уступать утилитарным принципам по степени их эффективности. Публичный разум следует отличать от частного разума корпораций и индивидов как виды разума, подчиняющиеся различным принципам справедливости.

Содержание публичного разума определяется политической концепцией справедливости, которая является либеральной в том смысле, что она применяется только к основной структуре и полностью независима от всеобъемлющих религиозных и философских доктрин. Она разрабатывается на основе фундаментальных политических идей, имплицитно содержащихся в политической культуре демократического общества. Только благодаря этому публичный дискурс может вестись на основе принципов, которые все могут принять. Подобная характеристика публичного разума, делает его весьма похожим на общую волю Руссо.

Специфика общей справедливости политического либерализма

В вышеприведенных концепциях перекрещивающегося консенсуса, приоритета блага и публичного разума практически нет философии. Это идеология, возможно социология, точнее гражданская религия. Достоинство либерализма как гражданской религии заключается в том, что практически все могут ее принять, поскольку эта та религия, которая фактически уже существует в либеральном обществе, и в этом смысле ее не нужно придумывать.

Впрочем, Ролз и не скрывает этого. Его новый либерализм не является философским. Он не является философским не только в том смысле, что теряет интерес к философским доказательствам, но еще и в том смысле, что теряет интерес к пафосу долженствования. Образно можно сказать, что это либерализм состоявшегося либерального общества, общества «развитого либерализма». Политический либерализм имеет весьма специфические черты.

Во-первых, политический либерализм Ролза завершает собой логику развития принципа толерантности. Принцип толерантности зародился как способ примирения враждебных религиозных систем. У Ролза он вырос в способ примирения всеобъемлющих философских, моральных и религиозных доктрин. Тем самым Ролз не только довел принцип толерантности, а заодно и сам либерализм до его высшей стадии возможного совершенства, но и упразднил философию как способ критики политических систем. Тем самым проект Ролза как бы выходит за рамки проекта модерна. Но такое положение дел делает сам консенсус чрезвычайно хрупким и тонким. Все, что объединяет граждан такого общества, — это исключительно политическая справедливость, которая формулируется исключительно для основной структуры общества.

Во-вторых, политический либерализм является в прямом смысле этого слова надстройкой над всеми разумными религиозными, философскими и моральными доктринами. Таким образом, политический либерализм представляет собой моральную доктрину, относящуюся исключительно к основной структуре общества. При этом он остается достаточно общим, чтобы с ним могли согласиться носители всех всеобъемлющих разумных доктрин. Критерий разумности приобретает самодовлеющее значение. Общая справедливость политического либерализма взывает исключительно к разуму, но не к чувству и не к традиции. Сам Ролз, видимо полагает, что разум в либеральных странах уже стал традицией. Есть большие сомнения, что разум способен выдержать возложенную на него миссию.

В-третьих, политический либерализм — это либерализм для избранных. Два принципа справедливости, да и политический либерализм в целом могут быть понятны далеко не всем. Они возможны только там, где уже сложилась прочная либерально-демократическая культура, включающая в себя определенный уровень развития публичного разума, и имеются индивиды, которые считают себя равными и свободными. Если мы попробуем применить это признаки, напри-

мер, к современной России, то мы сможем убедиться в зияющем отсутствии этих необходимых атрибутов. Это означает, что России придется ехать в либерализм в вагоне второго класса.

Ролзу удалось ответить на большинство критических возражений со стороны его критиков. Его концепция представляет собой синтез, в который вошли значительные элементы коммунитаризма. Но цена, которую пришлось за это заплатить, оказалась немалой. Конструктивизм Ролза вплотную приблизился к культурному релятивизму. В концепции политического либерализма происходит утрата характерного для модерна чувства общечеловеческой солидарности. Ролз заметно сближается с Аристотелем, ибо у Аристотеля мы находим что «люди, которые разделяют общее представление о справедливости, образуют полис». Либеральный полис Ролза тоже образуют люди, разделяющие идею политического либерализма. Справедливость как честность верна не потому, что она истинна, но потому, что она отражает фактическое представление о справедливости, сложившееся на Западе. Его концепция справедливости либеральна, но ее разделяют в рамках культуры, которая тоже успела стать либеральной. Таким образом, речь идет о либерализме как общей для всех ценности, а не требовании должного. Речь идет о специфическом обществе, в котором автономия индивида и иные либеральные ценности сами становятся высшим благом. Принцип должного неожиданным образом превращается в принцип блага. Можно согласиться с Малхалом и Свифтом, которые утверждают: «...если Ролз прав в своем анализе современной политической культуры, тогда его политический либерализм имеет куда более коммунитарный характер, чем политические концепции самих коммунитариев»¹.

Мне представляется, что такой либерализм как концепция справедливости становится весьма неустойчивым. В случае утраты членами этого либерального общества своих либеральных пристрастий они вряд ли смогут восстановить либеральное общество, если только вновь не вспомнят про старые добрые философские концепции времен проекта модерна. Политическая теория справедливости не имеет метафизических, религиозных и моральных корней, которые выводили бы ее на уровень глубокой человеческой субъективности. Традиция, религия или метафизика, которые обосновывали принципы спра-

¹ *Mulhall, S. and Swift, A. Liberals & Communitarians. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1992. P. 199.*

ведливости общественных систем, так или иначе удовлетворяли некоторую сакральную потребность индивидов. Политический либерализм становится исключительно гражданской религией не имеющей глубоких корней в человеческой душе. Все это вызывает сомнения в надежности политического либерализма как теории справедливости. Как верно замечает Алексеева, «... Роулс на более поздней стадии своей работы осуществил не самый удачный поворот. Попытавшись найти основу для примирения конкурирующих теорий, философия самого Роулса оказалась вне их среды. Политическая философия, как ее теперь рассматривает Роулс, должна играть примиряющую роль. Но парадокс заключается в том, что такая концепция политической философии, в случае ее успеха, уничтожает саму политическую философию, снимая вопрос о фундаментальных спорах в политике»¹. Получается, что концепция Ролза – это скорее объяснительная, чем предписывающая политическая концепция. Это концепция, которая не может воссоздать утраченные общественные связи, если они оказались утрачены.

В новом либерализме Ролза возникает серьезное внутреннее противоречие. Либерализм Ролза не может помочь тем, у кого его нет, и он не очень нужен тем, у кого он есть (поскольку он не является концепцией должного). Он ничем не может помочь, например, России, которая не доросла до него, и он не нужен Западу, поскольку он уже осуществлен. Утверждение подобного либерализма как концепции справедливости может означать начало цивилизационного нисхождения по той именно причине, что в нем проявляются черты усталости современной либеральной культуры. Вот почему тема политического либерализма Ролза, выходит за рамки моей книги, как выходящая за рамки проекта Просвещения. Она требует специального исследования и по всей вероятности это исследование чрезвычайно актуально.

¹ Алексеева Т.А. Справедливость как политическая концепция. Очерк современных западных дискуссий. М.: Московский общественный научный фонд, 2001. С. 145.

Глава 10.

Исторический дискурс российской справедливости

Возрождение нормативной теории справедливости в политической философии 70-х годов привело к возникновению широкого теоретического дискурса справедливости, ставшего мощным источником развития современного общества. К сожалению, в России пока не существует ни подобного дискурса, ни подобной теории. Отдельные работы, которые затрагивают тему политической справедливости в России, исходят из различных теоретических оснований и не создают поле дискуссии. Государственно-правовой позитивизм, равнодушный к нормативным проблемам политики и права, продолжает безраздельно господствовать в пространстве политической и правовой мысли России.

Цель настоящей главы заключается в том, чтобы применить рассмотренную выше теорию к политической действительности России и тем самым создать прецедент философского размышления в отношении политических проблем России в русле современной теории справедливости. В рамках настоящей главы мы намерены ответить на три взаимосвязанных вопроса: 1. Что мешает возникновению дискурса справедливости в России. 2. Какие концепции справедливости имплицитно присущи специфической политической культуре, моральному сознанию и политической практике России. 3. Какая концепция спра-

ведливости возможна и желательна для воплощения в ходе дальнейших реформ в России. Первый вопрос, на который требует ответить теория справедливости, это вопрос о том, является ли Россия хорошо организованным обществом¹. Нетрудно заметить, что в современной России мы имеем плохо организованное общество по той именно причине, что:

Никто не признает и знает, что другие не признают каких бы то ни было общих принципов справедливости.

Основные общественные институты не соответствуют, и всем известно, что не соответствуют провозглашенным принципам справедливости.

