

JOHN RAWLS
A THEORY OF JUSTICE

THE BELKNAP PRESS OF HARVARD UNIVERSITY PRESS
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Джон Ролз
Теория справедливости

Научный редактор издания
профессор В. В. Целищев

НОВОСИБИРСК
ИЗДАТЕЛЬСТВО НОВОСИБИРСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1995

ББК Ю713.12 УД К 177.3 Р67

Издание выпущено в счет дотации, выделенной Комитетом РФ по печати

Перевод с английского В. В. Целищева при участии В. Н. Карповича и А. А. Шевченко

Опубликовано с разрешения Harvard University Press

© Copyright 1971 by the President and Fellows of Harvard College All rights reserved

© Издательство Новосибирского университета, 1995

© Целищев В. В., предисловие, перевод, 1995

ISBN 5-7615-0365-4

ПРЕДИСЛОВИЕ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА

Появление на русском языке книги Дж. Ролза „Теория справедливости“ представляется событием немаловажным. Будучи одним из значительнейших трудов в области политической философии в XX в., этот труд особенно нужен в нынешней России, где собственно политическая философия зачастую подменяется публицистикой или пересказами идей. Известность как автора, так и его главного труда огромна. По меткому выражению одного из философов, эту книгу на Западе либо читали все, либо притворяются, что читали. Для книг такого масштаба это типично, потому что само существование их формирует стиль мышления, на фоне которого ознакомление с детальной аргументацией не представляется уж столь существенным. Но при одном условии — книга должна быть в распоряжении тех вдумчивых читателей, которые являются одновременно и творцами интеллектуальной атмосферы в обществе, и критиками.

В данном случае необходим именно такой читатель, поскольку книга трудна. Во-первых, она имеет явно выраженный междисциплинарный характер, как труд, написанный на стыке политической философии, политической экономики, социологии, этики, с привлечением средств современной аналитической философии, теории игр и решений. Во-вторых, книга опирается на значительнейший массив исследований, практически неизвестный русскоязычному читателю. В частности, при изложении своей концепции автор постоянно полемизирует с последователями двух направлений — утилитаризма и интуитивизма, — которые слабо представлены в существующей на русском языке литературе. В-третьих, способ преподнесения материала, сложность аргументации, широчайший спектр привлекаемых к обсуждению понятий и концепций и своеобразный стиль, в котором лапидарность сочетается с разговорным подходом к изложению проблем, — все это создает трудности и для квалифицированного читателя, не говоря уже о неподготовленной к такого масштаба работам публике.

Отмеченные особенности дают представление о том, с какого рода сложностями пришлось встретиться при подготовке перевода книги. В наибольшей степени это касается терминологических проблем. Отсутствие какого-либо канона в русскоязычной литературе вполне объяснимо, поскольку отсутствует и сама литература. Поэтому приходилось принимать терминологические решения, исходя из следу —

ющих соображений. Многозначность таких английских терминов, как „good“, „right“, „fair“, „value“ и т. п., гибко приспособляемая автором в контексте книги к однозначному, прочтению, при переводе на русский язык приводит к неоднозначности, объясняемой несовпадением контекстов. Нужно было выбрать термины, которые не давали бы повода к неоднозначному их толкованию. На этом пути переводчик встречается со многими трудностями. Например, термин „right“ в соответствующей русской литературе переводился как „должное“, „подобающее“, „правильное“ и т. д. Ясно, что каждое из этих значений имеет важную философскую коннотацию, и выбор термина нами производился, исходя из философского контекста (в частности, философии Канта, ввиду важности кантианской интерпретации многих исходных положений Ролза). Однозначный выбор русских терминов, предложенный в данном издании книги, мотивирован еще и таким тезисом, какой сам Ролз активно использовал в своей книге, а именно: „экспликация есть элиминация“. Вводя перевод некоторого термина, мы предлагаем рассматривать его не в связи с его обыденными или техническими значениями, а как термин, служащий целям понимания предлагаемой автором концепции. Конечно, при этом максимально сохранялась привычная терминология.

Следует отметить, что в книге Ролза активно используется терминология из математики, а также из аналитической философии. Поэтому в переводе была сделана попытка сохранения (там, где это уместно) специфики соответствующих контекстов. Кроме того, максимально избегалась латинизация терминологии, и там, где это было возможно, вводились русские термины, а не иноязычные кальки. Наконец, все терминологические решения производились на основании обращения к тем источникам, к которым по ходу текста апеллировал сам автор книги. Прекрасно осознавая, что не все предложенные терминологические решения покажутся безупречными, хочется заверить читателя, что они являются результатом, используя терминологию Ролза, „обдуманых суждений“ и „осмотрительной рациональности“.

В работе над переводом книги принимали участие А. А. Шевченко (часть вторая) и В. Н. Карпович (часть третья). Перевод первой части, окончательная текстуальная редакция перевода всех частей книги, терминологические решения и научная редакция книги, составление указателя принадлежат В. В. Целищеву.

Появление этой книги на русском языке стало возможным : благодаря, в первую очередь, Председателю Сибирского отделения Российской Академии наук академику В. А. Коптюгу. В этой связи выражаю ему самую искреннюю благодарность за моральную и материальную поддержку в издании книги.

Выражаю признательность также и моему давнему другу профессору В. В. Петрову, во многом способствовавшему успешному завершению всего проекта.

Книга издается на средства, выделенные Комитетом РФ по печати, администрации которого я благодарен за поддержку.

Выражаю также благодарность сотрудникам Издательства Новосибирского университета за сложную и кропотливую работу в подготовке столь монументального труда.

Профессор Ролз любезно предоставил в распоряжение научного редактора многочисленные исправления и добавления к русскому изданию „Теории справедливости“, а также предисловие к этому изданию, в связи с чем я выражаю ему искреннюю признательность.

Неоценимую помощь в получении материалов по книге и подготовке контракта по авторским правам оказала Клаудиа Букхольц (Claudia Buckholts) из Издательства Гарвардского университета.

Без дружеской поддержки всех упомянутых лиц и организаций выход этой книги был бы вряд ли возможным. Полагаю, что предпринятые при этом всеми участниками проекта усилия будут способствовать благородному делу поддержания культуры.

В. Целищев

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

С чувством удовлетворения представляю это предисловие к русскому изданию „Теории справедливости“¹, которое в основном следует предисловию к французскому изданию 1987 г. Несмотря на значительную критику в адрес этой работы, я все еще разделяю основной ее замысел и защищаю ее центральные доктрины. Конечно, как и следовало ожидать, многие вещи сейчас я хотел бы сделать по-другому и внести в работу важные изменения. Но если бы я писал „Теорию справедливости“ еще раз, я не написал бы, как иногда говорят многие писатели, совсем другой книги.

Поскольку предисловие к французскому изданию было первым и единственным, которое я писал для переводных изданий, пользуюсь удобным случаем, чтобы повторить, что в феврале и марте 1975 г. оригинальный текст на английском был значительно переработан для немецкого издания этого же года. Насколько мне известно, эти изменения были включены во все последующие переводные издания, и с тех пор ничего не было добавлено. Все переводы, в том числе представляемый русскому читателю, осуществлены с одного и того же пересмотренного текста. Так как этот текст, с моей точки зрения, значительно улучшен, переводные издания (при условии точности перевода) превосходят издания на английском языке.

Перед тем как прокомментировать важные изменения в исходном тексте, и причины, по которым они были введены, я сделаю замечание относительно концепции, представленной в „Теории справедливости“, концепции, названной мною „справедливость как честность“. Я рассматриваю центральные идеи и цели этой концепции в качестве основы философской концепции конституционной демократии. Я надеюсь, что справедливость как честность будет считаться разумной и полезной концепцией, даже если она и не полностью убедительна для широкого круга глубоких политических вопросов, и тем самым представлять собой существенную часть демократической традиции.

Основные цели и идеи этой концепции я изложил в предисловии к изданию на английском языке. Как я уже объяснял (второй и третий абзацы этого предисловия), я хотел разработать концепцию справедливости, обеспечивающую разумно систематическую альтернативу утилитаризму, который в той или иной форме долгое время доминировал в англо-саксонской политической традиции. Главная

причина поисков такой альтернативы была, я полагаю, в слабости утилитаристской доктрины как основания институтов конституционной демократии. В частности, я не верю, что утилитаризм может дать удовлетворительное объяснение основных прав и свобод граждан как свободных и равных личностей, что является требованием наипервейшей важности для обоснования демократических институтов. Я использовал более общее и абстрактное представление идеи общественного договора посредством идеи исходного положения. Убедительное объяснение основных прав и свобод и их приоритета было главной целью справедливости как честности. Вторая цель — объединение этого объяснения с пониманием демократического равенства, ведущего к принципу честного равенства возможностей и принципу различия²

В исправлениях, сделанных мною в 1975 г., я попытался устранить некоторые слабые места издания на английском языке. Их я постараюсь сейчас показать, хотя боюсь, что многое из того, что мной будет сказано, не очень понятно без предварительного знакомства текстом книги. Не обращая внимания на это обстоятельство, скажу что одним из наиболее серьезных недостатков было объяснение свободы; на этот дефект указал мне Харт в своем критическом обзоре 1973 г.³ Начиная с § 11 главы II, я внес изменения для прояснение трудностей, замеченных Хартом. Следует сказать, однако, что аргументация в пересмотренном тексте, хотя и значительно улучшена все еще не полностью удовлетворительна. Лучшую по сравнению с ней версию можно найти в более позднем очерке 1982 г. под названием „Основные свободы и их приоритет“⁴. В этом эссе предпринята попытка ответить на наиболее важные, с моей точки зрения возражения Харта. Основные права и свободы и их приоритет должу гарантировать социальные условия равно для всех граждан, существенные для их адекватного развития, а также полного и осознанного применения двух своих моральных способностей — способности чувству справедливости и способности к концепции блага — то, что я назвал двумя фундаментальными случаями. Если кратко, первый фундаментальный случай состоит в применении принципов справедливости к базисной структуре общества через осуществление чувства справедливости граждан. Второй фундаментальный случай состоит в применении способности граждан к практическому разуму и мысли при формировании, пересмотре и рациональном преследовании и концепции блага. Равные политические свободы, включая их справедливую ценность (идея, введенная в § 36) и свободу мысли, свободу совести и свободу ассоциаций, призваны гарантировать в обоих случаях свободное и эффективное осуществление моральных способностей. Эти изменения в объяснении свободы могут, я полагаю, вполне вписаться в общую структуру справедливости как честности, изложенную в исправленном тексте.

Второй серьезный недостаток исходного текста на английском языке — это объяснение первичных благ. О них говорилось, как вещах, которых хотят рациональные личности, чем бы эти вещи ни были, а что. это за вещи и почему их хотят — объяснялось при рассмотрении блага в главе VII. К несчастью, это объяснение оставляло

неясным, зависит ли то, что считать первичным благом, только от естественных фактов человеческой психологии, или же от моральной концепции личности, воплощающей некоторый идеал. Эта неясность должна быть разрешена в пользу последней альтернативы: люди должны рассматриваться как имеющие две моральные способности (упомянутые выше) и как имеющие интересы высшего порядка в развитии и проявлении этих способностей. Первичные блага тогда характеризуются как то, чего хотят люди, будучи свободными и равными гражданами, а также нормальными членами общества, сотрудничающими всю свою жизнь. Межличностные сравнения с целью политической справедливости должны делаться в терминах индекса первичных благ граждан, рассматриваемых как ответ на их потребности в противоположность их предпочтениям и желаниям. Начиная с § 15, я делал исправления, призванные донести это изменение во взгляде, но они являются лишь краткой версией того, что полностью изложено в очерке, также 1982 г., названного „Социальный союз и первичные блага”⁵. При изменении объяснения основных свобод, я полагаю, в исправленный текст можно встроить все требуемое в этой связи.

Было внесено много других изменений, особенно в главу III, и чуть меньше в главу IV. В главе III я просто попытался представить ход размышления более ясным и избежать недопонимания. Изменения слишком многочисленны, чтобы все их упомянуть, но они, я полагаю, не отличаются от взглядов, представленных в оригинальном издании. После главы IV изменений весьма мало. Я подверг ревизии § 44 главы V по поводу справедливых накоплений, опять-таки стараясь сделать материал более ясным. Я также переписал первые шесть абзацев § 82 главы IX, исправляя серьезную ошибку в аргументе о приоритете свободы⁶; есть еще и другие изменения в остальной части параграфа. Упоминания о двух, с моей точки зрения, важнейших изменениях в объяснении основных свобод и первичных благ вполне достаточно для того, чтобы донести суть и показать объем сделанных исправлений.

Если бы я писал „Теорию справедливости” сейчас, то две вещи были бы рассмотрены по-другому. Одна касается представления аргумента от исходного положения (см. главу III) для двух принципов справедливости. Было бы лучше изложить его в терминах двух ситуаций выбора. В первой стороны должны были бы выбирать между двумя принципами справедливости, рассматриваемыми как целое, и принципом (средней) полезности как единственным принципом справедливости. Во второй — стороны должны были бы выбирать между двумя принципами справедливости и теми же самыми принципами, но с одним важным изменением: принцип (средней) полезности подставляется вместо принципа различия. (Два принципа после подобной подстановки я называю смешанной концепцией, и здесь предполагается, что принцип полезности при своем применении подвержен действию первичных принципов: принципа равных свобод и принципа честного равенства возможностей.) Использование двух этих ситуаций выбора имеет то преимущество, что позволяет разделить аргументы

в пользу равных основных свобод и их приоритета и аргументы в пользу самого принципа различия. Аргументы в пользу равных основных свобод более сильны в рамках импровизации, потому что аргументы в пользу принципа различия включают более тонкие рассуждения. Главная цель справедливости как честности достигается, когда становится ясно, что два принципа были бы приняты в первой ситуации выбора, или даже в третьей ситуации, в которой смешанная концепция второй ситуации выбора принята вместо принципа полезности. Я продолжаю рассматривать принцип различия в качестве важного принципа и использую его, предполагая, что (как во второй ситуации выбора) существует институциональный фон, который удовлетворяет двум предшествующим принципам. Но лучше все-таки признать, что этот случай менее очевиден и вряд ли имеет силу аргумента в пользу двух первичных принципов справедливости.

Еще одна вещь, которую я сделал бы, — это более четкое разделение идеи демократии с частной собственностью (введенной в главе V) и идеи государства благосостояния⁷. Это совершенно различные идеи, но так как они обе позволяют частную собственность, мы ошибочно можем принять их за одну идею. Главное различие заключается в том, что сопутствующие институты демократии с частной собственностью, с ее системой (работоспособных) конкурирующих рынков стараются разделить собственность на материальные ценности и капитал, и следовательно, избегается такая ситуация, когда небольшая часть общества контролирует экономику и косвенным образом саму политическую жизнь. Демократия с частной собственностью делает это не через перераспределение дохода в пользу тех, кто имеет меньше, так сказать, в конце каждого периода, но скорее, через гарантирование широкого распространения прав собственности на средства производства и человеческий капитал (способности, развитые в результате образования, и обучение навыкам) в начале каждого периода, все это в условиях равных основных свобод и честного равенства возможностей. Идея состоит не просто в том, чтобы помогать тем, кто теряет из-за случайностей или несчастий (хотя это должно быть сделано), но чтобы поставить всех граждан в положение, в котором они сами могли бы управлять своими собственными делами и принимать участие в социальной кооперации, наряду со взаимным уважением при подходяще равных условиях.

Приведем, здесь две различные концепции цели политических институтов по ходу времени. В государстве благосостояния эта цель состоит в том, что никто не должен иметь стандарт жизни, ниже некоторого приемлемого уровня, и все должны получить определенную защиту от случайностей и несчастий, например, пособие по безработице и на медицинское обслуживание. Перераспределение дохода служит этой цели, когда в конце каждого периода могут быть идентифицированы нуждающиеся в помощи. Такая система может позволить большие и ненаследуемые неравенства в богатстве, несовместимые со справедливой ценностью политических свобод (введенной в § 36), так же как и большие неравенства в доходах, нарушающие принцип различия. В то время как делаются некоторые усилия по

установлению гарантий честного равенства возможностей, они не являются ни достаточными, ни эффективными, при наличии дозволяемого неравенствами богатства и влияния в политике.

В противоположность этому, при демократии с частной собственностью цель заключается в том, чтобы осуществить идею общества как справедливой системы кооперации по ходу времени между гражданами как свободными и равными личностями. Таким образом, базисные институты с самого начала должны передать в руки всех граждан, а не части, средства производства, дабы эти граждане были сотрудничающими членами общества. Упор делается как на постепенном распределении собственности на капитал и ресурсы по законам наследования, и честном равенстве возможностей, гарантированном образованием и обучением, и т. п., так и на институтах, которые поддерживают справедливую ценность политических свобод. Для того чтобы понять значимость принципа различия, он должен рассматриваться в контексте демократии с частной собственностью (или либерального социалистического режима), а не государства благосостояния: это принцип взаимности для общества, рассматриваемого как честная система кооперации между свободными и равными гражданами смежных поколений.

Упоминание (несколькими строками ранее) либерального социалистического режима заставляет меня добавить, что справедливость как честность оставляет открытым вопрос о том, могут ли ее принципы быть лучше реализованы некоторой формой демократии с частной собственностью, или же либеральным социалистическим режимом. Решение этого вопроса должно зависеть от исторических обстоятельств и традиций, институтов и социальных сил в каждой стране⁸. В качестве политической концепции справедливость как честность, следовательно, не включает никаких естественных прав частной собственности на средства производства (но включает право личной собственности как необходимое условие независимости и целостности граждан), ни естественного права на управляемые предприятия, или же предприятия, находящиеся в народной собственности. Вместо этого предлагается концепция справедливости, в свете которой эти вопросы могут разумно решаться, с учетом конкретных особенностей каждой страны.

Апрель, 1995 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Опубликовано издательством Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971.
2. По поводу этих двух принципов см. §§ 12—14, гл. II. Именно эти два принципа, и, в частности, принцип различия, придают справедливости как честности либеральный, или социал-демократический характер.

3. См. его работы - L. A. Hart „Rawls on Liberty and Its Priority". University of Chicago Law Review, vol.40 (1973), pp. 534-555.
4. См. Tanner Lectures on Human Values (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), vol. III pp. 3-87.
5. Этот очерк появился в Utilitarianism and Beyond, ed. by Amartia Sen and B. Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 159-185.
6. По поводу этой ошибки см. "Basic Liberties and Their Priority", Ibid., сноска 83 на с. 87.
7. Термин "демократия с частной собственностью" я заимствовал из работы J.E.Meed. Efficiency, Equality and the Ownership of Property (London, 1964), особенно гл. V
8. См. последние два абзаца § 42, гл. V.

ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ К АНГЛИЙСКОМУ ИЗДАНИЮ

Представляя теорию справедливости, я пытался свести в согласованную систему идеи, высказанные мною в статьях, написанных за последние полтора десятка лет. Все центральные положения этих статей нашли отражение в книге, но в более детальном виде. Кроме того, в книге обсуждаются и такие вопросы, которые служат завершению теории. Изложение распадается на три части. Первая часть посвящена более детальной разработке тем, поднятых в статьях „Справедливость как честность" (1958) и „Распределительная справедливость: некоторые приложения" (1968). Три первых главы второй части соответствуют, правда, с многими дополнениями, темам статей „Конституционная свобода" (1963), „Распределительная справедливость" (1967) и „Гражданское неповиновение" (1966). Вторая глава последней части рассматривает проблемы, обсуждавшиеся в статье „Смысл справедливости" (1963)*. За исключением нескольких мест, остальные главы книги представляют неопубликованный материал. Хотя основные идеи являются во многом теми же, я попытался устранить противоречия, а также дополнить и усилить аргументацию.

Вероятно, мне следует объяснить цель моей книги. Долгое время доминирующей систематической теорией в современной моральной философии была некоторая форма утилитаризма. Одна из причин этого в том, что утилитаризм был представлен блестящими писателями, которые возводили воистину впечатляющее как по объему, так и по тщательности строение. Мы иногда забываем, что великие утилитаристы — Юм и Адам Смит, Бентам и Милль, были выдающимися социальными теоретиками и экономистами, и моральная доктрина, разрабатывавшаяся ими, была приспособлена к нуждам их более широких интересов и составляла лишь часть более объемной

* Упомянутые статьи опубликованы в следующих изданиях: *Justice as Fairness*, *The Philosophical Review*, vol. 57 (1958); *Distributive Justice: Some Addenda*, *Natural Law Forum*, vol. 13 (1968); *Constitutional Liberty and the Concept of Justice*. № VI: *Justice*, ed. C. J. Friedrich and John Chapman (N.Y.: Atherton Press, 1963); *Distributive Justice*, *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, ed. Peter Laslett and W. G. Runciman (Oxford: Basil Blackwell, 1967); *The Justification of Civil Disobedience*, *Civil Disobedience*, ed. H. A. Bedan (N.Y.: Pegasus, 1969); *The Sense of Justice*, *The Philosophical Review*, vol. 62 (1963).

схемы. Критиковавшие их часто делали это с более узкой точки зрения. Они говорили о неясности принципа полезности и замечали кажущиеся противоречия между многими положениями теории утилитаризма и нашими моральными чувствами. Но критики не преуспели в построении и систематической разработке противоположной утилитаризму концепции. Итогом этой ситуации стало то, что мы часто должны выбирать между утилитаризмом и интуитивизмом. Наиболее вероятным выходом из положения является принятие некоторого варианта принципа полезности, ограниченного на интуитивистский лад предположениями, имеющими зачастую *ad hoc* характер. Такой подход не является иррациональным, и нет никакой гарантии, что вообще можно сделать что-либо лучшее. Но это не причина для того, чтобы не постараться сделать это.

Я попытался обобщить и представить в виде теории высокой степени абстракции традиционную теорию общественного договора, выдвигавшуюся Локком, Руссо и Кантом. Я надеюсь, что теория эта может быть развита таким образом, чтобы устоять против тех серьезных возражений, которые до этого были часто фатальны для теории общественного договора. Более того, предлагаемая мною теория представляет систематическое рассмотрение справедливости, альтернативу традиционно доминирующему утилитаризму, превосходящую его по многим параметрам. Результатом является теория, которая в высшей степени напоминает теорию Канта. И я подчеркиваю, что никоим образом не претендую на оригинальность в этом отношении. Основными являются классические идеи, довольно хорошо известные. Мое намерение состоит в том, чтобы организовать эти идеи в более широкую схему путем использования некоторых упрощающих приемов, что позволит оценить силу классических идей. Цели книги будут полностью достигнуты, если она позволит увидеть более ясно основные структурные особенности альтернативной концепции справедливости, которая содержалась в неявном виде в договорной традиции, а также укажет пути дальнейшей разработки теории. Из всех традиционных теорий эта концепция, я полагаю, наилучшим образом согласована с нашими обдуманнами суждениями справедливости и поэтому представляет подходящий моральный базис демократического общества.

Это большая книга, и не только из-за большого количества страниц. Следовательно, для облегчения труда читателя необходимы некоторые подсказки со стороны автора. Фундаментальные интуитивные идеи теории справедливости представлены в §§ 1—4 главы I. Отсюда возможен прямой переход к обсуждению двух видов справедливости для институтов в §§ 11—17 главы II и затем к рассмотрению исходного положения во всей главе III. Желательно некоторое знакомство с § 8, где обсуждается проблема приоритета, если читатель совсем не встречался с этим понятием. Далее идет глава IV, §§ 33—35 о равной свободе и §§ 39—40 о значении приоритета свободы и кантианской интерпретации, дающая более полное представление доктрины. Все мною упомянутое составляет около трети книги, в которой содержатся основные положения теории.

Есть, однако, опасность того, что без рассмотрения аргументов последней части теория справедливости не будет понята правильно. В частности, необходимо указать на важность следующих разделов: §§ 66—67 главы VII о моральной ценности, самоуважении и родственных им понятиях; § 77 главы VIII об основании равенства; §§ 78—79 об автономии и социальном союзе, § 82 о приоритете свободы и §§ 85—86 о единстве личности и о конгруэнтности — из главы IX. Но даже с этими добавлениями мы все еще имеем меньше половины всего текста.

Заглавия параграфов, предисловия к каждой главе и указатель позволят читателю составить представление о содержании книги. Нет смысла комментировать его, добавлю лишь, что я старался избегать обширных методологических дискуссий. Есть краткое обсуждение природы моральной теории в § 9 и обсуждение обоснования в §§ 4 и 87. Короткое отступление по поводу значения „блага“ предпринято в § 62. То тут, то там разбросаны методологические замечания, но все существенное для моей теории содержится в основном в части первой. Сравнения и сопоставления с другими теориями, а также критика этих теорий, особенно утилитаризма, служат цели уточнения моей концепции.

Не рассматривая большую часть глав IV—VIII в качестве основного материала книги, я вовсе не имею в виду, что эти главы являются периферийными, или же просто приложениями. Наоборот, я полагаю, что важной проверкой теории служит то, как она систематизирует и упорядочивает наши обдуманые суждения в широком круге вопросов. Темы этих глав следует учитывать, и в их свете модифицировать предлагаемые читателю взгляды. Но читатель волен следовать своим предпочтениям и рассматривать те проблемы, которые его интересуют больше всего.

Август, 1971 г.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ЧЕСТНОСТЬ

В этой вводной главе я намечу основные идеи предлагаемой мною теории справедливости. Изложение является неформальным, его цель — подготовка более детальной аргументации, которая последует далее. Неизбежно при этом некоторое пересечение обсуждаемого здесь и более поздних материалов. Я начну с описания роли справедливости в социальной кооперации и рассмотрения первичного субъекта справедливости, базисной структуры общества. Затем я представлю основную идею справедливости как честности, теорию справедливости, которая обобщает и возводит на более высокий уровень абстракции традиционную концепцию общественного договора. Договор в обществе заменяется исходной ситуацией, которая включает некоторые процедурные ограничения на аргументы, предназначенные для формулировки исходного соглашения по поводу принципов справедливости. В целях прояснения моей концепции я также сопоставлю ее с классическим утилитаризмом и интуитивизмом, подмечая различия между этими концепциями справедливости и справедливостью как честностью. При этом я руководствуюсь намерением представить теорию справедливости в качестве жизнеспособной альтернативы этим доктринам, которые столь долго доминировали в нашей философской традиции.

1. РОЛЬ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Справедливость — это первая добродетель общественных институтов, точно так же как истина — первая добродетель систем мысли. **Теория**, как бы она ни была элегантна и экономна, должна быть отвергнута или подвергнута ревизии, если она не истинна. Подобным же образом законы и институты, как бы они ни были эффективны и **успешно** устроены, должны быть реформированы или ликвидированы, если они несправедливы. Каждая личность обладает основанной на справедливости неприкосновенностью, которая не **может** быть нарушена даже процветающим обществом. По этой причине справедливость не допускает, чтобы потеря свободы одними была оправдана ббльшими благами других. Непозволительно, чтобы лишения, **вынужденно** испытываемые меньшинством, перевешивались большей суммой преимуществ, которыми наслаждается большинство. Следовательно, в справедливом обществе должны быть установлены свободы

граждан, а права, гарантируемые справедливостью, не должны быть предметом политического торга или же калькуляции политических интересов. Единственное, что позволяет нам неохотно принимать ошибочную теорию, — это отсутствие более лучшей теории. Аналогично, несправедливость терпима только тогда, когда необходимо избежать еще большей несправедливости. Будучи первыми добродетелями человеческой деятельности, истина и справедливость бескомпромиссны.

Эти суждения наверняка выражают наше интуитивное убеждение в первичности справедливости. Без сомнения, они выражают это весьма сильно. В любом случае, я хотел бы исследовать, являются ли эти и подобные им спорные положения обоснованными, и, если это так, как это можно показать. Для этих целей необходимо разработать теорию справедливости, в свете которой эти утверждения могут быть интерпретированы и оценены. Я начну с рассмотрения роли принципов справедливости. Давайте предположим, дабы была понята идея, что общество — это более или менее самодостаточная совокупность людей, которые в своих взаимоотношениях осознают определенные обязывающие их правила поведения и которые, по большей части, поступают согласно этим правилам. Предположим, далее, что эти правила устанавливают систему кооперации, предназначенную обеспечить блага тем, кто следует правилам. Но хотя общество и представляет общественное предприятие во имя взаимной выгоды, для него характерны конфликты интересов, как, впрочем, и их совпадение. Совпадение интересов заключается в том, что социальная кооперация делает возможной для всех лучшую жизнь по сравнению с тем, чем она была бы, если бы каждый жил за счет собственных усилий. Конфликт интересов выражается в том, что людям безразлично, как **большие** выгоды, полученные из сотрудничества, распределяются между ними, поскольку в преследовании собственных целей они предпочитают получить больше сами и уменьшить долю, которую нужно разделить с другими. Требуется определенное множество принципов для того, чтобы сделать выбор среди различных социальных устройств, которые определяют распределение выгод, и чтобы прийти к соглашению о распределении долей. Эти принципы являются принципами социальной справедливости: они обеспечивают способ соблюдения прав и обязанностей основными институтами общества. Они же определяют подходящее распределение выгод и тягот социальной кооперации.

Назовем общество вполне упорядоченным (**well-ordered**), когда оно предназначено не только для обеспечения блага своим членам, но и для эффективного **регулирования** общественной концепции справедливости. Иными словами, это общество, в котором (1) каждый принимает и знает, что другие принимают те же самые принципы справедливости, и (2) базисные социальные институты, в общем, удовлетворяют, и, насколько известно, на самом деле удовлетворяют этим принципам. В этом случае, хотя люди **могут** предъявлять друг другу завышенные притязания, они, тем не менее, признают общую точку зрения, которая позволяет выносить решения по ним. В то

время как склонность людей к преследованию собственных интересов заставляет их быть бдительными в отношении друг к другу, общественное чувство справедливости делает возможным их объединение во имя безопасности. Между индивидами с различными целями общая концепция справедливости устанавливает узы гражданского содружества; общее устремление к справедливости ограничивает преследование других целей. Можно полагать общественную концепцию справедливости фундаментальной особенностью вполне упорядоченного человеческого общества.

Конечно, далеко не все существующие общества вполне упорядочены в этом смысле, потому что весьма спорно, что справедливо и что несправедливо. Люди расходятся в том, какие именно принципы должны определять основные условия соглашения в обществе. Но несмотря на эти расхождения, мы все же можем сказать, что каждый из них имеет концепцию справедливости. То есть они осознают потребность в определенном множестве принципов относительно основных прав и обязанностей и готовы принять их. Эти принципы также определяют правильное распределение выгод и тягот социальной кооперации. Таким образом, понятие справедливости как таковое отличается от конкретных концепций справедливости, и в нем проявляется то общее, что имеется в этих различных **концепциях**¹. Тот, кто придерживается других концепций справедливости, может все еще соглашаться, что институты справедливы, когда между людьми не делается произвольных различий в отношении основных прав и обязанностей и когда правила определяют надлежащий баланс между конкурирующими притязаниями на преимущества общественной жизни. Люди могут прийти к соглашению в этом описании справедливых институтов, **поскольку** понятия произвольного различия и надлежащего баланса, входящие в концепцию справедливости, всегда открыты для такой интерпретации, которая согласуется у каждого с принимаемыми им принципами. Эти принципы позволяют выделить те сходства и отличия среди людей, которые существенны для определения прав и обязанностей, и они специфицируют, какое деление преимуществ является подходящим. Ясно, что это различие между единственным понятием и концепциями справедливости не разрешает серьезных вопросов. Оно просто помогает идентифицировать роль принципов социальной справедливости.

Некоторая мера согласия в концепциях справедливости, **однако**, не является единственным условием жизнеспособности человеческого общества. Есть и другие фундаментальные социальные проблемы, в частности проблемы координации, эффективности и стабильности. Таким образом, планы индивидов должны быть согласованы так, чтобы их действия были совместимы, и чтобы они могли осуществляться без того, чтобы чьи-либо законные ожидания постигло сильнейшее разочарование. Более того, исполнение этих планов должно привести к выполнению социальных целей такими способами, которые **эффективны** и совместимы со справедливостью. И, наконец, схема социальной кооперации должна быть устойчивой: она более или менее должна подчиняться основным правилам и действовать согласно им,

и когда случаются трения, в действие должны вступать стабилизирующие силы, чтобы предотвратить насилие и восстановить порядок. Сейчас видно, что эти три проблемы связаны с концепцией справедливости. В отсутствие меры согласия в отношении того, что справедливо и что несправедливо, ясно, что индивидам труднее координировать свои планы достаточно эффективно в деле достижения взаимной выгоды. Недоверие и обиды убивают уважение друг к другу, подозрения и враждебность искушают людей поступать таким образом, которого следовало бы избегать. Поэтому, в то время как отличительная роль концепции справедливости заключается в спецификации основных прав и обязанностей и в определении приемлемого распределения долей, способы реализации каждой концепции увязаны с проблемами эффективности, координации и стабильности. Мы не можем, в общем, оценить концепцию справедливости только по ее распределительной роли, какой бы полезной ни была эта роль в идентификации концепции справедливости. Мы должны принять в расчет более широкие связи этой концепции, потому что, хотя справедливость и имеет определенный приоритет, будучи важнейшей добродетелью институтов, все-таки, при прочих равных условиях, одна концепция справедливости предпочтительна по отношению к другой, когда желательны ее более широкие следствия.

2. СУБЪЕКТ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Многие вещи могут полагаться справедливыми и несправедливыми; не только законы, институты и социальные системы, но и самые различные конкретные действия, включая решения, суждения и обвинения. Мы также называем справедливыми и несправедливыми расположения и нерасположения людей, да и самих людей. Нашим предметом, однако, является социальная справедливость. Для нас главный субъект справедливости — базисная структура общества, или более точно, способы, которыми основные социальные институты распределяют фундаментальные права и обязанности и определяют разделение преимуществ социальной кооперации. Под основными институтами я понимаю конституцию и основные экономические и социальные устройства. Таким образом, защита законом свободы мысли и свободы совести, свободный рынок, частная собственность на средства производства, многогамная семья — это примеры основных социальных институтов. Взятые вместе в рамках одной схемы, основные институты определяют права и обязанности людей и влияют на их жизненные перспективы — кем они надеются быть и как они надеются осуществить это. Базисная структура — это первичный субъект справедливости, поскольку ее воздействие весьма глубоко и присутствует с самого начала. Интуиция говорит нам, что эта структура содержит различные социальные положения, и что люди, занимающие различные социальные положения от рождения, имеют различные ожидания, которые определяются как политической системой, так и экономическими и социальными обстоятельствами. В этом отношении

институты общества с самого начала одни социальные положения ставят выше других. Они существенно углубляют неравенство. Они не только всепроникающи, но они также воздействуют на исходные жизненные шансы людей; тем не менее, они не могут быть оправданы апелляцией к понятиям заслуг. Именно к такого рода неравенствам, по предположению, неизбежным в базисной структуре любого общества, должны в первую очередь применяться принципы социальной справедливости. Эти принципы регулируют выбор политического устройства и основные элементы социальной и экономической системы. Справедливость социальной схемы существенно зависит от того, как приписываются фундаментальные права и обязанности, а также от экономических возможностей и социальных условий в различных слоях общества.

Сфера нашего исследования ограничена в двух отношениях. Прежде всего, я имею дело со специальным случаем проблемы справедливости. Я не рассматриваю справедливость институтов и социальных практик вообще, как и отдельные случаи справедливости международного права и отношений между государствами (§ 58). Следовательно, если предположить, что понятие справедливости применимо всякий раз, когда имеется распределение (allotment) чего-то, что рационально рассматривается как приобретение или ущерб, тогда мы заинтересованы только в одном примере его применения. Нет причин предполагать заранее, что принципы удовлетворяют базисную структуру во всех случаях. Эти принципы могут не работать для правил и практик конкретных ассоциаций или менее обширных социальных групп. Они могут быть несущественными для различных условностей и повседневных обычаев; они могут не проливать свет на справедливость, или, лучше, честность добровольных совместных процедур сотрудничества для осуществления договорных соглашений. Условия международного права могут потребовать совершенно отличных принципов, выявление которых делается совсем иным образом. Я буду удовлетворен, если мне удастся сформулировать разумную концепцию справедливости для базисной структуры общества, временно рассматриваемой в качестве замкнутой системы, изолированной от других обществ. Значимость этого социального случая очевидна и не нуждается в пояснениях. Вполне естественно предположить, что если мы имеем основательную теорию для этого случая, остальные проблемы справедливости будут в свете этой теории более легкими. С подходящими модификациями такая теория даст ключ для некоторых других подобных вопросов.

Другое ограничение заключается в том, что, по большей части, я рассматриваю принципы справедливости, которые должны регулировать вполне упорядоченное общество. Предполагается, что любой человек поступает справедливо и играет свою роль в поддержании справедливых институтов. Хотя справедливость может быть, как заметил Юм, осмотрительной, ревнивой добродетелью, мы все же можем спросить, каким должно быть совершенно справедливое общество². Таким образом, я рассматриваю, главным образом, то, что я называю теорией строгого согласия (compliance) в противоположность теории

частичного согласия (§§ 25, 39). Вторая теория исследует принципы, говорящие нам, как мы должны обращаться с несправедливостью. Это включает такие темы, как теория наказания, доктрина справедливой войны и оправдание способов противодействия несправедливым режимам, от гражданского неповиновения и военного сопротивления до революции и восстания. Сюда также включаются вопросы компенсационной справедливости и сопоставление одной формы институциональной несправедливости с другой. Ясно, что проблемы теории частичного согласия являются неотложными, важными проблемами. Это вещи, с которыми мы сталкиваемся в повседневной жизни. Причина, по которой следует начинать с идеальной теории, заключается в том, что она дает, я полагаю, единственное основание для систематического осмысления этих более неотложных проблем. От такой теории зависит, например, обсуждение проблем гражданского неповиновения (§§ 55—59). Я полагаю, что более глубокое понимание может быть достигнуто именно в этих рамках, и что природа и цели совершенно справедливого общества являются фундаментальной частью теории справедливости.

Однако следует согласиться с тем, что концепция базисной структуры весьма расплывчата. Не всегда ясно, какие институты или признаки должны сюда включаться. Но на данный момент было бы преждевременным беспокоиться об этом. Я начну обсуждение принципов, которые применимы к тому, что определенно является частью интуитивно понимаемой базисной структуры. Затем я попытаюсь расширить применение этих принципов таким образом, чтобы они покрывали то, что представляется основными элементами структуры. Эти принципы могут оказаться чрезвычайно общими, хотя это и маловероятно. Достаточно будет того, что они будут применимы к большинству важных случаев социальной справедливости. Следует иметь в виду, что концепция справедливости для базисной структуры обладает ценностью сама по себе. От нее не следует отмахиваться, даже если ее принципы не будут универсально применимыми.

Концепция социальной справедливости в этом случае обеспечивает в первом приближении стандарт, посредством которого должны оцениваться распределительные аспекты базисной структуры общества. Этот стандарт, однако, не следует путать с принципами, определяющими другие добродетели, потому что базисная структура и социальное устройство, вообще говоря, могут быть эффективными и неэффективными, либеральными и несвободными, а также обладать многими другими характеристиками, как справедливыми, так и несправедливыми. Полная концепция, определяющая принципы для всех добродетелей базисной структуры, вместе с их соответствующими весами в случае противоречий между ними, более широка, чем концепция справедливости; это — социальный идеал. Принципы справедливости являются лишь частью такой концепции, хотя и наиболее важной. Социальный идеал, в свою очередь, связан с концепцией общества, видением пути, на котором могут быть поняты цели социальной кооперации. Различные концепции справедливости вырастают из различных пониманий общества в противоборстве мнений о естественных потребностях и благоприятных перспективах челове-

ческой жизни. Для более полного понимания концепции справедливости мы должны сделать более точной концепцию социальной кооперации, из которой она выводится. Но при этом мы не должны терять из поля зрения специальную роль принципов справедливости или же основной субъект, к которому они прилагаются.

В этих предварительных заметках я разграничил понятие справедливости, устанавливающее надлежащий баланс между конкурирующими целями, и концепцию справедливости как множество взаимосвязанных принципов для распознавания имеющих отношение к проблеме обстоятельств, определяющих этот баланс. Я также охарактеризовал справедливость лишь как часть социального идеала, хотя предлагаемая мною теория, без сомнения, расширяет ее повседневный смысл. Эта теория предлагается не в качестве описания обычных значений, а как рассмотрение определенных принципов распределения в рамках базисной структуры общества. Я предполагаю, что любая достаточно полная этическая теория должна включать принципы, которые, каковы бы они ни были, составляют ее доктрину справедливости. Понятие справедливости должно быть определено ролью ее принципов в приписывании прав и обязанностей и в нахождении подходящего разделения социальных преимуществ. Концепция справедливости есть интерпретация этой роли.

Этот подход, кажется, не совсем соответствует традиционному. Но я полагаю, что все-таки соответствие есть. Более специфический смысл, который Аристотель придает справедливости и из которого исходят все последующие формулировки, заключается в воздержании от *pleonexia*, т. е. от получения преимуществ, которые некто приобретает путем захвата того, что принадлежит кому-то другому, его собственности, заслуг, места и т. п., или путем отказа выполнить просьбу человека, которому ты обязан, возратить долг, не оказывая уважения, и т. д.³ Очевидно, что это определение сформулировано таким образом, чтобы его можно было применять только к поступкам, и люди считаются справедливыми в той мере, в какой их характер способствует устойчивому и эффективному желанию поступать справедливо. Определение Аристотеля, однако, явно предполагает рассмотрение того, что принадлежит самому человеку и что воздается ему. Но такие права, я полагаю, очень часто выводятся из социальных институтов и от допустимых ожиданий, возникающих благодаря им. Нет причины думать, что Аристотель не согласился бы с этим; он определенно имел концепцию социальной справедливости для рассмотрения и этих случаев. Я принял такое определение, которое прямо применимо к наиболее важному случаю — справедливости базисной структуры. И здесь нет противоречия с традиционными понятиями.

3. ОСНОВНАЯ ИДЕЯ ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Моя цель состоит в представлении концепции справедливости, которая обобщает до более высокого уровня абстракции знакомую теорию общественного договора. Ее мы находим, например, у Локка,

Руссо и Канта⁴. Для того чтобы сделать это, мы не должны думать об исходном контракте как о договоре в каком-то конкретном обществе, заключенном для установления какой-то конкретной формы правления. Скорее, основная идея здесь в том, что принципы справедливости для базисной структуры общества являются объектами исходного соглашения. Это такие принципы, которые свободные и рациональные индивиды, преследующие свои интересы, в исходном положении равенства примут в качестве определяющих фундаментальные соглашения по поводу своего объединения. Эти принципы должны регулировать все остальные соглашения; они специфицируют виды социальной кооперации, которые могут возникнуть, и формы правления, которые могут быть установлены. Этот способ рассмотрения принципов справедливости я буду называть справедливость как честность.

Таким образом, мы должны вообразить, что те, кто занят в социальной кооперации, вместе выбирают, в одном совместном действии. принципы, которые расписывают основные права и обязанности и определяют разделение социальных преимуществ. Люди должны решить заранее, как они будут регулировать свои притязания друг к другу и какова должна быть основная хартия их общества. Точно так же как каждая личность должна решить путем рациональных размышлений, что составляет благо, т. е. систему целей, рациональную для их преследования, так и группа людей должна решить раз и навсегда, что считать справедливым и несправедливым. Выбор, который должен был бы сделать рациональный человек в этой гипотетической ситуации равной свободы, в предположении, что проблема выбора имеет решение, определяет принципы справедливости.

В справедливости как честности исходное положение равенства соответствует естественному состоянию в традиционной теории общественного договора. Это исходное положение не мыслится, конечно, как действительное историческое состояние дел, и в еще меньшей степени, как примитивное состояние культуры. Оно понимается как чисто гипотетическая ситуация, характеризующаяся таким образом, чтобы привести к определенной концепции справедливости⁵. Одна из существенных особенностей этой ситуации в том, что никто не знает своего места в обществе, своего классового положения, или социального статуса, а также того, что предназначено ему при распределении природных дарований, умственных способностей, силы и т. д. Я даже предположу, что стороны не знают своих концепций блага или своих психологических склонностей. Принципы справедливости выбираются за занавесом неведения. Это гарантирует, что никто не выиграет и не проиграет при выборе принципов в результате естественных или социальных случайных обстоятельств. Так как все имеют одинаковое положение и никто не способен изобрести принципы для улучшения своих конкретных условий, принципы справедливости становятся результатом честного соглашения или торга. При данных обстоятельствах исходного положения, симметрии отношений среди индивидов, эта исходная ситуация справедливости честна для индивидов как моральных личностей, т. е. как рациональных существ, смею надеять-

ся, имеющих свои собственные цели и способных к чувству справедливости. Исходное положение, можно сказать, — это подходящий исходный статус-кво, и следовательно, фундаментальные соглашения, достигаемые в нем, справедливы. Этим объясняется уместность имени „справедливость как честность": оно передает идею, что принципы справедливости приняты в исходной ситуации, которая честна. Это не значит, что концепция справедливости и честности — одно и то же; точно так же фраза „поэзия как метафора" вовсе не означает, что концепции поэзии и метафоры совпадают.