Граждане не имеют развитого чувства справедливости и не следуют справедливым институтам.

Таким образом, положение дел в России свидетельствует о двух проблемах в плане справедливости. Во-первых, это отсутствие фундаментального консенсуса в отношении субстанциональных принципов общей справедливости (нормативный раскол общества), во-вторых, это невыполнение основными институтами даже тех принципов, которые формально провозглашены и даже закреплены в конституции – формальная несправедливость. Это означает вопиющую несправедливость современного российского общества как в плане субстанциональной, так и в плане формальной справедливости.

Россия как расколотое общество

Одна из главных трудностей, которые возникают, как только мы пытаемся применить теорию справедливости к современной российской действительности, заключается в том, что для России трудно определить даже сам тип общества, справедливость которого мы хотим найти. Современная теория справедливости на Западе исходит из существования двух основных типов субстанциональной справедливости

¹ Хорошо организованное общество – это общество, в котором, как утверждает Ролз, каждый признает и знает, что все признают одни и те же принципы справедливости. Второе: общеизвестно или, по меньшей мере, есть основания полагать, что его основная структура – то есть основные политические и общественные институты и то, как они сорганизованы в единую систему сотрудничества, – соответствует этим принципам. Третье: его граждане имеют нормально эффективное чувство справедливости и они, в общем и целом, следуют основным институтам общества, которые они считают справедливыми (Rawls, J. Political Liberalism. P. 35).

(концептов справедливости), которые соответствуют двум принципиально различным типам общественных связей. Первый тип – это эгалитарная справедливость. Это тот тип, который утвердился в современном западном обществе и представляет собой наиболее общий принцип справедливости современного индустриального общества. Справедливое эгалитарное общество предполагает, что политическое равенство, или равенство всех в свободе, является наиболее общим принципом организации основных общественных институтов. Современное западное общество – это эгалитарное общество, общество эгалитарной справедливости. Идея равенства представляет собой, таким образом, не только единый фундамент теоретических дебатов на Западе, но и общий интуитивно-ценностный фундамент всей западной цивилизации.

Напротив, иерархическая общая справедливость предполагает, что исходным политическим принципом является неравенство статусов отдельных индивидов и групп, но это неравенство осознается как морально оправданное, поскольку в нем выражена различная степень их совершенства, которую они демонстрируют на путях служения высшей цели этого общества. Многие современные авторы определяют Россию как расколотое общество, для которого характерен конфликт фундаментальных концептов справедливости. Мы не разделяем общие принципы справедливости, политический дискурс России – это дискурс в отношении самих цивилизационных основ нашего бытия. Первое, с чего следует начать применение теории справедливости к политическим реалиям России, – это определить, какие типы фундаментальных концепций справедливости представлены и конфликтуют в России. Это позволит нам сделать, по крайней мере, самый общий вывод в отношении наиболее вероятного последующего движения фундаментальных ценностей политической справедливости и позволит найти точки соприкосновения и объединения разрозненных ценностей в некое общее и гармоничное целое, которое могло бы сыграть роль единой для всех общей справедливости. Мы полагаем, что пресловутый российский раскол, – это главным образом раскол по той линии, которая отделяет традиционное общество от индустриального. Россия представляет собой гибрид традиционного и индустриального общества. Этому расколу соответствует раскол представлений о справедливости. Идея эгалитарной справедливости, присущая современному индустриальному обществу, противостоит здесь идее иерархической справедливости, присущей обществу традиционному. Таким

образом, гибридный характер российского общества связан с наличием двух несовместимых концепций фундаментальной справедливости: иерархической справедливости и эгалитарной справедливости. Это несопоставимые, взаимоисключающие концепции. Одновременное присутствие их в качестве фундаментальных ценностей политического бытия обуславливает трагизм и неопределенность этого самого бытия.

Принцип патримониальной справедливости

Ту разновидность традиционного иерархического общества, которую мы находим в России, Вебер называл «патримониальное общество»¹. Другая разновидность была известна ему под названием «феодалное общество»². Из этого различия вытекают важные для нас нормативные последствия: аристократизм есть власть сравнительно небольшой группы людей, владеющих военным ремеслом; патримониализм есть власть одного лица, которому необходимы чиновники, чтобы осуществлять ее. Патримониальный властитель в известной мере зависит от доброй воли своих подданных (если его господство не основано на военной оккупации); аристократизм может обойтись без доброй воли подобного рода. Патримониализм обращается к массам, противопоставляя себя привилегированным условиям; его преобладающий идеал не воин-герой, но «добрый царь», «отец народа». Легенда патримониализма – государство благосостояния, в отличие от аристократического идеала свободного братства воинов, присягнувших на верность вождю. Патримониальная справедливость существовала в России изначально, поскольку именно патримониальное общество, а не аристократическое (возникающее из завоевания) является наиболее органичной формой общественной организации.

Различию между двумя разновидностями традиционного иерархического общества – аристократизмом и патримониализмом Вебер отводил решающую роль в социологии государства добюрократиче-

¹ Вебер М. Город // М.Вебер. История хозяйства. Город. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. С. 420–456.

² Название «аристократическое» или «сословное» общество представляется нам более точным, поскольку феодализм имеет еще и другой смысл. Таким образом сословное (аристократическое) и патримониальное общества – это две разновидности иерархического общества.

ской эпохи. Разница, существующая между ними, едва ли не больше, чем разница между иерархическим и эгалитарным обществом. Патримониализм во многих отношениях ближе к идеальному типу традиционалистской власти, чем феодализм: патримониальное правление, как правило – личное, патриархальное, тогда как аристократизм, несмотря на личностный характер социальных связей, предполагает отношения контракта, тяготеет к легалистической власти. К тому же аристократизм – явление гораздо менее распространенное: классические феодальные отношения развились прежде всего в Западной Европе (да и там главным образом во Франции и Англии). Именно в силу того обстоятельства, что патримониальная справедливость не признает прав личности или сословий, она не есть легалистская справедливость. Западные концепции не признают за ней статуса справедливости вообще. С точки зрения легалистской справедливости патримониальное общество есть беспросветное рабство и бесправие, «разросшаяся банда воров и разбойников», по выражению Августина. Примерно также оценивали пережитки патримониализма и многие русские либеральные мыслители. «Идея справедливости не признает перевеса властвования за какой-либо волей, она стремится к тому, чтобы между ними существовал справедливый обмен услуг, обмен прав и обязанностей»¹.

Идея патримониальной справедливости была достаточно широко распространена не только на Востоке, но и на Западе. Ее философское обоснование можно найти в философии Макиавелли, Гоббса и европейского консервативного романтизма. Эта та справедливость, которая вплоть до настоящего времени торжествует на юге Италии, Испании, Греции и Сербии. Основной принцип общей патримониальной справедливости можно было бы сформулировать следующим образом: «Каждый имеет право на произвол, ограниченный только еще большим произволом властителя и/или обычаем» или, что то же самое, «высшим принципом справедливости является предсказуемый и систематический произвол властителя, ограниченный только его же волей и/или обычаем». Патримониальная справедливость может выглядеть не менее привлекательно, чем идеал иерархического сословного (аристократического) общества или идеал современного эгалитарного общества, поскольку речь идет о несравнимых между собой ценностях. Выбор в пользу патримониальной или иной концепции

¹ Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. С. 344.

совершается посредством интуитивно-ценностного выбора, а не философского спора, который, как известно, бессилен, если речь идет о несравнимых ценностях¹.

Одним из первых философских критиков российского традиционного идеала патримониальной справедливости выступил Чаадаев. В своем первом философическом письме он утверждал, что идея справедливости (а также идея долга и права), которой дышит европейский мир, для нас бессмысленна. Беспросветную российскую историю ничто не оживляло, кроме рабства, составлявшего суть и смысл духовной культуры России, а российская история – это дикое варварство, грубое суеверие, а затем – унижительный гнет татарщины, дух которого унаследовала затем государственная власть². В данном случае Чаадаев выражает свое ценностное отношение к патримониальной справедливости, составляющей основу российского политического бытия, и предлагает решительно отбросить патримониальные ценности в пользу легалистских аристократических ценностей западного общества.

¹ Различие между патримониальной и эгалитарной справедливостью есть не только различие России и других стран Европы. Это еще и различие между, например, северной и южной Италией. Это различие было тщательно изучено известным социологом Патнемом, который пришел к выводам, что жители севера Италии «вовлечены в решение публичных проблем, а не патрон-клиентские отношения и не в персоналистскую политику. Люди доверяют друг другу, рассчитывая, что все будут вести себя справедливо и законопослушно. В этих регионах лидеры отличаются относительной честностью. Они верят в народное правление, они предрасположены вступать в компромиссы со своими политическими противниками. И рядовые граждане, и лидеры принимают здесь условия равенства. Социально-политические структуры организованы горизонтально, а не иерархически. В сообществах такого рода ценятся солидарность гражданственность, сотрудничество и честность. Управление осуществляется эффективно». Противоположность всему этому составляют южные районы Италии. Здесь «мало кто стремится принимать участие в рассмотрении вопросов благосостояния общества, да и возможностей такого участия представляется немного. К участию в политике членов такого общества подталкивает не сознание коллективных целей, а либо корысть, либо зависимое положение. Популярность социально-культурных ассоциаций невелика. Индивидуальная набожность заменяет собой дух служения обществу. Коррупция воспринимается как нечто нормально даже самими политиками, демонтирующим циничное отношение к демократическим принципам. Компромиссы расцениваются однозначно негативно. Законы (по почти единодушному убеждению) существуют для того, чтобы их нарушать; в то же время, страшаясь беззакония со стороны других, люди требуют ужесточения дисциплины. Попав в эту систему взаимоотношающихся пороков кругов, практически каждый ощущает себя объектом эксплуатации, бессильным и несчастным. Принимая во внимание все перечисленные особенности, едва ли приходится удивляться тому, что представительное правление здесь не столь эффективно, чем в странах, с более развитой культурой гражданственности». (Цит по: *Селигмен А.* Проблема доверия. М.: Идея-Прогресс, 2002. С. 84).

² Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 45.

Славянофилы, как известно, не отрицали общеизвестных фактов российской истории, из которых исходил Чаадаев, но попытались придать этим фактам прямо противоположный ценностный смысл. Они утверждали, что в России принципиально иная нравственность и потому не частная справедливость, а любовь движет русским человеком. То, что кажется рабством, есть высшее проявление христианской любви и смирения. То, что кажется угнетением, есть высшее проявление общественного единения. Заскорузлые моральные понятия развращенного индивидуалистического Запада не могут быть применимы к России. Само требование справедливости и права проистекает, по мнению И.В.Киреевского, от дезинтегрирующего влияния рационализма и индивидуализма, черты которых он угадывал уже в самой общественной структуре западного феодализма. «Весь частный и общественный быт Запада основывается на понятии об индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную обособленность»¹. Отношения между людьми здесь строятся не на внутреннем единении, общей вере, обычаях и традиции, но на рационально-формальном определении прав и привилегий. Самоуправный произвол ограничивается лишь внешними добровольно установленными правилами. Вся социальная организация европейских народов родилась из насилия и потому не может существовать без формальной внешней справедливости. На смену органическим общностям людей подобно русской на Западе пришли иные ассоциации, основанные на расчете. Там, где общественность основана на коренном единомыслии, там твердость нравов, святость предания и крепость обычных отношений не могут нарушаться, не разрушая самых существенных условий жизни общественного организма.

Как видим, речь здесь идет не об отрицании общей справедливости, в качестве таковой выступает принцип любви и единства. Отрицание относится здесь к принципу справедливости как принципу обособленности, который противоречит любви и согласию как высшим принципам общей справедливости. Это точка зрения достаточно последовательна и имела немало приверженцев. Философские взгляды славянофилов в отношении принципов организации общества не несли в себе ничего принципиально нового, они были почти дословным повторением взглядов западного консервативного романтизма. При

¹ Киреевский И.В. Ответ А.С.Хомякову // И.В.Киреевский. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 120–121.

всей своей романтической привлекательности идеал «Святой Руси», идеал патримониальной справедливости не поддается рационализации, а тем более реализации в практическом общественном устройстве. Это чисто декларативный принцип. Принцип любви и единения, торжествующий в различных вариантах власти доброго царя, соборности, вечевого устройства является в действительности совершенно неработоспособным. Его привлекательность есть главным образом заслуга нерационализируемого обычая, который может ограничить произвол, но обычай – слишком неопределенная и шаткая опора общественной связи. Мы вынуждены согласиться с пессимистическим выводом В.К.Кантора: «Получается, что всеми хваленый коллективизм и соборность русского народа мгновенно рассыпается в прах, когда нет внешней принудительной силы. Если, разумеется, не считать общиной бандитские шайки»¹. По этой причине отклонения от идеала патримониальной справедливости являются куда более распространенными, нежели сам идеал. В рамках традиционного патримониального идеала существуют две принципиальные возможности отклонения. Это, во-первых, невыполнение тотемом-царем своих обязанностей доброго отца, превращение его в жестокого и своенравного тирана, который не заботится о всеобщем благе и попирает обычай. Классический образчик такого тирана в русской истории – это личность Ивана Грозного, которого Н.М.Карамзин называл «извергом вне законов, вне правил». Славянофилы определяли подобного рода отклонение термином «султанизм»² и решительно осуждали его.

Не менее вероятным отклонением является анархизм, всеобщий произвол или бунт, который неизбежно наступает, как только давление высшей политической власти начинает слабеть. В этом случае обязанности тотема-царя берут на себя представители более низких ступеней «вертикали власти», каждый из которых последовательно провозглашает свое право на произвол, поскольку ограничение в виде еще большего произвола вышестоящей власти исчезает. Этот процесс напоминает обвал и может происходить до самого основания, когда о своем праве на произвол уже заявляют все. Поскольку патримониальное общество не знает общих рациональных и универсальных моральных правил, за исключением неопределенного обычая или воли

¹ Кантор В.К. «...Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Историко-философские очерки. М.: РОССПЭН, 1997. С. 113–114.

² Термин «султанизм» употребляли славянофилы. Под султанизмом следует понимать одно из возможных извращений патримониальной справедливости.

правителя, конституирующей себя в качестве закона, оно может легко погружаться в бездну хаоса и своеволия. Эту мысль прекрасно выразил Пантин: «Такого рода поглощенность лица «миром» – а в итоге государством, укоренившаяся благодаря перипетиям истории, приводила во времена смут и кровавых перетасовок к кризису и распаду большой или малой общности, к которой принадлежал индивид, и последний, не выделенный ни морально, ни политически, ни исторически, оказывался не в состоянии контролировать ситуацию. Еще больше, чем государственный деспотизм, России в ее трудные времена грозила опасность анархии множества индивидуальных и коллективных волей, вкусивших от отсутствия преград для самоутверждения. Не поднявшаяся до уровня саморефлексии, самоконтроля, самоограничения масса людей была способна в своих действиях доходить до крайности, до пределов возможного, пока лицу или организованной группе не удавалось – как правило, принуждением, насилием – овладеть этой стихией и подчинить ее себе, встав над разнообразием волей и интересов в качестве верховного судьи»¹.

Вот в чем главная причина маятникообразного развития России, о котором пишет Ахиезер². Дело здесь, таким образом, вовсе не в особом «законе» исторического развития, присущего только России, но в специфике движения любого патримониального общества, будь то в Европе или Азии. Эта специфика предопределена в конечном счете специфической антропологией патримониального общества, в соответствии с которой ценности свободы лишены всякого нравственного измерения и имеют характер «воли». Как здесь не согласиться с Н.Г.Чернышевским, который писал: «Основное наше понятие, упорнейшее наше предание – то, что мы во все вносим идею произвола. Юридические формы и личные усилия для нас кажутся бессильными и даже смешны, мы ждем всего, мы хотим все сделать силою прихоти, бесконтрольного решения; на сознательное действие, на самопроизвольную готовность и способность других мы не надеемся, мы не хотим вести дела этим способом: первое условие успеха даже в справедливых и добрых намерениях, для каждого из нас то, чтобы другие беспрекословно и слепо повиновались ему. Каждый из нас маленький Наполеон или, лучше сказать, Батый. Но если каждый из нас Батый,

¹ Пантин И.К. Россия и мир: историческое самоузнавание. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 7–8.

² См.: Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). Т. 1. От прошлого к будущему. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997.

то что же происходит с обществом, которое состоит из Батыев?... От одной этой привычки, созданной долгими веками, нам отрешиться едва ли не потруднее, чем западным народам от всех своих привычек и понятий»¹.