Справедливость как честность, как я уже сказал, начинается с самого общего выбора, который люди могут сделать вместе, а именно, с выбора первых принципов концепции справедливости, которые должны регулировать критику и реформирование институтов. Можно предположить, что после выбора концепции справедливости они должны выбрать конституцию и законодательную власть для проведения в жизнь законов в соответствии с принципами справедливости, которые приняли в начале. Наша социальная ситуация справедлива, если в результате такой последовательности гипотетических соглашений мы могли бы договориться об общей системе правил, которые определяют ситуацию. Более того, предполагая, что исходное положение все же определяет множество принципов (т. е. что могла бы быть выбрана конкретная концепция справедливости), тогда было бы истинным, что всякий раз, когда социальные институты удовлетворяют этим принципам, люди, занятые в этих институтах, могут сказать друг другу, что они сотрудничают на условиях, на которые они согласились бы, будучи свободными и равными личностями, чьи взаимоотношения строятся на честности. Они могли бы рассматривать все свои соглашения как отвечающие условиям, которые они признали бы в исходном состоянии, включающем общепринятые и разумные ограничения на выбор принципов. Общее осознание этого факта обеспечило бы основание для публичного принятия соответствующих принципов справедливости. Ни одно общество, конечно, не может быть схемой сотрудничества, в которое люди входят добровольно в буквальном смысле; каждый человек при рождении обнаруживает себя в некотором конкретном положении в некотором конкретном обществе, и природа этого положения существенно воздействует на его жизненные перспективы. Но все же общество, удовлетворяющее принципам справедливости как честности, приближается к идеалу общества, основанного на добровольной схеме настолько, насколько это вообще возможно, потому что оно основано на принципах, которые свободные и равные личности должны принять при справедливых обстоятельствах. В этом смысле его члены автономны, и осознаваемые ими обязательства налагаются добровольно.

Одна из особенностей справедливости как честности — в том, что стороны мыслятся в исходной ситуации как рациональные и незаинтересованные друг в друге. Это не означает, что стороны эгоистичны, т. е. имеют лишь некоторые отдельные интересы, скажем, престиж, богатство и господство. Но они рассматриваются как незаинтересованные в интересах других. Предполагается даже, что их духовные

цели могут быть противоположными, как могут быть противоположными, например, цели различных религий. Более того, концепция рациональности должна быть **интерпретирована**, насколько это возможно, в более узком смысле, принятом в экономических теориях, как нахождение наиболее эффективного средства для достижения определенных целей. Я несколько обновлю эту концепцию позднее (§ 25), но следует избегать введения в нее спорных этических элементов. В исходной ситуации должно полагаться то, что общепринято.

При разработке концепции справедливости как честности основная задача заключается, очевидно, в том, чтобы определить, какие принципы справедливости следует выбрать в исходном положении. Для того чтобы сделать это, мы должны описать эту ситуацию более детально и тщательно сформулировать проблему выбора, которая в ней возникает. Этими вопросами я займусь в последующих главах. Можно заметить, однако, что раз принципы справедливости мыслятся как возникающие из исходного соглашения в ситуации равенства, встает вопрос о том, следует ли признавать при этом принцип полезности. Сперва кажется, что лица, рассматривающие себя равными, готовыми к предъявлению взаимных притязаний, вряд ли согласились бы на принцип, требующий меньших жизненных перспектив, просто ради увеличения суммы преимуществ других. Так как каждый защищает собственные интересы и продвигает свою собственную концепцию блага, ни у кого нет резона терять во имя большего удовлетворения в общем балансе. При отсутствии сильной и постоянной благожелательности, рациональный человек не примет базисной структуры лишь потому, что она максимизирует алгебраическую сумму преимуществ, которая никак не влияет на его собственные права и интересы. Так что принцип полезности кажется несовместимым с концепцией социальной кооперации **среди** равных во имя взаимного преимущества. Этот принцип несовместим с идеей взаимности, которая неявно присутствует в понятии вполне упорядоченного общества. Во всяком случае, я буду исходить из этого в своей дальнейшей аргументации.

Я утверждаю, что лица в исходном положении выберут два весьма различных принципа: первый требует равенства в приписывании основных прав и обязанностей, а второй утверждает, что социальное и экономическое неравенство, например в богатстве и власти, справедливо, если только оно приводит к компенсирующим преимуществам для каждого человека, и, в частности, для менее преуспевающих членов общества. Эти принципы исключают обоснование институтов теми соображениями, что трудности для некоторых людей компенсируются большими благами общества в целом. То, что некоторые должны иметь меньше, чтобы остальные процветали, может быть и рационально, но не справедливо. Но нет никакой несправедливости в больших преимуществах, заработанных немногими, при условии, что менее удачливые тем самым улучшают свое положение. Интуитивная идея здесь заключается в следующем: так как благосостояние каждого зависит от схемы сотрудничества, без которого никто бы не мог иметь удовлетворительной жизни, разделение преимуществ должно быть таким, чтобы вызвать желание к сотрудничеству у

каждого, включая тех, чье положение ниже. Два упомянутых принципа кажутся честным соглашением, на основании которого лучше обеспеченные, или более удачливые в смысле социального положения, ни о ком из которых мы не можем сказать, что они того заслуживают, могли бы ожидать сотрудничества со стороны других, если некоторая работающая схема является необходимым условием благосостояния **всех**⁶. Раз мы решили искать такую концепцию справедливости, в которой предотвращается использование случайностей природных дарований и социальных обстоятельств как факторов в поиске политических и экономических преимуществ, мы приходим к этим принципам. Они выражают результат отказа от тех аспектов социального окружения, которые кажутся произвольными с моральной точки зрения.

Проблема выбора принципов, однако, чрезвычайно трудна. Я не ожидаю, что предлагаемый мною ответ будет убедительным для всех. Имеет смысл с самого начала сказать, что справедливость как честность, подобно другим взглядам в духе общественного договора, состоит из двух частей: (1) интерпретация исходного состояния и проблема выбора, которую она ставит, и (2) множество принципов, на которые можно было бы согласиться. Можно принять первую часть теории (или некоторый ее вариант), но не вторую, и наоборот. Концепция исходной договорной ситуации может казаться разумной, хотя конкретные предлагаемые принципы при этом могут отвергаться. Для убедительности, я хочу продемонстрировать, что наиболее подходящая концепция в этой ситуации ведет к принципам справедливости в противоположность утилитаризму и перфекционизму, и следовательно, что договорная доктрина обеспечивает альтернативу этим взглядам. И все же можно оспорить это мое убеждение, даже если при этом допустить полезность метода договора как способа исследования этических теорий и выявления предпосылок в их основаниях.

Справедливость как честность есть пример того, что я называю договорной теорией. Но могут быть возражения относительно термина „договор" и подобных названий, хотя я полагаю, что они вполне удовлетворительно выполняют свою функцию. Многие слова имеют уводящие в сторону соозначения, которые, с первого взгляда, только запутывают дело. Термины „полезность" и „утилитаризм" не являются в этом отношении исключением. Они тоже имеют много неудачных значений, которые эксплуатируются строгими критиками, и все же они достаточно ясны для тех, кто готов использовать доктрину утилитаризма. То же самое может быть сказано о термине „договор" в применении к моральным теориям. Как я уже говорил, для понимания его необходимо иметь в виду, что он подразумевает некоторый уровень абстракции. В частности, суть имеющего отношение к делу соглашения заключается не во вхождении в данное общество и не в принятии данной формы правления, но в принятии определенных моральных принципов. Более того, все предприятие является чисто гипотетическим: договорная теория утверждает, что принципы должны быть приняты во вполне определенной исходной ситуации.

Положительные стороны договорной терминологии — в том, что принципы справедливости могут быть достигнуты как такие принципы, которые могли бы быть выбраны рациональными личностями, и что на этом пути могут быть объяснены и оправданы концепции справедливости. Теория справедливости есть часть, вероятно, наиболее значимая, теории рационального выбора. Далее, принципы справедливости имеют дело с конфликтующими притязаниями на преимущества, получаемые через социальную кооперацию; они прилагаются к отношениям между несколькими группами или личностями. Слово „договор“ предполагает эту множественность групп и личностей, как и то, что подходящее разделение преимуществ должно осуществляться в соответствии с принципами, приемлемыми для всех сторон. Условие публичности для принципов справедливости также схватывается договорной фразеологией. Так, если эти принципы являются результатом соглашения, граждане знают принципы, которым следуют другие. Характерной чертой договорных теорий является упор на публичный характер политических принципов. Наконец, договорная доктрина имеет большие традиции. Установление связей с этим направлением мысли помогает сформировать идеи и согласуется с природным благочестием. Так что имеется несколько преимуществ в использовании термина „договор“. Если принять меры предосторожности, термин не будет вводить в заблуждение.

И последнее замечание. Справедливость как честность — это не полностью договорная теория. Ясно, что договорная идея может быть распространена и на выбор более или менее цельной этической системы, т. е. может включать принципы для всех добродетелей, а не только для справедливости. Я же в основном буду рассматривать только принципы справедливости и близкие к ним. Я не пытаюсь систематически обсуждать все добродетели. Ясно, что если справедливость как честность окажется успешной теорией, тогда следующим шагом будет изучение более общего взгляда, называемого „правильность как честность“. Но даже эта более широкая теория не охватывает всех моральных отношений, так как включает только межличностные отношения и оставляет в стороне вопросы, как мы должны вести себя по отношению к животным и остальной природе. Я не считаю, что договорная теория предлагает решение этих проблем, которые, конечно же, очень важны, и я оставляю их в стороне. Мы должны осознавать ограниченность сферы справедливости как честности и более общего взгляда, примером которого справедливость как честность является. Нельзя решить заранее, в какой степени эти заключения могут быть изменены после того, как будут поняты другие вопросы.

4. ИСХОДНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ

Я говорил, что исходное положение — подходящий исходный статус-кво, который гарантирует, что фундаментальные соглашения, достигаемые в нем, являются честными. Этот факт объясняет имя

„справедливость как честность“. С моей точки зрения, одна концепция справедливости более разумна по сравнению с другой, или более обоснована, если рациональные личности в исходном положении могли бы выбрать свои принципы вместо тех или иных принципов справедливости. Концепции справедливости должны быть ранжированы согласно их приемлемости для личностей, поставленных в некоторые обстоятельства. Понимаемая в этом смысле проблема обоснования разрешается путем дискуссии относительно того, какие принципы было бы рационально принять при данной договорной ситуации. Это связывает теорию справедливости с теорией рационального выбора.

Если этот взгляд на проблему обоснования подтвердится, мы должны будем, конечно, описать в некоторых деталях природу этой ситуации выбора. Проблема рационального решения имеет определенный ответ, если только мы знаем верования и интересы сторон, их взаимоотношения, альтернативы, между которыми они выбирают, процедуры формирования этих верований, и т. д. Поскольку обстоятельства различны, постольку принимаются и различные принципы. Концепция исходного положения, о которой я говорю, заключается в философски наиболее благоприятной интерпретации этой исходной ситуации выбора для целей теории справедливости.

Но как мы можем решить, какая интерпретация является наиболее благоприятной? Я предполагаю, есть общее согласие, что принципы справедливости должны быть выбраны при определенных условиях. Для обоснования конкретного описания исходной ситуации следует показать, что она включает общераспространенные и общепринятые послышки. При этом надо аргументировать от широко приемлемых, но слабых посылок, к более специфическим заключениям. Каждая из предпосылок должна быть сама по себе естественной и правдоподобной; некоторые из них могут казаться невинными или даже тривиальными. Цель договорного подхода заключается в установлении того обстоятельства, что взятые вместе, они налагают определенные ограничения на приемлемые принципы справедливости. Идеальным результатом было бы то, что эти условия однозначно определяют множество принципов. Но я был бы удовлетворен в том случае, если бы их оказалось достаточно для того, чтобы занять место основных традиционных концепций социальной справедливости.

То обстоятельство, что исходное положение характеризуется несколько необычными условиями, не должно вводить в заблуждение. Идея тут заключается в том, чтобы сделать явными разумные ограничения на аргументы в пользу принципов справедливости, и следовательно, на сами эти принципы. Таким образом, при выборе принципов кажется разумным и приемлемым, что никто не должен получить преимущества или испытывать тяготы за счет естественных случайностей или социальных обстоятельств. Вероятно, все согласится в том, что было бы невозможно приспособлять принципы к обстоятельствам нашего собственного случая. Далее, мы должны гарантировать, что частные устремления и наклонности, а также концепции личности в отношении ее блага не воздействуют на принимаемые **принципы**. Цель состоит в отказе от тех принципов, которыми

бы ни были шансы на их успех в этом, были бы рациональны для человека, знающего лишь определенные, несущественные с моральной точки зрения, вещи. Например, если бы человек знал, что он богат то мог бы посчитать рациональным выдвижение принципа, согласно которому различные налоги на состояние рассматривались бы как несправедливые. Если бы он знал, что он беден, он, вероятно, предложил бы противоположный принцип. Чтобы представить желаемые ограничения, нужно вообразить ситуацию, в которой каждый лишен подобного рода информации. Исключается знание тех случайностей, которые ведут к разногласиям среди людей и позволяют им руководствоваться предрассудками. На этом пути мы естественно приходим к понятию занавеса неведения. Эта концепция не приведет к трудностям, если мы будем иметь в виду ограничения на аргументы, которые она стремится выразить. В любое время мы можем, так сказать, войти в исходное положение, просто следуя процедуре, а именно, аргументируя в пользу принципов справедливости согласно этим ограничениям.

Кажется разумным предположить, что стороны в исходном положении равны. То есть все имеют те же самые права в процедуре выбора принципов; каждый может сделать предположения, выставить причины в пользу их принятия, и т. д. Ясно, что цель этих условий состоит в представлении равенства между человеческими существами как моральными личностями, как созданиями, которые имеют свою концепцию блага и способны к чувству справедливости. Основу равенства должно искать в похожести людей в этих двух аспектах. Системы целей не ранжированы по ценностям. Каждый человек имеет необходимую способность понимать принятые принципы и действовать в соответствии с ними. Вместе с занавесом неведения эти условия определяют принципы справедливости как честности, на которых рациональные личности, преследующие собственные интересы, соглашались как равные, не имеющие преимуществ друг перед другом за счет социальных и естественных случайностей.

Есть, однако, другая сторона в обосновании конкретного описания исходного положения. Отвечают ли принципы, которые должны быть выбраны, нашим убеждениям о справедливости, или являются ли их приемлемым естественным расширением? Мы можем установить, приведет ли применение этих принципов к тем же самым суждениям о базисной структуре общества, которые мы делаем интуитивно и к которым мы испытываем величайшее доверие, или же в случаях, где наши нынешние суждения находятся под сомнением и принимаются с сомнением, эти принципы предлагают решение, которое мы можем обдумав, принять. Есть такие вопросы, на которые должен иметься определенный ответ. Например, мы уверены в том, что религиозная нетерпимость и расовая дискриминация несправедливы. Мы полагаем, что тщательно изучили эти вещи и пришли к заключению, что то, во что мы верим, — беспристрастное суждение, не искаженное излишним вниманием к нашим собственным интересам. Эти убеждения — наши временные опорные точки, с которыми должна сопоставляться любая концепция справедливости. Но у нас гораздо меньше

уверенности в том, что считать правильным распределением богатств и власти. Здесь мы ищем способы развеять эти сомнения. Мы можем проверить интерпретацию исходной ситуации через способность ее принципов обеспечивать вывод наших самых твердых убеждений и указать направление там, где это необходимо.

В поисках наиболсе предпочтительного описания этой ситуации мы идем с двух сторон. Мы начинаем с такого ее описания, которое представляет общепринятые и предпочтительно слабые условия. Мы смотрим тогда, достаточно ли сильны эти условия, чтобы дать значимое множество принципов. Если это не так, мы ищем другие равно разумные предпосылки. Но если это все-таки так, и эти принципы согласуются с нашими убеждениями о справедливости, тогда все в порядке. Однако такого согласования может и не быть. В этом случае мы имеем выбор. Мы можем либо модифицировать описание исходного положения, либо ревизовать наши существующие суждения, потому что даже суждения, взятые нами временно в качестве базисных, могут быть изменены. Совершая подобные челночные движения — то изменяя условия договорных обстоятельств, то изменяя наши суждения и подчиняя их принципам, рано или поздно мы находим такое описание исходного состояния, которое выражает разумные условия и дает принципы, отвечающие нашим суждениям, должным образом откорректированные и адекватные ситуации. Такую процедуру я называю рефлексивным равновесием⁷. Это — равновесие, потому что, наконец, наши принципы и суждения совпадают, и оно рефлексивно, потому что нам известно, каким принципам отвечают наши суждения, а также посылки их вывода. На какое-то время все в порядке. Но это равновесие не обязательно устойчиво. Оно подвержено потрясениям после дальнейшего введения в рассмотрение условий на договорную ситуацию и конкретных обстоятельств, которые могут заставить нас ревизовать наши суждения. Но на некоторое время мы приходим к согласованным взглядам и полагаем наши убеждения о социальной справедливости обоснованными. Мы достигли концепции исходного состояния.

Я не буду, конечно, следовать описанному процессу буквально. Но тем не менее, мы можем рассматривать интерпретацию исходного положения как результат такой гипотетической рефлексии. Она представляет попытку совместить внутри одной схемы разумные философские условия на принципы и наши обдуманнные суждения справедливости. При конструировании удовлетворительной интерпретации исходной ситуации не делается апелляции ни к самоочевидности в традиционном смысле, ни к общим концепциям или конкретным убеждениям. Я не требую, чтобы принципы справедливости были необходимыми истинами или же выводились из таких истин. Концепция справедливости не может быть дедуцирована из самоочевидных посылок или условий на принципы; напротив, ее обоснование — это дело взаимной поддержки многих рассмотрений, которые складываются в один согласованный взгляд.

И последний комментарий. Нам желательно, чтобы принципы справедливости были обоснованы потому, что на них согласились бы

в исходной ситуации равенства. Я сделал упор на то, что эта исходная ситуация является чисто гипотетической. Естественно спросить, почему, если такого соглашения никогда не существовало в действительности, мы должны проявлять интерес к моральным или каким-либо еще принципам. Ответ состоит в том, что условия, включенные в описание исходного положения, именно такие, которые мы принимаем в действительности. Или, если мы не делаем этого, нас можно было бы убедить сделать это через философское размышление. Каждый аспект договорной ситуации может быть достаточно обоснован. Таким образом, мы объединяем в одну концепцию различные условия на принципы, которые мы уже готовы в ходе рассмотрения признать разумными. Возникающие при этом рамки рассмотрения выражают нашу готовность к некоторым ограничениям честных условий социальной кооперации. Следовательно, один способ рассмотрения идеи исходного положения состоит в том, чтобы полагать исходное положение в качестве разъяснительного механизма, суммирующего смысл этих условий и помогающего нам извлечь из них следствия. С другой стороны, эта концепция также является интуитивным понятием, подлежащим самостоятельной разработке, дающей более ясную точку зрения, из которой мы можем получить лучшую интерпретацию моральных отношений. Мы нуждаемся в концепции, которая обеспечивает перспективное видение нашей цели: интуитивное понятие исходного положения делает это для нас⁸.

5. КЛАССИЧЕСКИЙ УТИЛИТАРИЗМ

Существует много форм утилитаризма; теорию эту продолжают развивать и сейчас. Я не предлагаю здесь полный обзор этих форм, а тем более тонкостей, которые можно обнаружить в современных дискуссиях. Моя цель заключается в разработке теории справедливости, которая представляет альтернативу утилитаристской мысли вообще и, стало быть, ее различным версиям. Я верю, что контраст между договорным взглядом и утилитаризмом остается существенно одним и тем же во всех случаях. Следовательно, я сравниваю справедливость как честность со знакомыми вариантами интуитивизма, перфекционизма и утилитаризма для того, чтобы наипростейшим образом выявить расхождения с ними. Рассматриваемый с этой целью утилитаризм представляет собой строгую классическую доктрину, которая обрела наиболее ясную и доступную формулировку у Сиджвика. Основная идея заключается в том, что общество правильно устроено, и следовательно, справедливо, когда его основные институты построены так, чтобы достичь наибольшего баланса удовлетворения для всех индивидов этого общества⁹.

Заметим сперва, что общество можно рассматривать таким образом, что наиболее рациональной концепцией справедливости станет утилитаристская. Действительно, каждый человек при реализации своих интересов явно свободен в определении баланса собственных приобретений и потерь. Мы можем пойти на жертвы в настоящем

ради больших преимуществ в будущем. Человек поступает совершенно правильно, когда для достижения своего наибольшего блага ставят перед собой как можно более далекие рациональные цели, если при этом не ущемляются интересы других. Так почему бы обществу не следовать точно такому же принципу и считать рациональным **принципиально** к группе то, что рационально для одного человека? Точно так же, как благосостояние одного человека строится из ряда удовлетворений, испытываемых им в различные периоды его жизни, так и благосостояние общества складывается из удовлетворения систем желаний многих индивидов, принадлежащих обществу. Так как принцип для индивида заключается в **наибольшем** возможном достижении собственного благополучия, реализации его системы желаний, принцип для общества будет заключаться в преследовании **наибольшего** возможного благополучия группы, в реализации всеобъемлющей системы желаний, складывающихся из желаний индивидов. Точно так же, как индивид определяет баланс настоящих и будущих приобретений и настоящих и будущих потерь, так и общество может сравнивать удовлетворения и неудовлетворения различных индивидов. Путем подобного рода размышлений мы приходим самым естественным путем к **принципу** утилитаризма: общество устроено правильно, когда его институты максимизируют чистый баланс удовлетворения. Принцип выбора для одного человека распространяется на выбор для группы людей. Социальная справедливость — это принцип рационального благоразумия в применении к **совокупной (aggregative)** концепции благосостояния группы (§ 30)¹⁰.

Эта идея становится еще более привлекательной в ходе **дальнейшего** рассмотрения. Две основные концепции этики — это концепция правильности (*right*) и концепция блага. Концепция морально ценного человека, я полагаю, выводится из них. Структура этической теории в этом случае, по большей части, зависит от того, как в теории определяются и увязываются два этих понятия. Кажется, что **простейший** способ их соотнесения предлагается телеологическими теориями: благо определяется независимо от правильности, и тогда правильность определяется как то, что максимизирует благо¹¹. Более точно, те институты и действия являются правильными, которые из всех доступных альтернатив дают наибольшее благо, или, по крайней мере, столь же много блага, сколько могут дать другие институты и действия, рассматриваемые в качестве реально возможных (требуется дополнение, что максимальный класс не является вырожденным — с одним членом). Телеологические теории интуитивно весьма привлекательны, так как включают в себя идею рациональности. Естественно полагать, что рациональность — это максимизация чего-то, и что в области морали должно максимизироваться благо. Самоочевидным выглядит предположение, что вещи должны быть устроены так, чтобы вести к **наибольшему** благо.

Важно иметь в виду, что в телеологической теории благо определяется независимо от правильности. Это означает две вещи. **Во-первых**, теория рассматривает наши обдуманые суждения по поводу какие вещи представляют благо (наши оценочные суждения),

в качестве отдельного класса суждений, интуитивно отмеченных здравым смыслом, и далее, выдвигает гипотезу, что правильность — это максимизация уже известного блага. Во-вторых, теория позволяет нам делать суждения о благе без указания на то, что есть правильность. Например, если наслаждение представляет собой единственное благо, тогда наслаждения могут быть распознаны и оценены при помощи критерия, который не предполагает никаких стандартов правильности, или же того, что мы обычно полагаем правильным. Если же распределение благ также рассматривается как благо, вероятно, более высокого порядка, и теория призывает нас к наибольшему благу (включая благо распределения среди других), мы больше не имеем телеологической точки зрения в классическом смысле. Проблема распределения подпадает под интуитивно понимаемую концепцию правильности, и поэтому теория не имеет независимого определения. Ясностью и простотой классические телеологические теории обязаны, главным образом, тому обстоятельству, что они делят наши моральные суждения на два класса, один из которых характеризуется самостоятельно, после чего второй увязывается с ним через принцип максимизации.

Телеологические доктрины отличаются меж собой весьма отчетливо тем, как специфицируется концепция блага. Если она рассматривается как реализация человеческого совершенства в различных формах культуры, мы имеем то, что называется перфекционизмом. Это понятие можно найти у многих, в том числе у Аристотеля и Ницше. Если благо определяется как наслаждение, мы имеем гедонизм; если как счастье — эвдемонизм, и т. д. Я буду понимать принцип полезности в его классической форме, определяющей благо как удовлетворение желания, или, вероятно, лучше, как удовлетворение рационального желания. Это согласуется с утилитаризмом во всех отношениях и обеспечивает, я полагаю, приемлемую его интерпретацию. Подходящие условия социальной кооперации устанавливаются согласно тому, что при данных обстоятельствах даст наибольшую сумму удовлетворения рациональных желаний индивидов. На первый взгляд, невозможно отрицать правдоподобность и привлекательность этой концепции.

Поразительной особенностью утилитаристского взгляда на справедливость являлось то, что способы распределения этой суммы удовлетворений среди индивидов, если не принимать во внимание несущественные отступления, имели не большее значение, чем способы распределения человеком своих удовлетворений во времени. Правильное распределение во всех случаях — это такое, которое дает максимум удовлетворения. Общество должно выделять (*allocate*) средства удовлетворения, какими бы они ни были, права и обязанности, возможности и привилегии, различные формы богатства так, чтобы достичь этого максимума, если это возможно. Но само по себе ни одно распределение удовлетворения не является лучшим по сравнению с другим, за исключением того, что более равное распределение предпочтительно для начала ранжирования (*to break ties*)¹². Между тем, предписания здравого смысла относительно справедливости, в

частности, касающиеся защиты свобод и прав, или заслуг, кажется, **противоречат** этой точке зрения. Но с утилитаристской точки зрения, **объяснение** этих предписаний и их как будто обязательного характера состоит в том, что они являются теми предписаниями, которые, как показывает опыт, должны строго уважаться, и отклонения от них допускаются только при исключительных обстоятельствах, если должна быть максимизирована сумма преимуществ¹³. И все же, как и все другие предписания, относящиеся к справедливости, они выводятся из одной единственной цели достижения наибольшего баланса удовлетворения. Таким образом, в принципе нет возражений против того, чтобы большие приобретения одних должны были бы компенсировать меньшие потери других; или более важно, возражений против того, чтобы нарушение свободы немногих могло быть оправдано **большим** благом для большинства. Так уж получается, что при самых **разнообразных** условиях, по крайней мере, на разумно развитой стадии цивилизации, наибольшая сумма преимуществ не достигается таким образом. Без сомнения, строгие предписания справедливости, корнящиеся в здравом смысле, в известной степени полезны, ограничивая людскую склонность к несправедливости и социально вредным действиям, но утилитарист верит, что было бы ошибочным утверждать эту строгость в качестве первого принципа морали. Точно так же, как для **одного** человека рационально максимизировать удовлетворение его системы желаний, для общества было бы правильным максимизировать чистый баланс удовлетворения, подсчитанный для всех его членов.

Наиболее естественный путь к утилитаризму (хотя, конечно, не единственный) — это распространить на целое общество принцип рационального выбора для одного человека. Как только это обстоятельство осознано, становится вполне понятным в истории утилитаристской мысли место беспристрастного наблюдателя и упор на симпатию. Ведь принцип для одного человека может применяться к обществу за счет концепции беспристрастного наблюдателя и использования симпатии для направления нашего воображения. Именно этот наблюдатель рассматривается как выполняющий требуемую организацию желаний всех лиц в одну непротиворечивую систему желаний. За счет такой конструкции множество личностей сливается в **одну**. Обладающий идеальной способностью симпатии и воображения, беспристрастный наблюдатель выступает в качестве совершенно рационального индивида, который отождествляет себя с многими и вбирает опыт других так, как если бы он был его собственным. Таким образом он осознает интенсивность этих желаний и приписывает им подходящий вес в своей системе желаний, которые затем идеальный законодатель постарается максимизировать через приспособление правил социальной системы. В этой концепции общества **отдельные** индивиды рассматриваются под многими углами зрения в рамках вопроса, какие права и обязанности следует приписать им, **и как** согласно правилам должны быть выделены скудные средства, **чтобы** дать максимальное удовлетворение желаний. По своей сути **решения**, принимаемые идеальным законодателем, не сильно отлича-

ются от решений предпринимателя, пытающегося максимизировать прибыль от производства того или иного товара, или же потребителя, который желает максимизировать удовлетворение через покупку того или иного товара. В каждом случае имеется один человек, чья система желаний определяет наилучшее выделение ограниченных средств. Принятие правильного решения — это проблема эффективности управления. Такой взгляд на социальную кооперацию является следствием распространения на общество принципа выбора для одного человека, и, затем, для того чтобы этот замысел сработал, соединения всех людей в одного человека вымышленными действиями беспристрастного симпатизирующего наблюдателя. Утилитаризм не принимает seriously различий между личностями.

6. НЕКОТОРЫЕ СОПОСТАВЛЕНИЯ

Многие философы, исходя из здравого смысла, полагают, что в принципе следует различать требования свободы и права, с одной стороны, и желательность увеличения совокупного социального благосостояния — с другой, и при этом отдается определенное, если не абсолютное, предпочтение первому. Предполагается, что каждый член общества обладает неприкосновенностью, основанной на справедливости, или, как иногда говорят, на естественном праве, и которая не может быть поправлена даже ценой всеобщего благоденствия. Справедливость не допускает, чтобы потеря свободы одними оправдывалась большими благами других. Исключается такой подход, при котором баланс потерь и приобретений различных людей рассматривается так, как если бы они были одной личностью. Следовательно, в справедливом обществе основные свободы полагаются сами собой разумеющимися, и права, гарантируемые справедливостью, не являются предметом политического торга или же калькуляции социальных интересов.

Справедливость как честность имеет цель объяснить основанные на здравом смысле суждения о приоритете справедливости тем, что они являются следствием принципов, которые могли бы быть выбраны в исходном состоянии. Эти суждения отражают рациональные предпочтения и исходное равенство договаривающихся сторон. Утилитарист, допуская, что, строго говоря, его доктрина несовместима с этим ощущением справедливости, тем не менее, признает значимость предписаний здравого смысла в отношении справедливости и понятия естественного права, но только в качестве вторичных правил. Они возникают по той причине, что в условиях цивилизованного общества в социальном отношении весьма полезно следовать им и позволять насилие только в исключительных обстоятельствах. Даже чрезмерное рвение, с которым мы склонны утверждать эти принципы и апеллировать к этим правам, само по себе объясняется определенной полезностью, поскольку она противостоит естественной человеческой тенденции нарушать их способами, не санкционированными полезностью. Как только мы понимаем это, кажущееся расхождение между

принципом полезности и верой в силу справедливости больше не представляет философской трудности. Таким образом, в то время как договорная доктрина считает наши убеждения о приоритете справедливости самостоятельно значимыми, утилитаризм ищет такое их объяснение, которое представляет их социально полезной иллюзией.

Второй контраст усматривается в том, что в то время как утилитарист распространяет на общество принцип выбора для одного человека, справедливость как честность, будучи договорным взглядом, предполагает, что принципы выбора, и, стало быть, принципы справедливости, сами являются объектом исходного соглашения. Нет оснований предполагать, что принципы, которые должны регулировать жизнь ассоциации людей, являются простым расширением принципа выбора для одного человека. Совсем наоборот: если мы предполагаем, что правильный регулятивный принцип для чего-либо зависит от природы этой вещи и что существование отдельных личностей с различными системами целей является существенной особенностью человеческих обществ, не следует ожидать, что принципы социального выбора должны быть утилитаристскими. Для полной ясности следует заметить: никто еще не показал, что стороны в исходном положении не выберут принцип полезности для определения условий социальной кооперации. Это трудный вопрос, который я буду обсуждать позже. С учетом наших знаний на данный момент, вполне возможно, что некоторые формы принципа полезности могли бы быть приняты, и следовательно, что договорная теория ведет неизбежно к более глубокому и окольному обоснованию утилитаризма. На самом деле, вывод подобного рода можно найти уже у Бентама и Эджворта, хотя они не развивали эту точку зрения систематически, и, насколько я знаю, ее нет и у Сиджвика¹⁴. А пока я просто предположу, что люди в исходном положении отвергнут принцип полезности, и что вместо этого они примут, по причинам, которые я изложил до этого, два вышеупомянутых принципа справедливости. В любом случае, с точки зрения договорной теории, невозможно прийти к принципу социального выбора простым распространением принципа рационального благоразумия на систему желаний, сконструированную беспристрастным наблюдателем. Сделать это — значило бы не принимать всерьез множественность и различия индивидов и не осознавать в качестве основы справедливости то, на что люди должны согласиться. Здесь мы можем отметить любопытную аномалию. Утилитаризм обычно рассматривается как индивидуалистическое учение, и для этого имеются причины. Утилитаристы были строгими защитниками свободы мысли и полагали, что благо общества заключается в преимуществах, получаемых индивидами. И все-таки утилитаризм не является индивидуалистским, по крайней мере, когда к нему приходят через размышление над более естественной идеей соединения всех систем желаний, с последующим применением к обществу принципа выбора для одного человека. И, таким образом, мы видим, что второй контраст соотносится с первым, так как именно это соединение и принцип, на нем основанный, подчиняют права, гарантированные справедливостью, исчислению социальных интересов.

Последний контраст, который я упомяну, состоит в том, что утилитаризм — это телеологическая теория, в то время как справедливость как честность таковой не является. Тогда по определению справедливость как честность — это **деонтологическая** теория, которая либо не специфицирует благо независимо от правильности, либо не интерпретирует правильность как максимизацию блага. (Следует заметить, что **деонтологические** теории определяются как нетелеологические, а не как взгляды, которые характеризуют правильность институтов и действий независимо от последствий. Все этические доктрины, достойные нашего внимания, учитывают последствия в суждениях о правильности. Тот, кто этого не делает, просто иррационален, или сумасшедший.) Справедливость как честность — это деонтологическая теория во втором смысле. Потому что если люди в исходном положении выберут принцип равной свободы и ограничат экономические и социальные неравенства во имя общих интересов, нет причин полагать, что справедливые институты будут максимизировать благо, (Здесь я вместе с утилитаристами определяю благо как удовлетворение рационального желания.) Конечно, отнюдь не невозможно, что при этом будет достигнуто наибольшее благо, но это будет лишь совпадением. Вопрос достижения наибольшего чистого баланса удовлетворения никогда не возникает в концепции справедливости как честности; этот принцип максимума здесь совсем не используется.

Есть и еще один момент в этой связи. В утилитаризме удовлетворение желания имеет некоторую ценность само по себе, и эта ценность должна быть принята во внимание при решении того, что правильно. В вычислении наибольшего баланса удовлетворения неважно, за немногими исключениями, на что направлены желания. Ведь мы должны устроить институты таким образом, чтобы получить наибольшую сумму удовлетворений. Мы не задаем вопроса об их источнике и качестве, но нас интересует, как их удовлетворение воздействует на общее благополучие. Социальное благосостояние зависит прямо и полностью от степени удовлетворения или от отсутствия такового у индивидов. Таким образом, если люди находят удовольствие в дискриминации друг друга, в ограничении свобод других людей как средстве увеличения самоуважения, тогда удовлетворение этих желаний должно оцениваться согласно их интенсивности при сравнении с другими желаниями. Если общество решает отказать в их удовлетворении, или подавить их, то это происходит потому, что они имеют тенденцию к социальной **деструктивности**, и большее благосостояние может быть достигнуто другими путями.

С другой стороны, в справедливости как честности люди заранее принимают принцип равных свобод, и **делают**, они это без знания своих частных целей. Следовательно, они молчаливо соглашаются на такую концепцию блага, которая требуется их принципами справедливости, или, по крайней мере, не выдвигают притязаний, которые прямо нарушают эти принципы. Индивид, который обнаруживает, что радуется при виде меньших свобод других, понимает, что у него нет какого-либо рода оправдания этой радости. Удовольствие, **испы-**

тываемое им при виде лишений других, неправильно само по себе: это удовлетворение, требующее нарушения принципа, на который он согласился бы в исходном положении. Принципы правильности, а также справедливости, налагают ограничения на то, какого рода удовлетворения имеют ценность; они налагают ограничения на то, что считать разумной концепцией блага. Людям в планировании жизни и своих устремлениях следует принимать во внимание эти ограничения. Отсюда, в справедливости как честности не следует рассматривать склонности и предпочтения людей в качестве уже заданных, каковы бы они ни были, и затем искать наилучший путь их удовлетворения. Скорее, эти желания и устремления ограничены изначально принципами справедливости, устанавливающими границы человеческих систем целей. Иными словами, в справедливости как честности концепция правильности первична по отношению к концепции блага. Справедливая социальная система определяет **сферу**, в пределах которой индивиды должны преследовать свои цели, а также систему прав, возможностей и средства удовлетворения, использование которых позволит достичь эти цели. Приоритет справедливости обеспечивается частично тем, что интересы, требующие нарушения справедливости, не имеют ценности. Не будучи оправданными, они не могут попортить требований **справедливости**⁵.

Эта первичность правильности (**right**) над благом в справедливости как честности оказывается центральной особенностью концепции. Она устанавливает определенные критерии устройства базисной структуры в целом; это устройство не должно порождать предпочтений и установок, противоречащих двум принципам справедливости (т. е. определенным принципам, которые приняты с самого **начала**); они должны гарантировать устойчивость справедливых институтов. Таким образом, сама формулировка того, что есть благо, что представляет моральную ценность и какого рода личностями должны быть люди, подвержена ограничениям. Любая **теория** справедливости должна устанавливать пределы такого рода, чтобы ее первые принципы выполнялись при данных обстоятельствах. Утилитаризм исключает те желания и склонности, которые, будучи поощрены или **дозволены**, с учетом ситуации приведут к меньшему **чистому** балансу удовлетворения. Но это ограничение, по большей части, формально, и в отсутствие относительно детального знания обстоятельств нет никаких указаний на то, каковы эти склонности и желания. Само по себе это не возражение утилитаризму. Это просто особенность утилитаристской доктрины, которая в определении того, какие формы морального характера должны поощряться в справедливом обществе, существенно опирается на **естественные** факты и случайности человеческой жизни. Моральный **идеал** справедливости как честности изначально присущ первым принципам этической теории. Это характерно для концепции естественных прав (договорная традиция) при сравнении ее с **теорией** полезности.

При сравнении справедливости как честности и утилитаризма, я имел в виду только классическую доктрину. Это взгляды Бентама и **Сиджвика** и утилитаристских экономистов **Эджворта** и Пижу. Утилитаризм такого сорта, который представлен Юмом, не служит моей

цели. Строго говоря, это не утилитаризм. Например, в своих хорошо известных аргументах против **локковской** договорной теории Юм утверждает, что принципы верности и преданности основаны на той же полезности, и следовательно, ничего нельзя достичь обоснованием политического долженствования при помощи исходного договора. Доктрина Локка представляет для Юма излишнюю перетасовку аргументации: можно было прямо перейти к полезности¹⁶. Но все, что Юм подразумевал под полезностью, это общие интересы и потребности общества. Принципы верности (термин Юма в переводе на русский язык звучит как „верноподданность“ — *примеч. ред.*) и преданности выводятся из полезности в смысле, в котором **поддержание** социального порядка невозможно до тех пор, пока эти принципы не чтутся повсеместно. Но тогда, предположил Юм, каждый человек должен **выигрывать**, исходя из его долговременных преимуществ, если закон и правление удовлетворяют предписаниям, основанным на полезности. Нет при этом никакого упоминания о приобретении одних, которые перевешивали бы потери других. Для Юма полезность, судя по всему, тождественна некоторым формам общего блага; институты удовлетворяют его требованиям, когда они действуют во имя всеобщих интересов, по крайней мере, на большом отрезке времени. Теперь, если эта интерпретация Юма верна, тоща снимается конфликт с приоритетом справедливости и устраняется несовместимость с локковской договорной теорией, У Локка роль равных прав заключается в гарантии того, что допускаются только те отклонения от естественного состояния, которые соблюдают эти права и **служат** общим интересам. Ясно, что всякие изменения естественного состояния, которые Локк одобрил бы, удовлетворяют этому условию; они таковы, что рациональный человек, заинтересованный в продвижении своих целей, согласится на эти изменения в **состоянии** равенства. Юм нигде не оспаривал уместности этих ограничений. Его критика договорной доктрины Локка никогда не отрицает этого фундаментального положения и даже признает эту точку зрения.

Заслуга классического взгляда, сформулированного Бентамом, Эджвортом и **Сиджвиком**, заключается в ясном осознании того, какова ставка в споре, а именно, относительный приоритет принципов справедливости и прав, следующих из этих принципов. Вопрос в том, могут ли тяготы одних быть перевешены большей суммой преимуществ, которыми пользуются другие, или же вес справедливости требует равных свобод для всех и позволяет только те экономические и социальные неравенства, которые в интересах каждого человека. В противопоставлении классического утилитаризма и справедливости как честности неявно присутствует различие в понимании природы общества. Одно понимание рассматривает вполне упорядоченное общество как схему кооперации во имя взаимных преимуществ, регулируемую принципами, которые выбрал бы человек в исходной ситуации справедливости. При другом понимании мы рассматриваем общество как эффективное управление социальными ресурсами для того, чтобы максимизировать удовлетворение системы желаний, построенных беспристрастным наблюдателем из многих индивидуальных

систем желаний, принимаемых в качестве данного. Сравнение с классическим утилитаризмом в его более естественном варианте проявляет этот контраст.

7. ИНТУИТИВИЗМ

Я буду обсуждать интуитивизм несколько шире, чем это принято: а именно, как доктрину о существовании ни к чему не сводимого семейства первых принципов, которые сопоставляются друг с другом для того, чтобы определить наиболее справедливый баланс, оцениваемый с точки зрения наших обдуманных суждений. По достижении определенного уровня обобщения интуитивист утверждает, что не существует конструктивного критерия высшего порядка для выделения того или иного из конкурирующих принципов справедливости. Хотя сложность моральных фактов требует некоторого числа различных принципов, нет единого стандарта для их рассмотрения или для приписывания им весов. Интуитивистские теории, в этом смысле, имеют две особенности: во-первых, они состоят из множества первых принципов, которые могут противоречить друг другу и давать противоположные директивы в различных случаях. Во-вторых, тут нет точного метода, нет правил приоритета при сравнении принципов: мы устанавливаем баланс через интуицию, руководствуясь тем, что кажется нам самым правильным. Но если и существуют правила приоритета, они более или менее тривиальны и не оказывают существенной помощи в формировании суждения¹⁷.

С интуитивизмом ассоциируются самые различные взгляды, например, что концепции правильности и блага являются неанализируемыми, что моральные принципы, сформулированные подходящим образом, выражают самоочевидные суждения о допустимых моральных требованиях, и так далее. Но я не буду обсуждать эти вопросы. Подобные специфические эпистемологические доктрины не являются необходимой частью интуитивизма в моем понимании. Вероятно, было бы лучше, если бы мы говорили об интуитивизме в широком смысле как о доктрине, допускающей множество интерпретаций. Тем не менее, концепция справедливости может быть плюралистичной, не требуя в то же время от нас взвешивания ее принципов интуицией. Она может содержать требуемые правила приоритета. Более общий подход к пониманию интуитивизма состоит в прямой апелляции к нашим обдуманным суждениям при сравнении принципов. Насколько этот взгляд обязывает нас к определенным эпистемологическим теориям — это отдельный вопрос.