В России понятие свободы не обрело своей моральной компоненты, как это случилось на Западе. Предельно точно специфическое русское понимание свободы выразил Федотов. «Воля есть, прежде всего, возможность жить или пожить по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами, не только цепями. Волю стесняют и равные, стесняет и мир. Воля торжествует или в уходе из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми. Свобода личности немыслима без уважения к чужой свободе: воля всегда для себя. Она не противоположна тирании, ибо тиран есть тоже вольное существо»². При этом ни жизнь, ни имущество ближнего не гарантированы, если только не встречаются противодействия еще большего насилия. Например, насилия со стороны верховной власти. По этой причине деспотизм есть наилучшая и естественная форма государственности в условиях патримониализма. «Одна из причин, почему в России выработалась абсолютная монархия, иногда граничившая с деспотизмом, заключается в том, что трудно управлять народом с анархическими наклонностями»³.

Не менее специфично ведет себя в рамках патримониальной справедливости и другой ценностный компонент справедливости – равенство. В условиях патримониального идеала под равенством понимается фактическое состояние ничтожности перед лицом господина, в роли которого может выступать помещик, начальник или государство. Равенство всех в бесправии и бедности перед государством имеет в качестве своего дополнения требование фактического равенства в обладании жизненными благами для тех, кто находится на одной ступени общественной иерархии, кто, например, богат «не по чину». Отсюда неприязнь ко всякого рода выскочкам, богатеям и вообще людям, отличающимся от других. Вот как об этом пишет Котляревский: «Величайшим несчастьем для России было то обстоятельство, что это мировоззрение действительно шло навстречу некоторым вековым навыкам народной мысли. Там тоже привыкли к поравнению, хотя бы

¹ Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. Т. 7. М.: ГИХП, 1950. С. 616.

² Федотов Г.П. Россия и свобода // Знамя. 1989. № 12. С. 204.

³ Лосский Н.О. Характер русского народа // Н.О. Лосский. Условия абсолютного добра. М.: Изд-во политической литературы, 1991. С. 276.

это поравнение несомненно сопровождалось обесценением разделяемых таким путем благ. Эти разделы поровну есть, конечно, наиболее простая, если не сказать первобытная, форма, но она получила известное правовое признание как нечто справедливое...»¹. Однако как только человек поднимается по социальной лестнице хотя бы на один шаг, он начинает с величайшим презрением относиться к тем, кто остался внизу.

В условиях патримониального сознания принцип равенства не выступает как нравственная ценность, это скорее выражение «конституирующей себя как власть зависти» (Маркс). По этой причине равенство вызывает скорее презрительное, чем позитивное отношение в общественном сознании, несмотря на что, стремление к уравниванию, точнее говоря зависть, представляет собой большую силу в патримониальном обществе. Этим, вероятно, объясняется весьма низкий рейтинг такой ценности, как равенство, в современном российском обществе согласно исследованию, проведенному Капустиным и Клямкиным². Для патримониального сознания равенство – это вообще не ценность, это фактическое состояние – все или равно рабы или равно свободны в своеволии. В любом из этих случаев равенство не может рассматриваться как ценность, так как тайное желание каждого заключается именно в превосходстве над другими (здесь каждый считает себя Батыем). Стремление к равенству здесь связано со страхом соперничества как такового, это равенство, которое налагает запрет на соперничество, а не равенство, которое требует честной игры.

Вплоть до настоящего времени наше общество основывалось и основывается на основополагающих принципах патримониальной справедливости. Вот почему через все прорехи нашей либеральной конституции и законов продолжает конституировать себя прежнее патримониальное общество и теневая патримониальная справедливость. Российское государство – это по-прежнему патримониальное государство, где нет рациональной бюрократии, где принцип кормлений был и остается главным принципом. Вот почему коррупция в современном российском обществе не имеет ничего общего с западной коррупцией. Взятка здесь представляет собой исполненный глубокого смысла жест клиенталистской подчиненности. В большинстве случаев,

¹ Котляревский С.А. Оздоровление // Из глубины. М.: Новости, 1991. С. 203.

² Капустин Б.Г., Клямкин И.М. Либеральные ценности в сознании россиян // Полис. 1994. № 1.

беря взятку, вышестоящее лицо не только не оскорбляет достоинства дающего, но даже оказывает ему честь. Вот почему организованная преступность здесь – просто механизм общественной организации в условиях ослабления страха со стороны вожака. Главный политический дискурс этого общества – это дискурс в рамках постоянной инверсии крайностей анархизма и авторитаризма. Хорош может быть только жестокий правитель, который может поставить на место многочисленных «олигархов – батыев» и тем самым конституировать свой последовательный и предсказуемый произвол в виде некоторого подобия принципа справедливости. Но чрезмерная жесткость вызывает общий протест индивидуальных волей, который в свою очередь вновь нуждается в подавлении с колоссальной жестокостью. Такова печальная реальность славянофильского идеала «Святой Руси».

Между тем политическая справедливость, по меткому выражению Хеффе, представляет собой дискурс по ту сторону альтернативы «свобода от господства или хороший правитель»¹, который только и возможен в условиях патримониальных ценностей. Смысл нравственной критики с позиции политической справедливости заключается в легитимации и ограничении политической власти, но не в ее безусловном принятии или безусловном отрицании. Неограниченная власть, равно как и полное отсутствие политической власти, находятся по ту сторону нравственной критики с позиции справедливости. Справедливое государство представляет собой в этом смысле середину между крайностями левиафана и анархии. Именно это обстоятельство обусловило незавидную судьбу политической справедливости в России. Политическая культура России никогда не знала и не знает этой середины. По мере ослабления роли обычая вместе с ослаблением традиционного общества, неизбежно усиливается составляющая произвола, до тех пор, пока не заполняет все оставшееся пространство. Вот почему слово «беспредел» так прочно вошло в наш обиход, совершенно вытеснив слово «несправедливость». Но «беспредел», этот российский аналог несправедливости, имеет своей противоположностью не справедливость, а более или менее систематический произвол, провозгласивший себя в качестве закона. Вот главная причина, почему дискурс справедливости не проникает в Россию.

¹ Об этом см. подробнее: Хеффе О. Политика, право, справедливость. Основоположения критической философии права и государства. М.: Гнозис, 1994. С. 276–278.

Принцип аристократической справедливости

Значительно более слабо, чем патримониальная справедливость, в России представлено то, что Токвиль называл аристократизмом, а Вебер сословным принципом. Аристократическое общество – это тоже традиционное иерархическое общество, но в отличие от патримониального, оно складывается из многих различных сословий. Ведущую роль играет высшее аристократическое сословие, наделенное твердыми правами, которые не может нарушить даже король. Другие сословия тоже наделены правами, хотя и не такими обширными. Полностью бесправными являются только рабы. Наличие прав приводит к тому, что в нравственном сознании этого общества формируется принцип чести, который совершенно отсутствует в условиях патримониального общества и который имеет тем большее значение, чем выше статус того или иного сословия. Отношения между сословиями строятся на принципах договора. Именно здесь возникает необходимость в понятии частной справедливости, которой нет и не может быть в условиях патримониальной справедливости (поскольку нет прав и договора). В соответствии с точной характеристикой Титаренко «при феодализме формируется представление о нравственной ответственности и справедливости как о «воздаянии (в неравной степени) по достоинству» (сословному, родовитости и т. п.): «лучший» должен преобладать над «худшим»¹. В условиях патримониальной справедливости это невозможно, воздаяние – это прерогатива властителя, который сам решает, кого казнить, кого жаловать, его решение никак не может быть рационально обусловлено, но может быть ограничено обычаем.

В России аристократический идеал справедливости был представлен весьма слабо и впервые был высказан в письмах князя Курбского Ивану Грозному. В этих своих письмах князь выразил представление о подобающих правах аристократии в российском обществе. В ответ царь Грозный начертал свою знаменитую резолюцию: «Мы своих холопов жаловать вольны и казнить вольны же». При этом «холопями» он полагал всех, без разбора статуса и сословия. Было бы ошибочно видеть в этом некую русскую специфику, Иван Грозный просто цитировал Макиавелли. Сословно-правовое общество с его частными договорными отношениями и частной справедливостью было отвергнуто

¹ Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. С. 41.

то царем во имя патерналистской справедливости равенства всех в рабстве перед царем.