При таком понимании можно выделить множество видов интуитивизма. К интуитивизму можно отнести не только наши повседневные понятия, но и, вероятно, философские доктрины. Один из способов различения интуитивистских взглядов заключается в рассмотрении уровней общности их принципов. Интуитивизм, основанный на здравом смысле, представляет группы специфических предписаний, каждая из которых применима к частной проблеме спра-

ведливости. Одна группа предписаний применима к справедливой оплате **труда**, другая — к **налогообложению**, еще одна — к наказанию и т. д. При обсуждении понятия справедливой оплаты труда, например, мы должны найти баланс различных конкурирующих критериев, скажем, требований сноровки, обучения, усилий, ответственности, риска при работе, и конечно же, учета потребностей. Невозможно ничего решить с помощью лишь одного из принципов, и между ними должен быть найден некоторый компромисс. Определение оплаты труда существующими институтами также представляет, в сущности, частичное взвешивание этих требований. На это взвешивание, однако, обычно оказывают давление различные социальные интересы, власть и влияние различных слоев общества. Эти критерии могут, следовательно, не удовлетворять никакой из концепций справедливой оплаты труда. И этот вариант весьма правдоподобен, поскольку личности с различными интересами будут склонны к утверждению критериев, подходящих для реализации их целей. Люди с большими способностями и образованием будут склонны делать упор на требованиях сноровки и обучения, в то время как люди, лишенные этих способностей, будут упирать на требования удовлетворения потребностей. Но дело не только в том, что наши повседневные представления о справедливости рождаются под влиянием нашей собственной ситуации; к тому же они окрашены обычаями и нашими ожиданиями. И по каким критериям мы должны судить о справедливости самих обычаев и о законности этих ожиданий? Для того чтобы достичь некоторой меры понимания и согласия, которые выходят за пределы просто фактического разрешения спора между конкурирующими интересами и опоры на существующие соглашения, а также установившиеся ожидания, необходимо перейти к более общей схеме для определения баланса предписаний, **или**, по крайней мере, заключить его в более жесткие рамки.

Таким образом, мы можем рассматривать проблему справедливости, имея в виду определенные цели социальной политики. И все же этот подход также полагается на интуицию, так как обычно сводится к сравнению различных экономических и социальных целей. Предположим, например, что аллокативная эффективность (**allocative efficiency**) (структура распределения ресурсов для производства товаров и услуг, наиболее отвечающая интересам потребителей — *примеч. ред.*), полная занятость, большой национальный доход и равное распределение приняты в качестве социальных целей. Тогда при нужном взвешивании этих целей и существующем институциональном порядке, предписания честной оплаты труда, справедливость налогов и т. д. займут свое место. Для того чтобы достичь большей эффективности и беспристрастности, надо следовать политике, которая делает упор на умении и усилиях по оплате **труда**, оставляя предписания по потребностям реализовываться через другие средства, например, через безвозмездные социальные выплаты (**welfare transfer**). Интуиция социальных целей обеспечивает основание для решения того, имеет ли смысл честная оплата труда в свете политики налогов. То, как мы взвешиваем предписания в одной группе, соотнобразуется с тем, как

мы взвешиваем их в другой. На этом пути мы ухитряемся ввести согласованность в наши суждения о справедливости; мы двигаемся за пределы узкого *de facto* компромисса интересов к более широкому взгляду. Конечно, мы все еще апеллируем к интуиции при сравнении целей высшего порядка. Различные взвешивания их никоим образом не являются тривиальными вариациями; напротив, часто соответствуют глубоко противоположным политическим убеждениям.

Принципы для философских концепций являются принципами самого общего рода. Они не только призваны объяснять цели социальной политики; само по себе выделение этих принципов должно определять баланс этих целей. Для иллюстрации, давайте обсудим простую, знакомую всем, концепцию, основанную на собирательно-распределительной дихотомии (*aggregative-distributive dichotomy*). Она имеет два принципа: базисная структура общества должна быть устроена так, чтобы, во-первых, произвести наибольшее благо в смысле наибольшего чистого баланса удовлетворения и, во-вторых, распределить удовлетворения равным образом. Оба принципа имеют, конечно, характер *ceteris paribus* фраз (при прочих равных условиях). Первый принцип — принцип полезности, действует в этом случае как стандарт эффективности, принуждая нас производить как можно **больше**, оставляя прочее равным. А второй принцип служит нам стандартом справедливости, ограничивающим преследование совокупного (собирательного) благосостояния и выравнивающим распределение преимуществ.

Эта концепция является интуитивистской потому, что в ней не дается правила приоритета для определения того, как эти два принципа будут сбалансированы. Весьма разные веса совместимы с принятием этих принципов. Без сомнения, вполне естественно сделать определенные предположения о том, как большинство людей могли бы на самом деле балансировать их. При различных комбинациях всеобщего удовлетворения и степенях равенства мы, конечно же, даем этим принципам различные веса. Например, если есть большое всеобщее удовлетворение, но не равным образом распределенное, мы могли бы, вероятно, полагать, что в этом случае более настоятельным является увеличение равенства, по сравнению со случаем, когда большое совокупное (собирательное) благосостояние уже было равно разделено. Для более формального изложения используем изобретение экономистов — кривую **безразличия**¹⁸. Предположим, что мы можем оценить, в какой мере конкретные устройства базисной структуры Удовлетворяют этим принципам; представим всеобщее удовлетворение на положительной полуоси *X*, а равенство — на положительной полуоси *Y*. (Последнее может иметь верхнюю границу при полном равенстве.) Мера удовлетворения устройства базисной структуры этим принципам может быть представлена точкой на плоскости.

Ясно, что точка, которая находится выше и правее любой другой, представляет лучшее устройство: оно более совершенно по обоим критериям. Например, точка *B* лучше, чем точка *A* на рис. 1. Кривые безразличия образуются множеством точек, рассматриваемых как **равно** справедливые. Таким образом, кривая / на рис. 1 состоит из

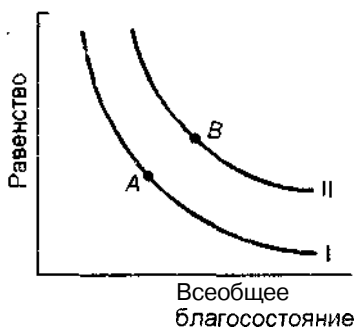


Рис. 1

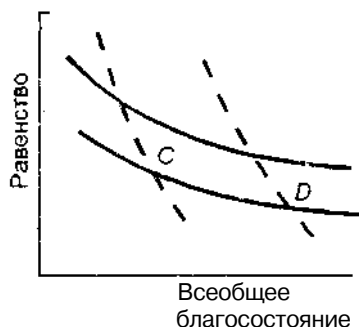


Рис. 2

точек, приравненных точке *A*, которая лежит на этой кривой. Кривая *II* состоит из точек, приравненных точке *B*, и так далее. Мы можем предположить, что эти кривые медленно спускаются вниз, а также, что они не пересекаются. В противном случае представленные ими суждения были бы несовместимыми. Наклон кривой в некоторой точке выражает относительные веса равенства и всеобщего удовлетворения в той комбинации, которую представляет точка. Изменение наклона кривой безразличия показывает, как сдвигается относительная важность принципов, когда они более или менее удовлетворены. Таким образом, двигаясь вдоль любой из кривых безразличия, мы видим, что по мере того как равенство уменьшается, увеличивается сумма удовлетворений, требуемая для компенсации дальнейшего уменьшения равенства.

Более того, с этими принципами совместимы весьма различные взвешивания. Пусть рис. 2 представляет суждения двух различных людей. Сплошные линии — это суждения человека, который отдает относительно большой вес равенству, в то время как пунктирные линии изображают суждения другого человека, который отдает относительно большой вес всеобщему благосостоянию. Таким образом, первый из них приравнивает *D* с *C*, а второй оценивает *D* выше. Эта концепция справедливости не налагает ограничений на то, что является правильным взвешиванием, и следовательно, позволяет различным людям придерживаться различных балансов принципов. Тем не менее, такая **интуитивистская** концепция, если она отвечала бы нашим обдуманному суждениям, не была бы бесполезной. По крайней мере, она выделила бы значимый критерий, так сказать, систему координат наших обоснованных суждений о социальной справедливости. Интуитивисты надеются, что раз эта система координат, или принципы, идентифицированы, люди сбалансируют их более или менее одинаково, по крайней мере, когда они беспристрастны и не будут уделять своим интересам чрезмерного внимания. Или если это не так, тогда, по крайней мере, они могут согласиться на некоторую схему, посредством которой может быть найден компромисс в приписывании им весов.

Важно понимать, что интуитивист не отрицает, что мы можем описать, как мы уравниваем **конкурирующие** принципы, или

как некоторый человек делает это, в предложении, что мы придаем им различный вес. Интуитивисты допускают возможность, что эти веса могут быть изображены кривыми безразличия. Зная описание этих весов, суждения, которые можно при этом сделать, предсказуемы. В этом смысле суждения имеют непротиворечивую и определенную структуру. Конечно, можно сказать, что в приписывании весов мы руководствовались, не осознавая этого, будущими стандартами, или же тем, каким наилучшим образом достичь поставленной цели. Вероятно, веса, которые мы приписываем, — это те веса, которые получились бы, если бы мы применяли эти стандарты или преследовали эту цель. Допустимо, что любое балансирование принципов в этом смысле подчинено интерпретации. Но интуитивист говорит, что на самом деле нет такой интерпретации. Он утверждает, что не существует выразимой этической концепции, которая лежит в основе этих весов. Геометрическая фигура или математическая функция могут служить их описаниями, но нет конструктивных моральных критериев, которые устанавливали бы их разумность. Интуитивизм утверждает, что в наших суждениях о социальной справедливости мы должны рано или поздно прийти к множественности первых принципов, в отношении которых мы можем только сказать, что их правильно балансировать так, а не иначе.

Нет ничего иррационального в интуитивистской доктрине самой по себе. На самом деле, она может оказаться истинной. Мы не можем считать установленным, что все наши суждения о социальной справедливости должны выводиться из явных этических принципов. В противовес этому интуитивист верит, что многообразие моральных фактов возводит непреодолимые препятствия на пути к полному описанию наших суждений и вынуждает к множественности конструирующих принципов. Он утверждает, что попытка выйти за пределы этих принципов сводится либо к тривиальности, когда говорят, что социальная справедливость состоит в том, чтобы отдать каждому человеку должное, либо — к ложным суждениям и свехупрощениям, когда пытаются установить все что угодно с помощью принципа полезности. Единственный способ, следовательно, оспорить интуитивизм, заключается в установлении распознаваемых этических критериев, объясняющих веса, которые в наших суждениях мы полагаем подходящими для принципов. Опровержение интуитивизма состояло бы в представлении такого рода конструктивных критериев, которые, с точки зрения интуитивизма, не существуют. Понятие распознаваемого этического принципа, надо признать, весьма расплывчато, хотя легко привести многочисленные примеры, заимствованные из традиции и здравого смысла. Но бесполезно обсуждать подобные материи в абстрактном духе. Интуитивист и его критик смогут разрешить спор, если критик сможет дать свое систематическое представление предмета.

Может возникнуть вопрос, являются ли интуитивистские теории телеологическими или деонтологическими. Они могут быть и теми, и другими, и любой этический взгляд опирается до некоторой степени на интуицию. Например, можно утверждать, как это делал Мур, что

личная привязанность и человеческое понимание, творение и созерцание красоты, добыча и оценка знания — это основные блага, наряду с наслаждением". И можно было бы утверждать также (чего Мур не делал), что это единственные блага сами по себе. Так как эти ценности специфицируются независимо от правильности, мы имеем телеологическую теорию **перфекционистского** типа, если правильность определяется как максимизация блага. И все же в оценке того, что дает наибольшее благо, теория может утверждать, что эти ценности должны сравниваться интуитивно: можно сказать, что тут нет существенного направляющего критерия. Часто, однако, интуитивистские теории являются **деонтологическими**. Согласно определению Росса, распределение благ в соответствии с моральными ценностями (распределительная справедливость) включается в блага, которые необходимо преследовать. И хотя принцип, по которому следует стремиться к наибольшему благу, рассматривается в качестве первого принципа, именно он подлежит сравнению через интуицию с другими принципами, претендующими на то же²⁰. Отличительная **особенность интуитивистского** взгляда, тогда, заключается не в том, является ли он **деонтологическим** или телеологическим, а в том, что он отводит существенное место апелляции к нашим интуитивным способностям при отсутствии конструктивных и распознаваемых этических критериев. Интуитивизм отрицает, что существует какое-либо полезное и точное решение проблемы приоритета. Я хочу теперь обсудить этот вопрос.

8. ПРОБЛЕМА ПРИОРИТЕТА

Мы видели, что интуитивизм поднимает вопрос, в какой степени возможно систематическое объяснение наших обдуманных суждений о справедливом и несправедливом. В частности, он говорит, что нет конструктивного решения проблемы приписывания весов конкурирующим принципам справедливости. Здесь мы, в любом случае, должны полагаться на наши интуитивные способности. Классический утилитаризм пытается, конечно, вообще избегать апелляции к интуиции. Это концепция, формулируемая на базе одного принципа и одного окончательного стандарта; приписывание весов, по крайней мере, в теории, делается с помощью принципа полезности. Милль полагал, что должен быть только один стандарт, в противном случае не будет посредника между конкурирующими критериями, а Сиджвик весьма пространно аргументировал, что принцип полезности — это единственный принцип, который может взять на себя подобную роль. Они говорили, что наши моральные суждения являются неявно утилитаристскими в том смысле, что при конфликте предписаний, или же при встрече с неясными и нечеткими понятиями, у нас нет другой альтернативы, как только принять утилитаризм. Милль и Сиджвик полагали, что на некотором этапе мы должны иметь один принцип, который должен упорядочить и систематизировать наши **суждения**²¹. Нельзя отрицать, что одной из наиболее привлекательных сторон

классической доктрины является наличие способа, которым она решает проблему приоритета и старается избежать при этом опоры на интуицию.

Как я уже говорил, нет ничего иррационального в апелляции к интуиции для решения проблемы приоритета. Мы должны осознавать возможность того, что нет способа выйти за пределы множественности принципов. Без сомнения, любая концепция справедливости должна опираться до некоторой степени на интуицию. Тем не менее, мы должны сделать все возможное, чтобы свести к минимуму прямую апелляцию к нашим обдуманным суждениям. Если люди приписывают окончательным принципам различную значимость, что делается весьма часто, то и их концепции справедливости различны. Приписывание весов существенно и является немаловажной частью концепции справедливости. Если мы не можем объяснить, как эти веса определяются разумными этическими критериями, рациональные средства рассуждения исчерпаны. Интуитивистская концепция справедливости, можно сказать, — это только половина концепции. Мы должны сделать все возможное, чтобы сформулировать точные принципы проблемы приоритета, даже если нельзя полностью избежать зависимости от интуиции.

В справедливости как честности роль интуиции ограничена несколькими способами. Так как весь вопрос достаточно сложен, здесь я сделаю лишь несколько комментариев, полный смысл которых обнаружится несколько позднее. Первый из них касается того факта, что принципы справедливости должны выбираться в исходном положении. Они являются результатом определенной ситуации выбора. Будучи рациональными, люди в исходном положении осознают, что они должны рассматривать приоритеты среди этих принципов. Если они хотят установить стандарты разрешения притязаний друг к другу, они нуждаются в принципах приписывания весов. Они не могут предполагать, что их интуитивные суждения о приоритете в общем случае будут одними и теми же; конечно же, при различных положениях в обществе суждения людей будут столь же различными. Следовательно, в исходном положении стороны постараются достичь некоторого соглашения о том, каким образом должны быть сбалансированы принципы справедливости. Часть значения понятия выбора принципов заключается в том, что причины, по которым их принимают в первую очередь, могут служить основанием для придания им некоторого веса. Так как в справедливости как честности принципы справедливости не рассматриваются в качестве самоочевидных и оправдание их состоит в том, что они были выбраны, мы можем найти в обосновании их принятия некоторые указания или ограничения на то, как их нужно сравнивать. Если задана ситуация исходного положения, может статься, что некоторые правила приоритета предпочтительны по сравнению с другими во многом по тем же самым причинам, которые учитывались при соглашении о принципах. Проблема приоритета может стать более понятной, если придать особое значение роли справедливости и особенностям ситуации исходного выбора.

Вторая возможность заключается в том, что мы можем найти принципы, которые могут образовывать некоторый ряд, или то, что я назвал лексическим **порядком**²². (Правильным является термин „лексикографический“, но он слишком громоздок.) Это порядок, который требует от нас удовлетворить первый принцип, перед тем, как мы перейдем ко второму принципу, второй перед третьим, и т. д. Принцип не входит в игру до тех пор, пока предшествующие ему либо не были полностью удовлетворены, либо не могли быть применены. Упорядочение подобного рода позволяет вообще избежать сравнения принципов. Предшествующие в ряду принципы имеют, так сказать, абсолютный вес, по сравнению с последующими, и выполняются без всяких ограничений. Мы можем рассматривать такое ранжирование в качестве аналога последовательности вынужденных принципов максимума. Мы можем предположить, что любой принцип в этом порядке должен быть максимизирован, при условии, что все предшествующие принципы полностью выполнены. В качестве важного специального случая я предложу упорядочение такого рода, при котором принцип равной свободы по рангу предшествует принципу, регулирующему экономические и социальные неравенства. Это означает, что базисная структура общества должна строить неравенства богатства и власти таким образом, чтобы они были совместимы с равными свободами, которых требует предшествующий принцип. Концепция лексического упорядочения с первого взгляда не кажется очень уж **многообещающей**. В самом деле, она заходит слишком далеко и противоречит здравому смыслу. Более того, она предполагает, что принципы упорядочены весьма специальным образом. Например, до тех пор пока более ранние принципы не имеют ограниченного применения и не устанавливают определенные требования, которые могут быть выполнены, более поздние принципы никогда не войдут в игру. Таким образом, принцип равной свободы занимает приоритетное положение, поскольку может, смеем предположить, быть выполнен. Если бы принцип полезности был первым, он делал бы бесполезными все последующие критерии. Я постараюсь доказать, что, по крайней мере в определенных социальных условиях, упорядочение принципов справедливости дает приблизительное решение проблемы приоритета.

Наконец, зависимость от интуиции может быть ослаблена постановкой более ограниченных вопросов и заменой морального суждения благоразумием. Таким образом, столкнувшись с принципами интуитивистской концепции, человек может сказать, что без подсказки, в каком направлении идти в своих размышлениях, он не знает, что делать дальше. Он может, например, утверждать, что невозможно сравнивать общую полезность с равенством в распределении удовлетворения. Дело не только в том, что включенные в этот контекст понятия слишком абстрактны и всеобъемлющи, чтобы можно было доверять этим суждениям, но существуют еще огромные сложности, связанные с интерпретацией того, что они означают. Собираательно-распределительная дихотомия, без сомнения, является привлекательной идеей, но в этом примере она кажется неуправляемой. Она не

делит проблему социальной справедливости на достаточно малые части, В справедливости как честности апелляция к интуиции фокусируется в двух направлениях. Сначала мы выделяем определенное положение в социальной системе, с которого эта **система** может быть подвержена оценке, и затем спрашиваем, с точки зрения репрезентативного человека в этом положении, рационально ли предпочесть это устройство базисной структуры другому устройству. При некоторых предположениях, экономические и социальные неравенства должны оцениваться в терминах долговременных ожиданий наименее преуспевшей социальной группы. Спецификация этой группы не очень точна, и, конечно, наши благоразумные суждения отдают значительную сферу на откуп интуиции, поскольку мы не можем сформулировать принцип, который определяет их. Тем не менее, мы задаем более ограниченные вопросы и подставляем вместо этических суждений суждения рационального благоразумия. Часто совершенно **ясно**, какое мы должны принимать решение. Полагание же на интуицию — это совершенно другое дело, и оно гораздо меньше, чем в собирательно-распределительной дихотомии интуитивистской концепции.

При рассмотрении проблемы приоритета задача заключается в уменьшении, но не в полном устранении опоры на интуитивные суждения. Нет оснований считать, что мы можем избежать обращения к интуиции вообще, или, что мы должны стремиться к этому. Практическая цель заключается в достижении надежного согласия для того, чтобы обеспечить общую концепцию справедливости. Если интуитивная оценка приоритета у людей одинакова, то практически неважно, что они не могут сформулировать принципы, лежащие в основе этих убеждений, и неважно, существуют ли такие принципы. Однако в случае противоречащих друг другу суждений возникает трудность, так как основание для согласования притязаний весьма неясно. Таким образом, нашей целью должно быть формулирование концепции справедливости, которая, как бы она ни была названа — интуитивистская, этическая или благоразумная — имела бы тенденцию к сходимости наших моральных суждений справедливости. Если такая концепция все же существует, тогда, с точки зрения исходного положения, должны быть веские причины для ее принятия, так как рационально вводить в наши общие убеждения о справедливости все большую согласованность. В самом деле, если мы посмотрим на вещи с точки зрения исходной ситуации, проблема приоритета заключается вовсе не в том, чтобы справиться со сложностью уже данных моральных факторов, которые не могут быть изменены. Наоборот, проблема состоит в формулировании разумных и общепринятых суждений во имя достижения желаемого согласия в суждениях. В договорной доктрине моральные факты определяются принципами, которые должны быть выбраны в исходном положении. Эти принципы специфицируют, какие рассмотрения существенны с точки зрения социальной справедливости. Поскольку выбор принципов — это дело личностей в исходном положении, именно они должны решать, какими хотят видеть моральные факты — простыми или

сложными. Исходное соглашение устанавливает, в какой степени они готовы к компромиссу и упрощению в установлении правил приоритета, необходимых для общей концепции справедливости.

Я рассмотрел два ясных и простых способа конструктивного обращения с проблемой приоритета: а именно, либо через один всеохватывающий принцип, или же через множественность принципов в лексическом порядке. Существуют, без сомнения, и другие способы, но я не буду рассматривать их, каковы бы они ни были. Традиционные моральные теории являются, по большей части, структурами с одним принципом или интуитивистскими, так что упорядочение представляет собой новшество, вполне достаточное для первого шага. Хотя очевидно, что, в общем, лексический порядок не может быть строго правильным, он может представлять хорошее приближение при определенных специальных и в то же время значимых условиях (§ 82). Этот путь может привести к более объемной структуре концепций справедливости и предложить направления, дающие более адекватные представления.

9. НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О МОРАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

На этом этапе желательно, во избежание недоразумений, кратко обсудить природу моральной теории. Я сделаю это путем более детального объяснения концепции обдуманного суждения в **рефлексивном** равновесии и причин его **введения**²³.

Давайте предположим, что у каждой личности, обладающей интеллектуальными способностями, к определенному возрасту при нормальных социальных условиях развивается чувство справедливости. Мы приобретаем искусство суждения о вещах справедливых и несправедливых, а также умение рационально обосновать эти суждения. Более того, обычно мы имеем некоторое желание действовать согласно этим провозглашенным убеждениям и ожидаем того же от других. Ясно, что эта моральная способность чрезвычайно сложна. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно отметить потенциально бесконечное число суждений, а также различные их виды, которые мы готовы принять. Тот факт, что часто мы не знаем, что сказать, и пребываем в состоянии нерешительности, не умаляет сложности присущей нам способности.

Теперь мы можем рассматривать моральную теорию сперва как (я делаю ударение на временном характере этого взгляда) попытку описать нашу моральную способность. В **данном** случае теорию справедливости можно рассматривать как описание нашего чувства справедливости. Такое описание означает не просто перечень суждений об институтах и действиях, к которым мы готовы, сопровождаемый соответствующими резонами, если таковые есть. Тут требуется, скорее, формулировка множества принципов, которые, в сочетании с нашими мнениями и знанием обстоятельств, приведут нас к таким суждениям с поддерживающими их резонами, если мы будем применять эти принципы сознательно и разумно. Концепция справедливости

характеризует нашу моральную **чувствительность**, если повседневные суждения находятся в согласии с этими принципами. Эти принципы могут входить в число посылок аргумента, итогом которого являются адекватные суждения. Мы не поймем, что такое наше чувство справедливости, до тех пор, пока не будем иметь систематического способа понимания того, чем являются такие принципы для значительного количества случаев.

Полезно сравнить нашу **проблему** с проблемой описания ощущения грамматики в отношении предложений естественного **языка**²⁴. В этом случае цель заключается в том, чтобы охарактеризовать способность к распознаванию правильно построенных предложений с помощью явно сформулированных принципов, которые делают те же самые различия, что и говорящий на родном языке. Это предприятие, как известно, требует таких теоретических конструкций, которые заведомо выходят за пределы ад **пос** предписаний нашего точного грамматического знания. Подобная ситуация возникает и в моральной теории. Наше чувство справедливости вряд ли может быть адекватно передано знакомыми предписаниями здравого смысла или же выведено из более ясных принципов воспитания. Правильное объяснение моральных способностей будет, наверняка, включать принципы и теоретические конструкции, которые выходят далеко за пределы норм и стандартов повседневной жизни. Объяснение может потребовать также и значительных математических ресурсов. Таким образом, идея исходного положения и соглашения по поводу принципов не выглядит слишком запутанной или излишней. В самом деле, эти понятия весьма просты и могут служить только в качестве отправного пункта.

До сих пор я не сказал ничего об обдуманных **суждениях**. Как уже говорилось, они представляют собой такие суждения, в которых наши моральные способности проявляются, по большей части, без искажений. Таким образом, решая, какое из наших суждений надо принять в расчет, мы, естественно, выбираем одни и исключаем другие. Например, мы можем отклонить те суждения, которые сделаны с некоторыми колебаниями, или же в которые мы мало верим. Подобным же образом, можно отвергнуть суждения, сделанные нами в испуге или в раздражении, или же когда суждение связано с выгодой или потерей. Все эти суждения, скорее всего, ошибочны, или же на них отражается чрезмерное внимание к нашим собственным интересам. Обдуманные суждения — это просто те суждения, которые сопрягаются с проявлениями чувства справедливости, и следовательно, они делаются в обстоятельствах, где ошибка не извинялась и объяснялась бы здравым смыслом. Человек, делающий суждения, по предположению, имеет способность, возможность и желание достичь правильного решения (или, по крайней мере, не желает не делать этого). Больше того, критерии, которые идентифицируют эти суждения, не произвольны. Они, на самом деле, сходны с критериями, которые выделяют обдуманные суждения любого рода. И раз мы считаем чувство справедливости умственной способностью, умственным усилием, обдуманные суждения — это те, которые при заданных условиях благоприятны для размышлений и суждений вообще.

Я перехожу сейчас к понятию рефлексивного равновесия. Необходимость в этой идее возникает по следующим причинам. В соответствии с промежуточной целью моральной философии справедливость как честность представляет собой гипотезу о том, что принципы, которые должны бы быть выбраны в исходном положении, тождественны принципам, которые соответствуют нашим моральным суждениям, и поэтому эти принципы описывают наше чувство справедливости. Но эта интерпретация является свехупрощением. В описании нашего чувства справедливости должно быть допущено, что обдуманые суждения, без сомнения, могут быть подвержены воздействию нерегулярностей и искажений, несмотря на то, что они делались при благоприятных обстоятельствах. Когда человек сталкивается с интуитивной апелляцией к своему чувству справедливости (которое, скажем, может содержать различные разумные и естественные **предположения**), он может ревизовать свои суждения для того, чтобы удовлетворить принципы, даже в том случае, когда теория не подходит точно к имеющимся суждениям. Он особенно охотно делает это, когда находит объяснение для отклонений, которые подрывают его доверие к исходным суждениям, и когда представленная концепция дает суждение, которое для него приемлемо. С точки зрения моральной теории, наилучшее рассмотрение чувства справедливости человека — это не такое, которое подходит его суждениям до проверки некоторой концепции справедливости, а скорее такое, которое подходит его суждениям в рефлексивном равновесии. Как мы видели, эта ситуация получается после того, как человек взвешивает различные предложенные концепции и либо ревизует свои суждения для согласования с одной из концепций, либо же возвращается к своим исходным убеждениям (или соответствующей концепции).

Есть, однако, несколько интерпретаций рефлексивного равновесия. Это понятие варьируется в зависимости от того, представлено ли оно только описаниями, которые более или менее отвечают существующим суждениям, за исключением некоторых несовпадений, или же — всеми возможными описаниями, которым вполне соответствуют чьи-либо суждения вместе с относящимися к делу философскими аргументами. В первом случае мы могли бы описать чувство справедливости человека более или менее так, как оно есть, сглаживая при этом некоторые шероховатости. Во втором случае чувство справедливости может претерпеть радикальный сдвиг (этого может и не случиться). Ясно, что именно второй случай рефлексивного равновесия имеет отношение к моральной философии. Возникает сомнение, можно ли достичь такого состояния. Даже если идея всех возможных описаний и всех имеющих отношение к делу философских аргументов является вполне обоснованной (что весьма спорно), мы не можем проверить каждый из них. Самое большее, что мы можем сделать, это исследовать концепции справедливости, известные нам через традицию моральной философии, и которые мы можем встретить в будущем. Именно это я собираюсь делать, так как в представлении справедливости как честности я буду сравнивать ее принципы и

аргументы с некоторыми другими знакомыми взглядами. Учитывая эти замечания, справедливость как честность можно рассматривать в качестве утверждающей, что два вышеупомянутых принципа могли бы быть выбраны в исходном положении, будучи предпочтительными другим традиционным концепциям справедливости, например, концепциям полезности и совершенства. Кроме того, эта теория подразумевает, что ее принципы больше отвечают нашим обдуманным суждениям, чем эти альтернативы. Таким образом, справедливость как честность приближает нас к философскому идеалу, но, конечно, не достигает его.

Такое объяснение рефлексивного равновесия сразу вызывает несколько вопросов. Например, а существует ли вообще рефлексивное равновесие (в смысле философского идеала)? Если существует, то единственно ли оно? Если оно единственно, то может ли оно быть достигнуто? Быть может, суждения, с которых мы начинаем, или же ход рефлексии сам по себе (либо то и другое), воздействуют на получаемый в конце процесса результат. Было бы бесполезно, однако, спекулировать здесь по этому поводу. Эти вопросы находятся за пределами наших возможностей. Я даже не буду спрашивать, являются ли принципы, характеризующие суждения одного человека, теми же самыми, которые характеризуют суждения другого. Я принимаю как данное, что эти принципы приблизительно те же самые для людей, чьи суждения находятся в рефлексивном равновесии, а если это не так, то их суждения разделяются по направлениям, представленным семейством традиционных доктрин, которые я буду обсуждать. (На самом деле, человек может разрываться между противоположными концепциями в одно и то же время.) Если концепции людей о справедливости оказываются различными при окончательном рассмотрении, способы проявления этих различий приобретают первостепенную важность. Конечно, мы не можем знать, как эти концепции варьируются, и вообще, варьируются ли они, пока мы не имеем лучшего описания структуры. А его у нас нет, даже для случая одного человека, или однородной группы людей. Если мы можем охарактеризовать чувство справедливости (образованного) человека, мы могли бы сделать хороший рывок в направлении к теории справедливости. Мы можем предположить, что каждый человек обладает целостной формой моральной концепции. Поэтому для целей этой книги в расчет будут приниматься только взгляды автора и читателя. Взгляды других используются лишь для прояснения наших собственных взглядов.

Я хотел бы сделать акцент на том, что теория справедливости, по крайней мере, на ранней стадии, является в точности тем, чем она является, а именно, теорией. Это теория морального чувствования (если воспользоваться терминологией XVIII века), устанавливающая принципы, управляющие нашими моральными способностями, или более специфически, нашим чувством справедливости. Имеется определенный, хотя вряд ли ограниченный, класс фактов, которыми проверяются выдвигаемые в качестве догадки принципы, а именно, наши обдуманные суждения в рефлексивном равновесии. Теория справед-

социальных практик, мы можем привести игры и ритуалы, суды и парламенты, рынки и системы собственности. Институт можно представить двумя способами: сначала как абстрактный объект, т. е. как возможную форму поведения, выражаемую системой правил, и далее, как реализацию мысли и поведения определенных личностей в определенное время и в определенном месте действия, специфицированных этими правилами. Тут возникает двусмысленность, что считать справедливым или несправедливым — институт реализованный, или же институт как абстрактный объект. Самое лучшее — считать справедливым или несправедливым реализованный институт, эффективно и беспристрастно управляемый. Институт как абстрактный объект справедлив или несправедлив в смысле справедливости или несправедливости любой его реализации.

Институт существует в определенное время и в определенном месте, и действия, им специфицированные, выполняются в соответствии с правом и публичным осознанием того, что необходимо следовать системе правил, определяющих институт. Так, парламентские институты определяются некоторой системой правил (или семейством таких систем, чтобы позволить вариации). Эти правила являются перечнем определенных форм действий, от участия в сессии парламента для голосования по законопроекту до просьбы представить слово по порядку ведения. Различные виды общих норм образуют согласованную систему. Парламентский институт существует в определенное время и в определенном месте; люди выполняют подходящие действия, проявляют требуемую активность, с общим осознанием взаимопонимания по поводу необходимости следования правилам, на которые согласились все¹.

Говоря, что институт, и следовательно, базисная структура общества, есть публичная система правил, я имею в виду, что каждый включенный в нее человек знает, что он знал бы, если сами правила, а также его участие в определяемой ими деятельности, были результатом соглашения. Лицо, принимающее участие в институте, знает, что правила требуют от него и других. Он также знает, что это знают и другие, и что они знают, что он знает, и т. д. На самом деле, это условие не всегда выполняется в реальных институтах, хотя оно представляет разумное упрощающее предположение. Принципы справедливости должны прилагаться к социальным устройствам, являющимся в этом смысле публичными. Там, где правила определенной части института известны только тем, кто принадлежит этому институту, существует понимание того, что эти люди могут творить правила для себя лишь в той мере, в какой правила предназначены для достижения общих для всех людей целей и не противоречат их интересам. Публичность правил для институтов гарантирует, что тот, кто участвует в них, знает, какие ограничения на поведение ожидать друг от друга и какие действия позволяемы. Имеется общее основание для определения взаимных ожиданий. Больше того, во вполне упорядоченном **обществе**, эффективно регулируемом разделяемой всеми концепцией справедливости, есть также публичное понимание того, что справедливо и что несправедливо. Позднее я предположу, что

публичный характер выбранных принципов справедливости должен **быть** частью знания (§ 23). Это условие естественно для договорной теории.

Необходимо отметить различие между учреждающими (*constitutive*) институт правилами, в которых устанавливаются различные права и обязанности, и т. д., и стратегиями и принципами (*maxim*) в отношении того, как лучше использовать преимущества института для конкретных целей². Рациональные стратегии и принципы обосновываются анализом того, на какого рода позволяемые действия решаются индивиды и группы, приняв во внимание свои интересы и веры, а также догадки о планах других людей. Эти стратегии и принципы сами не являются частью институтов. Скорее, они принадлежат теории институтов, например, теории парламентарной политики. Обычно теория институтов, как и теория игры, учреждающие правила берет в качестве данных, и анализирует способы распределения власти, а также объясняет участникам распределения, как реализовать заложенные в них возможности. В конструировании и реформировании социальных устройств нужно, конечно, проверять схемы и тактики, которые в них позволяют, и формы поведения, которые поощряются. Идеально правила должны быть устроены так, чтобы люди, ведомые своими преобладающими интересами, поступали в русле содействия социально желательным целям. Поведение индивидов, руководимых рациональными планами, должно быть скоординировано, насколько это возможно, с результатами, которые не являются намеренными или даже предвиденными, но тем не менее — наилучшими с точки зрения социальной справедливости. Бентам рассматривал эту координацию как искусственное отождествление интересов, а Адам Смит — как работу невидимой **руки**³. Цель идеального законодателя заключается в предписывании законов, а моралиста — в побуждении к их реформированию. И все-таки, стратегии и тактики, принимаемые индивидами, будучи существенными для оценки институтов, не являются частью публичной системы определяющих институты правил.

Мы также можем провести различие между одиночным правилом (или группой правил), институтом (или же главной его частью) и базисной структурой социальной системы как целым. Причина для этого состоит в том, что одно или несколько правил устройства общества могут быть несправедливыми, чего не скажешь обо всем институте. И наоборот, институт может быть несправедливым, но социальная система в целом может быть справедливой. Существует возможность не только того, что одиночные правила и институты не являются сами по себе достаточно важными, но и того, что в рамках структуры института или социальной системы одна кажущаяся несправедливость компенсируется другой. Целое менее несправедливо, чем могло бы быть, если бы оно содержало лишь одну из несправедливых частей. Далее, вполне возможно вообразить такую **ситуацию**, что социальная система несправедлива, хотя ни один из ее **институтов**, взятый отдельно, не является несправедливым: несправедливость есть следствие того, как они скомбинированы в одну

систему. Один институт может поощрять и оправдывать как раз те ожидания, которые отрицаются или игнорируются другим институтом. Эти различия достаточно ясны. Они просто отражают тот факт, что в оценке институтов мы можем рассматривать их в широком или узком контекстах.

Отметим, что есть такие институты, по отношению к которым концепция справедливости не приложима в обычном смысле. Скажем, ритуал обычно не считается ни справедливым, ни несправедливым, хотя, без всяких сомнений, можно представить случаи, в которых это неверно, например, ритуальное принесение в жертву перворожденного или военнопленных. Общая теория справедливости должна объяснять, в каких случаях ритуал и другие практики, вообще-то не рассматриваемые как справедливые и несправедливые, подлежат подобной критике. Предположительно, они должны включать некоторые способы выделения (**allocation**) личностям определенных прав и ценностей. Я не буду, однако, рассуждать на эту тему. Наше рассмотрение касается лишь базисной структуры общества и его основных институтов, и следовательно, стандартных случаев социальной справедливости.

Теперь давайте предположим, что существует определенная базисная структура. Ее правила удовлетворяют определенной концепции **справедливости**. Мы можем сами не принимать ее принципов; мы даже можем полагать их одиозными и несправедливыми. Но они являются принципами справедливости в том смысле, что в этой системе им отводится роль справедливости: они обеспечивают приписывание фундаментальных прав и **обязанностей**, и они **определяют** распределение преимуществ от социальной кооперации. Давайте также вообразим, что эта концепция справедливости в целом принята в обществе и что институты управляются беспристрастными и последовательными судьями и другими официальными лицами. То есть подобные случаи трактуются подобным образом, существенные подобия и различия идентифицируются по существующим нормам. Правило, определяемое институтом как корректное, выполняется всеми и должным образом интерпретируется властями. Такое беспристрастное и последовательное управление законами и институтами, каковы бы ни были их основные принципы, мы можем назвать **формальной справедливостью**. Если мы считаем, что справедливость всегда выражает определенный вид равенства, тогда формальная справедливость требует, чтобы законы и институты применялись равно (т. е. одинаковым образом) к представителям классов, определенных ими. Как утверждал Сиджвик, этот вид равенства является следствием самого понятия института или закона, раз они мыслятся в качестве **схемы общих правил**⁴. Формальная справедливость есть приверженность принципу, или, как часто говорят, повиновение **системе**⁵.

Ясно, добавляет Сиджвик, что законы могут выполняться, а институты работать, и в то же время быть несправедливыми. Трактовка подобных случаев подобным образом не является достаточной гарантией реальной справедливости. Все зависит от принципов, согласно которым построена базисная структура. Нет никакого противоречия

в предположении, что рабовладельческое или кастовое общества, или **же** общество, санкционирующее самые произвольные формы дискриминации, может быть равно и последовательно управляемым, хотя **это** и маловероятно. Тем не менее, формальная справедливость, или справедливость как правильность (**regularity**) исключает серьезные случаи несправедливости. Если предполагается, что институты разумно справедливы, тогда весьма важно, чтобы власти были беспристрастны, и на них не влияли в рассмотрении конкретных случаев ни **личные**, ни денежные, ни другие не имеющие отношения к делу обстоятельства. Формальная справедливость в случае институтов законности есть просто аспект правления закона, поддерживающего и гарантирующего допустимые ожидания. Несправедливость — это отсутствие у судей и других властей приверженности надлежащим правилам или интерпретациям при рассмотрении притязаний. Личность несправедлива в той степени, в какой ее характер и склонности располагают ее к таким действиям. Более того, даже в тех случаях, где законы и институты несправедливы, иногда лучше, если бы они применялись последовательно. В этом случае люди, подчиняющиеся законам, по крайней мере, **знают**, что от них требуется, и могут себя соответственно защитить. В то же самое время еще большая несправедливость проявляется в том, что в отношении непреемших творится произвол в тех конкретных случаях, когда правила должны обеспечить им безопасность. С другой стороны, еще лучше было бы в конкретных случаях облегчать положение тех, с кем несправедливо обходятся, нарушая существующие нормы. Как далеко мы зайдем в оправдании такой тактики, особенно ценой ожиданий, основанной на честности существующих институтов, — один из самых запутанных и сложных вопросов политической справедливости. В общем, все, что может быть сказано, — это то, что сила требований формальной справедливости, повиновения системе явно зависит от реальной справедливости институтов и возможности их реформ.

Некоторые полагают, что на самом деле реальная (**substantive**) справедливость и формальная справедливость имеют тенденцию идти рука об руку, и следовательно, в высшей степени несправедливые институты никогда не управлялись беспристрастно и последовательно, во всяком случае, **редко**⁶. Тот, кто поддерживает несправедливые устройства и приобретает от этого, кто отрицает с презрением права и свободы других, неохотно допускает сомнения относительно правления закона, которые могут задеть их частные интересы. Неизбежная расплывчатость законов в общем и широкая сфера дозволяемой их **интерпретации** поощряет произвол в решениях, который может быть Уменьшен лишь приверженностью к справедливости. Таким образом, **утверждается**, что там, где мы находим формальную справедливость, — правление закона и выполнение допустимых ожиданий, — **мы**, наверняка находим и реальную справедливость. Желание следовать правилам беспристрастно и последовательно, трактовать подобные случаи подобным образом и принимать следствия применения **публичных** норм — тесно связано с желанием, или, по крайней мере, с намерением признать права и свободы других, разделять справедливо

выгоды и тяготы социальной кооперации. Одно желание имеет тенденцию ассоциироваться с другим. Этот взгляд определенно правдоподобен, но я не буду рассматривать его здесь. Потому что он не может быть по настоящему оценен до тех пор, пока мы не будем знать, каковы наиболее разумные принципы реальной справедливости, и как люди приходят к ним и живут по ним. Как только мы поймем содержание этих принципов и их обоснование в разуме и человечески в установках, мы будем в состоянии, может быть, решить, связаны ли друг с другом формальная и реальная справедливость.

II. ДВА ПРИНЦИПА СПРАВЕДЛИВОСТИ

Я теперь могу установить предварительный вид двух принципов справедливости, на которые, с моей точки зрения, согласились бы в исходном положении. Первая формулировка принципов будет носить экспериментальный характер. По ходу дела мы рассмотрим несколько формулировок и приблизимся, шаг за шагом, к окончательному их виду, который будет приведен много позднее. Я полагаю, что такая процедура делает изложение весьма естественным.

Первая формулировка двух принципов такова.

Первый принцип: каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод совместимых с подобными схемами свобод для других.

Второй принцип: социальные и экономические неравенства должны быть устроены так, чтобы: (а) от них можно было бы разумно ожидать преимуществ для всех, и (б) доступ к положениям (*positions*) и должностям был бы открыт всем.

Есть две неоднозначные фразы в формулировке второго принципа, а именно „преимущества для всех“ и „открыт всем“. Более точное определение их смысла приведет ко второй формулировке принципа в § 13. Окончательная версия двух принципов дана в § 46. В § 39 будет рассмотрен первый принцип.

Эти принципы применяются главным образом, как я уже говорил к базисной структуре общества и управляют приписыванием прав и обязанностей, а также регулируют распределение социальных и экономических преимуществ. Их формулировка предполагает, что, для целей теории справедливости, социальная структура может рассматриваться как состоящая из двух частей, к одной из которых применяется первый принцип, а к другой — второй принцип. Таким образом, мы можем различить аспекты социальной системы, которые определяют и гарантируют равные основные свободы, и аспекты, которые специфицируют и устанавливают социальные и экономические неравенства. Тут существенно отметить, что основные свободы задаются перечнем таких свобод. В нем важное место занимают: политическая свобода (право голосовать на выборах и занимать официальную должность), свобода слова и собраний; свобода совести; свобода мысли; свобода личности, включающая свободу от психиче-

логического подавления, физической угрозы и расчленения (целостность человека); право иметь личную собственность и свободу от произвольного ареста и задержания, как то определено правлением закона. Эти свободы должны быть равными, согласно первому принципу.

Второй принцип применяется, в первом приближении, к распределению доходов и богатства и к устройству организаций, которые **используют** различия во власти и ответственности. В то время как распределение доходов и богатства не обязательно должно быть равным, оно должно быть направлено на получение **преимуществ** всеми, и в то же самое время властные ответственные должности должны быть доступны всем. Второй принцип применяется при открытости должностей, и будучи подвержен этому ограничению, устанавливает социальные и экономические неравенства к **выгоде** всех.

Эти принципы должны быть упорядочены так, что первый принцип первичен по отношению ко второму. Это упорядочение означает, что не могут быть оправданы нарушения основных свобод, защищенных первым принципом, или же компенсация нарушения большими социальными и экономическими преимуществами. Эти свободы занимают центральное положение в применениях и могут быть ограничены или стать частью компромисса только при конфликте с другими основными свободами. Поскольку эти свободы могут быть ограничены при столкновении друг с другом, ни одна из них не является абсолютной; но будучи приспособлены друг к другу, они все подчинены одной и той же системе. Трудно, вероятно, даже невозможно дать полную спецификацию этих свобод независимо от конкретных обстоятельств данного общества — социальных, экономических или технологических. Гипотеза заключается в том, что общая форма такого перечня должна быть изобретена с достаточной точностью, так чтобы поддерживать эту концепцию справедливости. Конечно, свободы, не входящие в перечень, например, право владеть определенными видами собственности (в частности, средствами производства) или свобода договоров, как она понимается доктриной *laissez-faire*, не являются основными; по этой причине они не защищены первым принципом. Наконец, в отношении второго принципа, распределение богатства и дохода, власти и ответственности, должно быть совместимым как с основными свободами, так и с равенством возможностей.

Два принципа весьма специфичны по своему содержанию, и принятие их основывается на определенных предположениях, которые я по ходу дела постараюсь объяснить. Пока же необходимо заметить, что эти принципы являются специальным случаем более общей концепции справедливости, которая может быть выражена следующим образом.

Все социальные ценности — свобода и благоприятные возможности, доходы и богатство, социальные основы самоуважения — все это должно быть равно распределено, кроме тех случаев, когда неравное распределение любой, или **всех**, из этих ценностей дает преимущество каждому.

Несправедливость, тогда, есть просто неравенства, которые не дают преимуществ каждому. Конечно, эта концепция чрезвычайно расплывчата и требует интерпретации.

В качестве первого шага сделаем предположение, что базисная структура общества распределяет некоторые первичные блага, т. е. вещи, которые каждый рациональный человек хотел бы иметь. Эти блага являются частью обихода, независимо от того, каков рациональный план жизни человека. Для простоты предположим, что главные первичные блага в распоряжении общества — это права, свободы, благоприятные возможности, доходы и богатство. (Позднее в части третьей первичное благо самоуважения займет центральное место.) Они являются социально первичными благами. Другие первичные блага, такие как здоровье и энергия, интеллект и воображение, — естественные блага. Хотя на обладание ими влияет базисная структура, они не находятся прямо под ее контролем. Вообразим тогда гипотетическое исходное устройство, в котором все социально первичные блага равно распределены: каждый имеет одни и те же права и обязанности, и доходы и богатство поделены одинаково. Это положение дел устанавливает точку отсчета, которая позволяет судить об улучшениях. Если определенные неравенства в богатстве и различия во власти сделают ситуацию каждого лучше, чем она была в гипотетической ситуации, тогда эти неравенства согласуются с общей концепцией.

Вполне возможно, по крайней мере теоретически, что отказавшись от некоторых фундаментальных свобод, люди достаточно скомпенсируют их социальными и экономическими приобретениями. Общая концепция справедливости не налагает ограничений на то, какого рода **неравенства** допустимы; она требует только, чтобы при этом положение каждого было улучшено. Нам нет нужды предполагать столь радикальные вещи, как, например, согласие на рабство. Но вообразим такую ситуацию, в которой люди хотели бы отказаться от определенных политических прав, когда экономические доходы значительны. Как раз такого рода обмен и запрещается двумя принципами; будучи упорядоченными, они не позволяют обмена между основными свободами и экономическими и социальными приобретениями, за исключением извинительных обстоятельств (§§ 26, 39).

По большей части я займусь не общей концепцией **справедливости**, а скорее, двумя упорядоченными принципами. Преимущество этой процедуры состоит в том, что сначала распознаются приоритеты и делаются попытки найти принципы, которые могли бы им соответствовать. При этом уделяется тщательное внимание условиям, при которых абсолютный вес свободы в отношении социальных и экономических преимуществ, определенных лексическим порядком двух принципов, был бы разумным. С первого взгляда это ранжирование кажется крайностью и слишком специальным случаем, чтобы представлять серьезный интерес. Но оно имеет гораздо больше оснований, чем это представляется вначале. Во всяком случае, я попытаюсь показать это (§ 82). Далее, различение фундаментальных прав и свобод, экономических и социальных преимуществ означает различие

между первичными социальными благами. Последнее различие предполагает важные разделения (**division**) внутри социальной системы. Конечно, все эти различия и предлагаемое упорядочение будут, в лучшем случае, только приближениями. Существуют, наверняка, такие **обстоятельства**, в которых они не срабатывают. Но важно отчетливо наметить основные направления разумной концепции справедливости, и во многих ситуациях, как бы то ни было, два упорядоченных принципа могут достаточно хорошо служить.

Тот факт, что два принципа применяются к институтам, имеет определенные следствия. Прежде всего, все права и основные свободы, к которым относятся эти принципы, определены публичными правилами базисной структуры. Свободны люди или нет — это определяется правами и обязанностями, установленными главными институтами общества. Свобода — это некоторая структура (**pattern**) социальных форм. Первый принцип просто требует, чтобы определенные виды правил, определяющие основные свободы, применялись равным образом ко всем, и чтобы они позволяли наибольшим свободам совмещаться с подобными свободами для всех. Единственная причина для ограничения основных свобод и для уменьшения их сферы состоит в том, что в противном случае они будут противоречить друг другу.

Далее, когда в принципах **говорится** о людях или о том, чтобы каждый имел выгоду от неравенства, речь идет о репрезентативных личностях, имеющих различное социальное положение, должность, которые устанавливаются базисной структурой. Таким образом, в применении второго принципа я предполагаю возможность приписывания репрезентативным индивидам, занимающим некоторые положения, ожиданий благосостояния. Эти ожидания указывают на перспективы их жизни с точки зрения их социального положения. В общем, ожидания репрезентативной личности зависят от распределения прав и обязанностей по всей базисной структуре. Ожидания связаны: увеличением перспектив репрезентативной личности в одном положении мы наверняка увеличиваем или уменьшаем перспективы репрезентативных людей в других положениях. Так как это применимо к институциональным формам, второй принцип (или, скорее, первая часть его) указывает на ожидания репрезентативных индивидов. Как я утверждаю ниже (§ 14), ни один принцип не применяется к выделению (**allocation**) конкретных благ конкретным индивидам, которые могут быть идентифицированы по именам. Ситуация, где некто думает над тем, как распределить некоторые товары среди известных ему нуждающихся людей, не находится в сфере Действия принципов. Принципы призваны регулировать базисные **институциональные** устройства. Мы не должны предполагать с точки зрения справедливости большого сходства между административным выделением (**allotment**) благ конкретным личностям и подходящим устройством общества. Наша обыденная интуиция относительно **первого** может быть плохим гидом для второго.

Второй принцип настаивает на том, что каждый человек имеет выгоду от допустимых неравенств в базисной структуре. Это означает,

что для каждого репрезентативного человека, определенного этой структурой, при рассмотрении им происходящего должно быть разумно предпочесть свои перспективы вкупе с неравенствами, нежели перспективы без них. Не позволено оправдывать различия в доходах или власти на том основании, что ущемления репрезентативного человека в одном положении перевешиваются большими преимуществами репрезентативного человека в другом положении. Еще менее оправдана компенсация подобного рода при нарушении свобод. Ясно, однако, что есть бесконечно много путей, где все могут выиграть, когда в качестве образца взято исходное соглашение равенства. Как в этом случае выбирать между этими возможностями? Принципы должны быть специфицированы так, чтобы дать определенный ответ на этот вопрос. Я перехожу сейчас к этой проблеме.

12. ИНТЕРПРЕТАЦИИ ВТОРОГО ПРАВИЛА

Я уже говорил, что поскольку фразы „преимущества для всех” и „равно открыты для всех” — неоднозначны, обе части второго принципа имеют два естественных смысла. Поскольку оба смысла независимы друг от друга, принцип имеет четыре **возможных** значения. Предполагая, что первый принцип равной свободы имеет везде один и тот же смысл, у нас есть четыре интерпретации **двух** **принципов**. Они указаны в приведенной ниже таблице.

„Преимущества для всех”		
„Равно открыт”	Принцип эффективности	Принцип различия
Равенство как карьеры, открытые талантам	Система Естественной Свободы	Природная Аристократия
Равенство как равенство честных возможностей	Либеральное Равенство	Демократическое Равенство

Я по очереди набросаю три интерпретации: систему естественной свободы, либеральное равенство и демократическое равенство. В некоторых отношениях такая последовательность более интуитивна, но если предварить ее интерпретацией природной аристократии, это тоже будет представлять некоторый интерес, и поэтому я кратко остановлюсь на ней. При разработке справедливости как честности мы должны решить, какая из интерпретаций является более предпочтительной. Я приму демократическое равенство, объяснив в *следующем* параграфе, что это значит. Аргументы в пользу этой интерпретации в исходном положении появятся лишь в следующей главе.

Первая интерпретация (в любой *последовательности*), с которой я буду иметь дело, — это система естественной свободы. Первая

часть второго принципа понимается как принцип эффективности, в **применении** к институтам, или, в данном случае, к базисной структуре общества. Вторая часть понимается как открытая социальная система, в которой, используя традиционную фразу, карьеры открыты всем талантам. Во всех интерпретациях я предполагаю, что выполняется первый принцип равной свободы и что экономикой представляет в общих чертах систему свободного рынка, хотя средства производства могут быть в частной собственности, а могут и не быть. Система естественной свободы утверждает, что удовлетворяющая принципу эффективности базисная структура общества, в котором положения открыты тем, кто способен и желает бороться за них, приведет к справедливому распределению. Приписывание прав и обязанностей таким способом мыслится в качестве схемы честного выделения богатства и доходов, власти и ответственности, каким бы это выделение ни было. Доктрина включает важный элемент чисто процедурной справедливости, который переносится на другие интерпретации.

В этом месте необходимо сделать краткое отступление для того, чтобы объяснить принцип эффективности. Этот принцип есть просто принцип оптимальности Парето (так его называют экономисты), сформулированный так, чтобы быть применимым к базисной структуре⁷. Я буду использовать термин „эффективность“ вместо „оптимальность“, потому что литературно это более правильно, так как термин „оптимальность“ предполагает более широкую концепцию, каковой она не является⁸. Вообще-то, этот принцип был изначально предназначен к применению к конкретным конфигурациям экономических систем, например, к распределению товаров среди потребителей, или • же к видам производства, а не институтам. Принцип утверждает, что конфигурация эффективна, когда невозможно изменить ее так, чтобы сделать лучше одним людям (по крайней мере одному человеку) без того, чтобы в то же время не сделать хуже другим людям (по крайней мере одному человеку). Таким образом, распределение товаров среди индивидов эффективно, если не существует такого перераспределения этих товаров, которое улучшает условия, по крайней мере одного из индивидов, без ухудшения условий другого. Организация продукции **эффективна**, если нет такого способа ее изменения, при котором увеличение производства одного из товаров не сопровождалось бы уменьшением производства другого товара. Если бы мы сумели произвести большее количество одного товара без одновременного уменьшения другого, большее количество товара могло бы быть использовано для улучшения условий одних людей без ухудшения условий других. Подобные применения принципа показывают, что это в самом деле принцип эффективности. Распределение товаров **или** схема производства продукции неэффективны, когда есть способы Улучшить ситуацию одним индивидам, не делая хуже при этом Другим, Я предположу, что стороны в исходном положении принимают **этот** принцип для того, чтобы судить об эффективности экономического и социального устройств (см. следующее ниже обсуждение принципа эффективности).

ПРИНЦИП ЭФФЕКТИВНОСТИ

Предположим, что мы имеем конечный запас товаров, которые следует распределить между двумя людьми, x_1 и x_2 . Пусть линия AB представляет точки такие, что при заданном значении приобретения x_1 не существует способа перераспределения товаров, такого, чтобы сделать x_2 лучше, чем показывает точка на кривой. Рассмотрим точку $D = (a, b)$. Тогда, задавая для x_1 значение a , лучшее, что можно сделать для x_2 — это значение b . На рис. 3 точка O , начало координат, представляет положение перед распределением товаров. Точки на линии AB — это точки эффективности. Каждая точка на AB удовлетворяет критерию Парето: нет такого перераспределения, которое бы улучшило ситуацию одних людей без ухудшения ситуации других. Это обстоятельство передается на диаграмме тем, что линия AB склоняется вниз вправо. Так как имеется ограниченный запас товаров, предполагается, что если один получает больше, другой получает меньше. (Конечно, это предположение опускается в случае базисной структуры, которая представляет собой систему кооперации, производящую сумму положительных преимуществ.) В обычном случае, область OAB — выпуклое множество. Это означает, что для любых двух точек множества, точки на прямой, соединяющей эти две точки, тоже принадлежат множеству. Окружности, эллипсы, квадраты, треугольники и т. д. являются выпуклыми множествами.

Ясно, что есть много эффективных точек; действительно, это все точки на кривой AB . Принцип эффективности сам по себе не выбирает какого-либо конкретного распределения продукта в качестве эффективного. Для того чтобы сделать выбор среди эффективных распределений, нужен другой принцип, скажем, принцип справедливости.

Из двух точек, если одна находится сверху справа по отношению к другой, первая точка по принципу эффективности превосходит вторую. Точки сверху слева или внизу справа не могут сравниваться. Упорядочение, определяемое принципом эффективности, является лишь частичным упорядочением. Таким образом, на рис. 4 C превосходит E и D превосходит P , ни одна из точек на линии AB не ниже и не выше по отношению друг к другу. Класс эффективных точек не может быть ранжирован. Даже экстремальные точки L и B , в которых одна из сторон имеет все, эффективны, как и другие точки на AB .

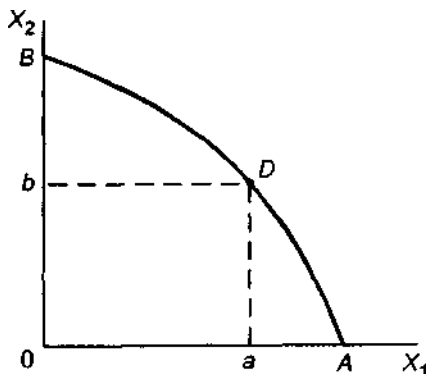


Рис. 3

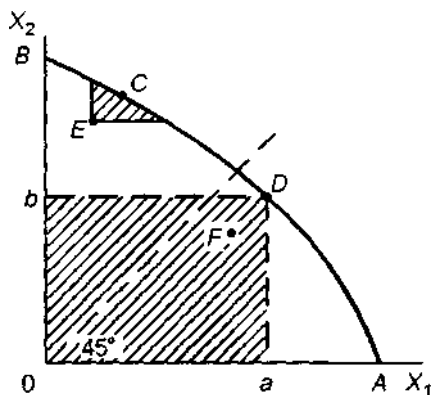


Рис. 4

Заметьте, мы не можем сказать, что некоторая точка на линии AB превосходит все точки внутренней части OAB . Каждая точка превосходит только те точки, которые находятся внизу слева от нее. Таким образом, точка D превосходит все точки внутри заштрихованного прямоугольника. Точка D не превосходит точку E . Эти точки не могут быть упорядочены. Точка C , однако, превосходит E , и тем самым, все точки на линии AB , принадлежащие небольшому заштрихованному треугольнику, который имеет E в качестве угловой точки.

Прямая, проходящая через точку O под углом 45° к осям, указывает местонахождение точек равного распределения (это предполагает межличностную кардинальную интерпретацию осей, чего не предполагалось ранее). Если это рассматривать в качестве дополнительного основания для принятия решения, тогда точка D может быть более предпочтительной по сравнению с C и E . Она гораздо ближе к этой прямой линии. Можно даже решить, что внутренняя точка, такая как P , более предпочтительна, чем C , которая является точкой эффективности. На самом же деле, в справедливости как честности принципы справедливости первичны по отношению к соображениям эффективности, и поэтому внутренние точки, которые представляют справедливое распределение, **будут** предпочтительнее точек эффективности, которые дают несправедливое распределение. Конечно, рис. 4 представляет очень простую ситуацию, и не может быть применен к базисной структуре.

Теперь принцип эффективности может быть применен к базисной **структуре** через обращение к ожиданиям репрезентативных людей⁹. Таким образом, порядок распределения прав и обязанностей в базисной структуре эффективен, если и только если невозможно изменить правила, переопределить схему прав и обязанностей так, чтобы повысить ожидания некоторого репрезентативного человека (по крайней мере одного) без понижения в то же время ожиданий некоторого (по крайней мере одного) другого репрезентативного человека. Конечно, эти изменения должны быть совместимы с другими принципами. То есть при изменении базисной структуры нам не позволено нарушать принцип равной свободы или требовать открытых положений. Что может быть изменено, так это распределение доходов

и богатства и способы, которыми находящиеся у власти и занимающие ответственное положение регулируют договорную деятельность. Совместимое с ограничениями свободы и доступности распределение этих первичных благ может быть приспособлено к модификациям ожиданий репрезентативных индивидов. Устройство базисной структуры эффективно, когда нет способа изменить это распределение так чтобы повысить перспективы одних без понижения перспектив других.

Есть много эффективных устройств базисной структуры. Каждое из них специфицируется разделением преимуществ от социальной кооперации. Проблема заключается в выборе между ними, в нахождении концепции справедливости, которая выделила бы из всех этих эффективных распределений такое, которое является еще и справедливым. Если мы преуспеем в этом, мы выйдем за пределы просто эффективности, в то же время не вступая в противоречие с ней. Теперь вполне естественно опробовать идею о том, что пока социальная система эффективна, нет причин заниматься распределением. Все эффективные устройства в этом случае выглядят равно справедливыми. Конечно, это предположение было бы странным для распределения конкретных благ известным индивидам. Нельзя представить, что с точки зрения справедливости безразлично, может ли случиться так, что из всех людей все имеет только один человек. Но это предположение кажется равно неразумным и для базисной структуры. Так, вполне допустимо, что при определенных условиях крепостное право не будет существенно реформировано без понижением ожиданий некоторого другого репрезентативного человека, представляющего, например, помещиков. В таком случае, крепостное право эффективно. Может случиться и так, при тех же самых условиях, что система свободного труда не может быть изменена без понижения ожиданий некоторого репрезентативного человека, скажем, свободного труженика, так что это устройство тоже эффективно. Более обще, всякий раз, когда общество разделено на некоторое число классов, будем считать возможной максимизацию в отношении любого из репрезентативных людей. Эти максимумы дают, по крайней мере, столько же эффективных положений, потому что ни в одном из них нельзя отклониться в сторону увеличения ожиданий некоторого репрезентативного человека без понижения ожиданий того репрезентативного человека, в отношении которого определяется максимум. Таким образом, каждый из этих экстремумов эффективен, но определенно все они не могут быть справедливыми.

Эти рассуждения лишь подтверждают то, что мы уже знали, т. е. что принцип эффективности не может служить единственной концепцией справедливости¹⁰. Следовательно, он должен быть чем-то дополнен. В системе естественной свободы принцип эффективности ограничен определенными сопутствующими (background) институтами. Когда эти ограничения выполняются, любое регулирующее эффективное распределение принимается как справедливое. Система естественной свободы выбирает эффективное распределение примерно следующим образом. Из экономической теории мы знаем, что при некоторых стандартных предположениях о конкурентном экономиче-

ском рынке, доходы и богатство распределяются эффективным путем, 0 конкретное эффективное распределение, которое действует в некоторый период времени, определяется исходным распределением достояния (*assets*), т. е. исходным распределением доходов и богатства, естественных талантов и способностей. Каждое исходное распределение дает свой эффективный результат. Таким образом, оказывается, что если мы хотим признать результат справедливым, а не просто эффективным, мы должны принять базис, на котором в течение времени устанавливается исходное распределение достояния.

В системе естественной свободы исходное распределение регулируется устройствами, в неявном виде входящими в концепцию карьер, открытых талантам (согласно предыдущим определениям). Эти устройства предполагают в качестве сопутствующих обстоятельств равные свободы (как это специфицируется первым принципом) и свободную рыночную экономику. Они требуют формального равенства возможностей в том, что все имеют, по крайней мере, одни и те же законные права доступа ко всем выгодным социальным положениям. Но так как равенство, или одинаковость, социальных условий не сохраняется и поддерживается лишь в той мере, какая требуется для сохранения требуемых сопутствующих институтов, исходное распределение достояния некоторое время находится под сильным влиянием естественных и социальных случайностей. Существующее распределение, скажем, доходов и богатства, есть кумулятивный эффект предшествующих распределений естественных достояний — т. е. естественных талантов и способностей — были ли они реализованы или остались невостребованными, и поощрялось или осложнялось ли их использование в какое-то время социальными обстоятельствами и такими случайностями, как шанс и удача. Интуитивно, наиболее явная несправедливость системы естественной свободы выражается в том, что распределение (*distributive shares*) находится под влиянием совершенно неподходящих факторов, столь произвольных с моральной точки зрения.

Либеральная интерпретация, как я ее буду называть, призвана поправить это, добавляя требование открытости карьер талантам в качестве дальнейшего условия принципа честного равенства возможностей. Тут подразумевается, что места должны быть открыты не только формально, но что все должны иметь хорошие шансы на их получение. Более точно, при некотором распределении природных дарований люди, имеющие один и тот же уровень таланта, способностей и одинаковое желание их использовать, должны иметь те же самые перспективы успеха, независимо от своего исходного положения в социальной системе. Во всех слоях общества должны быть примерно равные культурные перспективы для людей, мотивация и способности которых примерно одинаковы. Ожидания таких людей не должны зависеть от принадлежности их к определенному классу".

Либеральная интерпретация двух принципов имеет цель смягчить влияние социальных случайностей и естественного везения на доленое распределение. Для выполнения этого необходимы дальнейшие базисные структурные условия на социальную систему. В рамках общей

структуры политических и юридических институтов, которая регулирует глобальные тенденции в экономических событиях и сохраняет социальные условия, необходимые для честного равенства возможностей, должны быть установлены механизмы свободного рынка. Элементы этой общей структуры достаточно известны, хотя, может быть, имеет смысл напомнить о важности предотвращения чрезмерного накопления собственности и богатства, а также утверждения равных возможностей в получении всеми людьми образования. Шансы в приобретении культурного знания и умения не должны зависеть от классового положения, и поэтому школьная система, частная и государственная, должна быть предназначена для устранения классовых барьеров.

В то время как либеральная концепция кажется явно предпочтительной по сравнению с системой естественной свободы, интуитивно ей присущи некоторые недостатки. Во-первых, даже если она устраняет влияние социальных случайностей, она все еще позволяет распределение богатства и доходов в зависимости от естественного распределения способностей и талантов. В пределах, позволяемых сопутствующими устройствами, долевое распределение является результатом естественной лотереи, и этот результат произволен с моральной точки зрения. Нет больше причин позволять распределению доходов и богатства быть зависимым от распределения природных дарований в большей степени, чем от исторического и социального везения. Далее, принцип честных возможностей может выполняться лишь неполностью, по крайней мере, до тех пор пока существует некоторая форма семьи. Развитие и совершенствование естественных способностей зависят от социальных условий и классовых установок. Даже желание совершить усилие, стараться и заслужить похвалу зависит от удачных семейных и социальных обстоятельств. На практике невозможно гарантировать равные шансы в преуспевании и культурном росте для людей с одинаковыми дарованиями; следовательно, мы хотим принять принцип, который признает этот факт, а также ослабляет произвол естественной лотереи. То, что либеральная концепция не делает этого, заставляет нас искать другую интерпретацию двух принципов справедливости.

Перед тем как обратиться к концепции демократического равенства, мы должны поговорить о концепции природной аристократии. С точки зрения этой концепции, не было сделано попытки регулировать социальные случайности за пределами того, что требуется формальным равенством возможностей, а ведь преимущества людей с **большими** природными дарованиями должны быть ограничены такими, которые направлены на благо более бедных слоев общества. Аристократический идеал приложим к открытой системе, по крайней мере, с точки зрения закона, и более лучшая ситуация для тех, кому система благоприятствует, считается справедливой, если нижестоящие имели бы меньше только в том случае, когда вышестоящие имели бы столь же **мало**¹². В этом смысле идея *noblesse oblige* переносится на концепцию природной аристократии.

Как либеральная концепция, так и концепция природной аристократии неустойчивы. Раз мы начинаем беспокоиться о влиянии на долевое распределение со стороны социальных случайностей или **естественных** шансов, то поразмыслив, обязаны побеспокоиться и еще об одном. С моральной точки зрения оба фактора кажутся равно произвольными. Поэтому, как бы далеко мы ни отходили в сторону от естественной свободы, мы не можем быть довольны демократической концепцией из-за ее недостатков. Эту концепцию мне предстоит еще объяснить. И больше того, ни одно из предыдущих замечаний не является аргументом в пользу этой концепции, так как в договорной теории все аргументы, строго говоря, должны быть сделаны в терминах того, на что было бы рационально согласиться в исходном положении. Но я хочу подготовить предпочтительную интерпретацию двух принципов, так чтобы эти критерии, особенно второй, не поразили читателя как чрезмерные. Я пытался показать, что как только мы хотим найти такую их трактовку, в которой все рассматриваются равными моральными личностями и которая не взвешивает доли выгод и тягот людей в социальной кооперации согласно их социальной удаче или проигрышу в естественной лотерее, демократическая интерпретация есть наилучший выбор среди четырех альтернатив. После этой преамбулы я обращаюсь к анализу этой концепции.

13. ДЕМОКРАТИЧЕСКОЕ РАВЕНСТВО И ПРИНЦИП РАЗЛИЧИЯ

Демократическая интерпретация, как показывает таблица, есть комбинация принципа честного равенства возможностей и принципа различия. Принцип различия устраняет неопределенность принципа эффективности, выделяя конкретное положение, с точки зрения которого следует судить о социальных и экономических неравенствах базисной структуры. При наличии структуры институтов, требуемой свободой и честным равенством возможностей, более высокие ожидания лучше устроенных справедливы, если и только если они работают как часть схемы, которая улучшает ожидания наименее преуспевших членов общества. Интуитивная идея состоит в том, что социальный порядок не заключается в установлении и сохранении наиболее привлекательных перспектив лучше устроенных, если только это не делается ради преимуществ менее удачливых (см. ниже обсуждение принципа различия).

ПРИНЦИП РАЗЛИЧИЯ

Предположим, что кривые безразличия представляют распределения, которые рассматриваются как равно справедливые. Тогда принцип различия есть строго эгалитарная концепция в том смысле, что до тех пор пока нет распределения, делающего обоих людей обеспеченнее (для простоты рассмотрим случай с двумя людьми), равное распределение **будет** более предпочтительным. Кривые безразличия принимают форму, изображенную на рис. 5. Эти кривые образованы вертикальными и

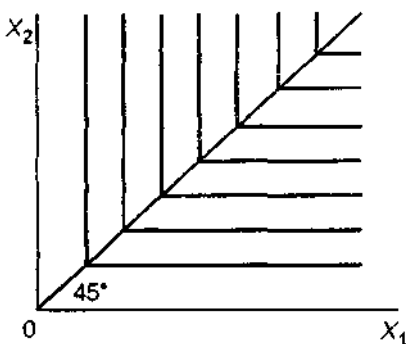


Рис. 5

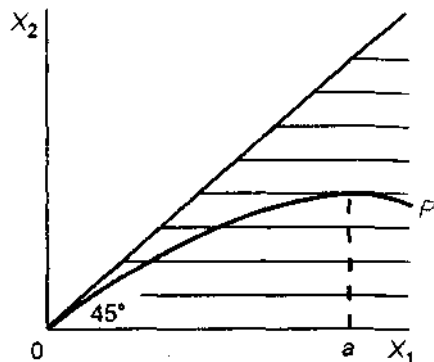


Рис. 6

горизонтальными прямыми, которые пересекаются под прямым углом на линии, идущей под 45° к обеим осям (опять предполагая межличностную и кардинальную интерпретацию осей).

Предположим, что x_1 есть наиболее преуспевший репрезентативный человек в базисной структуре. По мере того как его ожидания увеличиваются, растут и ожидания наименее преуспевшего человека x_2 . Пусть на рис. 6 кривая OP представляет вклад в ожидания x_2 , сделанный большими ожиданиями x_1 .

Точка O , начало координат, представляет гипотетическое состояние, в котором все социально первичные блага распределены равным образом. Кривая OP всегда ниже линии, идущей под 45° , так как x_1 всегда в лучшем положении. Таким образом, имеющая отношение к делу часть кривых безразличия находится ниже этой линии, и по этой причине верхняя левая часть фигуры не содержит никаких деталей. Ясно, что принцип различия полностью выполнен только тогда, когда кривая OP точно тангенциальна к наивысшей кривой безразличия в некоторой точке касания. На рис. 6 это точка a .

Заметим, что кривая вклада OP поднимается вправо, поскольку предполагается, что социальная кооперация, определенная базисной структурой, взаимовыгодна. Это теперь уже не результат перемещения (shuffling about) конечного запаса товаров. Заметим также, что ничего не случится, если невозможно точное межличностное сравнение преимуществ. Достаточно того, что может быть идентифицирован наименее преуспевший человек и определены его рациональные предпочтения.

Менее эгалитарный, нежели принцип различия, взгляд, и, вероятно, более правдоподобный при первом рассмотрении, предполагает, что кривые безразличия для справедливых распределений (или для любых рассматриваемых вещей) являются гладкими кривыми, выпуклыми по отношению к началу координат, как на рис. 7. Кривые безразличия для функций социального благосостояния часто изображаются именно таким образом. Эта форма кривых отражает тот факт, что если какой-либо человек приобретает за счет другого, дальнейшие его выгоды становятся менее ценными с социальной точки зрения.

Классический утилитаризм, с другой стороны, безразличен к тому, как распределена постоянная сумма выгод. Он апеллирует к равенству только при выборе принципа из упорядоченного перечня (break ties). Если есть только два человека, тогда при межличностной кардинальной

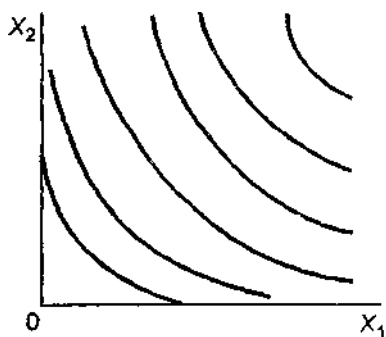


Рис. 7

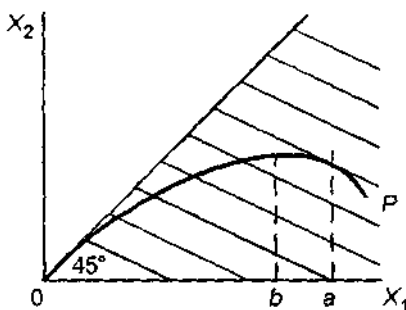


Рис. 8

интерпретации осей утилитаристские линии безразличия для распределений — это прямые, проведенные перпендикулярно по отношению к линии под 45° . Поскольку, однако, x_1 и x_2 являются репрезентативными людьми, их выгоды должны быть взвешены по числу людей, которых они представляют. Так как x_2 представляет больше людей, чем x_1 , линии безразличия становятся более пологими, как видно из рис. 8. Отношение числа преуспевших к числу не преуспевших определяет наклон этих прямых. Вычерчивая ту же самую кривую вклада OP , мы видим, что наилучшее распределение с утилитаристской точки зрения дается точкой, которая находится за пределами точки B , где кривая OP достигает своего максимума. Так как принцип различия выбирает точку B , и B всегда слева от a , утилитаризм позволяет, при прочих равных условиях, большие неравенства.

Для иллюстрации принципа различия рассмотрим **распределение доходов** среди социальных классов. Предположим, что группы с различными доходами **скореллированы** с репрезентативными индивидами, обращаясь к ожиданиям которых мы можем судить о распределении. Те, которые начинают, скажем, в качестве членов класса предпринимателей в демократии с правом собственности, имеют лучшие перспективы, чем те, которые начинают в классе неквалифицированных рабочих. Это окажется истинным, даже когда социальные несправедливости, которые сейчас существуют, будут устранены. Что может быть оправданием этого вида исходного неравенства в жизненных перспективах? Согласно принципу различия неравенство может быть оправдано только в том случае, если различия в ожиданиях служат преимуществам репрезентативного человека, находящегося в худшем положении, и в этом случае репрезентативным человеком является неквалифицированный рабочий. Неравенство в ожиданиях Допустимо, если только его уменьшение сделало бы положение рабочего класса еще хуже. Как следствие второго принципа в отношении открытых мест, и вообще принципа свободы, большие свободы, дозволенные предпринимателям, поощряют их делать вещи, которые поднимут перспективы рабочего класса. Эти лучшие перспективы действуют в качестве побудительных мотивов таким образом, что экономическое производство будет более эффективным, инновации будут

более быстрыми, и т. д. Я сейчас не буду обсуждать, насколько верны эти вещи. Суть дела заключается в том, что нечто подобное должно доказываться, если эти неравенства должны удовлетворять **принципу различия**.

Я сейчас сделаю несколько замечаний об этом принципе. Прежде всего, в его применении следует различать два случая. Первый случай — когда ожидания наименее преуспевших на самом деле максимизированы (конечно, при соблюдении соответствующих ограничений). Никакие изменения в ожиданиях преуспевших не могут улучшить ситуации ущемленных. Получающееся наилучшее устройство я называю совершенно справедливой схемой. Второй случай — когда ожидания преуспевших, по крайней мере, вносят определенный вклад в благосостояние менее удачливых. То есть если бы их ожидания уменьшались, перспективы наименее преуспевших падали бы подобным же образом. И все же максимум при этом не достигается. Даже более высокие ожидания более преуспевших должны были бы поднять ожидания тех, кто занимает наинизшее положение. Такая схема справедлива во всех отношениях, но это не наилучшее справедливое устройство. Схема несправедлива, когда более высокие **ожидания** одно или несколько, чрезмерны. Если бы эти ожидания были понижены, ситуация с наименее преуспевшими могла бы быть улучшена. Насколько несправедливо устройство — зависит от того, в какой степени чрезмерны более высокие ожидания и в какой степени они зависят от нарушения других принципов справедливости, **например**, честного равенства возможностей. Но я не буду пытаться **измерить** каким-либо образом степени несправедливости. Здесь стоит отметить, что в то время как принцип различия, строго говоря, является максимизирующим, есть значительная разница между случаями, в которых не достигается наилучшее устройство. Общество должно стараться избегать ситуаций, где минимально эффективные (*marginal*) вклады лучше устроенных отрицательны, так как, при прочих равных условиях, это грозит большими неприятностями, нежели наличие положительных вкладов при неудаче в достижении наилучшего **устройства**. Все большее различие между классами нарушает принцип взаимной выгоды, а также принцип демократического равенства (§ 17).

Далее, мы видели, что система естественной свободы и либеральная концепция выходят за пределы принципа эффективности, устанавливая сопутствующие институты и оставляя остальное чисто **процедурной справедливости**. Демократическая концепция утверждает, что хотя при этом может потребоваться, по крайней мере, чисто процедурная справедливость, разрешение этой проблемы предыдущими интерпретациями оставляет слишком много социальным и естественным случайностям. Но следует отметить, что принцип различия совместим с принципом эффективности. Ведь когда первый полностью выполняется, невозможно улучшить ситуацию для одного репрезентативного человека без ухудшения ситуации для другого, а именно, наименее преуспевшего репрезентативного человека, чьи ожидания мы должны максимизировать. Таким образом, справедливость определена так.

что она совместима с эффективностью, по крайней мере, когда два принципа выполнимы полностью. Конечно, если базисная структура **несправедлива**, эти принципы дадут санкцию на изменения, которые могут понизить ожидания тех, кто преуспел. Следовательно, демократическая концепция несовместима с принципом эффективности, если этот принцип означает, что позволительны только те изменения, которые улучшают перспективы каждого. Справедливость первична по отношению к эффективности и требует изменений, которые неэффективны в этом смысле. Совместимость получается только в том смысле, что полностью справедливая схема также эффективна.

Теперь мы можем рассмотреть определенные усложнения в содержании принципа различия. Считалось, что если принцип выполняется, выигрывают все. В одном смысле это явно так, поскольку положение каждого человека улучшается по сравнению с исходным устройством равенства. Но ясно, что ничего не зависит от способности идентифицировать это исходное устройство. В самом деле, в применении принципа различия не играет существенной роли то, как хорошо устроены люди в этой ситуации. Мы просто максимизируем ожидания наименее преуспевших при соблюдении требуемых ограничений. Пока это ведет, как я до сих пор предполагал, к улучшению положения каждого, оцениваемые приобретения от ситуации гипотетического равенства несущественны, и, по большей части, их невозможно учесть вообще. Существует, **однако**, еще один смысл, в котором каждый приобретает, когда принцип различия выполняется, по крайней мере, при определенных предположениях. Давайте предположим, что неравенства в ожиданиях связаны цепным образом: т. е. если преуспевание дает эффект подъема ожиданий наименее преуспевших, оно поднимает ожидания всех промежуточных положений между двумя этими крайностями. Например, если от **больших** ожиданий предпринимателей получают выгоду неквалифицированные рабочие, тогда получают выгоду и полуквалифицированные рабочие. Заметим, что цепная связь ничего не говорит о случае, где наименее преуспевшие ничего не получают, так что она не означает, что все воздействия происходят вместе. Предположим, далее, что ожидания связаны (**close-knit**), т. е. невозможно поднять или понизить ожидания одного репрезентативного человека без подъема или понижения ожиданий другого репрезентативного человека, особенно наименее преуспевшего. В увязывании ожиданий нет, так сказать, излишних степеней свободы (**loose-jointedness**). При таких предположениях есть **смысл**, в котором каждый имеет выгоду, когда выполняется принцип различия. Ведь репрезентативный человек, который находится в **лучшем** положении при любом из двусторонних сравнений, получает предлагаемое ему преимущество, а человек в худшем положении получает от вкладов, производимых этими неравенствами. Конечно, **эти** условия могут не соблюдаться. Но в этом случае те, кто находится в **лучшем** положении, не должны накладывать вето на преимущества, Доступные менее преуспевшим. Мы все еще должны максимизировать ожидания наименее преуспевших (см. далее дискуссию о цепной **связи**).

ЦЕПНАЯ СВЯЗЬ

Для простоты предположим, что имеется три репрезентативных человека. Пусть x_1 будет наиболее преуспевающим человеком, x_3 наименее преуспевающим, а x_2 — находящимся между ними. Пусть ожидания x_1 будут отложены вдоль горизонтальной оси, а ожидания x_2 и x_3 — вдоль вертикальной оси. Кривые, показывающие вклад наиболее преуспевающих в пользу других групп, начинаются в начале координат — гипотетическом положении равенства. Более того, имеется максимум приобретения дозволяемого наиболее преуспевающим, в предположении, что даже если бы принцип различия позволил идти за максимум, это привело бы появлению эффекта несправедливости в политических и тому подобных делах, что не допускается приоритетом свободы.

Принцип различия выбирает точку, где кривая для x_3 достигает максимума, например, в точке a на рис. 9.

Цепная связь означает, что в некоторой точке, где кривая x_3 поднимается вправо, кривая x_2 поднимается так же, как это имеет место в интервалах слева от точек a и b на рис. 9 и 10. Цепная связь ничего не говорит о случае, где кривая x_3 опускается вправо, как это имеет место в интервале справа от точки a на рис. 9. Кривая x_2 может либо подниматься, либо опускаться (как указано пунктирной линией x'_2). Цепная связь не соблюдается справа от точки b на рис. 10.

Интервалы, в которых как кривая x_2 , так и кривая x_3 поднимаются, определяют интервалы положительных вкладов. Чем больше вправо, тем больше увеличивается среднее ожидание (средняя полезность, если полезность измеряется ожиданиями), и тем больше удовлетворяется принцип эффективности как критерий изменения. То есть точки справа улучшают ситуацию каждого.

На рис. 9 средние ожидания могут подниматься и выходить за пределы точки a , хотя ожидания наименее преуспевающих падают (это зависит от весов нескольких групп). Принцип различия исключает это и выбирает точку a .

Связанность (close-knitness) означает, что на кривых x_2 и x_3 нет плоских участков. В каждой точке кривые либо поднимаются, либо опускаются. Все кривые на приведенных иллюстрациях связаны.

Я не буду обсуждать сейчас, насколько вероятно, что цепная связь и связанность имеют место. Принцип различия не случаен на этих отношениях, если они выполняются. Однако когда вклады более преуспевающих положений распространяются по всему обществу, а не

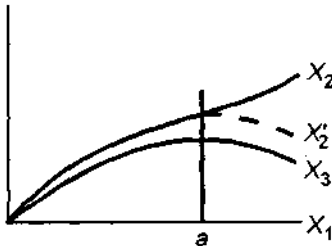


Рис. 9

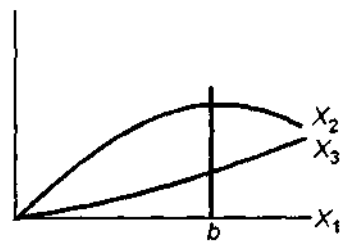


Рис. 10

ограничиваются его отдельными частями, то кажется правдоподобным, **что** если наименее преуспевающие выигрывают, то же происходит и с **остальными**, находящимися между крайними положениями. Более того, широкому распространению выгод способствуют две особенности **институтов**, проявляемых базисной структурой: во-первых, они устроены так, что продвигают некоторые общие для всех фундаментальные интересы, и, во-вторых, должности и положения открыты. Таким образом, кажется вероятным, что если привилегии и власть, скажем, законодателей и судей, улучшают ситуацию менее преуспевающих, они улучшают общую ситуацию граждан. Цепная связь часто может иметь место, при условии, что выполняются другие принципы справедливости. Если это так, тогда мы можем видеть, что в области положительных вкладов (где преимущества людей в благоприятном положении поднимают перспективы наименее удачливых) любое продвижение по направлению к полностью справедливому устройству улучшает ожидания каждого. В таких обстоятельствах принцип различия имеет примерно такие же практические следствия, как и принципы эффективности и средней полезности (если полезность измеряется первичными благами). Конечно, если цепная связь случается редко, это подобие не является важным. Но весьма вероятно, что в рамках справедливой социальной схемы часто имеет место общее распространение выгод.

Есть еще одно усложнение. Связанность предполагалась для того, чтобы упростить формулировку принципа различия. Весьма возможно, независимо от практических соображений, что наименее преуспевающие никоим образом не будут задеты некоторыми изменениями в ожиданиях преуспевающих, хотя эти изменения могут быть к выгоде других. В этом случае связанность не проходит, и для того чтобы совладать с ситуацией, мы можем выразить более общий принцип следующим образом: в базисной структуре с n представителями сначала максимизируется благосостояние наименее преуспевающего репрезентативного человека; далее среди наименее преуспевающих представителей равного благосостояния максимизируется благосостояние второго, чуть лучше устроенного репрезентативного человека среди наименее преуспевающих, и т. д., до последнего случая, в котором среди всех предшествующих $n-1$ представителей равного благосостояния максимизируется благосостояние наиболее преуспевающего репрезентативного человека. Мы можем рассматривать это как лексический принцип принципа различия¹³. Я полагаю, однако, что в реальных случаях этот принцип **вряд** ли окажется существенным, потому что когда **бóльшие** потенциальные выгоды более преуспевающих являются значительными, **наверняка** должен быть также некоторый способ улучшения ситуации **и** менее преуспевающих. Общие законы, управляющие институтами **базисной** структуры, гарантируют, что случаи, требующие лексического принципа, не появятся. Таким образом, я всегда буду использовать принцип различия в более простой форме, и как результат последних нескольких параграфов второй принцип принимает следующую форму:

Социальные и экономические неравенства должны быть устроены так, чтобы они были (а) к наибольшей ожидаемой выгоде **наименее** преуспевших и делаали (б) доступ к должностям и **положениям** открытым для всех в условиях честного равенства возможностей.