Впоследствии идеал аристократической справедливости был представлен в трудах князя Щербатова и реализован Екатериной Второй указом 1763 года «О Вольности Дворянской». В результате в России впервые возник трагический ценностный раскол двух идеалов политической справедливости. Аристократия получила права, не связанные со служением. Все остальные сословия не получили никаких прав. В результате развитие сословий в России не дошло до заверченного состояния, ясного осознания общности собственных интересов. Незрелость сословий и отсутствие рыцарского начала Бердяев считал чуть ли не главной бедой и причиной всех последующих проблем России. Как верно отмечает Ахиезер, Россия не прошла путь преодоления архаического синкретизма. Группы здесь не осознают свою собственную самостоятельную самооценку¹. По этой причине между группами не могло возникнуть и самостоятельных горизонтальных связей, которые затем привели бы к возникновению индивидуальных связей, а затем к частной договорной справедливости и права.

Статусное аристократическое общество может быть по-своему справедливым лишь при условии, что ни одно из сословий не имеет ярко выраженного паразитарного характера и, таким образом, не использует другие сословия исключительно как средство, не выполняя общественных функций. Несправедливость статусного сословного общества — это именно приобретение некоторыми из сословий ярко выраженных паразитарных свойств. Подобное вырождение высшего сословия было хорошо известно Макиавелли, который полагал, что дворянами называются люди, праздно живущие обильными доходами со своих владений, не имея нужды заниматься земледелием или вообще трудиться, чтобы жить. «Люди эти вредны во всякой республике и во всякой стране».

Макиавелли и Иван Грозный оказались правы. Дальнейшая история подтвердила их худшие опасения. Указ «О Вольности Дворянской» фактически закрепил за дворянами статус паразитарного сословия, не имевшего обязанностей, но имевшего многочисленные привилегии. Такое положение дел не могло не восприниматься господствующим народным сознанием как «беспредел», вызывало ненависть

¹ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. Т. 1. С. 136.

к паразитическому сословию. Раскол, начавшийся в 1763 году, разрешился, как известно, революцией 1917 года, которая вновь вернула общество к исходному состоянию традиционной патримониальной справедливости, на этот раз в ее сталинском варианте, в котором все были ввергнуты в рабство и в этом рабстве были равны.

В этой связи для нас представляется важным обозначить принципиальное различие между ценностями равенства в рамках патримониального идеала и аристократического рыцарского идеала. Как уже было показано выше, в условиях патримониального идеала равенство вообще не является нравственной ценностью, это выражение зависти. В аристократическом идеале равенство представляет собой именно нравственную ценность, если речь идет об отношении равных – представителей одного сословия. Именно соображения равенства обусловили создание кодексов честной игры сначала на войне, а затем и на рынке. Как отмечает Оссовская, «в сражениях рыцарей между собой классовая солидарность перебрасывает мост над баррикадой и учит снисхождению к противнику, которого полагает уважать как равного себе»¹. Соображения равенства стали главным фактором, повлиявшим на последующее развитие этики бизнеса как честной игры и равной борьбы. Именно из равенства как ценности феодального общества выросло современное эгалитарное общество с его эгалитарной справедливостью. Именно из правил рыцарских турниров сформировалось кантовское: «Я не могу сделать что-то другому, не предоставив ему права сделать мне при тех же условиях то же самое»². Любопытно то, что многие мыслители не сумели оценить по достоинству аристократический смысл ценности равенства, видимо ослепленные неприязнью к плебейскому пониманию равенства как зависти. В их числе Ницше, Леонтьев, Бердяев. Между тем, как верно отмечал Б. Рассел, единственной практически возможной формой осуществления ницшеанского идеала «является организация типа нацистской или фашистской партии». Иными словами, без равенства возрождение патримониального идеала становится неизбежным.

Западный индивидуализм постепенно отказался от патримониального понимания равенства как зависти и утвердил за равенством нравственный смысл честного состязания. Таким образом, существенное

¹ Оссовская М. Рыцарь и буржуа: Исследование по истории морали. М.: Прогресс, 1987. С. 499.

² Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 181.

различие процесса перехода от иерархической к эгалитарной справедливости у нас и на Западе заключалось в том, что на Западе этот процесс облегчался одним важным обстоятельством. Равенство там давно уже конституировало себя как ценность уже и в иерархической феодальной морали (рыцарское начало, об отсутствии которого в России сетовал Бердяев). Процесс дальнейшего развития морального сознания заключался в том, что отношение к другому человеку как к равному себе представителю одного и того же сословия было перенесено на всех, как только сословия перестали существовать. Не случайно во всех без исключения странах Запада слово «мистер» или его аналог, служивший для обозначения статуса мелкого рыцаря, было перенесено на всех. Все как бы стали рыцарями, и отношения, принятые между рыцарями, были перенесены на всех. Отсутствие равенства как аристократического принципа в России обусловило и трудность перехода к эгалитарной системе справедливости.

Принцип патримониально-утилитарной справедливости

Россия начала XX века представляла собой динамично развивающееся общество, которое сохраняло трагическую напряженность в связи с конфликтом двух несовместимых идеалов справедливости иерархического общества: патримониального и аристократического. Этот раскол мог быть постепенно преодолен путем перехода к индустриальному обществу и постепенной реинтеграции на основе рационалистических эгалитарных идеалов, как это и случилось в остальной части Европы. То, что произошло в России в результате событий, последовавших после 1917 года, следует рассматривать как бунт патримониального общества, которому удалось преодолеть раскол, воспользовавшись временной слабостью центральной власти. В событиях 1917 года слились воедино традиционный российский бунт против ненавистной паразитической власти и рационалистический протест против статусного общества.

Дальнейшие события показали, что рационалистический протест против иерархизма, который, несомненно, присутствовал в российской социалистической революции, был обречен утонуть в лавине анархического своеволия восставшего традиционного общества. Уничтожив аристократизм, анархический патримониализм по закону инверсии устремился к своей противоположности. Дальнейшее разви-

тие требовало только нового царя, достаточно жестокого, чтобы обуздать своеволие, развития которого начали бояться уже сами участники бунта. Большевики далее не выбирали путь своих дальнейших действий, авторитарная диктатура была неизбежна и, если бы к ней не прибегли одни, то нашлись бы другие. В результате в рамках советской действительности восторжествовал вовсе не социализм как один из рационалистических проектов Просвещения, а традиционный российский патримониализм. Политическая справедливость социализма выступала лишь в качестве внешней декорации. «Научный социализм», как известно, является одной из разновидностей эгалитарной политической справедливости. Он предполагает широкое развитие равных политических свобод в большей степени, чем в самой демократической буржуазной стране. Прообраз такой системы классики марксизма видели в институтах Парижской коммуны, в самоуправляющихся Советах, принявших эстафету от коммунаров.

Большевики же возродили иерархическое общество, основанное, правда, на коммунистической, а не христианской эсхатологии. Но это не меняло сути дела, в этом обществе не было места действительному политическому равенству. Советское общество следует понимать как иерархическое общество, вариацию на тему извращенной версии идеала Святой Руси. В этом обществе не было и следов равенства политических прав. Существовал диктат КПСС, исключительные права для одной только Коммунистической партии следовать своим целям. Представители многих общественных слоев вообще лишались права голоса, другие же, напротив, имели намного больше голосов в определении политического курса по сравнению с обычными рабочими, которых следовало вести по пути прогресса. «Общая воля» должна была определяться отнюдь не большинством голосов, но решением политбюро, чье сомнительное знание марксистской теории позволяло знать истинные устремления людей. Разумеется, в этой системе и в помине не было равенства всех перед законом и политического равенства вообще. Все это никак не напоминает эгалитарную справедливость.

Советская система, вопреки расхожему мнению, не имела также ничего общего и с экономическим равенством, несмотря на то, что советский социализм уничтожил прежнее неравенство как порождение частной собственности и экономического статуса и все в равной степени должны были вносить свой вклад в общественное благо («от каждого по способностям»). Но ни в теории, ни на практике эконо-

мическое вознаграждение не предусматривалось как равное. В действительности средства производства принадлежали партийной верхушке в такой же степени, как они принадлежат капиталистам в условиях капитализма. Эта верхушка присваивала себе непропорционально большую долю общественного богатства в виде специальных привилегий, специальных магазинов, домов отдыха и т. д. Во всех прочих сферах также не было заметного равенства. К примеру, в религиозной сфере только атеистам разрешалось вести свою пропаганду. Советский социализм не мог выполнить и более специфического обещания социалистической справедливости. А именно: избавить общество от отчуждения и эксплуатации. Напротив, те формы отчуждения и эксплуатации, которые были реализованы при советском режиме, ни идут ни в какое сравнение с тем, что когда-либо достигалось в условиях не только капиталистического, но даже и рабовладельческого общества¹.