Наконец, несколько замечаний о терминологии. Экономисты могут пожелать рассматривать принцип различия как критерий **максимина**, но я тщательно избегал такого названия по нескольким причинам. Критерий максимина в общем случае понимается как правило выбора в условиях большой неопределенности (§ 26), в то время как принцип различия есть принцип справедливости. Весьма нежелательно использовать одно и то же имя для совершенно разных вещей. Принцип различия является весьма специальным критерием: он применим, главным образом, к базисной структуре общества, через **репрезентативных** индивидов, чьи ожидания должны оцениваться **индексом** первичных благ (§ 15). В добавление к этому, именование принципа различия критерием максимина могло бы привести к **неверному** предположению, что основной аргумент от исходного положения в этом принципе выводится из предпосылки об очень большом **неприятии** риска. Между принципом различия и таким **предположением** и в самом деле существует некоторая связь, но экстремальный **подход** к риску при этом не постулируется (§ 28). В любом случае, есть множество рассмотрений в пользу принципа различия, в которых **неприятие** риска не играет вовсе никакой роли. Таким образом, самое лучшее — это использовать термин „критерий максимина" только лишь для правила выбора в условиях неопределенности.

14. ЧЕСТНОЕ РАВЕНСТВО ВОЗМОЖНОСТЕЙ И ЧИСТО ПРОЦЕДУРНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Сейчас я хочу прокомментировать вторую часть второго **принципа**, теперь понимаемого в качестве либерального принципа честного равенства возможностей. Его не нужно в этом случае путать с понятием карьер, открытых талантам. Не нужно и забывать, что поскольку он связан с принципом различия, его следствия совершенно отличны от либеральной интерпретации взятых вместе двух принципов. В частности, я хочу далее показать (§ 17), что этот принцип нельзя обвинить в том, что он ведет к обществу, где главную роль играют заслуги. Здесь я хочу рассмотреть несколько другие вопросы, особенно вопрос отношения принципа к идее чисто процедурной справедливости.

Однако сперва я хотел бы заметить, что причины требований открытых положений не сводятся только, или в основном, к эффективности. Я не утверждал, что должности должны быть открыты, если на самом деле каждый выигрывает от такого устройства. Вполне можно улучшить ситуацию каждого приписыванием определенной власти и выгод положениям, вопреки тому, что при этом некоторые группы будут исключены из них. Хотя доступ к должностям при такой ситуации будет ограничен, вероятно, они все же смогут **привлечь** сверхталантливых людей и поощрять лучшее исполнение работы.

Но принцип открытых положений запрещает возникновение такой **ситуации**. Он выражает убеждение, что если бы некоторые места не были открыты всем на честных основаниях, те, кому они не достались, **имели бы** право чувствовать себя **несправедливо** обойденными, даже **если бы** они выиграли от **больших** усилий тех, кому эти места позволено занимать. Их жалобы были бы оправданы не только потому, **что** эти люди были лишены внешнего вознаграждения должностью, **но** и потому, что они были лишены возможности внутренней самореализации, которая является в результате искусного и истового исполнения общественного долга. Они в этом случае были бы лишены одной из основных форм человеческих благ.

Я говорил, что базисная структура есть первичный субъект справедливости. Конечно, любая этическая система осознает важность базисной структуры как субъекта справедливости, но не все теории одинаково расценивают эту важность. В справедливости как честности общество интерпретируется в качестве кооперативного предприятия во имя взаимной выгоды. Базисная структура — это публичная система правил, определяющих схему деятельности, которая приводит людей к совместным усилиям для произведения большей суммы выгод и приписывания каждому признаваемых требований в дележе продукта. Человек опирается на то, что публичные правила говорят ему по поводу его действий, а правила зависят от того, что он делает. Получающееся распределение есть результат выполнения требований, определяемых тем, что человек решает делать в свете этих законных ожиданий.

Эти рассуждения предполагают идею долевого распределения (**distributive shares**) как чисто процедурной **справедливости**¹⁴. Интуитивная идея заключается в таком устройстве социальной системы, когда результат справедлив независимо от того, каким бы он конкретно ни был, по крайней мере, пока этот результат находится в допустимых рамках. Чисто процедурная справедливость лучше всего понимается через сравнение с совершенной и несовершенной процедурной справедливостью. Для иллюстрации первой рассмотрим простейший случай честного дележа (**fair division**). Некоторое число людей должно разделить торт: если предположить, что честный дележ — это поровну, то какая процедура, если таковая имеется, даст такой результат? **Если** оставить технические детали в стороне, очевидное решение состоит в том, чтобы торт делил один человек и получал бы свой **кусок** последним, в то время как другим позволено было брать свои куски до него. Он делит торт поровну, так как на этом пути ему гарантирована наибольшая из возможных долей. Этот пример **иллюстрирует** две характерные особенности совершенной процедурной **справедливости**. Первая: имеется независимый критерий того, что **такое** честный дележ, критерий, определяемый отдельно и до **процедуры**, которая за этим следует. Вторая: возможно избрести такую **процедуру**, которая наверняка даст желаемый результат. Конечно, **Здесь** делаются определенные предположения, например, что **выбранный** Для дележа торта человек может делить поровну, и что он **захочет** самый большой из возможных вариантов кусок, и пр. Но

мы можем игнорировать эти детали. Существенно тут то, что есть независимый стандарт для решения того, какой результат и какая процедура, ведущая к этому результату, считаются **справедливыми**. Довольно ясно, что совершенная процедурная справедливость **редка**, если вообще возможна, в случаях, где большую роль играет практический интерес.

Несовершенная процедурная справедливость представлена уголовным судом. Желаемый результат тут заключается в том, что подозреваемый должен быть провозглашен виновным, если и только если он совершил проступок, в котором обвиняется. Судебная процедура оформлена так, чтобы установить истину в этом отношении. Но кажется невозможным изобрести такой закон, чтобы соответствующие правила в его рамках всегда вели к правильному результату. Теория суда проверяет, какие процедуры и правила **свидетельствования** и т. п. наилучшим образом приспособлены для целей, **совместимых** с другими целями закона. Разумно ожидать от самых различных видов слушаний дел в суде при различных обстоятельствах, что все они приведут к правильным результатам, если не всегда, то, по крайней мере, в большей части случаев. Суд есть пример несовершенной процедурной справедливости. Даже если строго следовать закону и вести дело честно и правильно (с соблюдением **норм**), мы можем получить неверный результат. Невинный человек может быть провозглашен виновным, а совершивший преступление окажется на свободе. В таких случаях мы говорим о судебной ошибке: несправедливость есть результат не человеческой ошибки, но **результат** случайного стечения обстоятельств, которые одерживают верх над законом. Характерной особенностью несовершенной процедурной справедливости является то, что в то время как есть независимый критерий правильности результата, не существует возможной процедуры, которая наверняка вела бы к нему.

В противоположность этому чистая процедурная **справедливость** получается тогда, когда нет независимого критерия **правильности** результата: вместо этого имеется правильная или честная процедура, такая, что результат, каким бы он ни был, скорее всего правилен или честен, при условии, что процедуре следуют правильно. Ситуация иллюстрируется азартными играми. Если некоторое число людей вовлечено в честное пари, распределение денег после последней ставки честно, или, по крайней мере, не нечестно, каким бы оно ни было. Я предполагаю здесь, что честное пари — это такое, где имеется нулевое ожидание выигрыша, где пари заключаются добровольно, никто не жульничает, и так далее. Процедура заключения пари честна, и люди следуют ей свободно, при условии, что пари честно. Таким образом, сопутствующие обстоятельства определяют честную процедуру. Результатом серии честных пари может быть любое распределение наличности, которая составляла исходную сумму денег у индивидов. В этом смысле все эти конкретные распределения равно честны. Отличительной особенностью чисто процедурной **справедливости** является то, что процедура определения справедливого результата должна осуществляться реально, поскольку в этих случаях не

независимого критерия, по которому некоторый результат может быть объявлен справедливым. Очевидно, что мы не можем объявить определенное состояние дел справедливым только потому, что оно достигну честной процедурой. Это завело бы слишком далеко и позволило бы считать почти всякое распределение благ справедливым **или** честным, так как оно могло оказаться таким же, как в честном ведении азартной игры. Честен или нечестен конечный результат "пари" — определяется тем обстоятельством, что это результат многих раундов честной игры. Честная процедура переносит эту честность **на** результат только в том случае, если эта процедура осуществляется на деле.

Следовательно, для применения понятия чисто процедурной справедливости к долевному распределению необходимо установить и беспристрастно проводить в жизнь справедливую систему институтов. Только учитывая сопутствующие обстоятельства справедливой базисной структуры, включая справедливую политическую конституцию и справедливое устройство экономических и социальных институтов, можно сказать, что требуемая справедливая процедура существует. В части второй я опишу базисную структуру, которая имеет необходимые особенности (§ 43). Ее различные институты объясняются двумя принципами справедливости и связаны с ними.

Роль принципа честных возможностей заключается в том, чтобы гарантировать системе кооперации характер чисто процедурной справедливости. Если такой гарантии нет, распределительная справедливость не может быть предоставлена сама себе, даже в ограниченной степени. Практическое преимущество чисто процедурной справедливости заключается в том, что больше нет необходимости иметь в виду бесконечное разнообразие обстоятельств и изменяющиеся относительные положения конкретных личностей. При этом избегается проблема определения принципов, призванных совладать с чудовищной сложностью, которая возникла бы, если бы такие детали были существенными. Ошибочно фокусировать внимание на различных относительных положениях индивидов и требовать, чтобы каждое изменение, рассматриваемое в изоляции, было само по себе справедливым. Оценке подлежит устройство базисной структуры, и оценка эта должна делаться с общей точки зрения. До тех пор пока мы не готовы критиковать базисную структуру с точки зрения существенного репрезентативного человека в некотором конкретном положении, мы не должны жаловаться на нее. Таким образом, принятие двух принципов составляет понимание того, что значительное количество информации и многие сложности повседневной жизни не являются **существенными** в деле социальной справедливости.

В чисто процедурной справедливости распределения преимуществ **не** оцениваются в первом приближении прямым сопоставлением **доступного** запаса выгод с данными желаниями и потребностями **известных** индивидов. Выделение (allotment) произведенных товаров **осуществляется** согласно публичной системе правил, и эта система **определяет**, что производить, сколько производить и какими средствами. **на** также определяет законные притязания, удовлетворение которых

и дает результирующее распределение. Таким образом, в этом виде процедурной справедливости правильность распределения основана на справедливости схемы кооперации, из которой оно возникает, и на решении по притязаниям индивидов, вовлеченных в процесс. Нельзя судить о распределении, не учитывая системы, результатом которой оно является, или того, что чистосердечно делают индивиды в свете установленных ожиданий. Если задать общий вопрос о том, является ли одно распределение определенным индивидам с известными желаниями и предпочтениями данного запаса товаров лучшим или худшим по сравнению с другим распределением, тогда ответа на этот вопрос просто нет. Концепция двух принципов не интерпретирует первичную проблему распределительной справедливости (**distributive justice**) как проблему справедливости выделения благ (**allocative justice**).

В противоположность этому выделительная справедливость применяется, когда данное количество благ должно быть разделено среди определенных индивидов с известными желаниями и **потребностями**. Выделяемые вещи не производятся этими индивидами, а сами индивиды не находятся ни в каких отношениях сотрудничества. Так как нет априорных притязаний на распределяемые вещи, естественно разделить их согласно желаниям и потребностям или даже максимизировать чистый баланс удовлетворений. Справедливость становится видом эффективности, если не предпочитается равенство. Подходящим образом обобщенная выделительная справедливость ведет к классическому утилитаристскому взгляду. Как мы видели, эта доктрина приравнивает справедливость к благожелательности беспристрастного наблюдателя, а последнюю, в свою очередь, к наиболее эффективному устройству институтов для преследования наибольшего баланса удовлетворений. Суть состоит в том, что утилитаризм не рассматривает базисную структуру как схему чисто процедурной справедливости. Утилитарист имеет, по крайней мере, в **принципе**, независимый стандарт для оценки всех распределений, а именно, производят ли они наибольший чистый баланс удовлетворения. В теории утилитариста институты представляют более или менее несовершенные устройства для достижения этой цели. Таким образом, при заданных желаниях и предпочтениях и их развитии в будущем цель государственного деятеля заключается в установлении таких социальных схем, которые будут наилучшими приближениями к уже существующей цели. Из-за подверженности этих устройств неизбежным ограничениям и помехам повседневной жизни, базисная структура есть случай несовершенной процедурной справедливости.

Я на время предположу, что две части второго принципа лексически упорядочены. Таким образом, мы имеем одно лексическое упорядочение внутри другого. Преимущество специальной концепции состоит в том, что она имеет определенную форму и предлагает определенные вопросы для исследования, например, при каких предположениях, если таковые вообще имеются, должно быть выбрано лексическое упорядочение. Нашему исследованию придается определенное направление, и оно больше не ограничено общими местами.

Конечно, эта концепция долевого распределения является большим **упрощением**. Она изобретена для того, чтобы яснее охарактеризовать **базисную** структуру, которая использует идею чисто процедурной справедливости. Как бы то ни было, мы должны попытаться найти простые концепции, которые в ансамбле дали бы разумную концепцию справедливости. Понятия базисной структуры, занавеса неведения, лексического **порядка**, положения наименее преуспевающего, как и понятие чисто процедурной справедливости, являются примерами таких концепций. Нельзя ожидать, что каждое из них будет работать само по себе, но будучи собранными вместе, они служат достаточно хорошо. Было бы чрезмерным ожидать, что существует разумное решение всех или наиболее естественных моральных проблем. Вероятно, только для некоторых из них можно найти удовлетворительное решение. В любом случае, социальная мудрость состоит в таком оформлении институтов, при котором непреодолимые трудности не возникают достаточно часто, а также в принятии простых и ясных принципов.

15. ПЕРВИЧНЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ БЛАГА КАК ОСНОВАНИЯ ДЛЯ ОЖИДАНИЙ

Таковы формулировка и объяснение двух принципов справедливости и процедурной концепции, которую они выражают. В последующих главах я представлю дальнейшие детали описания устройства институтов, которые реализуют эту концепцию. Но перед этим надо обсудить несколько предварительных вопросов. Я начну с обсуждения ожиданий, и того, как их оценивать.

Значимость этого вопроса может быть понята из сравнения с утилитаризмом. В применении к базисной структуре этот взгляд требует от нас максимизировать алгебраическую сумму ожидаемых **полезностей**, взятых по всем существенным положениям. (Классический принцип взвешивает эти ожидания числом лиц в этих положениях, принцип средней полезности — долей числа людей.) Оставляя до следующего параграфа вопрос о том, что определяет существенность положения, констатируем, тем не менее, что утилитаризм предполагает некоторую, довольно точную, меру этой полезности. Необходимо не только иметь кардинальную меру для каждого репрезентативного человека, но и некоторый метод коррелирования шкал различных личностей, если мы хотим сказать, что приобретения одних перевешивают потери других. Неразумно требовать большой точности, и все же эти оценки не могут быть оставлены на откуп нашей ничем не направляемой интуиции. Более того, они могут быть основаны на этических и других понятиях, не говоря уже о **предпочтениях** и собственных интересах, которые ставят под сомнение сами суждения. Само обстоятельство, что мы на самом деле **осуществляем** то, что называем межличностными сравнениями, не означает, **что** мы понимаем основание этих сравнений, или что мы должны принять их в качестве убедительных. Для разрешения этого вопроса **мы** нуждаемся в объяснении этих суждений для установления кри-

териев, которые лежат в их основе (§ 49). В вопросах социальной справедливости мы должны постараться найти некоторые объективные основания для таких сравнений, которые люди могут признать и согласиться на них¹⁵. Я полагаю, что подлинные возражения утилитаризму надо искать в другом. Даже если могут быть сделаны межличностные сравнения, они должны отражать ценности, которые имеет смысл преследовать. Споры относительно межличностных сравнений затевают подлинный вопрос: должно ли вообще максимизироваться общее (или среднее) счастье.

Принцип различия пытается установить объективные основания двояким образом. Прежде всего, пока мы можем идентифицировать наименее преуспевшего человека, нам требуются только ординальные суждения благосостояния. Мы знаем, с точки зрения какого положения должна оцениваться социальная система. Неважно, насколько в худшем положении находится один репрезентативный индивид по сравнению с другим. В дальнейшем трудностей с кардинальным измерением не возникает, так как нет необходимости в других межличностных сравнениях. Следовательно, принцип различия придает меньшую ценность нашим суждениям благосостояния. Нам вообще не нужно подсчитывать сумму преимуществ с использованием кардинальной меры. Если при нахождении наинизшего положения требуются качественные межличностные сравнения, то для остальных положений вполне достаточно ординальных суждений одного репрезентативного человека.

Во-вторых, принцип различия вводит упрощение в основание межличностных сравнений. Эти сравнения делаются в терминах ожиданий первичных социальных благ. На самом деле, я определяю эти ожидания просто как индекс тех благ, которые могут интересовать репрезентативного индивида. Ожидания одного человека больше ожиданий другого, если этот индекс его положения больше. Первичные *блага*, как я уже замечал, это такие вещи, которые нужны рациональному человеку из всего того, что он может вообще хотеть. Независимо от того, каковы рациональные планы индивида в деталях, предполагается, что одни вещи для него более предпочтительны, чем другие. Имея больше таких предпочитаемых ими вещей, люди могут быть уверены в большем успехе при реализации своих намерений и в достижении целей, каковы бы ни были эти цели. Первичные социальные *блага*, если уступить место более определенным категориям, включают права и свободы, возможности, доходы и богатство. (Очень важное первичное благо представлено чувством собственного достоинства, но для простоты я оставляю этот предмет до § 67.) Очевидно, что в общем эти вещи подходят под описание первичных благ. Они являются социальными благами в плане их связи с базисной структурой. Свободы и возможности определяются правилами главных институтов, и распределение доходов и богатства регулируется ими.

Теория блага, принятая для рассмотрения первичных благ, будет представлена более полно в главе VII. Она довольно известна и восходит еще к Аристотелю. Что-то вроде нее принималось такими во всех остальных отношениях разными философами, как Кант и

Сиджвик. Это не спор между договорной доктриной и утилитаризмом. Основная идея заключается в том, что благо человека определяется **его** наиболее рациональным долговременным жизненным планом при заданных разумных благоприятных обстоятельствах. Человек счастлив, когда он более или менее преуспевает в реализации своих **планов**. Другими словами, благо есть удовлетворение рационального желания. В этом случае мы должны предположить, что каждый индивид имеет рациональный план жизни, примеренный к обстоятельствам, с которыми он сталкивается. Этот план призван дать гармоничное удовлетворение его интересов. Он планирует деятельность так, чтобы различные желания могли выполняться без помех. План принимается после отказа от других планов, которые менее вероятны или же не обеспечивают достижения целей. При наличии доступных альтернатив рациональный план — это такой план, который не может быть улучшен. Нет другого такого плана, который при всех учтенных обстоятельствах был бы более предпочтительным.

Давайте рассмотрим несколько трудностей. Одна из проблем состоит в конструировании индекса первичных социальных благ. Эта проблема чрезвычайно упрощается в том случае, если два принципа справедливости упорядочены. Основные свободы всегда равны, и есть честное равенство возможностей; не надо сравнивать эти свободы и права с другими ценностями. Варьирующиеся в распределении первичные социальные блага выражаются в прерогативах власти и в правах, доходах и богатстве. Но трудности эти не столь велики, как могло вначале показаться в связи с принципом различия. Единственная проблема, касающаяся индекса, которая должна занимать нас, **это** проблема индекса наименее преуспевшей группы. Первичные блага, используемые другими репрезентативными индивидами, приспособлены для подъема этого индекса при соблюдении обычных ограничений. Нет необходимости определять детально веса более предпочтительных положений, пока мы уверены в том, что они действительно более предпочтительны. Но часто это не проблема вообще, так как эти положения имеют **больше** первичных благ, которые распределены неравно. Если мы знаем, как распределение благ среди более **преуспевших** действует на ожидания наименее преуспевших, этого вполне достаточно. Проблема индексов, по большей части, сводится в этом случае к взвешиванию первичных благ для наименее преуспевших. Мы стараемся сделать это, вставая на точку зрения репрезентативного индивида из этой группы и спрашивая, какая комбинация первичных социальных благ была бы для него рационально предпочтительной. При этом мы полагаемся на интуитивные оценки. Они в любом случае не могут быть обойдены.

Другая трудность заключается в следующем. Можно возразить, что ожидания должны определяться не как индексы первичных благ, но, скорее, как удовлетворения, которых следует ожидать, когда **осуществление** планов идет с использованием этих благ. В конце концов, именно выполнение этих планов приносит людям счастье, и следовательно, оценка ожиданий не должна **основываться** на доступных средствах. Справедливость как честность смотрит, однако, на

это по-другому. Ее не интересует польза, которую индивиды извлекают из доступных им прав и возможностей для того, чтобы измерить, а уж тем более, максимизировать удовлетворения, получаемые ими! Не пытается она и оценивать относительные заслуги различных концепций блага. Вместо этого она полагает членов общества рациональными личностями, которые могут приспособить собственные концепции блага к своей ситуации. Нет необходимости сравнивать ценность концепций различных людей, если уж предполагается совместимость этих концепций с принципами справедливости. Каждому гарантирована равная свобода в преследовании такого жизненного плана, какой ему нравится, пока он не нарушает того, что требует справедливость. Люди имеют свою долю первичных благ согласно принципу, что некоторые могут иметь больше, если они приобретают эти блага таким образом, что имеющие меньше при этом улучшают свою ситуацию. Раз уж устройство в общем состоялось и функционирует, никто не задает вопросов о всеобщем удовлетворении или совершенстве.

Имеет смысл отметить, что эта интерпретация ожиданий представляет, в сущности, согласие сравнивать ситуации людей обращением только к тем вещам, в которых нуждаются все для проведения в жизнь собственных планов. Это кажется наиболее подходящим путем установления публичной объективной цели и общей меры, которую разумные личности могут принять. В то же время не может быть подобного согласия по поводу того, как оценивать счастье, определяемое, скажем, как успех в осуществлении людских рациональных планов, а уж тем более трудно это сделать по поводу внутренне присущих планам ценностей. Обоснование ожиданий на первичных благах является еще одним упрощающим устройством. Я хотел бы в качестве комментария заметить, что это и другие упрощения сопровождаются некоторыми философскими объяснениями, хотя в этом нет строгой необходимости. Теоретические предположения должны делать, конечно, больше, чем только упрощать, они должны идентифицировать существенные элементы объяснения фактов, требующих понимания. Подобным же образом, части теории справедливости должны представлять основные моральные особенности социальной структуры, и если окажется, что некоторые из них упущены, желательно убедиться в этом. Я постараюсь следовать этому правилу. Но даже при этом условии следует иметь в виду, что обоснованность теории справедливости видна как из ее следствий, так и из первоначальной приемлемости ее посылок. В самом деле, эти вещи не могут быть отделены друг от друга, и следовательно, обсуждение институциональных вопросов, например в части второй, которое может с первого взгляда показаться нефилософским, неизбежно.

16. СУЩЕСТВЕННЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ

При применении двух принципов справедливости к базисной структуре общества берется положение определенных репрезентативных индивидов и рассматривается, как они выглядят в социальной системе.

Перспективы этих людей в этих ситуациях определяют соответствующую общую точку зрения. Но, конечно, не все социальные **положения** являются существенными. Есть, например, не просто фермеры, а фермеры, специализирующиеся по молоку, по зерну, **фермеры**, работающие на огромных участках земли: множество вариантов **занятий** и групп фермеров; перечень можно продолжать как угодно долго. Мы не можем иметь согласованной и обозримой теории, если нужно принимать во внимание такую множественность **положений**. Оценка такого множества конкурирующих притязаний невозможна. Следовательно, мы нуждаемся в идентификации определенных положений как более основных по сравнению с другими, дающих подходящую точку зрения для суждения о социальной системе. Таким образом, выбор этих положений становится частью теории справедливости. Но согласно какому принципу они должны идентифицироваться?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, мы должны иметь в виду фундаментальную **проблему** справедливости и тот способ, которым два принципа справедливости объясняют ее. Первичным субъектом справедливости, как я утверждал, является базисная структура общества. Причина этого состоит в том, что ее воздействие глубоко пронизывает все сферы справедливости изначально. Эта структура благоприятствует одним стартовым местам и не благоприятствует другим в разделении выгод социальной кооперации. Именно такие неравенства должны регулироваться двумя принципами. Раз эти принципы выполняются, позволительно возникновение и других неравенств, являющихся результатом добровольных действий людей в соответствии с принципом свободной ассоциации. Таким образом, существенные социальные положения являются, так сказать, стартовыми местами, подходящим образом обобщенными и представленными совокупно. Выбирая эти положения для спецификации общей точки зрения, мы имеем в виду идею, что два принципа пытаются умерить произвол природных случайностей и социальной удачи.

Я предполагаю, что, по большей части, каждый индивид занимает два существенных положения: положение равного гражданина и положение, определяемое его местом в распределении доходов и богатства. Существенные репрезентативные люди, следовательно, являются репрезентативными гражданами, а также представителями тех, кто имеет различные ожидания в отношении индивидуально распределенных первичных благ. Так как я предполагаю в общем, что другие положения люди занимают добровольно, нам нет нужды рассматривать точку зрения людей в этих положениях для суждений о базисной структуре. Вместо этого мы должны приспособить всю схему для **того**, чтобы учесть предпочтения людей в так называемых стартовых местах.

Теперь, насколько это возможно, базисная структура должна оцениваться с точки зрения равного гражданства. Это положение определяется правами и свободами, требуемыми принципом равной **свободы** и принципом честного равенства возможностей. Когда два этих принципа удовлетворены, все являются равными гражданами, и поэто-

му каждый занимает это положение. В этом смысле равное гражданство определяет общую точку зрения. Проблема арбитража среди основных свобод решается ссылкой на эту точку зрения. Эти вещи я собираюсь обсудить в главе IV. А здесь следует отметить, что с точки зрения этого положения могут быть рассмотрены многие вопросы социальной политики. Это все вопросы, которые касаются каждого, и в отношении которых распределительные эффекты несущественны или беспредметны. В этих случаях может быть применен принцип общего интереса. Согласно этому принципу, институты ранжируются тем, насколько эффективно они гарантируют условия, необходимые равно для всех людей в преследовании ими своих целей, или же как эффективно они продвигают всеми разделяемые цели, от которых выигрывают все. Таким образом, разумное регулирование при поддержании общественного порядка и безопасности или же эффективные меры в здравоохранении продвигают в этом смысле общие интересы. На то же направлены коллективные усилия по национальной обороне в справедливой войне. Можно предположить, что поддержание общественного здоровья и безопасности или же достижение победы в справедливой войне имеют распределительный эффект: имеющие более высокие ожидания выигрывают больше, так как у первых есть что терять. Но если социальные и экономические неравенства справедливы, тогда этими эффектами можно пренебречь и применить принцип общего интереса. Точка зрения равного гражданства оказывается здесь подходящей.

Определение репрезентативного человека для выработки суждения о социальных и экономических неравенствах менее удовлетворительно. Во-первых, потому, что рассматривая этих индивидов через призму уровня их доходов и богатства, я предполагаю, что эти первичные блага достаточно **скоррелированы** с различиями во власти и ответственности. То есть я предполагаю, что обладающие, скажем, большей политической властью или имеющие большую ответственность в различных ассоциациях, в общем, выигрывают и в других отношениях. В целом это предположение кажется мне достаточно безопасным для наших целей. Возникает также вопрос о том, сколько таких репрезентативных людей надо выделить, но это не самый серьезный вопрос, потому что принцип различия выбирает одного представителя для специальной роли. Настоящая трудность заключается в том, как определить наименее удачливую группу.

Для понимания идеи, давайте выделим наименее преуспевших как тех, кто оказался в наименее выгодном положении благодаря трем основным видам случайностей. Таким образом, эта группа включает людей, чье семейное и классовое происхождение дает меньшие преимущества, чьи природные дарования (как они реализованы) позволяют жить им менее удовлетворительно и удача которых в ходе всей жизни оказывается не столь большой, если исходить из нормальных пределов и соответствующей меры (как будет замечено ниже), основанных на социальных первичных благах. На практике будут необходимы различные уточнения, но это грубое определение наименее преуспевших удачно выражает связь с проблемой **случай-**

ностей и должно быть достаточным для наших целей здесь. Я предположу сейчас, что каждый имеет физические потребности и психологические способности в нормальных пределах, так что проблемы специальной медицинской помощи и лечения умственно неполноценных не возникают. Помимо преждевременного обсуждения вопросов, выводящих нас за пределы теории справедливости, рассмотрение этих трудных случаев может сбить с правильного пути наше моральное восприятие, заставляя нас думать о чужих людях с жалостью и тревогой. Между тем, первая проблема справедливости касается отношений среди тех, кто в повседневной жизни является полноценным и активным членом общества и всю свою жизнь прямо или косвенно связан с другими такими же членами общества. Таким образом, принцип различия должен применяться к гражданам, вовлеченным в социальную кооперацию; если принцип не подходит для этого случая, он должен считаться невыполненным вообще.

Кажется, невозможно избежать определенного произвола в действительной идентификации наименее преуспевшей группы. Одна возможность состоит в выборе определенного социального положения, скажем, неквалифицированного рабочего, и затем в отношении к наименее преуспевшей группе всех тех, чей приблизительный доход и богатство совпадают с параметрами для этого социального положения. Другой критерий может быть определен в терминах относительных дохода и богатства без всякого упоминания социальных положений. Например, все люди с величиной, меньше половины указанных показателей, могут рассматриваться в качестве наименее преуспевших. Этот критерий зависит только от низшей половины распределения, и интересен тем, что фокусирует внимание на социальной дистанции между наинизшими и средними **гражданами**¹⁶. Любой из этих критериев должен применяться к тем, кто наименее преуспел из-за различных случайностей, а также должен дать основание для определения того, какой уровень разумного социального минимума мог бы быть установлен; это же основание, вместе с другими мерами, будет служить отправной точкой для общества в выполнении принципа различия. Любая процедура подобного рода будет иметь характер **ad hoc** процедуры. И все же мы обязаны взывать на определенном этапе к практическим рассмотрениям, потому что рано или поздно способность философских или других аргументов к проведению тонких различий иссякнет. Я предполагаю, следовательно, что люди в исходном положении понимают все эти вопросы и что они оценивают принцип различия при сравнении с другими соответствующими **альтернативами**¹⁷.

Справедливость как честность оценивает социальную систему, насколько это возможно, с позиций равного гражданства и различных уровней доходов и богатства. Иногда, **однако**, могут быть приняты в расчет и другие положения. Если есть, например, неравные основные права, которые коренятся в закрепленных природных характеристиках, эти неравенства выделяют существенные положения. Так как эти характеристики не могут быть изменены, определяемые ими положения считаются стартовыми местами в базисной структуре общества.

К этому типу относятся как половые, так и культурные и **расовые** различия. Скажем, если в приписывании основных прав мужчины находятся в предпочтительном отношении, то это неравенство оправдывается принципом различия (в общей **интерпретации**), только если это работает на преимущество женщин и приемлемо с их точки зрения. Аналогичные условия применяются к оправданию кастовых систем, расовых и этнических неравенств (§ 39). Такие неравенства увеличивают количество существенных положений и усложняют применение двух принципов. С другой стороны, эти неравенства редко работают на преимущества наименее преуспевших, если вообще делают это, и следовательно, в справедливом обществе меньшего числа положений обычно должно быть достаточно.

Важно, что суждения, сделанные с перспективы существенных положений, отвергают требования, которые мы склонны выдвигать в более конкретных ситуациях. Если мы рассматриваем себя в терминах более специфических положений, не каждый всегда выигрывает от того, что требуется двумя принципами. И пока не будет установлен приоритет существенных положений, мы будем обречены на **хасс** конкурирующих притязаний. Таким образом, два принципа выражают, в сущности, понимание того, что наши интересы должны быть упорядочены приданием им специального веса. Например, люди, занятые в конкретной отрасли промышленности, часто обнаруживают, что свободная торговля противоречит их интересам. Вероятно, промышленность не может процветать без тарифов и других ограничений. Но если свободная торговля желательна с точки зрения равного гражданства или наименее преуспевших, она оправдана, даже если при этом временно страдают специфические интересы. Потому мы заранее должны согласиться на принципы справедливости и их непротиворечивое применение с точки зрения определенных положений. Невозможно гарантировать защиту интересов каждого постоянно, если ситуация репрезентативных людей определяется слишком уж узко. Признав определенные принципы и определенные способы их применения, мы обязаны принять их следствия. Это вовсе не значит, что бедствия свободной торговли должны пройти незамеченными. Но меры по их смягчению должны рассматриваться с точки зрения общей перспективы.

Существенные социальные положения специфицируют в этом случае общую точку зрения, исходя из которой два принципа справедливости должны применяться к базисной структуре. На этом пути приняты во внимание интересы всех, потому что каждый человек является равным гражданином, и каждый занимает место в распределении доходов и богатства, или же фиксированных природных характеристик, на которых основаны эти различия. Необходим некоторый отбор существенных положений для согласованной теории социальной справедливости, и отобранные положения должны быть совместимы с ее первыми принципами. Отбирая так называемые стартовые места, мы преследуем идею смягчения естественных случайностей и социальных обстоятельств. Никто не должен выигрывать от этих случайностей, за исключением тех случаев, когда они способствуют благосостоянию других.

17. ТЕНДЕНЦИЯ К РАВЕНСТВУ

Я хочу завершить обсуждение двух принципов объяснением того, в каком смысле они выражают эгалитарную концепцию справедливости. Я также хотел бы предвосхитить возражения принципу честных возможностей, состоящие в том, что они ведут к обществу, где на первом месте стоят заслуги, к меритократическому обществу. Для этого я отмечу некоторые аспекты набросанной мною теории справедливости.

Сначала заметим, что принцип различия придает некоторый вес рассмотрению, выделяемым принципом возмещения (**principle of redress**). Согласно этому принципу, незаслуженные неравенства должны быть возмещены, и так как неравенства происхождения и природных дарований незаслуженны, эти неравенства должны быть как-то **компенсированы**¹⁸. Таким образом, принцип говорит, что для обращения со всеми людьми как с равными, для обеспечения подлинного равенства возможностей общество должно уделять больше внимания тем, кто имеет меньшие природные дарования (**native assets**) и кто родился в менее благоприятном социальном положении. Идея состоит в том, чтобы исправить в направлении равенства случайные предпочтения. Согласно этому принципу большие ресурсы должны тратиться на образование менее развитых людей по сравнению с развитыми, по крайней мере, в некоторый период жизни, скажем, в ранние школьные годы.

Принцип возмещения, насколько я знаю, не предлагался в качестве единственного критерия справедливости, как единственная цель социального порядка. Он правдоподобен только с первого взгляда, как и большинство таких принципов, которые нуждаются в сопоставлении с другими принципами. Например, его нужно сопоставить с принципом улучшения среднего стандарта жизни, или же увеличения общего **блага**¹⁹. Но каковы бы ни были другие принципы, требование возмещения должно быть принято во внимание. Оно мыслится как один из элементов нашей концепции справедливости. Принцип различия, конечно, — это не принцип возмещения. Он не требует от общества усилий по уравниванию условий, всех гандикапов, когда все соревнуются на честных основаниях в одном и том же забеге. Но принцип различия мог бы выделять ресурсы в образование, скажем, для того, чтобы улучшить долговременные ожидания наименее преуспевших. Если эта цель достигается большим вниманием к более способным, это позволительно, в противном случае — нет. И при принятии такого решения ценность образования не должна рассматриваться только лишь в терминах экономической эффективности и социального благосостояния. Столь же важной, если не большей, является роль образования в формировании способности людей пользоваться культурой своего общества и принимать участие в его делах, в обеспечении на этом пути каждому индивиду чувства собственного достоинства.

Таким образом, хотя принцип различия — это не то же самое, что принцип возмещения, он достигает некоторых целей последнего.

Он трансформирует цели базисной структуры, так что общая схема институтов больше не делает упор на социальной эффективности и технократических ценностях. Принцип различия представляет, в сущности, соглашение считать распределение естественных талантов в некоторых отношениях общим достоянием и разделять большие социальные и экономические выгоды, ставшие возможными за счет взаимно дополняющих аспектов этого распределения. Те, которые одарены от природы, кем бы они ни были, могут пользоваться этим только на тех условиях, что улучшат ситуацию тех, кому не сопутствовала удача. Преуспевшие по природе своей не должны получать просто потому, что они более одаренны; их приобретения должны пойти на покрытие расходов на образование и обучение, с тем чтобы развитые таким образом их способности помогли также и менее-удачливым. Никто не заслуживает ни больших по сравнению с другими природных способностей, ни привилегий в получении более предпочтительного стартового места в обществе. Но, конечно, это не причина для того, чтобы игнорировать, и уж тем более устранить все эти различия. Вместо этого базисная структура может быть устроена так, что эти случайности будут работать во благо наименее преуспевших. Таким образом, если мы хотим установить социальную систему, такую, чтобы никто не приобретал бы и никто не терял бы из-за своего произвольного места в распределении природных дарований или же из-за исходного положения в обществе, не возвращая преимуществ или получая их взамен в плане компенсации приобретений, мы должны принять принцип различия.

С учетом этих замечаний мы можем отвергнуть убеждение в том, что упорядочение институтов всегда дефектно, потому что распределение естественных талантов и случайностей социальных обстоятельств несправедливо, и несправедливость эта неизбежно переносится на человеческие устройства. Время от времени это соображение выступает в качестве предлога, чтобы игнорировать несправедливость, как будто отказ покориться ей примерно таков же, как неспособность принять смерть. Естественное распределение ни справедливо, ни несправедливо; не является несправедливым и то, что люди появляются на свет в некотором конкретном положении в обществе. Это просто естественные факты. Справедливым и несправедливым является то, что с этими фактами делают институты. Аристократические и кастовые общества несправедливы потому, что считают эти случайности основанием для принадлежности к более или менее привилегированным социальным классам. Базисная структура этих обществ вбирает в себя произвол, царящий в природе. Но людям нет никакой необходимости пасовать перед этими случайностями. Социальная система — это не неизменный порядок вещей, вне человеческого контроля, а структура человеческой деятельности. В справедливости как честности люди соглашаются быть подвластными случайностям природы и социальных обстоятельств только тогда, когда это идет во благо общества. Два принципа представляют собой честный путь воспрепятствовать произволу фортуны, и хотя они несовершенны в других

отношениях, мы уверены в том, что институты, удовлетворяющие этим принципам, справедливы.

Далее, принцип различия выражает концепцию взаимности. Это принцип взаимной выгоды. С первого взгляда, однако, он может показаться несправедливым предубеждением по отношению к наименее преуспевшим. При рассмотрении этого вопроса на **интуитивном** уровне, предположим, для простоты, что в обществе есть только две **группы**, одна из которых явно более удачливая, чем другая. При соблюдении обычных ограничений (определенных приоритетом первого принципа и честным равенством **возможностей**), общество могло бы максимизировать ожидания любой из групп, но не обеих, поскольку мы можем проводить максимизацию относительно лишь одной цели за раз. Кажется ясным, что общество не **должно** делать все, что может, для тех, кто изначально более преуспел; поэтому, если мы отвергнем принцип различия, мы должны предпочесть максимизацию некоторого взвешенного среднего двух ожиданий. Но если мы придаем некоторый вес более удачливым, мы оцениваем этот вес через приобретения, которые важны сами по себе, тех, кто уже извлек выгоды из естественных и социальных случайностей. Никто не имел на этом пути априорных притязаний на выгоды, и поэтому максимизация взвешенного среднего означает, так сказать, двойную выгоду для более удачливых. Таким образом, более преуспевшие, когда они рассматривают вопрос с более общей перспективы, осознают, что благосостояние каждого зависит от схемы социальной кооперации, без которой никто не мог бы иметь удовлетворительной жизни; они осознают также, что они могут ожидать добровольного сотрудничества со стороны всех только в том случае, если условия схемы разумны. Поэтому они рассматривают себя как уже имеющих компенсацию за счет тех преимуществ, на которые никто (включая их самих) априорно не выдвигал притязаний. Они воздерживаются от идеи максимизации взвешенного среднего и считают принцип различия честным основанием для регулирования базисной структуры.

Могут возразить, что лучше устроенные заслуживают больших преимуществ, которые они сами могли бы приобрести и при других схемах кооперации, независимо от того, получены ли эти преимущества способами, которые ведут к получению преимуществ также и другими людьми. Совершенно очевидно, что при заданной справедливой системе кооперации как схеме публичных правил и ею устанавливаемых ожиданий, тот, кто имеет перспективы улучшения собственных условий, делая то, что поощряется системой, получает право на осуществление своих ожиданий. В этом смысле более удачливые имеют притязания на более лучшее положение; их притязания представляют собой допустимые ожидания, установленные социальными институтами, и общество обязано удовлетворить их. Но в этом смысле иметь заслуги значит иметь право на что-то. Оно предполагает существование кооперативной схемы, и для него несущественно, устроена ли схема в соответствии с принципом различия или каким-либо Другим критерием (§ 48).

Неверно, что индивиды с большими природными дарованиями и более сильным характером, способствующим развитию этих дарований, имеют право на кооперативную схему, которая позволяет им получать дальнейшие выгоды при отсутствии вклада в получение преимуществ другими. Мы заслужили нашего места в распределении природных дарований не в большей степени, чем заслужили свое стартовое место в обществе. То, что мы заслужили более сильный характер, который позволяет нам культивировать наши способности, равно проблематично, потому что обладание таким характером весьма сильно зависит от удачных семейных и социальных обстоятельств в ранний период жизни, которые мы не можем поставить себе в заслугу. Понятие заслуг здесь неприменимо. Конечно, более преуспевший человек имеет право на свои природные дарования, как и любой другой. Это право обеспечивается первым принципом об основных свободах, защищающих целостность личности. И поэтому более преуспевшие имеют право на все, что могут приобрести согласно правилам честной системы социальной кооперации. Наша проблема заключается в том, как эта схема, базисная структура общества, должна быть устроена. С удобно выбранной общей точки зрения, принцип различия приемлем как для более преуспевших, так и для менее преуспевших индивидов. Конечно, строго говоря, ничто из сказанного не является аргументом в пользу этого принципа, так как в договорной теории аргументируется с точки зрения исходного положения. Но эти интуитивные рассуждения помогают прояснить принцип и смысл, в котором он эгалитарен.

Я говорил ранее (§ 13), что общество должно избегать области, где минимально эффективные вклады лучше устроенных в благосостояние хуже устроенных отрицательны. Общество должно оперировать только в возрастающей части кривой вкладов (включая, конечно, максимум). На этом сегменте кривой критерий взаимной выгоды всегда выполняется. Более того, в весьма естественном смысле достигается гармония социальных интересов. Репрезентативные люди не приобретают за счет друг друга, так как позволяют только взаимные выгоды. Действительно, форма и наклон кривой вклада определяются, по крайней мере частично, естественной лотереей с розыгрышем природных дарований, и, как таковая, она ни справедлива, ни несправедлива. Но предположим, что мы рассматриваем линию под 45 градусов в качестве идеала совершенной гармонии интересов. Эта кривая вклада (в данном случае прямая линия), вдоль которой все получают одинаково. Тогда кажется, что последовательная реализация двух принципов справедливости поднимает кривую ближе к идеалу совершенной гармонии интересов. Как только общество выходит за пределы максимума, оно оперирует на нисходящей части кривой, и гармонии интересов уже не существует. Чем больше лучше устроенные приобретают, тем больше теряют хуже устроенные, и наоборот. Таким образом, для того чтобы реализовать идеал гармонии интересов на условиях, данных нам природой, и выполнить критерий взаимной выгоды, мы должны оставаться в области положительных вкладов,

Дальнейшие заслуги принципа различия заключаются в том, что он дает интерпретацию принципа братства. По сравнению со свободой и равенством идея братства занимает меньшее место в демократической теории. Она считается менее специфической политической концепцией, которая сама по себе не определяет никаких демократических прав, но вместо этого вносит некоторые мысленные установки и формы поведения, без которых мы могли бы потерять из виду ценности, выраженные этими **правами**²⁰. Достаточно близка к такой формулировке и еще одна: братство представляет определенное равенство социальной оценки, проявляющейся в различных публичных условиях при отсутствии почтения и **раболепства**²¹. Без сомнения, в концепции братства содержатся все эти вещи, так же как и в концепциях гражданской дружбы и социальной солидарности, но так понимаемая, она не выражает определенных требований. Нам все еще нужно найти принцип справедливости, который отвечает основной идее. Принцип различия, однако, соответствует естественному значению братства: а именно, идее нежелания иметь **бóльшие** преимущества, если это не направлено на выгоды других, менее хорошо устроенных. Семья, в идеале, и часто на практике, — это место, где отвергается принцип максимизации суммы выгод. Члены семьи, в общем, не хотят приобретать, если это не связано с продвижением интересов остальных членов семьи. Желание действовать по принципу различия имеет точно такое же следствие. Лучше обустроенные желают иметь бóльшие преимущества только в схеме, которая работает на выгоды менее удачливых.