Надо заметить, что фальшь эгалитарной риторики сталинистов была отмечена многими, и достаточно рано. Например, Троцкий уже в 1939 году писал: «Сталинизм восстановил наиболее оскорбительные формы привилегий, придал неравенству вызывающий характер, задушил массовую самостоятельность полицейским абсолютизмом, превратил управление в монополию кремлевской олигархии и возродил фетишизм власти в таких формах, о которых не смела мечтать абсолютная монархия»². Однако было бы неверно утверждать, что большевизм представлял собой исключительно извращение и культуру «тоталитарной злобы» с «уголовно наказуемыми целями». В нем была своя логика и смысл, а именно логика и смысл патримониализма с его специфической общей справедливостью, которая импонировала значительным кругам советского общества. Было бы также неверно утверждать, что большевизм совершенно ничего не взял от проекта Просвещения, как это полагал Бердяев. Эгалитарный рационалистический идеал здесь был до некоторой степени представлен, но только не социализмом, а утилитаризмом с его формулой «все основные права и обязанности, свободы и возможности, блага и тяготы совместной жизни должны быть распределены равно, если только неравное их распределение не способствует величайшему счастью величайшего числа людей». Наилучшим являет-

¹ Об этом см.: Лисичкин Г. Мифы и реальность. Нужен ли Маркс перестройке // Новый Мир. 1988. № 11.

² Троцкий Л. Их мораль и наша // Вопросы философии. 1990. № 5. С. 115.

ся то общественное устройство, которое ведет к наибольшему счастью наибольшего числа людей. Такое положение дел и является основным принципом общей справедливости классического утилитаризма. Речь при этом идет об общей сумме счастья всех людей в обществе: «сумма интересов отдельных членов и составляет интерес общества»¹. Это вполне естественно, поскольку та концепция коммунизма, которая постепенно утвердилась в нашей стране, была в действительности своеобразным утилитаризмом удовлетворения потребностей. Коммунизм понимался как полное удовлетворение потребностей. На пути к нему можно было пожертвовать не только отдельными людьми, но и целыми классами и народами. Величайшее счастье будущих поколений людей с избытком перекроет эти частные отступления при соблюдении общего правила. Такая версия утилитаризма действительно очень близка патримониализму. Имел место гибрид патримониализма и утилитаризма. По этой причине советское общество в действительности основывалось на гибридном патримониально-утилитарном идеале общей справедливости, что бы оно само о себе ни думало. Принцип справедливости этого общества был сформулирован Лениным: «Справедливо все то, что служит делу построения коммунизма».

Иными словами, перед нами видоизмененный, приправленный утилитаризмом патримониальный идеал, который можно было бы сформулировать так: «Высшим принципом справедливости является призыв генерального секретаря, который один знает путь к коммунизму, в котором будет достигнуто величайшее счастье величайшего числа людей». Подобного рода принцип справедливости имеет гибридный характер. Причем это был гибрид, который парадоксальным образом усиливал отрицательные черты и патримониализма, и утилитаризма. Как уже было показано выше, патримониализм может быть достаточно гуманным, если только опирается на обычай. Но утилитарное начало требовало отречься от всего старого хлама в виде христианских норм и обычаев. Утилитаризм тоже может быть достаточно рациональным и гуманным, если только он не вмешивается в частную жизнь и права человека. Но патримониальное начало требовало отбросить не только равенство прав, но и вообще какие бы то ни было права. В результате под именем «социализм» мы получили жуткого монстра своеобразной патримониально-утилитарной справедливости.

¹ Бентам И. Введение в основание нравственности и законодательства. С. 10.

Принцип патримониально-либертарной справедливости

Сталинизм мог бы сохраняться в нашей стране бесконечно долго. Его разрушила та же причина, которая разрушила и императорскую Россию. Еще при жизни Сталина в недрах советского общества возникла новая аристократия – номенклатурная элита. Нельзя отрицать, что ей были присущи некоторые черты истинного аристократизма, включая жертвенность, идейность и творчество, чего нельзя сказать ни про позднюю социалистическую элиту, ни, тем более, современную российскую. Но после смерти Сталина в Советском Союзе постепенно вновь утвердился своеобразный коммунистический партимониализм и номенклатурный аристократизм очень быстро деградировал. Уже к началу 70-х годов он представлял собой паразитическую версию аристократизма. Права и привилегии номенклатуры не были более связаны со служением и ответственностью. Естественно, как и всякая элита, эта элита тоже хотела гарантии своих прав и привилегий, она хотела для себя нового 1763 года – указа «О Вольности Дворянской». Изменившаяся ситуация в мире могла дать ей возможность осуществить свою вольность и нерушимые права, на которые не мог бы более посягнуть ни новый царь, ни новый генсек только путем декларативного введения вольности всех. То есть под видом демократических либеральных реформ. В конце 80-х годов под видом демократизации и либерализации номенклатура использовала политическую власть для приобретения капитала и его правовой гарантии. Такое общество не могло быть ничем иным, как еще одним гибридным обществом, еще одной вариацией на тему традиционно-индустриального общества.

В действительности то, что мы получили в результате «либеральных» реформ, имело столь же отдаленное отношение к либерализму, как сталинизм к западному социализму. Суть перехода в новое общественное состояние можно определить как переход от упорядоченного и систематического произвола одной более или менее устойчивой элиты, скованной страхом перед вождем, железной дисциплиной и коммунистическим фанатизмом, к произволу множества разношерстных, враждующих друг с другом элит, стремящихся к обогащению. При этом в недрах каждой из враждующих элит торжествовал патримониальный принцип. Как отмечает Шевцова в своей книге о нравах времен Ельцина, «отныне основным критерием принадлежности к правящей команде становилась лояльность лидеру. Россия возвращалась назад, к нравам досоветского патримониа-

лизма»¹. Теневые стороны нарождающегося российского «либерализма» дали о себе знать уже на стадии проведения реформ и стали совершенно очевидными после их завершения.

Прежде всего, нельзя назвать либеральной реформу, которую проводят вопреки господствующему мнению, традициям и привычкам в интересах небольшой части населения за счет подавляющего большинства. Либерализм предполагает гарантию прав собственности для каждого и не может заключаться в попрании этих прав во имя обогащения небольшой группы. Источником собственности либеральная справедливость считает только собственный труд или добровольную передачу от другого лица, но никак не тайное и тем более обманное получение общественной собственности. Никогда и нигде в либеральных странах рынок не рассматривался как самоцель, во имя которой можно пожертвовать справедливостью, тем более что переход к рынку осуществлялся у нас путем чиновничьего перераспределения, а не в результате свободной конкуренции.

Приватизация, которая имела место в России, также совершилась по сценарию, прямо противоположному либеральной справедливости. Заводы и фабрики, недра и ресурсы – все было приватизировано тайком лицами, близкими к прежней номенклатуре. В результате целые заводы были распроданы на металл, огромные трудовые коллективы оставались без куска хлеба. Наконец, приватизированы были ресурсы – газ, нефть, электроэнергия, одним лицом или небольшой группой лиц таким образом, что их владельцы смогли шантажировать всю страну. Один из основоположников либерализма – Локк разработал теорию справедливой приватизации ранее никому не принадлежавшей собственности. Согласно этой теории три условия должны быть соблюдены, чтобы приватизация могла быть справедливой, т. е. не нарушающей ничьих прав. Во-первых, в результате приватизации другим должно быть оставлено «не меньше и того же качества» благ, которые приватизируются. Во-вторых, тот, кто приватизирует, должен примешать свой труд к приватизируемому благу. В-третьих, приватизация не должна ухудшить положения остальных, как, например, это может иметь место, если некто приватизирует единственный в пустыне колодец и заставит остальных платить за пользование приватизированной им водой. Ни этих, ни других необходимых условий либеральной справедливости выполнено не было.

¹ Шевцова Л. Режим Бориса Ельцина. М.: РОССПЭН, 1999. С. 48.

Наконец, мы не получили ничего похожего на равенство политических прав, или равенство перед законом. Прежняя номенклатура сохранила за собой все свои политические привилегии. Иначе и не могло быть при том огромном разрыве между бедностью и богатством, при почти полном отсутствии среднего класса, которые мы имеем в российском обществе.