Иногда считается, что идеал братства включает чувства, которые нереалистично ожидать от членов более широкого общества. И это, наверняка, еще одна причина для относительного невнимания к этой концепции в демократической теории. Многие чувствуют, что ей нет подходящего места в политических делах. Но если концепция братства понимается как включающая требования принципа различия, то это не такая уж оторванная от практики концепция. Институты и политика, которые мы считаем справедливыми, удовлетворяют этому требованию, по крайней мере, в том смысле, что позволяемые ими неравенства вносят вклад в благосостояние менее преуспевших. Я постараюсь сделать это, по крайней мере, правдоподобным в главе V. Согласно этой интерпретации, принцип братства является вполне возможным стандартом. Как только мы принимаем его, мы можем ассоциировать традиционные идеи свободы, равенства и братства с демократической интерпретацией двух принципов справедливости следующим образом: свобода соответствует первому принципу, равенство — идее равенства в первом принципе вместе с равенством честных возможностей, а братство — принципу различия. На этом пути мы находим место для концепции братства в демократической интерпретации двух принципов, и видим, что это налагает определенные требования на базисную структуру общества. Не должны быть забыты и другие аспекты братства, но принцип различия выражает с точки зрения социальной справедливости его фундаментальное значение.

В свете этих наблюдений кажется очевидным, что демократическая интерпретация двух принципов не ведет к меритократическому обществу (обществу заслуг)²². Эта форма социального порядка следует принципу карьер, открытых талантам и использует равенство возможностей для освобождения энергии людей в стремлении к экономическому процветанию и политическому доминированию. Существует впечатляющее различие между высшими и низшими классами как в жизненных стандартах, так и в правах и привилегиях организованной власти. Культура наиведнейшего слоя истощается, в то время как культура правящей и технократической элиты прочно покоится на службе национальным целям власти и богатства. Равенство возможностей означает равные шансы оставить менее преуспевших вне поиска личного влияния и социального положения²³. Таким образом, меритократическое общество представляет опасность для других интерпретаций принципов справедливости, но не для демократической концепции, потому что, как мы видели, принцип различия фундаментально трансформирует цели общества. Это следствие становится совсем ясным, как только мы замечаем, что при необходимости надо принять во внимание первичное благо самоуважения и тот факт, что вполне упорядоченное общество есть социальный союз социальных союзов (§ 79). Отсюда следует, что уверенное чувство собственного достоинства желательно для наименее преуспевших, и это ограничивает формы иерархии и степени неравенства, дозволяемые справедливостью. Таким образом, ресурсы для образования не должны выделяться только или главным образом согласно их отдаче, ожидаемой от продуктивности обучения; следует учитывать и их ценность в обогащении личной и социальной жизни граждан, включая менее удачливых. По мере прогресса общества последнее обстоятельство становится все более важным.

Этих замечаний достаточно для того, чтобы сделать набросок концепции социальной справедливости, выраженной двумя принципами для институтов. Перед тем как рассматривать принципы для индивидов, я должен упомянуть еще один вопрос. До сих пор я предполагал, что распределение природных дарований есть факт природы, и что не делалось попыток изменить его, или даже принять в расчет. До некоторой степени это распределение находится под воздействием социальной системы. Кастовая система, например, имеет тенденцию разделять общество на отдельные биологические полулюдии, в то время как открытое общество поощряет самое широкое генетическое разнообразие²⁴. Можно принять более или менее явные евгенические политики. Я не буду рассматривать здесь евгенических проблем, ограничивая себя традиционными концепциями социальной справедливости. Мы должны заметить, тем не менее, что, в общем, не в интересах менее удачливых предлагать такую политику, которая ограничивает таланты других. Вместо этого, принимая принцип различия, они рассматривают большие способности как социальное достояние, используемое во имя общей выгоды. Но обладание большими природными дарованиями также в интересах каждого. Это позволяет каждому индивиду преследовать предпочтительный для него жизнен-

ны план. В исходном положении стороны хотят гарантировать для своих потомков наилучшее генетическое наследие (в предположении, что их собственное **фиксировано**). Преследование разумной политики в этом отношении сводится к тому, что более ранние поколения обязаны более поздним, поднимая, таким образом, спорный вопрос между поколениями. Таким образом, по ходу времени общество должно предпринять меры для сохранения общего уровня естественных способностей и предотвратить распространение серьезных дефектов. Эти меры должны направляться принципами, на которые стороны должны были бы согласиться ради собственных потомков. Я упоминаю этот умозрительный и трудный вопрос для того, чтобы еще раз обозначить манеру, в которой принцип различия преобразует проблемы социальной справедливости. Можно было бы предположить, что если есть верхняя граница на способности, то мы рано или поздно по ходу времени достигнем общества с наибольшей равной свободой, члены которого наслаждаются своими наибольшими равными талантами. Но я не буду обсуждать далее этот вопрос.

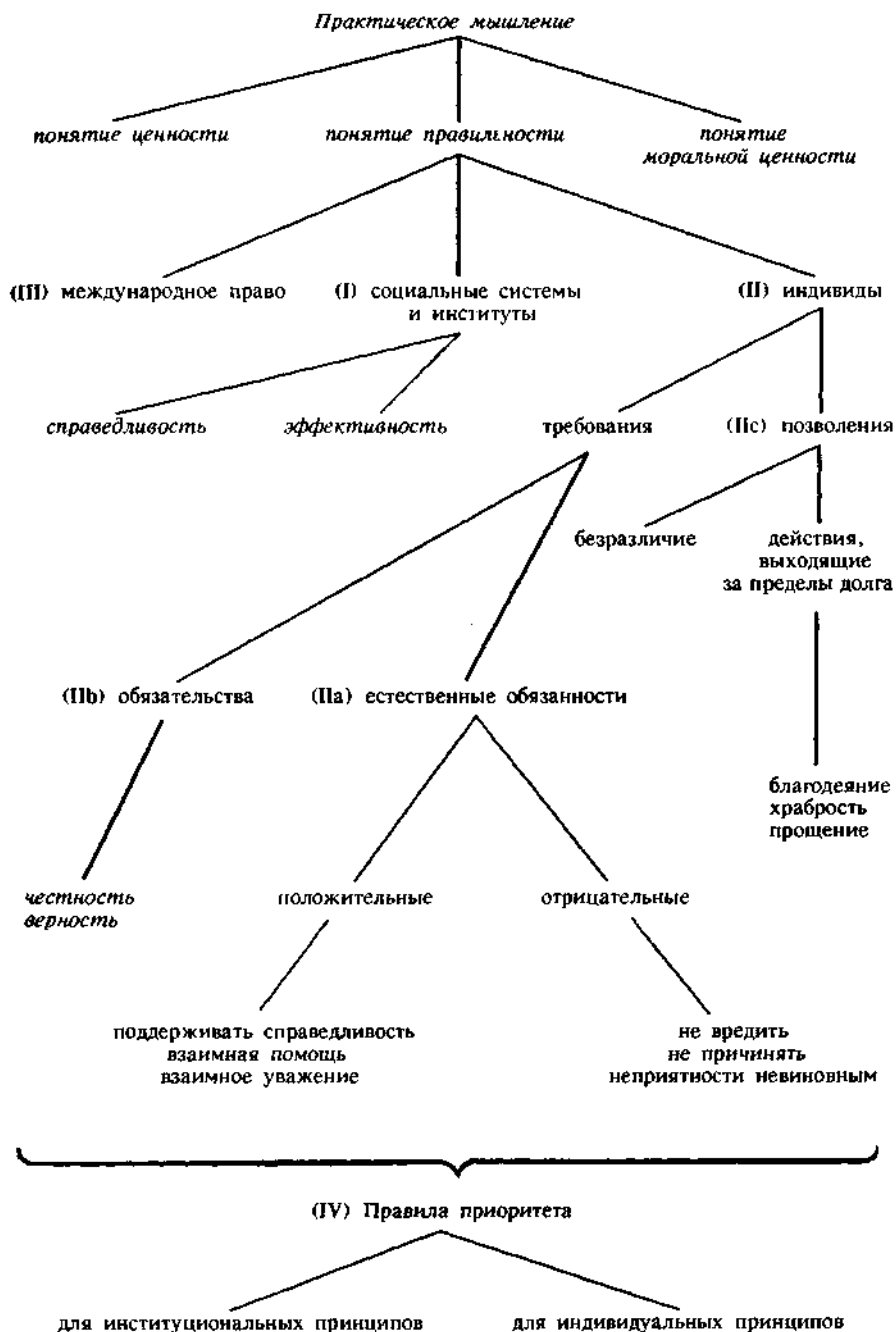
18. ПРИНЦИПЫ ДЛЯ ИНДИВИДОВ: ПРИНЦИП ЧЕСТНОСТИ

До сих пор я рассматривал принципы, которые применяются к институтам, или более точно, к базисной структуре общества. Ясно, **однако**, что нужно также выбрать и принципы иного рода, так как полная теория правильности включает и принципы для индивидов. На самом деле, как показывает приводимая ниже диаграмма, мы нуждаемся в дополнительных принципах международного права (**the law of nations**) и, конечно, в правилах приоритета при приписывании весов в случае конфликта принципов. Я не буду рассматривать принципы международного права, за исключением лишь краткого их упоминания (§ 58). Не буду я пытаться систематически обсуждать принципы для индивидов. Но определенные принципы этого типа являются существенной частью любой теории справедливости. В этом и следующем разделе будет объяснено значение некоторых таких принципов, хотя объяснение причин, по которым они выбираются, будет **отложено** до §§ 51—52.

Сопровождающая изложение этой темы диаграмма является чисто схематической. Не предполагается, что принципы, ассоциированные с концепциями, расположенными на дереве схемы ниже, выводятся из высших уровней. Диаграмма просто указывает виды принципов, которые должны быть выбраны до того, как мы располагаем полной концепцией правильности. Римские цифры отражают порядок, в **котором** должны быть признаны в исходном положении различного рода принципы. Таким образом, в первую очередь следует согласиться на принципы для базисной структуры общества, затем идут принципы **ДЛЯ** индивидов, за которыми следует международное право. Последними принимаются правила приоритета, хотя мы можем опытным **путем** подвергнуть ранее принятые предложения последующей ревизии.

Порядок, в котором выбираются принципы, поднимает **некоторые** вопросы, которые я опущу. Важно то, что различные принципы должны быть приняты в определенной последовательности, и причины упорядочения связаны с более трудной частью теории справедливости. Вот иллюстрация: в то время как было бы возможно выбрать много естественных обязанностей до обязанностей базисной структуры без существенного изменения принципов, последовательность, как бы то ни было, отражает тот факт, что обязательства предполагают принципы для социальных форм. И некоторые естественные обязанности также предполагают такие принципы, как, **например**, обязанность поддерживать справедливые институты. По этой причине кажется проще принять все принципы для индивидов после принятия принципов для базисной структуры. То, что принципы для институтов выбраны первыми, показывает социальную природу справедливости, ее тесную связь с социальными практиками, столь часто отмечаемую идеалистами. Когда Брэдли говорит, что индивид — голая абстракция, это утверждение можно без большого искажения интерпретировать как то, что обязательства и обязанности индивида предполагают моральную концепцию институтов, и следовательно, что концепция справедливости должна быть определена перед тем, как будут установлены требования для **индивидов**²⁵. Это равнозначно тому, что в большинстве случаев принципы для обязательств и обязанностей должны быть установлены после принципов для базисной структуры.

Следовательно, для установления полной концепции правильности стороны в исходном положении должны выбрать в определенном порядке не только концепцию справедливости, но также и принципы для каждой главной концепции, подпадающей под концепцию правильности. Эти концепции относительно немногочисленны и соотносимы друг с другом. Итак, в дополнение к принципам для институтов должно быть соглашение по принципам для таких понятий, как честность и преданность, взаимное уважение и благодеяние в применении к индивидам, а также по принципам, управляющим поведением государств. Интуитивная идея тут такова: концепция правильности некоторой вещи совпадает с концепцией, по которой эта вещь находится в согласии с принципами, которые в исходном положении были бы признаны **приложимыми** к вещам подобного рода. Я не интерпретирую эту концепцию правильности как анализ значения термина „правильный” (right), обычно используемого в моральных контекстах. Это не означает и анализа концепции правильности в традиционном смысле слова. Скорее, более широкое понятие правильности как честности следует рассматривать как замещение существующих концепций. Нет необходимости говорить, что есть подобие (**sameness**) значений слова „правильный” (и соотносимых с ним) в его обычном использовании и более разработанных оборотов речи, призванных выразить этот идеал договорной концепции правильности. Для наших целей я принимаю здесь взгляд, что основательный анализ заключается в обеспечении удовлетворительного замещения понятий, при котором достигаются желаемые результаты и в то же время избегаются неясности и путаница. Другими словами,



экспликация есть элиминация: мы начинаем с концепции, которая в чем-то неудовлетворительна, но она служит определенным целям, и от нее нельзя отказаться. Экспликация достигает целей старой концепции другими способами, относительно свободными от трудностей²⁶. Таким образом, если теория справедливости как честности, или более обще, правильности как честности, вполне подходит к нашим обдуманным суждениям в рефлексивном равновесии, и если она позволяет нам сказать все, что при должном внимании к вопросу мы хотим сказать, тогда теория обеспечивает элиминацию традиционной фразы в пользу других выражений. Так понимаемые справедливость как честность и правильность как честность могут рассматриваться как определение и экспликация концепций правильности и справедливости.

Я сейчас обращаюсь к одному из принципов, которые применимы к индивидам, — принципу честности. Я постараюсь использовать этот принцип для учета всех требований, представляющих собой обязательства в противоположность естественным обязанностям. Этот принцип гласит, что человек должен выполнять свою роль, как она определена правилами для институтов, если удовлетворяются два условия: первое — институт справедлив (или **честен**), т. е. удовлетворяет двум принципам справедливости, и второе — человек добровольно принимает выгоды устройства или же пользуется предоставленными ему возможностями для преследования своих интересов. Основная идея тут состоит в том, что когда некоторое число людей вовлечено во взаимовыгодную кооперацию согласно правилам, и значит ограничивает свою свободу таким образом, чтобы дать преимущества всем, то те из них, кто подчинился этим ограничениям, имеют право рассчитывать на подобное согласие со стороны других, имеющих выгоды от подчинения **первых**²⁷. Мы не должны выигрывать от кооперации, не делясь честно с другими. Два принципа справедливости определяют, что такое честный дележ в случае институтов базисной структуры. Так что если эти устройства справедливы, каждый человек получает честную долю, когда все (включая его самого) выполняют свою роль.

Требования, специфицированные принципом честности, по определению являются обязательствами. Все обязательства возникают именно таким образом. Важно, однако, отметить, что принцип честности имеет две части, первая из которых устанавливает, что институты или практики, о которых идет речь, должны быть справедливы, и вторая характеризует требуемые добровольные действия. Первая часть формулирует необходимые условия, когда добровольные действия должны привести к обязательствам. По принципу честности, невозможно быть ограниченным несправедливыми институтами, или, по крайней мере, институтами, которые превышают терпимый уровень несправедливости (до сих пор не **определенной**). В частности, невозможно иметь обязательства по отношению к автократической форме правления, или такой форме правления, где царит произвол. Для возникновения обязательств из согласительных или других действий нет необходимых предпосылок, каким бы образом эти действия ни были

выражены. Узы обязательств предполагают справедливые институты, или же разумно справедливые в свете обстоятельств. Было бы, однако, ошибочно аргументировать против справедливости как честности, и договорной теории вообще, на том основании, что в качестве следствия этой концепции граждане связаны обязательствами по отношению к несправедливым режимам, которые силой принуждают соглашаться с ними или же добиваются покорности более тонкими путями. Локк особенно подвергался этой ошибочной критике, которая упускает из виду необходимость определенных *предпосылочных условий*²⁸.

Есть несколько характерных особенностей обязательств, которые отличают их от других моральных требований. Во-первых, они возникают в результате добровольных действий. Эти действия могут выражать или содержать в скрытом виде такие обязательства, как обещания и соглашения, но они не всегда таковы, как, например, в случае получения выгод. Далее, содержание обязательств всегда определяется институтами или практиками, правила которых специфицируют, что необходимо делать. И наконец, обязательства обычно принадлежат определенным индивидам, а именно тем, кто сотрудничает в поддержании устройства, о котором идет *речь*²⁹. Как пример, иллюстрирующий эти особенности, рассмотрим политическое действие — борьбу за должностное место при конституционном режиме (если эта борьба успешна). Это действие ведет к возникновению обязательств выполнять обязанности в учреждении, и эти обязанности определяют содержание обязательств. Здесь я думаю об обязанностях не как о моральных обязанностях, но как о задачах и ответственности определенных институциональных положений. Тем не менее, можно иметь моральные резоны (основанные на моральном *принципе*), чтобы пренебрегать этими обязанностями, когда это должно быть сделано согласно принципу честности. Кроме того, занимающий общественную должность имеет обязательства перед своими согражданами, от которых он добивается доверия и веры в себя и с которыми он сотрудничает в условиях демократического общества. Подобным же образом, мы принимаем обязательства, когда вступаем в брак, так же как и при занятии должностей в юридических, административных и властных структурах. Мы обретаем обязательства через обещания и неявное понимание, и даже когда вступаем в игру, а именно, обязательства играть по правилам и быть хорошим спортсменом.

Все эти обязательства, я полагаю, покрываются принципом честности. Есть два важных случая, хотя они в чем-то проблематичны, а именно, политические обязательства в применении их к среднему гражданину, а не к занимающим должность, и обязательства держать обещания. В первом случае неясно, в чем состоит обязывающее действие и кто осуществляет его. Для граждан вообще, строго говоря, нет политических обязательств. Во втором случае мы нуждаемся в объяснении, как основанные на общественном доверии обязательства возникают из преимуществ справедливой практики. В этом случае нам нужно исследовать природу соответствующей практики. Эти вопросы я буду обсуждать в другом месте (§§ 51—52).

19. ПРИНЦИПЫ ДЛЯ ИНДИВИДОВ: ЕСТЕСТВЕННЫЕ ОБЯЗАННОСТИ

В то время как все **обязательства** объясняются в рамках принципа честности, есть много естественных обязанностей, положительных и отрицательных. Я не буду пытаться подводить их под один принцип. Конечно, такое отсутствие единства в трактовке приводит к риску появления некоторых трудностей в связи с правилами приоритета, но пока я оставляю эти трудности в стороне. Вот примеры естественных обязанностей: обязанность помогать другому, когда тот находится в трудном положении, при условии, что это делается без излишнего риска или угрозы для жизни. Это обязанность не причинять другому вреда и обязанность не причинять излишних страданий. Первая из этих обязанностей, обязанность взаимной помощи, есть положительная обязанность в том смысле, что она заключается в совершении доброго поступка в отношении кого-либо, в то время как последние две обязанности отрицательны в том смысле, что требуют от нас не совершать чего-либо плохого. Различие между положительными и отрицательными обязанностями является во многих случаях интуитивно ясным, но интуиция часто подводит. Но здесь я не буду на этом останавливаться. Различие важно только в связи с проблемой приоритета, так как вполне правдоподобно предположить, что когда различие ясно, отрицательные обязанности имеют больший вес, нежели положительные. Но, повторяю, я не буду разрабатывать здесь эту проблему.

В противоположность обязательствам одной из характеристик естественных обязанностей является то, что они применимы к нам без всякого участия наших добровольных действий. Более того, они не имеют необходимой связи с институтами или социальными практиками, и содержание их, в общем, не определяется правилами этих устройств. Таким образом, у нас есть естественные обязанности не быть жестокими, помогать другим, независимо от того, совершаем ли мы сами эти действия. Не будут ни извинением, ни оправданием наши слова о том, что мы не обещали быть жестокими или приходить на помощь другим. В самом деле, например, обещание не убивать в нормальных обстоятельствах излишне, и предположение, что оно устанавливает моральное требование, которого до сих пор не существовало, ошибочно. Такое обещание нормально, если оно вообще может быть таковым, только когда по некоторым специфическим причинам некто имеет право убивать, вероятно, в ситуации возникновения справедливой войны. Еще одна особенность естественных обязанностей состоит в том, что они действуют между людьми, независимо от их институциональных отношений. Они обязательны для всех людей как равных моральных личностей. В этом смысле естественные обязанности принадлежат не только определенным индивидам, скажем, тем, кто сотрудничает друг с другом в некотором социальном устройстве, но и людям вообще. Эта особенность, в частности, говорит об уместности прилагательного „естественный“.

Одна из целей международного права состоит в гарантии признания этих обязанностей действиями государства. Это особенно важно для ограничения средств ведения войны, в предположении, что в некоторых обстоятельствах войны во имя самозащиты оправданы (§ 58).

С точки зрения справедливости как честности фундаментальной естественной обязанностью является обязанность справедливости. Эта обязанность требует от нас поддержки и подчинения справедливым институтам, которые реально приложимы к нам. Они также принуждают нас к продвижению справедливых устройств, которые еще не введены, по крайней мере, когда это может быть сделано не слишком большой для нас ценой. Таким образом, если базисная структура справедлива, или справедлива до такой степени, какую разумно ожидать в соответствующих обстоятельствах, каждый имеет естественную обязанность играть свою роль в существующей схеме. Каждый ограничен этими институтами, независимо от его добровольных действий, перформативных или каких-либо других. Таким образом, хотя принципы естественных обязанностей выводятся из договорной точки зрения, они не предполагают согласия, явного или неявного, или же любого добровольного действия для того, чтобы быть приложимыми. Принципы для индивидов, как и принципы для институтов, должны бы быть признаны в исходном положении. Эти принципы понимаются как результат гипотетического соглашения. Если их формулировка показывает, что в их применении не предполагается никакого обязывающего действия, согласительного или нет, тогда они применяются без всяких условий. Причина того, что обязательства зависят от добровольных действий, следует из второй части принципа честности, который устанавливает эти условия. Это не имеет ничего общего с договорной природой справедливости как честности³⁰. На самом деле, как только мы имеем под рукой полное множество принципов и завершенную концепцию правильности, мы можем просто забыть о концепции исходного положения, и применять эти принципы, как и всякие другие.

Нет ничего непоследовательного, или даже удивительного, в том факте, что справедливость как честность позволяет ничем не обусловленные принципы. Достаточно показать, что стороны в исходном положении должны согласиться на принципы, определяющие естественные обязанности, которые в той форме, как они сформулированы, соблюдаются безусловно. Мы должны заметить здесь, что так как принцип честности может установить связь с существующими справедливыми устройствами, сопровождающие его обязательства могут поддержать уже существующие связи, которые следуют из естественной обязанности справедливости. Таким образом, человек может иметь как естественные обязанности, так и обязательства подчиняться институту и выполнять свою роль. Здесь следует заметить, что есть несколько путей, которыми может осуществляться связь с политическими институтами. По большей части, естественная обязанность справедливости более фундаментальна, так как она связывает граждан вообще и не требует добровольности действий для своего приложения. Принцип честности, с другой стороны, связывает только тех, кто

занимает, скажем, общественные должности, или тех, кто, будучи лучше устроенными, продвигает свои цели в рамках системы. В этом случае есть другой смысл *noblesse oblige*: тот, кто находится в привилегированном положении, приобретает обязательства, привязывающие его еще больше к справедливой схеме.

Мало что я могу сказать здесь о других видах принципов для индивидов. Хотя позволения и не так уж неважны в качестве специального случая действий, я вынужден ограничиться теорией социальной справедливости. Можно заметить, что как только выбраны принципы, определяющие требования, ничего не нужно в дальнейшем для определения позволений. Дело в том, что позволения — это такие действия, которые не нарушают обязательств или естественных обязанностей. В исследовании позволений желательно выделить те из них, которые значительны с моральной точки зрения, и объяснить их соотношения с обязанностями и обязательствами. Многие такие действия морально безразличны или тривиальны. Но среди позволений есть интересный класс действий, выходящих за пределы долга (*supererogatory*). Это действия благодеяния и прощения, героизма и самопожертвования. Совершать такие действия — это благо, но они не представляют собой обязанности или обязательства. Действия, выходящие за пределы долга, не требуются, хотя требовались бы, если бы они не были сопряжены с риском для жизни. Человек, совершающий такой поступок, не вызывает к привилегиям, позволяемым естественной обязанностью. Мы имеем естественную обязанность приносить как можно больше добра, если мы можем сделать это относительно легко, но мы освобождаемся от этой обязанности, как только цена ее становится значительной. Действия, выходящие за пределы долга, поднимают проблемы первостепенной важности для этической теории. Например, с первого взгляда кажется, что классический и утилитаристские взгляды не могут дать им объяснение. Мы обязаны выполнить действия, которые приносят большие блага другим, любой ценой для себя, при условии, что сумма всех преимуществ превышает все преимущества остальных возможных действий, доступных нам. Нет ничего соответствующего привилегиям, входящим в формулировку естественных обязанностей. Таким образом, некоторые из действий, которые справедливость как честность считает действиями, выходящими за пределы долга, могут потребоваться принципом полезности. Я не буду, однако, развивать сейчас эту тему. Такие действия упомянуты нами здесь ради полноты изложения. Мы должны обратиться сейчас к интерпретации исходной ситуации.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. работу Г. Харта — Н. Л. А. Харт. *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 59, 106, 109—114, — по поводу дискуссии, когда могут быть признаны существующими правила и системы законов.

2. По поводу учреждающих правил и институтов см. работу Дж. Серла — J. K. Searle. *Speech Acts* (Cambridge University Press, 1969), pp. 33—42. См. также работы Дж. Анскомб и Б. Диггса — С. Е. М. Ансcombe „On Brute Facts“, *Analysis*, vol. 18 (1958); В. J. Diggs „Rules and Utilitarianism“, *American Philosophical Quarterly*, vol. 1 (1964); во всех этих работах обсуждаются различные интерпретации правил.

3. Фраза „искусственное отождествление интересов“ появляется в работе Эли Халеви о Бенгате — Elie Halevy. *La Formation du radicalisme philosophique*, vol. 1 (Paris, Felix Alcan, 1901), pp. 20—24. По поводу невидимой руки см. *The Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York, The Modern Library, 1937), p. 423.

4. *The Methods of Ethics* (London, MacMillan, 1907), p. 267.

5. См. работу Ч. Перельмана — Ch. Perelman. *The Idea of Justice and (The Problem of) Argument* (London, Routledge and Kegan Paul, 1963), p. 41. Весь материал двух первых глав перевода работы *De la Justice* (Brussels, 1943) представляет интерес, но особенно с. 36—45.

6. См. работу Л. Фуллера — Lon Fuller. *The Morality of Law* (New Haven, Yale University Press, 1964), сп. IV.

7. Изложение этого принципа можно найти в любой работе по теории цен и социальному выбору. Ясное изложение есть в работе Т. Купменса — T. C. Koopmans. *Three Essays on the State of Economic Science* (New York, Macgraw-Hill, 1957), pp. 41—66. См. также работу А. Сен — A. K. Sen. *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), p. 21. Эти работы содержат все (и даже больше), что требуется для целей этой книги. В последней книге также обсуждаются соответствующие философские вопросы. Принцип эффективности был введен Вилфредом Парето (Pareto) в его работе *Manuel d'economie politique* (Paris, 1909), сп. VI, § 53, а также приложение, § 89. Перевод соответствующего пассажа может быть найден в работе А. Пейджа — A. N. Page. *Utility Theory: A Book of Readings* (New York, John Wiley, 1968), p. 38. Концепция кривой безразличия восходит к Ф. Эджворту — P. V. Edgeworth. *Mathematical Psychics* (London, 1988), pp. 20—29; см. также Page, pp. 160—167.

8. По этому поводу см. работу Т. Купменса — Koopmans. *Three Essays on the State of Economic Science*, p. 49. Автор замечает, что термин вроде „аллокационная эффективность“ (allocative efficiency — структура распределения ресурсов для производства товаров и услуг, наиболее отвечающая интересам потребителей — примеч. ред.) был бы более точным именем.

9. По поводу применения критерия Парето к системам публичных правил см. работу Дж. Бьюкенена — J. M. Buchanan „The Relevance of Pareto Optimality“, *Journal of Conflict Resolution*, vol. 6 (1962), а также работу Дж. Бучанана и Г. Таллока — J. M. Buchanan, Gordon Tullock. *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962). В применении этого и других принципов к институтам я следую одному из положений своей работы „Two Concepts of Rules“, *Philosophical Review*, vol. 64 (1955). Этот путь имеет преимущество, состоящее в ограничении использования принципов публичными эффектами. См. § 23, сноска 8.

10. Этот факт хорошо осознан в экономике благосостояния (welfare economics), поскольку утверждается, что эффективность сопоставляется с беспристрастностью. См., например, работу Т. Шитовски — Tibor Scitovsky. *Welfare and Competition* (London, Allen and Unwin, 1952), pp. 60—69; а также работу Т. Литтл — I. M. D. Little. *A Critique of Welfare Economics* (Oxford, Clarendon Press, 1957), сп. VI, pp. 112—116. См. замечания Сен — Sen. *Collective Choice and Social Welfare*, pp. 22, 24—26, 83—86, — об ограничении принципа эффективности.

11. Это определение следует из предположения Сиджвика в его работе *The Methods of Ethics*, p. 285. См. также работу Р. Тауни — K. H. Tawney. *Equality* (London, Allen and Unwin, 1931), сп. II, sec. и; а также работу Б. Уильямса — B. A. O. Williams „The Idea of Equality“, in *Philosophy, Politics, and Society*, ed. Peter Laslett and W. C. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), p. 125.

12. Эта формулировка аристократического идеала получена из рассмотрения аристократии Сантаяны в гл. IV *Reason and Society* (New York, Ch. Scribner, 1905), p. 109. Он говорит, например, „аристократическое правление может быть оправдано только **источением** благ и доказательством того, что чем меньше дано тем, кто сверху, тем **меньше** будет достигнуто теми, кто снизу“. Я признателен Р. Родсу (Robert Rods) за мысль, что природная аристократия есть возможная интерпретация двух принципов справедливости и что идеальная феодальная система могла бы также пытаться выполнить принцип различия.

13. По этому поводу см. работу Сен — Sen. *Collective Choice and Social Welfare*, p. 138.

14. По поводу процедурной справедливости см. работу Б. Берри — Brian Barry. *Political Argument* (London, Routledge and Kegan Paul, 1965), сп. VI. По поводу честного раздела см. Льюис и Райфа „Игры и решения“, М., 1961, и работу Х. Стейхауза — Hugo Steinhaus „The Problem of Fair Division“, *Econometrica*, vol. 16 (1948).

15. См. работу Г. Харта — Н. Л. А. Hart „Bentham“, *Proceedings of the British Academy*, vol. 48 (London, 1962), p. 340; а также работу Литтла — Little. *Critique of Welfare Economics*, p. 54.

16. По поводу этого определения см. дискуссию в работе М. Боумена по так называемому критерию Фукса (Fuchs) — М. J. Bowman „Poverty in an Affluent Society“, *Contemporary Economic Issues*, ed. N. W. Chamberlain (Homewood, Irwin 1969), pp. 53—56.

17. Я обязан С. Бурмену (Scott Boorman) за разъяснение по этому вопросу.

18. См. работу Г. Спигельберга — Н. Spiegelberg „A Defence of Human Equality“, *Philosophical Review*, vol. 53 (1944), pp. 113—123; а также работу Д. Рафаэля — D. D. Raphael „Justice and Liberty“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 51 (1950—1951), p. 187.

19. См., например, работу Спигельберга — Spiegelberg, p. 120.

20. См. работу Дж. Пеннока — J. K. Pennock. *Liberal Democracy: Its Merits and Prospects* (New York, Rinehart, 1950), p. 94.

21. См. работу Р. Перри — К. В. Perry. *Puritanism and Democracy* (NY, Vanguard Press, 1944), сп. XIX, sec. 8.

22. Проблема меритократического общества является предметом фантазии в работе М. Юнга — М. Young. *The Rise of Meritocracy* (London, Thames and Hudson, 1958).

23. Разработке этой точки зрения я обязан Дж. Шаару — J. Schaar „Equality of Opportunity and Beyond“, *Nomos IX: Equality*, ed. by J. K. Pennock, J. W. Chapman (New York, Atherton Press, 1967); а также Б. Уильямсу — В. А. О. Williams „The Idea of Equality“, pp. 125—129.

24. См. по этому вопросу работу Т. Добжанского — Т. Dobzhansky. *Mankind Evolving* (New Haven, Yale University Press, 1962), pp. 242—252.

25. См. работу Ф. Брэдли — Р. Н. Bradley. *Ethical Studies* (Oxford, Clarendon Press, 1927), pp. 163—189.

26. Здесь я следую работе У. Куайна — W. V. Quine. *Word and Object* (Cambridge University Press, Mass., MIT Press, 1960), pp. 257—262.

27. Я обязан здесь Г. Харту — Н. Л. А. Hart „Are There Any Natural Rights?“, *Philosophical Review*, vol. 64 (1955), p. 185.

28. Локк говорил, что „агрессор, ставящий себя в состояние войны с другими и несправедливо посягающий на права другого человека, никогда не может получить благодаря несправедливой войне право над покоренным... Несправедливость и преступление — одно и то же, независимо от того, совершены ли они венченоксом или мелким негодяем“ (Локк. *Два трактата о правлении*. Соч., М.: Мысль, 1988, т. 3, кн. 2, с. 355—356). Обсуждение Локка можно найти в работе Х. Питкин — Наппа Pitkin „Obligation and Consent I“, *American Political Science Review*, vol. 59 (1965), pp. 994—997, — существенные положения которой я принимаю.

29. В различении обязательств и естественных обязанностей я опираюсь на работу Г. Харта — Н. Л. А. Наппа „Legal and Moral Obligations“, т. *Essays in Moral Philosophy*, ed. by A. I. Melden (Seattle, University of Washington Press, 1958), pp. 100—105; работу К. Уайтли — С. Н. Whiteley „On Duties“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 53 (1952—53); а также на работу Р. Брандта — К. В. Brandt „Two Concepts of Obligation and Duty“, *Mind*, vol. 73, (1964).

30. Прояснению этих моментов я обязан Р. Амдур (Robert Amdur). Взгляды, согласно которым политические связи выводятся только лишь из согласованных действий, можно найти в работе М. Валзера — Michael Walzer. *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970), pp. ix—xvi, 7—10, 18—21, сп. 5; и в работах Дж. Тасмена — Joseph Tussman. *Obligation and the Body Politic* (New York, Oxford University Press, 1960) и Ханны Питкин — Наппа Pitkin „Obligation and Consent I“, p. 99. Для дальнейшего обсуждения проблем теории согласия см. работу А. Гевирта — Alan Gevirtz „Political Justice“, в *Social Justice*, ed. K. В. Brandt (Englewood Cliffs, NJ, PrenticeHall, 1962), pp. 128—141; а также работу Дж. Пламенатца — J. P. Plamenatz. *Consent, Freedom, and Political Obligation* (London, Oxford University Press, 1968).

Глава III

ИСХОДНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

В этой главе я обсуждаю философски предпочтительную интерпретацию исходной ситуации. Я говорю об этой интерпретации как об исходном положении. Я начну с наброска сути аргумента о концепции справедливости и объяснения того, как стороны должны выбирать некоторые альтернативы из определенного перечня традиционных концепций. Затем я описываю условия, которые характеризуют исходную ситуацию под несколькими углами зрения: обстоятельства справедливости, формальные ограничения концепции правильности, занавес неведения и рациональность договаривающихся сторон. В каждом случае я стараюсь показать, почему особенности предпочтительной интерпретации разумны с философской точки зрения. Далее мы естественно переходим к двум принципам справедливости и к принципу средней полезности, которые рассматриваются до того, как мы переходим к относительным преимуществам этих концепций справедливости. Мои аргументы заключаются в том, что два принципа могли бы быть признаны, и в подведении оснований под эту точку зрения. Для прояснения различий между концепциями справедливости классический принцип полезности рассматривается еще под одним углом зрения, чем и завершается третья глава.

20. ПРИРОДА АРГУМЕНТАЦИИ В ПОЛЬЗУ КОНЦЕПЦИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Интуитивная идея справедливости как честности заключается в том, чтобы рассматривать первые принципы справедливости сами по себе как объект первоначального соглашения подходящим образом определенной исходной ситуации. Это такие принципы, которые рациональные стороны, заинтересованные в продвижении своих интересов, должны были бы принять в этом положении равенства для установления основных положений о своей ассоциации. В этом случае следует показать, что два принципа справедливости представляют решение проблемы выбора, возникающей в исходном положении. Для этого надо установить, что если заданы обстоятельства сторон, а также их знания, верования и интересы, то соглашение по поводу этих принципов представляет наилучший путь для каждого человека в достижении своих целей при наличии доступных альтернатив.

Ясно, что никто не может получить всего, что он хочет; другие люди просто не допустят этого. Абсолютно лучший выход для каждого человека состоит в том, чтобы кто-нибудь еще присоединился к нему в продвижении его концепции блага, какова бы она ни была. Если человеку не удастся это, то от всех других требуется, чтобы они действовали справедливо, а сам он мог по собственному желанию делать для себя исключение. Так как другие люди вряд ли согласятся на такие условия в ассоциации, подобные формы эгоизма будут отвергнуты. Два принципа справедливости, однако, кажутся разумным предложением. И я хотел бы показать, что эти принципы являются наилучшим ответом каждого, так сказать, на соответствующие требования других. В этом смысле выбор этой концепции справедливости является единственным решением проблемы, возникающей в исходном положении.

Подобная аргументация знакома по другим социальным теориям. Там описывается упрощенная ситуация, в которой рациональные индивиды с определенными целями и взаимоотношениями должны выбирать среди различных вариантов действий такой из них, который является итогом размышлений в свете знания ими обстоятельств. Действия индивидов определяются строго дедуктивным выводом из предпосылок относительно их вер и интересов, ситуаций и возможностей, открытых перед ними. Их поведение, говоря словами Парето, есть результат влечений и **препятствий**¹. В теории цен (**theory of price**), например, равновесие конкурирующих рынков мыслится следующим образом: индивиды, каждый из которых преследует свои собственные интересы, уступают друг другу то, чем могут поделиться, в обмен на то, что больше всего хотят. Равновесие есть результат соглашения о свободной сделке между добровольными торговцами. Для каждого человека наилучшей ситуацией является то, что он может достичь свободным обменом, совместимым с правами и свободами других, в преследовании собственных интересов. Именно по этой причине такое состояние дел является равновесием, которое будет сохраняться в неизменных обстоятельствах. Ни у кого не будет побуждений изменить его. Если отклонение от этой ситуации приведет в движение тенденции, которые восстановят равновесие, оно является устойчивым.

Конечно, из факта, что это состояние равновесия, даже устойчивое, вовсе не следует, что оно правильно или справедливо. Это лишь значит, что если люди могут оценить свое положение, они будут эффективно способствовать его сохранению. Ясно, что баланс ненависти и враждебности может быть устойчивым равновесием, и можно предположить, что любое возможное изменение приведет к еще худшему. Самое лучшее, что каждый может сделать в такой ситуации, это предпочесть меньшую несправедливость большему благу. Моральная оценка ситуаций равновесия зависит от сопутствующих (**background**) обстоятельств, которые определяют ситуации. Именно здесь концепция исходного положения воплощает в себе особенности, присущие моральной теории. В то время, как теория цен, скажем, пытается дать объяснение событиям на рынке с помощью тенденций,

которые действуют там на самом деле, философски предпочтительная **интерпретация** исходной ситуации включает в себя условия, которые кажутся разумными для осуществления выбора принципов. В противоположность социальной теории, цель заключается в том, чтобы характеризовать эту ситуацию так, чтобы принципы, которые должны быть выбраны, какими бы они ни оказались, были бы приемлемы с моральной точки зрения. Исходное положение определяется как существующее состояние (*status quo*), в котором любые достигаемые соглашения честны. Это состояние дел, в котором стороны равно представлены в виде моральных личностей, и исход которого не обусловлен произвольными случайностями или же относительным балансом социальных сил. Таким образом, справедливость как честность с самого начала использует идею чисто процедурной справедливости.

Тогда становится ясно, что исходное положение — это чисто гипотетическая ситуация. Ничего такого, что напоминает ее, не должно обязательно иметь место, хотя мы можем, мысленно следуя ограничениям, которые ею выражаются, имитировать ход мысли сторон. Концепция исходного положения не призвана объяснять человеческое поведение, за исключением того, что пытается дать объяснение нашим моральным суждениям и чувству справедливости. Справедливость как честность — это теория наших моральных чувств, проявляющихся в наших обдуманых суждениях в процессе рефлексивного равновесия. Эти чувства, по-видимому, до некоторой степени воздействуют на нашу мысль и действия. Поэтому, хотя концепция исходного положения и есть часть теории поведения, отсюда вовсе не следует, что существуют действительные ситуации, которые напоминают это положение. Важно, чтобы принципы, которые могли бы быть приняты, играли требуемую роль в нашем моральном размышлении и поведении.

Следует заметить, однако, что принятие этих принципов не должно считаться результатом психологических законов или вероятностных факторов. Как бы то ни было, в идеале я хотел бы показать, что **их** признание есть единственный выбор, совместимый с полным описанием исходного положения. Аргумент имеет цель быть строго дедуктивным. Конечно, люди в исходном положении обладают некоторой психологией, поскольку относительно их мнений и интересов делаются различные предположения. Эти предположения участвуют вместе с другими посылками в описании исходной ситуации. Ясно, что аргументы из таких посылок могут быть полностью дедуктивными, как об этом свидетельствуют теории в политике и экономике. Мы должны стремиться к этойкой моральной геометрии со всей ее строгостью, которая сопутствует этому имени. К несчастью, аргументы, которые я представляю, лишены всего этого, так как в высшей степени интуитивны. И все-таки важно представлять идеал, к которому надо стремиться.

И последнее замечание. Как я уже говорил, есть много возможных интерпретаций исходной ситуации. Эта концепция варьируется в зависимости от того, как воспринимаются договаривающиеся стороны,

каковы их мнения и интересы, какие альтернативы доступны им, и так далее. В этом смысле есть много договорных теорий. Справедливость как честность является лишь одной из них. Но вопрос ее обоснованности решается, если он вообще может быть решен, демонстрацией того, что есть одна интерпретация исходной ситуации, лучше всего выражающая условия, которые весьма многими **мыслятся** как достаточно разумные, чтобы наложить их на выбор принципов. В то же время эта интерпретация приводит к концепции, характеризующей наши обдуманные суждения в рефлексивном **равновесии**. Это наиболее предпочтительная, или стандартная, интерпретация называется мною исходным положением. Мы можем **предположить**, что для каждой традиционной концепции справедливости существует такая интерпретация исходной ситуации, в которой принципы для концепции являются предпочтительным решением. Таким образом, например, есть интерпретации, которые ведут как к классическому принципу полезности, так и к принципу средней полезности. Эти вариации исходной ситуации будут упоминаться по ходу **нашего** дальнейшего изложения. Процедура договорных теорий дает общий аналитический метод для сравнительного исследования концепций справедливости. При этом делаются попытки установить **различные** условия, учтенные в договорной ситуации, в которой должны бы быть выбраны принципы. На этом пути формируются **различные**, лежащие в основе аргументации, предположения, от которых зависят эти концепции. Но если одна интерпретация философски наиболее предпочтительна и ее принципы характеризуют наши обдуманные суждения, мы имеем также и процедуру для обоснования. Мы не можем знать с самого начала, существует ли такая **интерпретация**, но теперь мы, по крайней мере, знаем, что мы собственно ищем.

21. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ АЛЬТЕРНАТИВ

Давайте перейдем от этих заметок к методу описания исходного положения. Я начну с вопроса об альтернативах, открытых людям в этой ситуации. Идеально, конечно, было бы сказать, что они должны выбираться среди возможных концепций справедливости. Одна очевидная трудность заключается в том, как выявить специфику тех концепций, которые представлены исходной ситуацией. И даже допуская, что эти концепции могут быть определены, нет никакой гарантии, что стороны сделают наилучший выбор; ведь наиболее предпочтительные принципы можно и проглядеть. Наилучшей альтернативы может и не существовать вообще: вполне постижима ситуация, когда для каждой концепции справедливости может найтись другая, еще более лучшая. Но даже если и имеется лучшая из **альтернатив**, весьма трудно представить интеллектуальные способности сторон, которые наверняка позволили бы им достичь оптимального решения, или просто более или менее правдоподобных концепций. Некоторые решения проблемы выбора кажутся достаточно очевидными, если они являются предметом нашего размышления, но

совсем другое дело — это представить себе, как стороны могли бы прийти к этим альтернативам. Таким образом, хотя два принципа справедливости могут и быть лучше концепций, известных нам до сих пор, вполне возможно, что некоторое множество еще не сформулированных принципов может оказаться еще более лучшим.

Для того чтобы приступить к решению этой проблемы, я использую такой прием. Я просто рассмотрю краткий перечень традиционных концепций справедливости, например тех, которые обсуждались в первой главе, вместе с немногими другими возможностями, обусловленными двумя принципами справедливости. Я затем предположу, что сторонам представлен этот перечень, и от них требуется единоголосное решение, что некоторая концепция является лучшей среди всех прочих. Мы можем представить, что к этому решению стороны приходят через серию парных сравнений. Таким образом, предпочтительность двух принципов должна оказаться результатом всеобщего согласия относительно того, что сравнение их с другими альтернативами говорит в пользу этих принципов. В этой главе я, по большей части, сравниваю два принципа справедливости с двумя формами принципа полезности (классический принцип и принцип средней полезности). Позднее я приступлю к сравнению двух принципов справедливости с перфекционизмом и смешанными теориями. Осуществляя эти сравнения, я постараюсь показать, что из всего перечня должны бы быть выбраны именно наши два принципа.

Следует признать, что эта процедура весьма неудовлетворительна. Было бы лучше, если бы мы могли определить необходимые и достаточные условия для однозначно лучшей концепции справедливости, и затем уже выявить концепцию, которая удовлетворяет этим условиям. Когда-нибудь это и можно будет сделать. Но в настоящее время, однако, я не знаю, как избежать приблизительных и готовых методов. Больше того, использование именно таких процедур может привести к общему решению нашей проблемы. Так, может случиться, что в ходе всех этих сравнений стороны выделяют определенные особенности базисной структуры в качестве желательных, и что эти особенности имеют естественные максимальные и минимальные свойства. Предположим, например, что для людей в исходном положении рационально предпочесть общество с наибольшей равной свободой. Далее, хотя они предпочитают, чтобы социальные и экономические преимущества работали на общее благо, они в то же время настаивают на ослаблении роли природных и социальных случайностей в преуспевании или непреуспевании людей. Если две эти особенности являются единственными относящимися к делу, и если принцип равной свободы является естественным максимумом первой особенности, а принцип различия (ограниченный честным равенством возможностей) — естественным максимумом второй, тогда без учета проблемы приоритета два принципа являются оптимальным решением. Невозможность конструктивного описания или перечисления всех возможных концепций справедливости, или представления сторон так, чтобы они были обязаны учитывать эти концепции, не препятствует такому заключению.

Бесполезно спекулировать по этому поводу дальше. До сих пор никто не приступал к общей проблеме наилучшего решения. Я ограничусь обсуждением в этой книге более слабым утверждением, что два принципа могли бы быть выбраны из следующего перечня концепций справедливости:

- A. Два принципа справедливости (в упорядоченном виде)
 - 1. Принцип наибольшей равной свободы
 - 2. (а) Принцип (честного) равенства возможностей
(б) Принцип различия
- B. Смешанные концепции. Каждое из нижеследующих подставляется вместо A2 выше:
 - 1. Принцип средней полезности; или
 - 2. Принцип средней полезности, подверженный любому из следующих ограничений:
 - (а) Что должен поддерживаться определенный социальный минимум, или
 - (б) Что всеобщее распределение не должно быть слишком большим; или
 - 3. Принцип средней полезности, подверженный любому ограничению из **B2** плюс ограничение равенства честных возможностей
- C. Классические телеологические концепции
 - 1. Классический принцип полезности
 - 2. Принцип средней полезности
 - 3. Принцип совершенства
- D. Интуитивистские концепции
 - 1. Всеобщая полезность в противопоставлении с принципом равного распределения
 - 2. Средняя полезность в противопоставлении с принципом возмещения (**redress**)
 - 3. Перечни кажущихся достоверными принципов (по ситуации) в противопоставлении с другими подобными перечнями
- E. Эгоистические концепции (см. § 23, где объясняется, почему, строго говоря, эгоистические концепции не являются альтернативами)
 - 1. Диктат первого лица: все служит моим интересам
 - 2. „Безбилетник“ (**free-rider**): все должны действовать справедливо, кроме меня, если это мне выгодно
 - 3. Общая: всем позволительно преследовать собственные интересы, как им заблагорассудится.

Достоинств этих традиционных теорий вполне достаточно для оправдания усилий по их ранжированию. В любом случае, попытка этого ранжирования является полезной при подходе к более широкому вопросу. Каждая из этих концепций имеет актив и пассив, по поводу каждой альтернативы есть свои за и против. Уязвимость концепции не является решительным свидетельством против нее; впрочем, верно и то, что не всегда наличие желательных особенностей говорит в пользу этой концепции. Решение людей в исходном положении является, как мы увидим, результатом сравнения различных рассуждений. В этом смысле в основании теории справедливости лежит апелляция к интуиции. И все же, когда все принято во внимание, может стать

совершенно ясно, в чем состоит баланс резонансов. Относящиеся к делу соображения могут быть так разложены и проанализированы через описание исходного положения, что одна концепция справедливости становится отчетливо предпочтительной по сравнению с другой. Аргумент такого рода не является, строго говоря, доказательством, во всяком случае, пока; но, используя выражение **Милля**, он может представить повод для проверки интеллекта².

Перечень концепций в основном не требует пояснений. Однако кое-какие комментарии будут полезны. Каждая концепция выражена сравнительно просто, и каждая истинна в некотором смысле, безотносительно каких-либо условий, обстоятельств или состояний общества. Ни один из принципов не является случайным в отношении социальных и других условий. Одна из причин этого заключается в желании сделать вещи проще. Было бы гораздо легче сформулировать семейство концепций, каждая из которых предназначена к применению только в специальных обстоятельствах, причем условия являются исчерпывающими и взаимно исключающими. Например, одна концепция могла бы быть применима к одной стадии культуры, другая концепция — к другой. Подобное семейство само по себе могло бы рассматриваться как концепция справедливости; такая концепция состояла бы из множества упорядоченных пар, одним из членов которой является концепция справедливости, а вторым — отвечающие ей обстоятельства, к которым она применяется. Но если бы концепции такого рода были бы добавлены к перечню, наша проблема совсем бы усложнилась, может, перестала бы вообще быть обозримой. Более того, есть причины для исключения альтернатив подобного рода, потому что естественно подвергнуть сомнению принцип, лежащий в основании определения упорядоченных пар. Здесь я имею в виду, что некоторые откровенно этические концепции специфицируют подходящие принципы для каждого из заданных условий. Именно этот ничем не обусловленный принцип приводит к концепции справедливости как множества упорядоченных пар. Таким образом, допуск такого семейства в перечень означает включение альтернатив, основание которых скрыто от внимания. По этой самой причине я отказываюсь от них. Желательна также такая характеристика исходного положения, при которой стороны должны выбрать принципы, справедливые при всех обстоятельствах. Этот факт связан с кантианской интерпретацией справедливости как честности. Но я оставляю эту тему до § 40.

Наконец, еще одно очевидное положение. Аргументация в пользу двух принципов, или любой концепции, всегда привязана к некоторому перечню альтернатив. Если мы изменим перечень, аргумент будет, в общем случае, другим. Подобного рода замечания применимы ко всем характеристикам исходного положения. Имеется бесконечно много вариаций исходной ситуации и, следовательно, бесконечно много теорем моральной геометрии. Только немногие из них представляют философский интерес, так как большинство вариаций несущественны с моральной точки зрения. Мы должны постараться придерживаться содержательной стороны и в то же время не терять из виду специальных предпосылок аргумента.

22. ОБСТОЯТЕЛЬСТВА СПРАВЕДЛИВОСТИ

Обстоятельства справедливости могут рассматриваться как нормальные условия, при которых человеческая кооперация возможна и *необходима*³. Как я заметил с самого начала, хотя общество и является кооперативным предприятием во имя взаимной выгоды, в типичном случае оно характеризуется как наличием конфликтов, так и тождественностью интересов. Тождество интересов существует, поскольку социальная кооперация делает для всех жизнь лучше по сравнению с той, когда каждый старался бы жить в одиночку за счет лишь собственных усилий. Существует и конфликт интересов, так как люди не безразличны к тому, как распределяются большие прибыли, производимые за счет сотрудничества, потому что в преследовании собственных интересов они предпочитают взять больше и отдать меньше. Таким образом, для осуществления выбора среди различных социальных устройств нужны принципы, определяющие это разделение преимуществ и дающие соглашения о том, как распределять доход. Эти требования определяют роль справедливости. В качестве условий появления принципов фигурируют обстоятельства *справедливости*.

Эти условия могут быть разделены на два вида. Первое: есть объективные обстоятельства, которые делают человеческое сотрудничество как возможным, так и необходимым. Таким образом, многие индивиды сосуществуют вместе в одно и то же время на одной и той же территории. Эти индивиды приблизительно одинаковы по физическим и умственным способностям; во всяком случае, их способности сравнимы, так что никто из них не может доминировать над остальными. Они подвержены угрозе нападения, а также опасности того, что их планы будут заблокированы объединенными силами остальных. Наконец, характерна умеренная скудость для самого широкого круга ситуаций. Естественные и другие ресурсы не столь *изобильны*, чтобы сделать схему кооперации ненужной, но и условия не столь жесткие, чтобы плодотворное сотрудничество неизбежно кончилось крахом. В то время как взаимно выгодное устройство возможно, выгоды, которые оно приносит, могут резко уменьшаться по мере того, как люди выдвигают свои требования.

Субъективные обстоятельства существенны для субъектов кооперации, т. е. для людей, работающих вместе. Таким образом, хотя стороны приблизительно одинаковы в потребностях и интересах, или же потребности и интересы дополняют друг друга таким образом, что взаимовыгодная кооперация людей возможна, они, тем не менее, имеют собственные виды на жизнь, или собственные планы. Эти планы, или концепции блага, ведут их к различным целям, что приводит к появлению конфликтующих притязаний на естественные и социальные доступные ресурсы. Более того, хотя интересы, появляющиеся в ходе реализации этих планов, не предполагаются интересами личности самой по себе, они являются интересами личности как субъекта концепции блага, которую эта личность считает достойной внимания и выдвигает от своего имени заслуживающие удов-

летворения требования. Я также предполагаю, что люди страдают от недостатка знания, размышления и суждения. Их знание необходимо неполно, их способность к размышлению, память и внимание ограничены, а их суждения всегда искажены страстями, предубеждениями и занятостью своими делами. Некоторые из этих недостатков проистекают из моральных ошибок, из эгоизма и пренебрежения интересами других, но, в большей степени, это просто естественное человеческое поведение. Как следствие этого, индивиды не только имеют различные жизненные планы, но и исповедуют огромное разнообразие философских и религиозных мнений, политических и социальных доктрин.

Такое сочетание условий я буду называть обстоятельствами справедливости. Юм был особенно проникновенен в их анализе, и сказанное мною ничего не добавляет к его более полному обсуждению этого вопроса. Для простоты я предполагаю умеренную скудость (среди объективных обстоятельств) и конфликт интересов (среди субъективных обстоятельств). Короче говоря, обстоятельства справедливости возникают всякий раз, когда люди выдвигают конфликтующие притязания на дележ социальных преимуществ в условиях умеренной скудости. Пока этих обстоятельств не существует, нет повода к возникновению добродетели справедливости, точно так же, как в отсутствие угрозы жизни или ранения не было бы физической храбрости.

Следует сделать несколько пояснений. Во-первых, я буду, конечно, предполагать, что люди в исходном положении знают, что эти обстоятельства справедливости существуют. Это они полагают в качестве условий существования своего общества. Дальнейшее предположение заключается в том, что стороны стараются изо всех сил продвигать свои концепции блага, и в этих своих попытках они не ограничены заранее моральными обязательствами друг перед другом.

Однако возникает вопрос, имеют ли люди в исходном положении моральные обязанности и обязательства перед третьей стороной, например перед своими прямыми потомками. Сказать, что они имеют **их**, значит определенным образом решать вопросы справедливости между поколениями. Однако цель справедливости как честности заключается в выводе всех обязанностей и обязательств из других разумных условий. Поэтому, если это возможно, такой путь следует избегать. У нас есть несколько других путей. Мы можем принять мотивационную посылку и рассматривать стороны в виде непрерывной цепи притязаний. Например, мы можем полагать стороны главами семей, которые, следовательно, хотят еще более упрочить благосостояние своих ближайших потомков. Или же мы можем потребовать от сторон согласиться на принципы, при том ограничении, что с точки зрения сторон было бы желательно, чтобы все предшествующие поколения следовали этим принципам. Подходящей комбинацией подобных постулирований, я полагаю, все поколения могут быть связаны в единую цепь, и принципы, на которые следует согласиться, должны принять во внимание интересы каждого (§§ 24, 44). Если это верно, мы преуспеем в выведении обязанностей по отношению к другим поколениям из разумных условий.

Заметим, что в отношении концепций блага сторон не вводится никаких ограничений, за исключением того, что эти концепции являются рациональными долговременными планами. Хотя эти планы определяют цели и интересы личности, сами цели и интересы не предполагаются эгоистическими или себялюбивыми. Так это или не так, зависит от преследуемых человеком целей. Если богатство, положение и влияние, социальный престиж находятся среди важнейших из них, тогда концепция блага является эгоистической. Основные интересы человека замыкаются на себе (*in himself*) и не являются просто, как это должно быть, интересами личности (*self*)⁴. Тогда нет противоречия в предположении, что как только занавес неведения поднят, стороны обнаруживают, что связаны узами чувств и привязанности, желают способствовать интересам других и достижению их целей. Но постулат взаимной незаинтересованности в исходном положении сделан для того, чтобы гарантировать независимость принципов справедливости от более сильных предположений. Вспомним, что исходное положение означает принятие всем известных и все же слабых условий. Концепция справедливости не должна предполагать в этом случае масштабных чувственных уз естественного происхождения. В обоснование теории следует класть как можно меньше предпосылок.

Наконец, я предположу, что стороны в исходном положении взаимно незаинтересованы: они не желают жертвовать своими интересами ради других. Цель предположения состоит в том, чтобы смоделировать поведение и мотивы людей в тех случаях, когда возникают вопросы справедливости. Духовные идеалы святых и героев могут быть непримиримыми, как и любые другие интересы. Конфликты при поисках этих идеалов являются самыми трагическими. Таким образом, справедливость есть добродетель практик, где есть конкурирующие интересы и где люди чувствуют себя вправе предъявить свои требования друг другу. В обществе святых с общим идеалом, если такое общество может вообще существовать, вопрос о справедливости не должен возникать. Каждый будет работать, не думая о себе, ради одной цели, определенной их общей религией, и обращение к этой цели (в предположении, что она ясно определена) должно разрешать любой вопрос о правильности. Но человеческому обществу свойственны обстоятельства справедливости. Объяснение этих условий не включает конкретной теории человеческой мотивации. Скорее, цель объяснения заключается в том, чтобы отразить в описании исходного состояния взаимоотношения индивидов друг к другу на фоне возникновения вопросов справедливости.

23. ФОРМАЛЬНЫЕ ОГРАНИЧЕНИЯ НА КОНЦЕПЦИЮ ПРАВИЛЬНОСТИ

Ситуация людей в исходном положении отражает определенные ограничения, которым они подвержены. Открытые перед ними альтернативы и знание ими своих обстоятельств ограничены в нескольких

отношениях. Эти ограничения относятся мною к концепции правильности, так как они справедливы для выбора этических принципов, а не только для принципов справедливости. Если сторонам нужно признать принципы и для других добродетелей, то эти ограничения также применимы и для них.

Я рассмотрю сначала ограничения на альтернативы. Есть определенные формальные условия, которые разумно наложить на концепции справедливости из перечня, представленного сторонам. Я не требую, чтобы эти условия следовали из концепции правильности, и еще меньше — из значения морали. При рассмотрении по настоящему важных вопросов я избегаю апелляции к анализу концепций. Есть много ограничений, которые разумно могут быть ассоциированы с концепцией правильности, и различный отбор их будет играть соответствующую решающую роль в конкретной теории. Достоинства любого определения зависят от основательности получающейся теории. Но само по себе определение не может разрешить ни одного фундаментального вопроса⁵.

Уместность этих формальных условий выводится из задачи, которая вменяется принципам правильности в приспособлении требований индивидов к институтам и друг другу. Если роль принципов справедливости состоит в приписывании основных прав и обязанностей и разделении преимуществ, эти требования достаточно естественны. Каждое из них весьма слабо, и я предполагаю, что они удовлетворяются традиционными концепциями справедливости. Эти условия, однако, исключают различные формы эгоизма, что показывает их некоторую моральную силу. Это приводит ко все большей необходимости того, чтобы оправдание условий заключалось только в разумности теории, а не в определении или анализе концепций. Я приведу условия под пятью известными рубриками.

Прежде всего, принципы должны быть общими. Другими словами, должна быть возможна их формулировка без использования того, что интуитивно понимается как собственное имя, или скрытая определенная дескрипция. Таким образом, предикаты, используемые в формулировке принципов, должны выражать общие свойства и отношения. К сожалению, глубокие философские трудности препятствуют удовлетворительному рассмотрению этих **материй**⁶. Я не буду больше обсуждать здесь этот вопрос. В представлении теории справедливости надо избегать проблемы определения общих свойств и отношений, и руководствоваться тем, что кажется разумным. Далее, так как стороны не имеют специфической информации о самих себе или своей ситуации, они никак не могут идентифицировать себя. Даже если человек мог бы убедить других заключить **соглашение**, он не знает, как скроить принципы для получения собственных преимуществ. Стороны вынуждены эффективно придерживаться общих принципов, в интуитивном смысле этого термина.

Естественность этого условия заключается частично в том факте, что первые принципы должны выступать в качестве публичной хартии вполне упорядоченного общества в непрерывном его развитии. Будучи ничем не обусловленными, они всегда выполняются (при **обстоятель-**

ствах справедливости), и знание их должно быть открыто индивидам в любом поколении. Таким образом, для того чтобы понять эти принципы, не требуется знания случайных частных, и, уж определенно, не должно быть никакого упоминания индивидов или ассоциаций. Традиционно в качестве простого опровержения этого условия выступала идея, что правильно то, что согласуется с волей Бога. Но на самом деле это доктрина вполне согласуется с аргументацией от общих принципов. Например, Локк полагал, что фундаментальный принцип морали таков: если одно лицо сотворено другим (в теологическом смысле), тогда первое лицо обязано поступать согласно предписаниям своего создателя⁷. Этот принцип имеет совершенно общий характер, и если иметь в виду природу мира с точки зрения Локка, то принцип наделяет Бога законной моральной властью. Условие общности не нарушается, как это может показаться с первого взгляда.

Следующее условие состоит в том, что принципы должны быть универсальны в применениях. Они должны выполняться для всех только потому, что применимы к моральным личностям, каковыми являются все люди. Таким образом, я предполагаю, что каждый может понять эти принципы и использовать их в своих соображениях. Это обстоятельство устанавливает верхнюю границу сложности как для принципов, так и для видов и числа различий, которые следуют из них. Более того, принцип исключается, если действия, совершаемые согласно принципу, оказываются самопротиворечивыми, или саморазрушительными. Подобным же образом, если принцип оказывается разумным для следования ему только в том случае, когда другие подчиняются другому принципу, тогда первый принцип недопустим. Принципы должны выбираться так, чтобы выполняться всеми.

Согласно приведенным определениям, общность и универсальность — это различные условия. Например, эгоизм в форме диктата первой личности (все должны служить моим — или Перикла — интересам) удовлетворяет условию универсальности, но не общности. В то время как все могли бы действовать согласно этому принципу и результаты были бы не так плохи, в зависимости от интересов диктатора, личное местоимение (или имя) нарушает первое условие. Опять-таки, общие принципы могут не быть универсальными. Они могут выполняться для ограниченного числа индивидов, например, через выделение специальных биологических или социальных характеристик, таких, как цвет волос или классовое положение, или что-нибудь еще. На протяжении своей жизни индивиды обретают обязательства и обязанности, которые свойственны именно им. Тем не менее, эти различные обязанности и обязательства являются следствием первых принципов, которые выполняются для всех моральных личностей; выведение всех этих требований имеет общее основание.

Третье условие — это публичность, которая естественно возникает в связи с договорной точкой зрения. Стороны предполагают, что они выбирают принципы для публичной концепции справедливости⁸. Они предполагают, что каждый знает об этих принципах все, что он должен знать, если принятие принципов было результатом согла-

шения. Таким образом, общее осознание их универсальной применимости должно иметь желаемое воздействие и поддерживать стабильность социальной кооперации. Различие между этим условием и условием универсальности заключается в том, что последнее ведет к оценке принципов на основании их разумности, и все люди обычно следуют принципам. Но вполне возможно, что все должны понимать принцип и следовать ему, и все же этот факт не известен достаточно широко или не осознан явно. Суть условия публичности заключается в том, чтобы стороны оценили концепцию справедливости как публичную концепцию в качестве эффективной моральной составляющей социальной жизни. Условие публичности содержится в неявном виде в кантианской доктрине категорического императива, поскольку он требует от нас действовать согласно принципам, которые человек, будучи рациональным существом, хотел бы установить как закон для царства целей. Кант мыслил это царство как этическое содружество, которое будет иметь такие этические принципы в качестве своей публичной хартии.

Дальнейшее условие заключается в том, что концепция правильности должна упорядочивать конфликтующие притязания. Это требование прямо следует из роли принципов в приспособлении друг к другу конкурирующих требований. Есть, однако, трудность в решении того, что считать упорядочением. Ясно, что концепция справедливости должна быть полной, т. е. способной упорядочить все притязания, которые могут возникнуть (что вполне вероятно на практике). И упорядочение должно быть в общем транзитивным: если, скажем, первое устройство базисной структуры рангом выше, чем второе, а второе выше третьего, тогда первое должно быть выше третьего. Эти формальные условия достаточно естественны, хотя не всегда легко выполнимы⁹. Но является ли спор, разрешаемый насилием, формой судопроизводства? В конце концов, физический конфликт и прибегание к оружию есть результат упорядочения: одни притязания стоят выше других. Основное возражение такому упорядочению заключается не в том, что оно может быть нетранзитивным. Скорее оно в том, что следует избегать апелляции к силе и коварству, раз принципы справедливости уже приняты. Таким образом, преимущество, достигаемое угрозой, не представляет концепции справедливости. Оно не позволяет установить упорядочение в требуемом смысле, упорядочение, основанное на определенных аспектах личности и ее ситуации, которые независимы от ее социального положения, или ее способности к запугиванию и принуждению¹⁰.

Пятое и последнее условие — окончательность. Стороны должны оценивать систему принципов в качестве окончательного апелляционного суда в практическом разуме. Нет более высоких стандартов, к которым должны адресоваться аргументы в поддержку притязаний; заключение, следующее из этих принципов, должно быть окончательным. Если мы мыслим в терминах полностью общей теории, которая имеет принципы для всех добродетелей, тогда такая теория специфицирует всеобщность относящихся к делу рассматриваемых и их подходящие веса, а требования теории являются решающими. Они

перевешивают требования закона и обычаев, и вообще социальных правил. Мы должны устроить и уважать социальные институты в качестве прямых принципов правильности и справедливости. Заключение из этих принципов также довлеет над соображениями благоразумия и личных интересов. Это не означает, что эти принципы настаивают на самопожертвовании, потому что при выводе концепции правильности стороны принимают во внимание свои интересы со всей мыслимой настойчивостью. Требования личного благоразумия уже учтены в подходящем весе в рамках полной системы принципов. Полная схема окончательна в том, что когда практическое мышление, определяемое схемой, приходит к заключению, вопрос разрешен. Требования существующих социальных устройств и личных интересов должны быть приняты во внимание вовремя. Мы не можем принимать их во внимание во второй раз только потому, что нам не нравится результат.

Вместе эти условия на концепцию правильности дают вот что: концепция правильности есть множество принципов, общих по форме и универсальных по приложению, которые публично осознаются в качестве окончательного апелляционного суда по упорядочению конфликтующих притязаний со стороны моральных личностей. Принципы справедливости опознаются по их специальной роли и субъекту, к которому они применяются. Сами по себе пять условий не исключают ни одной из традиционных концепций справедливости. Следует заметить, однако, что они все-таки устраняют перечисленные варианты эгоизма. Условие общности устраняет „безбилетника“ и диктат первого лица, так как в каждом случае требуется собственное имя, местоимение или же скрытая определенная дескрипция либо для выделения диктатора, либо для характеристики „безбилетника“. Общность, однако, не исключает общего эгоизма, потому что позволяет каждому человеку делать все, что с точки зрения того следует делать для достижения его собственных целей. Принцип здесь может быть выражен совершенно общим образом. Недопустимым общий эгоизм делает условие упорядочения, потому что если каждому позволено достигать своих целей, как ему захочется, или всякому следует продвигать свои интересы, конкурирующие притязания совсем не ранжированы, и результат определяется силой и коварством.

Несколько видов эгоизма, следовательно, не появляются в перечне, который представлен сторонам. Эти виды устраняются формальными ограничениями. Конечно, этот результат не является удивительным, так как **ясно**, что выбирая одну из многих других концепций, люди в исходном положении могут сделать лучше для себя самих. Как только возникнет вопрос, какие принципы будут приняты всеми, ни одна из форм эгоизма не является серьезным кандидатом на рассмотрение. Это только подтверждает то, что мы уже знаем, а именно, что хотя эгоизм логически непротиворечив, и в этом смысле не является иррациональным, он несовместим с тем, что мы интуитивно считаем моральной точкой зрения. Философская значимость эгоизма заключается не в том, что он является альтернативной концепцией правильности, но в том, что он бросает вызов такой концепции. В

справедливости как честности отражен тот факт, что мы можем интерпретировать общий эгоизм как точку зрения, которая не достигается соглашением. Это то, на чем застрянут стороны, если они неспособны достигнуть понимания.

24. ЗАНАВЕС НЕВЕДЕНИЯ

Идея исходного положения заключается в установлении честной процедуры, в результате которой любые принципы, ставшие итогом соглашения, будут справедливы. Цель состоит в использовании понятия чисто процедурной справедливости в качестве основания теории. Каким-то образом мы должны свести на нет специфические случайности, которые ставят людей в невыгодное положение и искушают их использовать социальные и естественные обстоятельства во имя получения для себя преимуществ. Для того чтобы сделать это, я предположу, что стороны находятся за занавесом неведения. Они не знают, как различные альтернативы будут воздействовать на их собственный случай, и обязуются оценивать принципы только на основании общих рассматриваний¹.

Предполагается, что стороны не знают определенных видов конкретных фактов. Прежде всего, никто не знает своего места в обществе, своего классового положения или социального статуса. Никто не знает своей удачи в распределении естественных дарований и способностей, своих умственных способностей и силы, и т. п. Опять-таки, никто не знает своей концепции блага, частных особенностей рационального плана жизни или даже специфических особенностей собственной психологии, таких как склонность к риску или предрасположенность к пессимизму или оптимизму. Более того, я предполагаю, что стороны не знают конкретных обстоятельств своего собственного общества. Другими словами, они не знают экономической и социальной ситуации в обществе, или уровня цивилизации и культуры, которых оно было способно достичь. Люди в исходном положении не имеют информации, к какому поколению они принадлежат. Эти более широкие ограничения на знания уместны частично потому, что вопросы социальной справедливости возникают как между поколениями, так и между людьми. Например, о подходящем уровне экономии, сохранении естественных ресурсов и природного окружения. Возникает также вопрос, хотя больше теоретический, о разумной генетической политике. В этих случаях для осуществления идеи исходного положения стороны не должны знать случайностей, которые разводят их в противоположные стороны. Они должны выбирать принципы, со следствиями которых они готовы жить, независимо от того, к какому поколению они принадлежат.

Единственные конкретные факты, насколько это возможно, которые знают стороны, — это то, что их общество подвержено обстоятельствам справедливости и всему, что из этого следует. Однако допускается, что они знают общие факты о человеческом обществе. Они понимают политические вопросы и принципы экономической

теории; они знают основы социальной организации и законы человеческой психологии. В самом деле, стороны, вероятно, знают, какие общие факты воздействуют на выбор принципов справедливости. Нет ограничений на общую информацию, т. е. по поводу общих законов и теорий, так как концепции справедливости должны быть подогнаны к характеристикам систем социальной кооперации, которые должны ими регулироваться, и нет причин исключать эти факты. Например, существует возражение против концепции справедливости, сводящееся к тому, что с точки зрения законов моральной психологии, люди не желали бы поступать справедливо, даже если институты их общества удовлетворяют этой концепции. Но в этом случае было бы трудно гарантировать стабильность социальной кооперации. Важной особенностью концепции справедливости является то, что она порождает свою собственную поддержку. Ее принципы должны быть таковы, что когда они включаются в базисную структуру общества, люди имеют тенденцию к приобретению соответствующего чувства справедливости и развивают желание поступать согласно его принципам. В этом случае концепция справедливости является устойчивой. Этот вид общей информации допустим в исходном положении.

Понятие занавеса неведения поднимает серьезные проблемы. Некоторые могут возразить, что исключение почти всей конкретной информации делает трудным понимание того, что представляет собой исходная ситуация. Таким образом, было бы полезно убедиться, что один человек или более могут войти в такую ситуацию в определенное время, или лучше, мысленно имитировать эту гипотетическую ситуацию, т. е. путем размышления в соответствии с подходящими ограничениями. Аргументируя в пользу концепции справедливости, мы должны быть уверены, что она находится среди дозволенных альтернатив и удовлетворяет постулированным формальным ограничениям. Ни одно рассмотрение не может засчитываться в ее пользу до тех пор, пока признание рациональности рассмотрения напрямую не будет связано с отсутствием у нас того знания, которое исключено. Оценка принципов должна зависеть от следствий их публичного признания и универсального приложения, в предположении, что с ними согласен каждый. Утверждение, что определенная концепция справедливости могла бы быть выбрана в исходном положении, эквивалентно тому, что рациональное размышление, удовлетворяющее некоторым условиям и ограничениям, придет к определенному заключению. При необходимости аргумент может быть изложен более формально. Я буду, однако, на протяжении всего текста говорить в терминах исходного положения. Это более экономно и доходчиво, и привносит в изложение существенные особенности, которые в противном случае можно было бы проглядеть.

Эти замечания показывают, что исходное положение не мыслится как общая ассамблея, которая включает на данный момент времени всех людей того времени, или же ассамблея тех, кто мог бы жить в определенное время. Это не собрание каких-то реальных или возможных людей. Если бы мы понимали исходное положение таким образом, концепция лишилась бы своего интуитивного содержания и

не имела бы ясного смысла. В любом случае исходное положение должно быть интерпретировано так, чтобы можно было в любое время принять его перспективы. Безразлично, когда принимается эта концепция или кто делает это: ограничения должны быть таковы, что всегда выбираются одни и те же принципы. Занавес неведения является ключевым условием, отвечающим этому требованию. Он гарантирует не только то, что доступная информация существенна, но и то, что она одна и та же во все времена.

Можно пожаловаться на то, что условие занавеса неведения иррационально. Действительно, можно возразить, что принципы должны быть выбраны в свете всего имеющегося знания. Есть различные ответы на это соображение. Здесь я набросаю те из них, которые ведут к упрощениям, необходимым для существования теории вообще. (Относящиеся к кантианской интерпретации исходного положения ответы будут даны в § 40.) Начну с того, что поскольку различия между сторонами им неизвестны и все одинаково рациональны и поставлены в одинаковые условия, каждый убеждается одними и теми же аргументами. Следовательно, мы можем согласиться на выбор в исходном положении с точки зрения индивида, выбранного случайно. Если некто в процессе размышления предпочтет одну концепцию справедливости другой, тогда это сделают все, и соглашение будет единогласным. Для того чтобы сделать обстоятельства более интересными, вообразим, что стороны общаются друг с другом через посредника, который должен формулировать представляемые сторонами альтернативы и предлагать аргументы в их защиту. Он препятствует попыткам организации коалиций, и он же информирует стороны, когда они приходят к взаимопониманию. Но такой арбитр в действительности оказывается лишним, поскольку, по предположению, ход размышлений сторон одинаков.

Отсюда выводится важное следствие, что у сторон нет оснований для торга в обычном смысле слова. Никто не знает ни своего положения в обществе, ни своих естественных дарований, и, следовательно, никто не в состоянии кроить принципы для получения преимуществ в свою пользу. Мы могли бы вообразить, что одна из договаривающихся сторон грозит не идти на соглашение до тех пор, пока остальные не согласятся на выгодные для нее принципы. Но как она узнает, какие именно принципы в пользу ее интересов? То же самое справедливо относительно формирования коалиций: если группа решает соорганизоваться для того, чтобы поставить в невыгодное положение остальных, она не знала бы, каким образом поставить своих членов в выгодное положение при выборе принципов. Даже если члены группы убедили бы остальных согласиться с их предложением, у них не было бы гарантии, что это им выгодно, так как люди из группы не могут идентифицировать себя ни с именем, ни с дескрипцией. Есть один случай, где это заключение не проходит, а именно накопление. Так как личности в исходном положении знают, что они современники (беря настоящее время как данность интерпретации), они могут извлечь выгоду для своего поколения, отказываясь жертвовать чем-то для потомков. Они просто признают принцип, что

никто не обязан копить для потомства. Копили или нет предыдущие поколения — не имеет никакого отношения к тому, что могут сделать сейчас стороны по этому поводу. Так что тут занавес неведения не гарантирует желаемого результата. Следовательно, для разрешения проблем справедливости между поколениями, я модифицирую мотивационную посылку и добавлю еще одно ограничение (§ 22). С их учетом ни одно поколение не будет способно сформулировать принципы, специально предназначенные для продвижения именно своих интересов; кроме того, могут быть выведены значительные ограничения на принцип накопления (§ 44). Каково бы ни было временное положение личности, каждый должен решать за **всех**¹².

Ограничения в конкретной информации в исходном **положении** играют, следовательно, фундаментальную роль. Без них мы не могли бы разработать вообще никакой теории справедливости. Мы могли бы довольствоваться расплывчатой формулировкой, что справедливость есть нечто, на что можно было бы согласиться, не имея практически возможности сказать что-либо о предмете самого соглашения. Формальные ограничения концепции правильности, применяемые к принципам прямым образом, недостаточны для наших целей. Занавес неведения делает возможным единогласный выбор конкретной концепции справедливости. Без этих ограничений на знание проблема торга в исходном положении была бы безнадежно сложной. Даже если бы существовало теоретическое решение, мы не могли бы, по крайней мере сейчас, найти его.

Понятие занавеса неведения неявно содержится, я полагаю, в этике Канта (§ 40). Тем не менее, проблема определения знания сторон и характеристика альтернатив, им доступных, часто упускается, даже в договорных теориях. Иногда ситуация морального размышления представлена таким неопределенным образом, что нельзя понять, чем она вообще может обернуться. Так, доктрина Перри является существенно договорной: он полагает, что социальная и личностная интеграции должны идти в соответствии с совершенно разными принципами (последняя — в соответствии с рациональным благоразумием, а первая — в соответствии с согласием людей доброй воли). Он **отвергает** утилитаризм по тем же самым основаниям, которые предлагались ранее: а именно, что утилитаризм неправомерно распространяет принцип выбора для одной личности на выбор, перед которым ставится общество. Правильный курс действий характеризуется наилучшим осуществлением социальных целей, которые могли бы быть сформулированы рефлексивным соглашением, при условии, что стороны имеют полное знание обстоятельств и движимы благожелательным отношением к интересам других. Однако при этом не представлено никакой точной процедуры для оценки возможных результатов такого рода соглашений. В самом деле, без дальнейшей разработки деталей нельзя сделать никаких заключений на этот **счет**¹³. Я здесь не хочу критиковать других; скорее, я хочу объяснить необходимость того, что многим часто кажется **малозначащими** делами.

Причины введения занавеса неведения выходят за пределы элементарного упрощения. Мы хотим определить исходное положение таким образом, чтобы можно было получить желательное решение. Если допустить знание частностей, тогда на результат повлияют произвольные случайности. Как мы уже видели, для любого человека преимущество с использованием угрозы — это не принцип справедливости. Если исходное положение должно привести к справедливому соглашению, обстоятельства для сторон должны быть честными, и обращаться с ними следует как с равными моральными личностями. Произвол в мире должен быть исправлен через упорядочение обстоятельств исходной договорной ситуации. Более того, если в выборе принципов нам требуется единодушие, то даже при наличии полной информации в этом случае могут быть разрешены лишь отдельные весьма ясные случаи. Концепция справедливости, основанная на единодушии, в этих обстоятельствах была бы слабой и тривиальной. Но как только знание исключено, требование единодушия вполне уместно, и тот факт, что оно может быть удовлетворено, имеет огромную важность. Это позволяет сказать нам, что предпочтительная концепция справедливости представляет истинное примирение интересов.

И последнее замечание. По большей части я буду предполагать, что стороны обладают всей общей информацией. Ни один общий факт не скрыт для них. Я делаю это, главным образом, чтобы избежать осложнений. Тем не менее, концепция справедливости должна быть публичным основанием в условиях социальной кооперации. Желательно, чтобы проблема была общедоступной, и поэтому необходимы ограничения на сложность принципов. Подобным же образом должны быть пределы в использовании теоретического знания в исходном положении. Было бы трудно классифицировать и оценивать сложность различных видов общих фактов. Я и не буду пытаться делать это. Мы, тем не менее, распознаем тонкие теоретические конструкции при встрече с ними. Вполне разумно считать тогда, при прочих равных условиях, что одна концепция справедливости предпочтительна в сравнении с другой, если первая основана на более простых общих фактах, а выбор концепции не зависит от сложных вычислений в свете огромного массива теоретически определимых возможностей. Желательно, чтобы основания публичной концепции справедливости были очевидны всякому, когда это позволяет обстоятельствами. Все эти соображения, я полагаю, говорят в пользу двух принципов справедливости при сравнении их с критерием полезности.

25. РАЦИОНАЛЬНОСТЬ СТОРОН

Я предполагаю везде, что люди в исходном положении рациональны. Но я также предположил, что они не знают своей концепции блага. Это означает, что хотя они знают о наличии у них рационального жизненного плана, они не знают деталей этого плана, конкретных Целей и интересов, которые требуют реализации. Но могут ли они в этом случае решить, какая из концепций справедливости **наиболее**

выгодна для них? Или же следует предположить, что они обречены на простое гадание? Для того чтобы справиться с этой трудностью, я постулирую, что они принимают трактовку блага, которой мы коснулись в предыдущей главе: они предполагают, что они обычно предпочитают больше первичных социальных благ. Конечно, может случиться так, что при устранении занавеса неведения **некоторые** люди, по религиозным или другим причинам, на самом деле не захотят иметь этих благ в большем объеме. Но с точки зрения исходного положения, для сторон рационально хотеть большей доли, так как в любом случае их не вынуждают брать больше, чем они хотят. Таким образом, хотя стороны лишены информации о своих конкретных целях, они имеют достаточно знания для того, чтобы ранжировать альтернативы. Они знают, что в общем они должны стараться защищать свои свободы, расширять свои возможности, и усиливать средства для реализации своих целей, какими бы они ни были. Руководимые теорией блага и общими фактами моральной психологии, они размышляют уже не просто догадками. Они могут принимать рациональные решения в обычном смысле.

Заимствованная здесь концепция рациональности, за исключением одной существенной особенности, весьма стандартна в социальной теории¹⁴. Предполагается, что рациональная личность имеет согласованное множество предпочтений в отношении к доступным ей возможностям. Она ранжирует эти возможности в зависимости от того, насколько они служат ее целям. Она следует плану, который удовлетворяет больше желаний, и имеет больше шансов на успешную реализацию. Специальное предположение, которое я делаю, состоит в том, что рациональный индивид не страдает завистью. Он не готов примириться с потерей, только если другие имеют столь же мало. Он не подавлен знанием или ощущением того, что другие имеют больший индекс основных социальных благ. Это, по крайней мере, истинно, если различие между ним и другими не превышает некоторого предела, и он не верит, что существующие неравенства основаны на несправедливости или являются результатом работы случая без компенсирующей социальной цели (§ 80).

Предположение, что стороны не подвержены зависти, поднимает некоторые вопросы. Вероятно, мы должны были бы предположить также, что они не подвержены и другим чувствам, таким как стыд или унижение (§ 67). Удовлетворительное рассмотрение справедливости должно иметь дело и с этими проблемами, но пока я откладываю эти усложнения в сторону. Другое возражение нашей процедуре заключается в том, что она слишком нереалистична. Некоторые люди одержимы этими чувствами. Как может концепция справедливости игнорировать этот факт? Для того чтобы ответить на этот вопрос, я делю аргумент в пользу принципов справедливости на две части. В первой части принципы выводятся в предположении, что зависти не существует, а во второй мы рассматриваем, является ли **результатирующая** концепция осуществимой в обстоятельствах человеческой жизни.

Один резон для такой процедуры заключается в том, что зависть **имеет** тенденцию ухудшать положение каждого. В этом смысле она коллективно убыточна. Предположение об ее отсутствии равносильно тому, что при выборе принципов люди должны думать о себе как об имеющих свой собственный план жизни, который достаточен сам по себе. Они имеют уверенное чувство собственного достоинства и поэтому не имеют желания отказываться ни от одной из своих целей, при условии, что другие имеют меньшие средства для достижения своих целей. Моя концепция справедливости основана на этом предположении, и я постараюсь вывести следствия такого подхода. Позднее я постараюсь показать, что применение на практике принятых принципов приводит к социальному устройству, в котором зависть и другие деструктивные чувства, вероятно, не должны быть слишком сильными. Концепция справедливости устраняет условия, при которых возникают такие разрушительные установки. Следовательно, она внутренне устойчива (§§ 80—81).

Предположение о взаимной незаинтересованной рациональности в этом случае приводит к следующему: люди в исходном положении стараются признать принципы, которые способствуют их системе целей наилучшим образом. Они делают это, пытаясь выиграть для себя наивысший индекс основных социальных благ, так как это позволяет им осуществлять свою концепцию блага наиболее эффективно, какой бы она ни была. Стороны не пытаются предоставить друг другу преимущества или нанести вред, они не движимы привязанностями или обидами. Не стремятся они и получить выгоды за счет друг друга, они не завистливы или не тщеславны. В игровых терминах мы могли бы сказать так: они ведут борьбу за абсолютно высокий, какой только возможен, счет. Они не желают высокого или низкого счета для своих оппонентов, не ищут максимизации или минимизации различий между своими и чужими успехами. Идея игры, на самом деле, не применима здесь, так как стороны хотят не выиграть, а получить как можно больше очков, исходя из их собственной системы целей.