Результаты подобного рода реформ не замедлили сказаться. Мы получили очень странный либерализм (но не более странный, чем наш же прежний социализм). Мы получили лишенную либерального содержания внешнюю форму эгалитарной справедливости. Содержание же осталось прежним или почти прежним. Это иерархическое общество, но на этот раз в его паразитарном варианте. Иерархическая составляющая осталась неизменной, несмотря на либеральные заклинания. Но в связи с тем, что мы получили теперь паразитарный вариант иерархического общества, страна оказалась разделенной не сферы произвола точно так же, как территория городов оказалась поделенной между бандитскими группировками. Эта общественная система сильно напоминает ранний феодализм с его культом насилия и системой кормлений вместо государственной власти.

Место принципа общей справедливости вновь занял гибридный идеал. Только на этот раз это гибрид патримониальной справедливости как справедливости традиционного общества и справедливости либертарной как справедливости раннего индустриального общества. Этот гибрид парадоксальным образом усиливает отрицательные черты и патримониализма и либертаризма. Иерархизм, как известно, ищет оправдания в служении великой цели, но не в цели собственного группового обогащения, как это характерно для нового российского паразитарного патримониализма. Эта особенность передалась ему от либертаризма. Либертаризм, в свою очередь, предполагает свободное состязание во имя общей для всех цели обогащения, но при этом накладывает запрет не только на обман и насилие, но и на монополию. Более того, современные версии либертаризма, как, например, либертаризм Нозика, включают в себя не только концепцию равенства жизненных шансов, но даже механизм «ректификации» – исправления незаконных или несправедливых приобретений путем государственного вмешательства. Согласно принципу ректификации Нозика нам следовало бы пересмотреть результаты приватизации в целях выравнивания шансов и честности соревнования. Но монополизм, как наследие паразитического аристократизма, лишает наш либертаризм его

рыцарского начала честной борьбы. В действительности мы имеем своеобразную гибридную патримониально-либертарную справедливость, которая не имеет ничего общего с либерализмом. По этой причине можно согласиться с Капустиным, который утверждает, что в современном российском обществе практически нет ни экономических, ни социальных, ни культурно-политических, ни историко-психологических предпосылок формирования либерализма в западном его понимании¹.

Какая справедливость нужна России

Рассматривая варианты дальнейшего развития принципа политической справедливости в России, можно говорить о четырех основных вариантах. Первый из них – «приспособление к гниению» (выражение Б.Г.Капустина) и дальнейшее прозябание в роли псевдолиберального, а на деле патримониального и полуфеодального общества организованной преступности и коррупции, густо приправленного пустой либеральной демагогией. Этот путь рано или поздно приведет к гибели.

Второй вариант – возрождение патримониального идеала справедливости в славянофильском величии и чистоте. К этому призывают многие. Например, Панарин пишет: «Либерализм в России, в отличие от Запада, работает не как идеология гражданской самодеятельности, а как принцип попустительства силе, подавляющей, разрушающей и разлагающей общество. Для борьбы с этой силой народу требуется государство, вооруженное принципами, восходящими к православной традиции. Если государство будет светски нейтральным, оно непременно окажется в руках номенклатуры, владеющей совершенными технологиями прибирания власти к рукам. И лишь государство, вооруженное лозунгом священной войны во имя справедливости, государство как ипостась Святой Руси может стать альтернативой коррумпированному государству нуворишей»². Мы совершенно согласны с тем, что касается номенклатуры, но идеал «Святой Руси» в современных условиях может быть только разновидностью национал-социализма.

¹ Капустин Б. Г. Идеология и политика в посткоммунистической России. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 44.

² Панарин А. С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М.: Логос, 1998. С. 110–111.

Третий вариант – утверждение здорового иерархического идеала справедливости по образцу «Философии права» Гегеля. Наиболее заметный процесс политического развития сейчас в России, – это процесс перехода от феодализма к абсолютизму. Это предполагает, в частности, появление сословий, наделенных хоть и неравными, но твердыми правами, что, по сути, уже имеет место. В России уже сложилось привилегированное чиновничье сословие. Это сословие постепенно переходит от феодального принципа служения частным интересам в рамках того или иного феода, попеременно захватывающего государственную власть, к абсолютистскому принципу служения интересам государства. Нам представляется этот путь возможным лишь в одном случае, если мы провозгласим некую великую идею. Всякое здоровое аристократическое общество – это мобилизационное общество. Всеобщее служение великой идее является его высшим обоснованием и смыслом. Напротив, утрата этого смысла смерти подобна. Иерархия теряет моральное оправдание, приобретает паразитарные черты, как это случалось не раз в российской истории. Судорожные попытки нахождения Русской Идеи следует рассматривать как диагноз кризиса статусного общества в России. Идея вновь могла бы мобилизовать, придать порядок и смысл. Идея могла бы вдохнуть новую жизнь в иерархические структуры, которые сами интуитивно осознают близость своей гибели в случае отсутствия морального оправдания. Наиболее вероятным сценарием подобного рода следует считать появление какой-то разновидности мобилизационной идеологии как ответ на реальную или надуманную угрозу, которую уже сейчас начинают старательно раздувать многие. Беда в том, что на этом пути нас не ждет ничего нового. Он по большей части для тех, кто не может забыть египетские котлы с мясом.

Четвертый вариант – обретение либерально-эгалитарной справедливости без примеси иерархического, тем более патримониального, атавизма. Для этого требуется формулировка достаточно простых норм справедливости как общих правил честной игры, создание гражданского общества, утверждение прав человека и соблюдение законности. Вовсе нет необходимости повторять путь западной цивилизации, тем более что дискурс справедливости не закончен и там. Этот процесс затруднен у нас тем, что под именем либерализма у нас фактически восторжествовал феодализм. Те, кто называл себя либералами, преследовали в действительности цели частного обогащения и торжества частных интересов за счет всеобщего. Произошло удиви-

тельное смешение понятий таким образом, что абсолютизм теперь как бы приходит на смену «либерализму». В действительности у нас не было и нет либерализма, как не было в свое время и социализма, если понимать их как идеологии модерна. Этот путь весьма затруднен, но не из-за отсутствия автономных и инициативных индивидов, осознавших свои достоинства и права. У нас уже сложилось стремление к равнопартнерскому состязанию и самостоятельному стяжанию счастья и благополучия. Все острее переживается бесправие и отсутствие равенства возможностей. «Но это движение к предприимчивости и инициативе означает подрыв основ традиционной власти, которая заинтересована в пассивном, послушном обществе, в сохранении кланового капитализма и его основы – сырьевой экономики»¹.

Но наиболее вероятен пятый вариант – создание новой гибридной справедливости. На этот раз это, скорее всего, будет гибрид патримониальной (неизбежной составляющей всех наших практических моделей общей справедливости) и социально-либеральной справедливости (наподобие принципов справедливости Ролза), в которой иерархические структуры будут уживаться с либеральной идеологией и значительными фондами потребления (но распределяемыми бюрократией). Этот гибридный вариант будет сильно напоминать прежний социализм, но в его рамках будет иметь место тенденция постепенного вытеснения иерархических атавизмов. Это очень долгий и мучительный путь в ходе которого институты коррупционно-мафиозной демократии будут постепенно наполняться либеральным содержанием. Разумеется этот путь может быть ускорен каким-то подобием «оранжевой» революции или «революции роз», когда потерявший терпение народ выйдет на улицы. Возможно даже, что это неизбежность.

Вероятно, правы те, кто утверждает, что сейчас и в обозримом будущем Россия не станет – в структурном и функциональном отношениях – либерально-демократической страной: нет ни сколько-нибудь развитого рынка, ни правового – в строгом смысле слова – государства, ни соответствующих культурных институтов. Нравится это кому-то или нет, но в России мы пока имеем главным образом патримониальную разновидность иерархической справедливости, которая проявляет себя, несмотря на все изменения законов. Кроме того, налицо глубокая формальная несправедливость, т. е. даже те нормы справедливости и законы, которые формально провозглашены, практически

¹ Шевцова Л. Логика отката. Независимая газета. 21 января 2005.

не соблюдаются. Речь пока идет только в лучшем случае о становлении справедливого абсолютного иерархического государства с чиновничеством в виде основного привилегированного сословия. Я не склонен драматизировать это обстоятельство по той простой причине, что либерализм невозможен на основе феодализма. Я полностью согласен с Ролзом. Создание справедливого иерархического общества, которое сможет гарантировать пусть неравные, но твердые права и соблюдение законности, представляется необходимым этапом, если только он не превратится в самоцель. Главные усилия сейчас должны быть направлены на достижение формальной и процедурной справедливости, пусть даже и в иерархическом варианте содержательной справедливости.

В долговременной перспективе наш путь лежит в эгалитарную справедливость и либеральное общество. Такова логика развития всех современных обществ, и нет никаких оснований полагать, что Россия может идти каким-то иным путем. Демократические институты постепенно начинают работать, несмотря на засилье теневых мафиозных и иерархических институтов. Перефразируя слова Чаадаева, можно сказать: «Либерализм в России победит не потому, что он прав, а потому, что не правы его противники». Иного пути, кроме постепенных либеральных преобразований, просто не существует. Россия не сможет в долговременной перспективе оставаться в рамках иерархического, тем более патримониального общества. Главным гарантом этого процесса будет появление людей, не только осознавших свои права и достоинство, но и готовых принять ответственность за судьбы общества. Принципиально важным условием этого движения является возникновение публичного дискурса справедливости, чему, как хотелось бы надеяться, будет способствовать настоящая книга.



Программа «Межрегиональные исследования в общественных науках» была инициирована Министерством образования Российской Федерации, «ИНО-Центром (Информация. Наука. Образование)» и Институтом имени Кеннана Центра Вудро Вильсона при поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США) и Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) в 2000г.

Целью Программы является расширение сферы научных исследований в области общественных и гуманитарных наук, повышение качества фундаментальных и прикладных исследований, развитие уже существующих научных школ и содействие становлению новых научных коллективов в области общественных и гуманитарных наук, обеспечение более тесного взаимодействия российских ученых с их коллегами за рубежом и в странах СНГ.

Центральным элементом Программы являются девять Межрегиональных институтов общественных наук (МИОН), действующих на базе Воронежского, Дальневосточного, Иркутского, Калининградского, Новгородского, Ростовского, Саратовского, Томского и Уральского государственных университетов. «ИНО-Центр (Информация. Наука. Образование)» осуществляет координацию и комплексную поддержку деятельности Межрегиональных институтов общественных наук.

Кроме того, Программа ежегодно проводит общероссийские конкурсы на соискание индивидуальных и коллективных грантов в области общественных и гуманитарных наук. Гранты предоставляются российским ученым на научные исследования и поддержку академической мобильности.

Наряду с индивидуальными грантами большое значение придается созданию в рамках Программы дополнительных возможностей для профессионального развития грантополучателей. Программы: проводятся российские и международные конференции, семинары, круглые столы; организуются международные научно-исследовательские проекты и стажировки; большое внимание уделяется изданию и распространению результатов научно-исследовательских работ грантополучателей; создаются условия для участия грантополучателей в проектах других доноров и партнерских организаций.

Адрес: 107078, Москва, Почтамт, а/я 231

Электронная почта: info@ino-center.ru,

Адрес в Интернете: www.ino-center.ru, www.iriss.ru

Министерство образования и науки Российской Федерации является федеральным органом исполнительной власти, проводящим государственную политику в сфере образования, научной, научно-технической и инновационной деятельности, развития федеральных центров науки и высоких технологий, государственных научных центров и наукоградов, интеллектуальной собственности, а также в сфере молодежной политики, воспитания, опеки, попечительства, социальной поддержки и социальной защиты обучающихся и воспитанников образовательных учреждений.

Министерство образования и науки Российской Федерации осуществляет координацию и контроль деятельности находящихся в его ведении Федеральной службы по интеллектуальной собственности, патентам и товарным знакам, Федеральной службы по надзору в сфере образования и науки, Федерального агентства по науке и инновациям и Федерального агентства по образованию.

Министерство образования и науки Российской Федерации осуществляет свою деятельность во взаимодействии с другими федеральными органами исполнительной власти, органами исполнительной власти субъектов Российской Федерации, органами местного самоуправления, общественными объединениями и иными организациями.

АНО «ИНО-Центр (Информация. Наука. Образование)» – российская благотворительная организация, созданная с целью содействия развитию общественных и гуманитарных наук в России; развития творческой активности и научного потенциала российского общества.

Основными видами деятельности являются: поддержка и организация научных исследований в области политологии, социологии, отечественной истории, экономики, права; разработка и организация научно-образовательных программ, нацеленных на возрождение лучших традиций российской науки и образования, основанных на прогрессивных общечеловеческих ценностях; содействие внедрению современных технологий в исследовательскую работу и высшее образование в сфере гуманитарных и общественных наук; содействие институциональному развитию научных и образовательных институтов в России; поддержка развития межрегионального и международного научного сотрудничества.

Институт имени Кеннана был основан по инициативе Джорджа Ф. Кеннана, Джеймса Билдингтона, и Фредерика Старра как подразделение Международного научного центра имени Вудро Вильсона, являющегося официальным памятником 28-му президенту США. Кеннан, Биллингтон и Старр относятся к числу ведущих американских исследователей российской жизни и научной мысли. Созданному институту они решили присвоить имя Джорджа Кеннана Старшего, известного американского журналиста и путешественника XIX века, который благодаря своим стараниям и книгам о России сыграл важную роль в развитии лучшего понимания американцами этой страны. Следуя традициям, институт способствует углублению и обогащению американского представления о России и других странах бывшего СССР. Как и другие программы Центра Вудро Вильсона, он ценит свою независимость от мира политики и стремится распространять знания, не отдавая предпочтения какой-либо политической позиции и взглядам.

Корпорация Карнеги в Нью-Йорке (США) основана Эндрю Карнеги в 1911 г. в целях поддержки «развития и распространения знаний и понимания». Деятельность Корпорации Карнеги как благотворительного фонда строится в соответствии со

взглядами Эндрю Карнеги на филантропию, которая, по его словам, должна «творить реальное и прочное добро в этом мире».

Приоритетными направлениями деятельности Корпорации Карнеги являются: образование, обеспечение международной безопасности и разоружения, международное развитие, укрепление демократии.

Программы и направления, составляющие ныне содержание работы Корпорации, формировались постепенно, адаптируясь к меняющимся обстоятельствам. Принятые на сегодня программы согласуются как с исторической миссией, так и наследием Корпорации Карнеги, обеспечивая преемственность в ее работе.

В XXI столетии Корпорация Карнеги ставит перед собой сложную задачу продолжения содействия развитию мирового сообщества.

Фонд Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США) – частная благотворительная организация, основанная в 1978 г. Штаб-квартира Фонда находится в г. Чикаго (США). С осени 1992 г. Фонд имеет представительство в Москве и осуществляет программу финансовой поддержки проектов в России и других независимых государствах, возникших на территории бывшего СССР.

Фонд оказывает содействие группам и частным лицам, стремящимся добиться устойчивых улучшений в условиях жизни людей. Фонд стремится способствовать развитию здоровых личностей и эффективных сообществ; поддержанию мира между государствами и народами и внутри них самих; осуществлению ответственного выбора в области репродукции человека; а также сохранению глобальной экосистемы, способной к поддержанию здоровых человеческих обществ. Фонд реализует эти задачи путем поддержки исследований, разработок в сфере формирования политики, деятельности по распространению результатов, просвещения и профессиональной подготовки, и практической деятельности.

Институт «Открытое общество» (Фонд Сороса) – международная благотворительная организация, учрежденная финансистом и филантропом Джорджем Соросом. Институт «Открытое общество» инициирует и поддерживает программы в области образования, культуры и искусства, здравоохранения, гражданских инициатив, способствующие развитию идей и механизмов открытого общества. Представительства Фонда работают более чем в 30 странах. Руководящие органы расположены в Нью-Йорке и Будапеште. Центральный офис Представительства Фонда Сороса в России находится в Москве, отделения – в Санкт-Петербурге, Нижнем Новгороде и Новосибирске.

Научное издание

Кашников Борис Николаевич

**ЛИБЕРАЛЬНЫЕ ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ
И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА РОССИИ**

Монография

Редактор Э. Н. Архангельская

Компьютерная верстка Е. В. Горбачева

Лицензия ЛР № 020815 от 21.09.1998.

Подписано в печать 20.12.2004. Тираж 500 экз. Заказ № 1497.

Физ. печ. л. 14,5. Уч.-изд. л. 16,25. Формат 60 * 90 ¹/₁₆. Гарнитура *Times New Roman*.
Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого.
173003, Великий Новгород, ул. Большая Санкт-Петербургская, 41.

Лицензия ПЛД № 56–39.

Отпечатано в ЗАО «Новгородский ТЕХНОПАРК».

173003, Великий Новгород, ул. Большая Санкт-Петербургская, 41; тел. (816 2) 62-78-83.