Есть еще одна предпосылка, гарантирующая строгое согласие (**compliance**). У сторон предполагается способность к чувству справедливости, и этот факт публично известен им. Смысл этого условия — в гарантии целостности соглашения, сделанного в исходном положении. Это не означает, что в своих размышлениях стороны применяют некоторые конкретные концепции справедливости, потому что это привело бы к подрыву мотивационной предпосылки. Скорее это означает, что стороны могут положиться друг на друга в понимании **каких-бы** то ни было принципов, на которые они, наконец, согласились, и действий в соответствии с ними. Как только принципы признаны, выполнение их сторонами может привести к зависимости сторон друг от друга. При достижении соглашения они знают, что их предприятие не напрасно: их способность к чувству справедливости гарантирует, что выбранные принципы будут соблюдаться. Существенно заметить, **однако**, что это предположение все еще допускает человеческую способность действовать на основании различных кон-

цепций справедливости. Сторонам следует рассмотреть имеющие отношение к делу как общие факты человеческой психологии, так и принципы морального обучения. Если концепция справедливости не может обеспечить поддержки самой себе или же она неустойчива, этот факт не должен быть упущен. Потому что в этом случае следует предпочесть, быть может, другую концепцию справедливости. Предположение говорит только, что стороны имеют способность к **справедливости** в чисто **формальном** смысле: принимая во внимание все относящееся к делу, включая общие факты моральной психологии, стороны будут придерживаться однажды выбранных принципов. Они рациональны в том, что не вступят в соглашения, которых они не в силах соблюсти, или сделают это с большими трудностями. Среди прочих соображений, они учитывают склонность к обязательствам (**commitments**) (§ 29). Таким образом, при оценке концепций справедливости лица в исходном положении должны предположить, что с принятой концепцией будут строго соглашаться. Следствия этого соглашения должны разрабатываться исходя из этого основания.

Учитывая предыдущие замечания относительно рациональности и мотивации сторон, можно полагать описание исходного положения в основном завершенным. Итогом описания является следующий перечень элементов исходной ситуации и их вариантов. (Звездочка означает интерпретации, составляющие исходное положение.)

1. Природа сторон (§ 22)

- * а) непрерывающиеся (**continuing**) личности (главы семей или генетические ряды)
- б) отдельные индивиды
- в) ассоциации (государства, церкви и другие корпоративные организации)

2. Субъект справедливости (§ 2)

- * а) базисная структура общества
- б) правила корпоративных ассоциаций
- в) международное право

3. Представление альтернатив (§ 21)

- * а) краткий (или долгий) перечень
- б) общая характеристика возможностей

4. Время происхождения (§ 24)

- * а) любое время (во время века разума) для живущих людей
- б) все реальные люди (живущие в некоторое определенное время) одновременно
- в) все возможные люди одновременно

5. Обстоятельства справедливости (§ 22)

- * а) условия умеренной скудости Юма
- б) вышеуказанное плюс различные крайности

6. Формальные условия на принципы (§ 23)

- * а) общность, универсальность, публичность, упорядочение и окончательность
- б) вышеуказанное минус публичность, например

7. Знание и вера (§ 24)

- * а) занавес неведения

- б) полная информация
- в) частичное знание
- 8. Мотивация сторон (§ 25)
 - * а) взаимная незаинтересованность (ограниченный альтруизм)
 - б) элементы социальной солидарности и доброй воли
 - в) совершенный альтруизм
- 9. Рациональность (§§ 25, 28)
 - * а) принятие эффективных мер для достижения целей с унифицированными ожиданиями и объективной интерпретацией вероятности
 - б) вышеуказанное, но без унифицированных ожиданий и использования принципа недостаточного основания
- 10. Условия согласия (§ 24)
 - * а) вечное единодушие (unanimity т perpetuity)
 - б) признание большинства, или чего-то подобного, на ограниченный период времени
- 11. Условие согласия (§ 25) (Compliance condition)
 - * а) строгое согласие
 - б) частичное согласие различной степени
- 12. Отсутствие согласия
 - * а) общий эгоизм
 - б) естественное состояние

Мы можем обратиться сейчас к выбору принципов. Но сначала я упомяну ряд неверных толкований, которых следует избежать. Прежде всего, мы должны иметь в виду, что стороны в исходном положении — это теоретически определенные индивиды. Основания для их согласия устанавливаются описанием договорной ситуации и предпочтениями ими первичных благ. Таким образом, сказать, что принципы справедливости могли бы быть приняты, значит сказать, что эти люди принимали бы решения именно так, как это представлено в наших описаниях. Конечно, когда мы стараемся имитировать исходное положение в повседневной жизни, т. е. когда мы стараемся вести моральную дискуссию с соблюдением требуемых ограничений, мы обнаруживаем, что на наши размышления и суждения влияют определенные склонности и установки. Конечно, при попытках соблюдения условий этой идеализированной ситуации нам трудно будет скорректировать различные предпочтения и антипатии. Но это обстоятельство никак не влияет на убеждение, что в исходном положении только что описанные рациональные личности должны были бы прийти к определенному решению. Это суждение принадлежит теории справедливости. Совсем другой вопрос — насколько успешно человеческие существа могут выполнить эту роль в регулировании своего практического мышления.

Так как люди в исходном положении, по предположению, не проявляют интереса к интересам других (хотя они могут интересоваться делами третьей **стороны**), можно подумать, что справедливость как честность сама является эгоистической теорией. Это, конечно, не совпадает ни с одной из упомянутых ранее трех форм эгоизма, но некоторые могут посчитать ее все-таки эгоистичной, точно так

же, как это это сделал Шопенгауэр в отношении доктрины Канта¹⁵. В нашем случае это просто недопонимание. Ведь взаимная незаинтересованность сторон в исходном положении еще не подразумевает, что в обыденной жизни или во вполне упорядоченном обществе люди, придерживающиеся принципов, на которые они должны были бы согласиться, не интересуются друг другом. Ясно, что два принципа справедливости и принципы обязательств и естественных обязанностей требуют от нас принимать во внимание права и притязания других. И чувство справедливости обычно заключается в эффективном желании согласиться с этими ограничениями. Мотивацию личностей в исходном положении не нужно путать с повседневной мотивацией личностей, принимающих принципы справедливости и имеющих соответствующее чувство справедливости. В практических вопросах индивид знает о своем положении и может, если пожелает, использовать случайности в свою пользу (для получения **преимуществ**). Если бы чувство справедливости сподвинуло его действовать согласно принципам правильности, которые могли бы быть выбраны в исходном положении, его желания и цели определенно не были бы эгоистичными. Он добровольно принимает на себя ограничения, выраженные его интерпретацией моральной точки зрения. Мотивация сторон в исходном положении не определяет прямым образом мотивацию людей в справедливом обществе. Ведь в последнем случае мы предполагаем, что его члены вырастают и живут в условиях справедливой базисной структуры, как того требуют два принципа справедливости; и после этого предположения мы пытаемся выработать понимание того, какого рода концепции блага и моральных чувств люди могли бы приобрести (глава VIII). Следовательно, взаимная незаинтересованность сторон определяет другие мотивации только косвенно, т. е. через их воздействие на соглашение о принципах. Именно эти принципы, вместе с законами психологии (как они работают в условиях справедливых институтов), формируют цели и моральные чувства граждан вполне упорядоченного общества.

Если мы рассматриваем идею договорной теории, есть искушение полагать, что она не даст нам желаемых принципов до тех пор, пока стороны до некоторой степени не движимы благосклонностью или же интересом к интересам других. Перри, как я уже говорил ранее, рассматривал стандарты правильности и решения в качестве средств достижения целей через рефлексивное согласие в условиях беспристрастности и доброй воли. Но комбинация взаимной незаинтересованности и занавеса неведения достигает во многом той же самой цели, что и благосклонность. Эта комбинация условий заставляет каждого человека в исходном положении принимать во внимание благо других. В справедливости как честности действие доброй воли является результатом ряда совместных условий. Впечатление об эгоистичности этой концепции справедливости является иллюзией, обусловленной рассмотрением лишь одного из элементов исходного положения. Далее, эта пара предположений имеет огромное преимущество перед благосклонностью и в дополнение к этому — знание. Как я уже заметил, последнее столь сложно, что невозможно разработать

никакой теории вообще. Тому виной не только непреодолимо сложная информации, но и то, что сама **мотивационная** посылка требует разъяснения. Например, какова относительная сила благосклонности? **Короче**, комбинация взаимной незаинтересованности и занавеса неведения обладает преимуществами простоты и ясности, в то же самое время гарантируя в качестве результата на первый взгляд морально более привлекательные предположения.

Наконец, если стороны сами выдвигают предположения, они не **будут** иметь побудительного мотива к беспочвенным или произвольным принципам. Например, никто не будет настаивать на том, чтобы специальные привилегии относились к людям выше шести футов или родившимся в солнечный день. Не выдвинет никто и принцип, что основные права должны зависеть от цвета кожи или волос. Никто не сможет сказать, будут ли такие принципы работать на его преимущества. Далее, каждый такой принцип есть ограничение свободы действий человека, а такие ограничения не должны быть приняты без причины. Конечно же, мы могли бы вообразить конкретные обстоятельства, в которых подобные характеристики существенны. Так, рожденный в солнечный день мог бы быть одарен счастливым темпераментом и, стало быть, в высшей степени пригоден для занятия определенной должности в **структурах** власти. Но такие отличия никогда не могли бы быть предложены в качестве первых принципов, потому что должна быть некоторая рациональная связь с продвижением человеческих интересов в широком смысле слова. Рациональность сторон и их ситуации в исходном положении гарантирует, что это соображение присутствует в этических принципах и концепции **справедливости**¹⁶. Расовая и половая дискриминация неизбежно предполагают занятие определенными людьми предпочтительного положения в социальной системе, которое они хотят эксплуатировать к собственной выгоде. С точки зрения личностей, имеющих схожее положение в исходной ситуации, которая честна, принципы четко сформулированных расистских доктрин не только несправедливы. Они иррациональны. По этой причине мы могли бы сказать, что они вообще не являются моральными принципами, а просто средствами подавления. Им не находится места в перечне традиционных концепций **справедливости**¹⁷. Конечно, все это не есть дело определения. Это, скорее, следствие условий, характеризующих исходное положение, особенно условий рациональности и занавеса неведения. Таким образом, содержательность концепции правильности и исключение произвольных и пустых принципов является следствием теории.

26. РАССУЖДЕНИЕ, ВЕДУЩЕЕ К ДВУМ ПРИНЦИПАМ СПРАВЕДЛИВОСТИ

В этом и следующих разделах я займусь выбором между двумя принципами справедливости, с одной стороны, и принципом полезности — с другой. Определение рационального предпочтения какой-либо из двух возможностей — вероятно, центральная проблема в

развитии концепции справедливости как честности в качестве **жизнес** поспособной альтернативы утилитаристской традиции. Я начну этот раздел с представления некоторых интуитивных замечаний в пользу двух принципов. Я кратко обрисую качественную структуру аргумента, необходимую для убедительности принципов.

Теперь рассмотрим точку зрения любого человека в исходном положении. У него нет способа добиться для себя специальных **преимуществ**. А с другой стороны, у него нет и оснований для **покорности** в невыгодной для него ситуации. Так как ему неразумно ожидать большей, чем равная, доли в разделении социальных первичных благ и нерационально соглашаться на меньшее, благоразумным **выходом** в этой ситуации будет признание, в качестве первого шага, **принципа** справедливости, требующего равного распределения. В самом деле этот принцип столь очевиден при симметрии сторон, что должен прийти в голову каждому человеку. Таким образом, стороны **начинаю** с принципа, устанавливающего равные свободы для всех, так же как и равные возможности и равное распределение доходов и **богатства**.

Но даже при ориентации на приоритет основных свобод и **честное** равенство возможностей нет никаких причин к тому, чтобы это исходное признание было окончательным. Общество должно принять во внимание экономическую эффективность и требование организации и технологии. Если существуют неравенства в доходах и **богатстве**, а также различия во власти и степени ответственности, которые работают на то, чтобы сделать положение всех лучше по сравнению с тем, что было бы при равенстве, то почему не позволить их. Можно было бы подумать, что в идеале индивиды должны служить друг другу. Но поскольку стороны предполагаются взаимно **незаинтересованными**, принятие ими этих экономических и **институциональ** **ных** неравенств есть лишь осознание отношений оппозиции, в **которых** люди находятся в обстоятельствах справедливости. Они не имеют оснований для жалоб по поводу мотивов друг друга. Таким **образом**, стороны согласились бы на эти различия только в том случае, если бы их угнетало ощущение того, что другие устроены лучше; но я уже предположил, что на их решения зависть не оказывает влияния. Таким образом, базисная структура должна позволить эти неравенства в той степени, в какой они улучшают ситуацию каждого, при условии, что они совместимы с равной свободой и честными **возможностями**. Поскольку стороны начинают с равного деления всех **социальных** первичных благ, тот, кто выгадывает меньше всего, имеет, так сказать, право вето. Таким образом, мы приходим к принципу различия. При рассмотрении равенства как основания для сравнения те, кто **получает** больше, должны делать это на таких условиях, которые оправдываются теми, кто получает меньше всех.

Путем подобного размышления стороны могли бы прийти к двум упорядоченным принципам справедливости. Я не буду пытаться обосновать здесь это упорядочение, но сделаю некоторые замечания для понимания интуитивной идеи. Я предполагаю, что стороны считают себя свободными личностями, имеющими фундаментальные цели и интересы, во имя которых они полагают законным выдвигать притя-

зания друг к другу относительно устройства базисной структуры общества. Религиозные интересы — знакомый исторический пример; интерес в сохранении целостности личности является другим. В исходном положении стороны не знают, какие конкретные формы принимают эти интересы; но они все-таки предполагают, что имеют такие интересы и что основные свободы, необходимые для их защиты, гарантируются первым принципом. Так как люди должны гарантировать эти интересы, они ставят первый принцип перед вторым. Случай двух принципов может быть усилен более детальным рассмотрением понятия свободной личности. Стороны полагают, что они имеют интересы высшего порядка, в которые оформлены и регулируются социальными институтами все другие интересы, включая даже фундаментальные интересы. Они не считают себя неизбежно связанными, или отождествленными, с преследованием конкретного комплекса фундаментальных интересов, которыми они могли бы обладать в некоторое данное время, хотя они желают иметь право продвигать такие интересы (при условии, что они допустимы). Скорее, свободные личности воспринимают себя в качестве существ, которые могут пересмотреть и изменить свои окончательные цели и которые отдают предпочтение сохранению свободы. Отсюда, они не только имеют окончательные цели, которые они могут преследовать или отвергать, но и хранят верность и преданы тем целям, которые формируются и утверждаются в свободных обстоятельствах. Так как два принципа гарантируют социальную форму, поддерживающую эти условия, согласятся, скорее всего, на них, а не на принцип полезности. Только при таком соглашении стороны могут быть уверены в том, что будут гарантированы их интересы высокого порядка как свободных личностей.

Приоритет свободы означает, что раз основные свободы установлены эффективно, экономическое благосостояние не может быть результатом обмена на меньшие или неравные свободы. Только в том случае, когда социальные обстоятельства не позволяют эффективно установить эти основные права, можно говорить об их ограничении; и даже тогда ограничения прав могут быть допущены только в той степени, в какой они являются необходимым шагом в подготовке того этапа, когда ограничения больше не оправдываются. Отрицание равных свобод может защищаться только в случае необходимости существенных изменений жизненных условий, после которых можно воспользоваться свободами. Таким образом, принимая упорядочение двух принципов, стороны предполагают, что условия их общества, каковы бы они ни были, допускают эффективную реализацию равных свобод. Или если же они не допускают этого, обстоятельства, тем не менее, достаточно благоприятны, так чтобы приоритет первого принципа указывал на наиболее настоятельные изменения и предлагал предпочтительный путь к социальному состоянию, в котором могут быть установлены все основные свободы. Полная реализация двух упорядоченных принципов представляет собой долговременный процесс именно упорядочения, по крайней мере, в разумно благоприятных условиях.

Из всего сказанного возникает впечатление, что два принципа являются по меньшей мере правдоподобной концепцией **справедливости**. Возникает, однако, проблема систематического их обоснования. В этом плане предстоит сделать несколько вещей. Нужно разработать следствия этих принципов для институтов и обозначить последствия для фундаментальной социальной политики. При этом они пройдут проверку сравнением с нашими обдуманнами суждениями справедливости. Часть вторая посвящена как раз этому. Но можно также попытаться найти решающие аргументы в их пользу с точки зрения исходного положения. Для того чтобы понять, как это может быть сделано, полезно в качестве эвристического приема рассматривать два принципа в качестве решения задачи о нахождении максимина в проблеме социальной справедливости. Есть некоторое соотношение между двумя принципами и правилом максимина для выбора в условиях **неопределенности**¹⁸. Это видно из того факта, что два принципа человек должен был бы выбрать для устройства такого общества, в котором положение человека предписывается его врагом. Согласно правилу максимина, альтернативы ранжируются по их наихудшему результату: мы должны принять альтернативу, худший результат которой превосходит худшие результаты других **альтернатив**¹⁹. Люди в исходном положении, конечно, не предполагают, что их исходное положение в обществе устанавливается их недоброжелателем. Как я замечая ниже, они не должны исходить из ложных посылок. Занавес неведения не нарушает этой идеи, так как отсутствие информации — это не дезинформация. Но два принципа справедливости могли бы быть выбраны для вынужденной защиты сторон против такой случайности, и как раз такой подход придает смысл концепции как решению задачи нахождения максимина. Подобная аналогия предполагает, что если исходное положение описывается так, что для сторон рационально принять консервативную позицию, выраженную правилом максимина, то в пользу двух принципов может быть сконструирован убедительный аргумент. Ясно, что правило максимина, в общем, не является надежным гидом при выборе в условиях неопределенности. Но оно имеет место в ситуациях, отмеченных определенными специфическими особенностями. Я хочу показать, что два принципа имеют с этой стороны хорошую поддержку, поскольку исходное положение имеет эти особенности в очень большой степени.

Существуют три основные особенности ситуаций, которые придают правдоподобность этому необычному **правилу**²⁰. Во-первых, так как это правило не принимает во внимание вероятность возможных ситуаций, должно быть некоторое оправдание решительного игнорирования оценок этих вероятностей. С первого взгляда, наиболее естественное правило выбора заключается в том, чтобы вычислять ожидание денежного приобретения для каждого решения, и затем предпринимать действия с наивысшими перспективами. (Это ожидание определяется следующим образом: предположим, что g_{ij} представляет числа в таблице приобретений и потерь, где i это индекс ряда и j индекс столбца; и пусть p_j , $j = 1, 2, 3$ будет вероятностью обстоятельств, с $\sum p_j = 1$. Тогда ожидание решения равно $\sum p_i g_{ij}$.) Но может быть, например,

такая ситуация, в которой знание вероятностей невозможно или же чрезвычайно ненадежно. В этом случае есть основания для скептицизма в отношении вероятностных вычислений, особенно в случаях, когда решение является важным и должно быть оправдано в глазах **других**.

Вторая особенность, которая предполагает правило максимина, такова: выбирающий человек имеет концепцию блага, такую, что он совсем мало заботится, если вообще заботится, о том, что он мог бы получить сверх минимального дохода, который гарантируется ему правилом максимина. Для него нет смысла испытывать судьбу ради будущих преимуществ, особенно, когда возможные потери окажутся для него решающими. Последнее обстоятельство подводит нас к третьей особенности, а именно, что отвергнутые альтернативы имеют неприемлемый итог, поскольку ситуация связана с серьезным риском. Конечно, влияние этих особенностей особо велико при их сочетании. **Парадигмальная** ситуация в следовании правилу максимина получается тогда, когда все три особенности реализуются в наиболее полной мере.

Рассмотрим вкратце природу исходного положения, имея в виду три специальные особенности. Начнем с того, что занавес неведения исключает всякое знание вероятностей. Стороны не имеют оснований для оценки вероятностной природы своего общества или своего места в нем. У них нет оснований для вероятностных подсчетов. Стороны должны принять во внимание тот факт, что **их** выбор принципов должен казаться разумным другим, в частности их **потомкам**, чьи права будут при этом сильно задеты. Эти рассмотрения усиливаются тем фактом, что стороны очень мало знают о возможных состояниях общества. Они не только неспособны к догадкам о вероятностях различных возможных обстоятельств; они не могут многого сказать по поводу того, каковы эти возможные обстоятельства, и уж тем более, перечислить их и предвидеть исход каждой доступной альтернативы. Процесс решения еще более неясен по сравнению с примером в таблице. Именно по этой причине я говорил только о соотношении с правилом максимина.

Вторую особенность иллюстрируют несколько видов аргументов в пользу двух принципов справедливости. Таким образом, если мы можем утверждать, что эти принципы дают работающую теорию социальной справедливости и что они совместимы с разумными требованиями эффективности, тогда эта концепция гарантирует удовлетворительный минимум. Нет особого смысла пытаться добиться лучшего. Таким образом, цель многих аргументов, особенно в части второй, состоит в том, чтобы через применение их к некоторым главным вопросам социальной справедливости показать, что два этих принципа представляют собой удовлетворительную концепцию. Детали аргументов связаны с философскими целями. Более того, этот ход мысли окажется практически бесспорным, если мы сможем установить приоритет свободы. Ведь этот приоритет влечет, что люди в исходном положении не имеют желания гнаться за большими

приобретениями ценой основных равных свобод. Минимум, гарантированный двумя принципами в лексическом порядке, это не тот минимум, который стороны хотят подвергать риску ради больших экономических и социальных преимуществ (§§ 35—37).

Наконец, третья особенность имеет дело с вопросом, возможно ли, чтобы другие концепции справедливости приводили к институтам, которые стороны могут найти нетерпимыми. Например, иногда говорят, что при определенных условиях принцип полезности (в любой форме) оправдывает если не рабство и крепостное право, то, во всяком случае, серьезные нарушения свободы ради большей экономической и социальной выгоды. Нет необходимости обсуждать здесь истинность этой точки зрения. Она нужна нам пока только для иллюстрации того, что концепции справедливости могут привести к таким результатам, которые стороны не готовы принять. И если есть под рукой готовая альтернатива в виде двух принципов справедливости, гарантирующих удовлетворительный минимум, то для сторон неразумно, если не иррационально, не реализовать эти условия.

Таков краткий набросок особенностей ситуаций, в которых правило максимина и аргументы в пользу двух принципов справедливости, подходящие для этих случаев, являются полезными. Таким образом, если перечень традиционных взглядов (§ 21) представляет возможные решения, эти принципы могли бы быть выбраны согласно правилу максимина. Исходное положение достаточным образом проявляет эти специальные особенности, что крайне важно при учете фундаментального характера выбора концепции справедливости. Эти замечания о правиле максимина имеют лишь цель прояснения проблемы выбора в исходном положении. Я заключаю этот параграф рассмотрением возражений, которые могут быть сделаны против принципа различия; это приводит к другому важному вопросу. Суть возражений заключается в том, что поскольку нам нужно максимизировать (подверженные обычным ограничениям) перспективы наименее преуспевающих, кажется, что справедливость крупномасштабных прибавок и убыли в ожиданиях более преуспевших может зависеть от небольших изменений в перспективах тех, кто находится в наихудшем положении. Пример: дозволены предельные контрасты в богатстве и доходах, при условии, что они необходимо приведут к подъему ожиданий наименее удачливых в самой малой степени. Но в то же самое время подобные неравенства, благоприятствующие более преуспевающим, запрещены, когда находящиеся в худшем положении теряют последнее. И все же кажется экстраординарным, что справедливость увеличения ожиданий лучше устроенных, скажем, на миллион долларов, должна зависеть от того, увеличатся или уменьшатся на цент перспективы наименее преуспевших. Это возражение аналогично следующей известной трудности с правилом максимина. Рассмотрим последовательность таблиц приобретений и потерь для всех натуральных чисел n :

$$0$$

$$1/n$$

Даже если для некоторых самых малых чисел разумно выбирать второй ряд, все-таки имеется и другая более поздняя точка в последовательности, когда иррационально не выбирать первый ряд, что противоречит правилу.

Часть ответа на это состоит в том, что принцип различия не был предназначен для применения к таким абстрактным возможностям. Как я уже сказал, проблема социальной справедливости — это вовсе не распределение *ad libitum* различного рода вещей, будь это деньги, собственность или что-либо еще, среди индивидов. Это и не нечто, о чем имеются некоторые ожидания, которые можно тасовать во всех возможных комбинациях. Возможности, о которых говорится в возражениях, не могут возникнуть в реальных случаях; вероятное множество их столь ограничено, что они исключены". Причина этого состоит в том, что два принципа выступают вместе как одна концепция справедливости, применяемая к базисной структуре общества как к целому. Действие принципов равных свобод и честного равенства возможностей предотвращает появление таких случайностей, потому что мы поднимаем ожидания наиболее преуспевших только таким образом, который требуется для улучшения ситуации наименее преуспевших. Ведь большие ожидания находящихся в более благоприятном положении покрывают затраты на обучение или отвечают организационным требованиям, тем самым внося вклад в общее преуспевание. Во время как ничто не гарантирует, что неравенства не будут значительными, имеется постоянная тенденция к их снижению через увеличение доступности образования для талантов и через все расширяющиеся возможности. Условия, установленные другими принципами, гарантируют, что результирующие контрасты будут меньшими, чем различия, которые люди часто терпели в прошлом.

Мы должны также заметить, что принцип различия предполагает не только действие других принципов, но также определенную теорию социальных институтов. В частности, как будет сказано в главе V, наше наблюдение основано на идее, что в конкурентной экономике (с частной собственностью или без нее) с системой открытых классов чрезмерное неравенство не будет правилом. При заданном распределении природных дарований и законах мотивации большие контрасты не просуществуют долго. Следует подчеркнуть, что нет возражений против обоснования выбора первых принципов, исходя из общих фактов экономики и психологии. Как мы видели, стороны в исходном положении должны знать общие факты о человеческом обществе. Так как это знание входит в предпосылки их размышлений, выбор принципов соотносится с этими фактами. Существенно здесь то, что послышки эти должны быть истинными и достаточно общими. Часто возражают, например, что утилитаризм может позволить рабство и крепостничество, как и другие ущемления свободы. Оправданы ли эти институты, зависит от того, можно ли показать тщательными вычислениями, что они дают более высокий баланс счастья. На это утилитарист ответит, что природа общества такова, что такие вычисления обычно свидетельствуют против подобных ограничений свободы.

Договорные теории согласны с утилитаризмом в том, что фундаментальные принципы справедливости существенно зависят от естественных фактов о людях в обществе. Эта зависимость делается явной через описание исходного положения: решение сторон рассматривается в свете общего знания. Более того, различные элементы исходного положения предполагают много вещей относительно обстоятельств человеческой жизни. Некоторые философы полагали, что первые этические принципы должны быть независимы от всех случайных посылок, что они не должны полагать допустимыми никакие истины, кроме тех, которые следуют из логики или анализа концепций. Моральные концепции должны быть справедливы во всех возможных мирах. Этот взгляд делает моральную философию исследованием этики творения: размышления о резонах всемогущего божества могли бы развлечь нас в поисках определений, какой из возможных миров является лучшим. Выбираться должны даже общие факты природы. У нас, конечно, есть естественный религиозный интерес к этике творения. Но она превышает человеческие способности. С точки зрения договорной теории это равнозначно предположению, что лица в исходном положении не знают вовсе ничего о самих себе и своем мире. Как же тогда могут приниматься решения? Проблема выбора вполне определена только в том случае, когда альтернативы подходяще ограничены естественными законами и другими условиями, и те, кто принимает решения, уже имеют определенные предпочтения в выборе альтернатив. Без некоторой структуры такого рода поставленный вопрос не является определенным. По этой причине при выборе принципов справедливости мы без колебаний предполагаем определенную теорию социальных институтов. В самом деле, нельзя обойтись без общих фактов, как нельзя обойтись и без концепции блага, на основании которой стороны ранжируют альтернативы. Если эти предположения истинны и достаточно общие, все в порядке, потому что без этих элементов вся схема была бы беспочвенна и пуста.

Из этого видно, что при аргументации в пользу даже первых принципов справедливости нужны как общие факты, так и моральные условия. В договорной теории эти моральные условия принимают форму описания исходной договорной ситуации. В ходе получения концепции справедливости существует также разделение труда между общими фактами и моральными условиями, и оно разнится от одной теории к другой. Как я замечал, принципы различаются в такой степени, в какой они включают в себя желаемый моральный идеал. Для утилитаризма характерна значительная роль аргументации от общих фактов. Утилитаризм стремится парировать возражения, полагая, что законы общества и человеческой природы отвергают случаи, которые оскорбительны для наших обдуманных суждений. В противоположность этому, справедливость как честность более прямым образом внедряет обычно понимаемый идеал справедливости в свои первые принципы. Такая концепция меньше полагается на общие факты в достижении соответствия с нашими суждениями справедливости. Это гарантирует, что она подходит к более широкому кругу возможных случаев.

Есть две причины, которые оправдывают подобное включение идеалов в первые принципы. Первая, и наиболее **явная**, состоит в том, что предположения, на основании которых утилитарист верит, что отрицание свободы вряд ли будет иметь оправдание, могут быть только вероятно истинными, или даже сомнительными (§ 33). С точки зрения исходного положения, может быть неразумно опираться на эти гипотезы, и следовательно, гораздо разумнее более точно встроить идеал в выбранные принципы. Таким образом, кажется, что стороны скорее предпочтут гарантировать свои основные свободы прямым образом, нежели поставить их в зависимость от неопределенных и спекулятивных бухгалтерских подсчетов. Эти соображения подтверждаются стремлением избежать запутанных теоретических **аргументов** при формулировке публичной концепции справедливости (§ 24). В отличие от аргументации в пользу двух принципов соображения в пользу критерия полезности нарушают это ограничение. Но, во-первых, имеется реальное преимущество в окончательных взаимных заявлениях людей, что хотя теоретические вычисления полезности всегда оказываются в пользу равных свобод (предположим, что здесь именно этот **случай**), они не желают, чтобы было по-другому. Так как в справедливости как честности моральные концепции являются публичными, выбор двух принципов на самом деле представляет такое заявление. И выгоды от такого коллективного заявления благоприятствуют этим принципам, даже если утилитаристские предположения были бы истинными. Эти вопросы я рассматриваю более детально в связи с публичностью и стабильностью (§ 29). Интересующий нас вопрос здесь состоит в том, что в то время как в общем случае в этическую теорию могут включаться естественные факты, есть, тем не менее, основательные причины для внедрения утверждений справедливости в первые принципы более прямым способом, чем это может потребоваться при теоретически полном осмыслении случайностей мира.

27. РАЗМЫШЛЕНИЕ, ВЕДУЩЕЕ К ПРИНЦИПУ СРЕДНЕЙ ПОЛЕЗНОСТИ

Сейчас я хочу проверить соображения, благоприятствующие принципу средней полезности. Классический принцип мы обсудим позднее (§ 30). Одним из достоинств договорной теории является выявление того, что эти принципы представляют отчетливо различные концепции, несмотря на совпадение многих их практических следствий. Лежащие в их основе аналитические предположения весьма различны в том смысле, что ассоциируются с противоречащими друг другу интерпретациями исходной ситуации. Но сначала следует сказать о значении полезности. Она понимается, в традиционном смысле, как удовлетворение желания; и это допускает межличностные сравнения, которые могут быть, по крайней мере, учтены в остатке. Я предполагаю также, что полезность измеряется процедурой, независимой от выбора, который включает риск, постулированием, скажем, способности к ранжированию уровней удовлетворения. Это tradi-

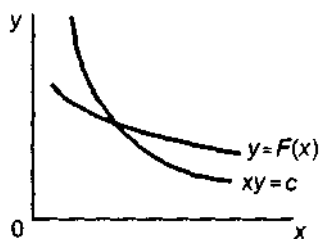
ционные предположения, и хотя они довольно сильны, я не буду здесь подвергать их критике. Насколько это возможно, я хочу рассмотреть историческую доктрину как она есть.

В применении к базисной структуре, классический принцип требует такого устройства институтов, при котором максимизировалась бы **абсолютно** взвешенная сумма ожиданий репрезентативных людей. Эта сумма получается взвешиванием ожиданий количества людей в соответствующем положении и затем сложением результатов. Таким образом, при прочих равных вещах, когда число людей в обществе удваивается, общая полезность становится вдвое больше. (**Конечно**, с утилитаристской точки зрения ожидания являются мерой всеобщего удовлетворения, испытанного и предвкушаемого. Они не есть просто индексы первичных благ, как это имеет место в справедливости как честности.) В противоположность этому принцип средней полезности направляет общество на максимизацию не общей, а средней полезности (на душу **населения**). Это кажется более современным взглядом: его разделяли Милль и Уиксвелл²². Для применения этой концепции к базисной структуре институты должны быть устроены таким образом, чтобы максимизировать **процентно** взвешенную сумму ожиданий репрезентативных индивидов. Для вычисления этой суммы мы умножаем ожидания на долю общества в соответствующем положении. Таким образом, больше не верно, при прочих равных вещах, что при удвоении численности населения общества полезность также удваивается. Наоборот, пока остается неизменной процентная доля различных положений, полезность остается той же самой.

Какой из этих принципов полезности предпочесть в исходном положении? Для ответа на этот вопрос следует заметить, что обе разновидности приходят к одному и тому же, если численность населения постоянна. Но когда она изменяется, появляется различие. Классический принцип требует такого устройства институтов, при условии, что они влияют на размер семей, возраст брака, и т. п., при котором достигалась бы всеобщая полезность. Из этого следует, что пока в условиях прироста числа индивидов средняя полезность на душу населения падает достаточно медленно, население следует поощрять к неограниченному росту, независимо от **того**, как низко пала средняя полезность. В этом случае сумма **полезностей**, образующаяся от большего числа лиц, достаточно велика, чтобы прикрыть доленое уменьшение на душу населения. Что касается справедливости, а не предпочтения, то в этом случае может потребоваться очень низкий уровень среднего благосостояния (см. рисунок ниже).

НЕОГРАНИЧЕННЫЙ РОСТ НАСЕЛЕНИЯ

Формально условие роста населения неограниченным образом выражается в том, что кривая $y = F(x)$, где y — это средняя полезность на душу населения и x — численность населения, должна располагаться более полого, нежели гиперболой $xy = c$. Потому что xy равно всеобщей полезности, и площадь прямоугольника, представляющего эту всеобщность, увеличивается по мере увеличения x всякий раз, когда кривая $y = P(x)$ более пологая, чем $xy = c$.



Это следствие классического принципа показывает, что он будет отвергнут сторонами в пользу принципа средней **полезности**. Два принципа были бы эквивалентны только лишь при условии, что среднее благосостояние всегда падает достаточно быстро (во всяком случае, за пределами некоторого интервала), так что между принципами не оказывается серьезных расхождений. Но это предположение кажется спорным. С точки зрения человека в исходном положении, было бы рациональнее согласиться на некоторый минимальный уровень для поддержания среднего благосостояния. Так как стороны продвигают свои собственные интересы, они в любом случае не имеют желания максимизировать сумму всеобщего удовлетворения. Я предполагаю, следовательно, что более правдоподобной утилитаристской альтернативой двум принципам справедливости является принцип средней полезности, а не классический принцип.

Теперь я хочу понять, как стороны могли бы прийти к принципу средней полезности. Мои соображения носят совершенно общий характер, и если бы они были основательными, сама проблема представления альтернатив была бы обойденной. Принцип средней полезности был бы признан единственным разумным кандидатом. Вообразим ситуацию, в которой один рациональный индивид может выбрать, к какому из нескольких обществ ему **присоединиться**²³. Для усвоения идеи, предположим сначала, что члены этих обществ имеют одни и те же предпочтения. Далее, каждое общество имеет те же самые ресурсы и одно и то же распределение естественных талантов. Тем не менее, индивиды с одними и теми же талантами имеют различный доход, и каждое общество имеет свою политику перераспределения, которая на некотором этапе последовательного ее проведения приводит, тем самым, к снижению производства продукции. Поскольку общества реализуют в этом вопросе различные стратегии, У индивида возникает вопрос, к какому обществу присоединиться. Если он в точности знает свои собственные способности и интересы и имеет детальную информацию об этих обществах, он сможет предвидеть благосостояние, которым он насладится почти в каждом из них. Опираясь на это предвидение, он может прийти к конкретному решению. Ему вовсе нет нужды прибегать к вероятностным вычислениям.

Но этот случай весьма специфичен. Давайте изменим его шаг за шагом, так чтобы он все более походил на исходное положение. Так, предположим сначала, что наш гипотетический участник исходного

положения не уверен, что его таланты позволят ему присоединиться к различным обществам. Если он предполагает, что его **предпочтения** совпадают с предпочтениями остальных, он может попытаться **максимизировать** свое ожидаемое благосостояние. Он вычисляет свои перспективы в отношении данного общества, принимая во внимание в качестве альтернатив полезности репрезентативных членов этого общества, а в качестве вероятности для каждого положения — его оценку своих шансов достижения положения. Его ожидание определяется в этом случае взвешенной суммой полезностей **репрезентативных индивидов**, т. е. выражением $\sum p_i u_i$, где p_i есть **вероятность** достижения им i -го положения, и u_i есть полезность соответствующего репрезентативного человека. После проведенных расчетов он выбирает общество с наивысочайшими перспективами.

Несколько дальнейших модификаций подводит ситуацию еще ближе к исходному положению. Предположим, что гипотетический **выбирающий** не знает ничего ни о своих способностях, ни о месте, которое он может занять в каждом обществе. Сохраняется предположение о том, что его предпочтения таковы же, что и **предпочтения** других людей в этих обществах. Теперь предположим, что он p_i должен думать в вероятностном стиле, полагая, что имеет **равные** шансы быть некоторым индивидом (т. е. что его шансы **подпадания** под некоторого репрезентативного человека есть доля общества, которую этот человек **представляет**). В этом случае его перспективы все еще тождественны средней полезности для каждого общества. Эти модификации, наконец, приводят к тому, что его ожидаемые приобретения в каждом обществе согласуются со средним благосостоянием.

До сих пор мы предполагали, что все индивиды имеют похожие предпочтения, независимо от того, принадлежат ли они одному и тому же обществу. Их концепции блага приблизительно одинаковы. Как только это в высшей степени ограничительное предположение опускается, мы делаем окончательный шаг и прибываем к разновидности исходного состояния. Пусть ничего неизвестно о конкретных интересах членов этих обществ или же человека, принимающего решения. Эти факты, как и знание структуры этих обществ, исключаются. Занавес неведения сейчас полностью опущен. Но можно все еще вообразить, что гипотетический участник мыслит по большей части, как и прежде. Он предполагает, что имеется равная вероятность его превращения в кого угодно, обретая при этом соответствующие интересы, способности и социальное положение. Опять-таки, его перспективы являются наивысшими для общества с наибольшей средней полезностью. Это можно видеть вот из чего. Пусть n — число людей в обществе. Пусть их уровни благосостояния будут $u_1, u_2, \dots, u_n$. Тогда общая полезность есть $\sum u_i$ и средняя полезность $\sum u_i / n$. Предполагая, что участник имеет равный шанс стать любым человеком, перспективы его таковы: $1/n u_1 + 1/n u_2 + \dots + 1/n u_n$ или $\sum u_i / n$. Численное значение перспективы тождественно средней по-

лезности. Таким образом, если мы отбросим проблему межличностных сравнений полезности, а стороны будем рассматривать как рациональных индивидов, которые не имеют отвращения к риску и следуют принципу недостаточного основания в вычислении вероятностей (принцип, который лежит в основе вероятностных вычислений), тогда идея исходного состояния естественно ведет к принципу средней полезности. Как видно, выбирая его, стороны максимизируют свое ожидаемое благосостояние. Значит, некоторые формы договорной теории оказывают поддержку принципу средней полезности, а не классическому принципу. И в самом деле, как еще можно объяснить принцип средней полезности? Ведь это, строго говоря, не телеологическая **доктрина**, каковой является классический взгляд, и следовательно, в нем отсутствует интуитивная апелляция к идее максимизации блага. Наверняка, придерживающиеся принципа средней полезности могли бы прибегнуть к договорной теории, по крайней мере в этом объеме.

В предшествующем обсуждении я предполагал, что полезность понимается в традиционном смысле как удовлетворение желания, а кардинальные сравнения полагаются возможными. Но от такого понимания полезность большинство экономистов в последние десятилетия отказалось: оно показалось им слишком расплывчатым и не играющим существенной роли в объяснении экономического поведения. Теперь полезность понимается как способ представления выбора экономического субъекта, а не как мера удовлетворения. Основной вид кардинальной полезности выводится из конструкции **Неймана—Моргенштерна**, которая основана на выборе между перспективами, включающими риск (§ 49). В отличие от традиционного понятия, эта мера принимает в расчет неопределенность и не пытается обеспечить основание для межличностных сравнений. Тем не менее, все еще можно сформулировать принцип средней полезности, используя этот вид меры: следует предположить, что стороны в исходном положении, или некотором его варианте, должны иметь функцию полезности **Неймана—Моргенштерна** и соответственно оценивать свои **перспективы**²⁴. Конечно, следует соблюдать осторожность; например, эти функции полезности не могут принять в расчет всех рассмотрений, но должны отражать оценку сторонами того, что способствует их благу. Если же стороны руководствуются другими резонами, мы не будем иметь телеологической теории.

Однако когда в наличии все эти ограничения, может быть установлен такой утилитаристский взгляд (со средней **полезностью**), который принимает во внимание высокую степень неприятия риска по сравнению с той, какую любой нормальный человек должен был бы иметь в исходном положении; и чем больше это неприятие риска, тем больше эта форма принципа полезности будет напоминать принцип различия, по крайней мере, когда оценка экономических выгод находится под вопросом. Конечно, эти два принципа не суть одно и то же, так как между ними — множество различий. Но есть и подобия: риск и неопределенность, с подходяще общей перспективы, ведут к тому, что оба взгляда придают больший вес преимуществам

тех, чья ситуация менее удачлива. На самом деле, разумное неприятие риска может быть столь **большим**, раз полностью осознаны сверх-смелые рискованные решения, что утилитаристское взвешивание может быть, для практических целей, весьма близко к принципу различия, и тогда решающим аргументом в пользу последнего является его простота.

28. НЕКОТОРЫЕ ТРУДНОСТИ, СВЯЗАННЫЕ С ПРИНЦИПОМ СРЕДНЕЙ ПОЛЕЗНОСТИ

Перед рассмотрением аргументов в пользу двух принципов справедливости я хотел бы упомянуть несколько трудностей, связанных с принципом средней полезности. Хотя первая из них является только кажущейся. Как мы видели, этот принцип может рассматриваться в качестве **этики-одного** рационального индивида, готового использовать все шансы для максимизации его перспектив с точки зрения исходной ситуации. Одно возражение принципу готово сразу: он предполагает реальное и равное принятие риска всеми членами общества. Принцип утверждает, что каждый должен в некоторое время действительно согласиться на одни и те же шансы. Поскольку этого не может быть, принцип не является основательным. Рассмотрим крайний случай: рабовладелец пытается обосновать свою позицию рабам, говоря, что, во-первых, при данных обстоятельствах их общества, институт рабства на самом деле необходим для получения наибольшего среднего счастья. И во-вторых, что в исходной договорной ситуации он выбрал бы принцип средней полезности даже ценой риска, что впоследствии выяснится обоснованность его положения как раба. Мы немедленно готовы отвергнуть такой аргумент как совершенно не относящийся к сути дела или даже как оскорбительный. Можно сказать даже, что нет никакой разницы, что мог бы выбрать рабовладелец. До тех пор пока индивиды не согласятся на самом деле на концепцию справедливости, подвергающуюся реальным рискованным обстоятельствам, никто не связан ее требованиями.

С договорной точки зрения, однако, общая форма аргументации рабовладельца вполне корректна. Со стороны рабов было бы ошибкой жаловаться, что его утверждения не имеют отношения к делу, поскольку нет реального выбора или же равного риска в отношении того, как обернутся вещи. Договорная доктрина чисто гипотетическая. Мы не можем иметь двух вещей сразу. С одной стороны, сначала интерпретировать теорию справедливости гипотетически, когда не могут быть найдены подходящие случаи согласия для объяснения обязанностей и обязательств индивидов, и, с другой стороны, вслед за этим настаивать на реальных ситуациях риска для того, чтобы избавиться от принципов справедливости, которых мы не **хотим**²⁵. Таким образом, в справедливости как честности опровержение аргументации рабовладельца заключается в демонстрации того, что принцип, к которому он взывает, был бы отвергнут в исходном положении. У нас нет другого выхода, кроме как эксплуатировать различные

аспекты этой исходной ситуации (или предпочтительной интерпретации) для установления того, что при сравнении принципов **отдается** предпочтение двум принципам справедливости.

Первую трудность с принципом средней полезности я уже упомянул при обсуждении правила максимина как эвристического средства в аргументации в пользу двух принципов. Речь идет о способе оценки вероятностей рациональным индивидом. Этот вопрос возникает потому, что в исходной ситуации нет объективных оснований для предположения, что превращения в кого угодно имеют равные шансы. Это предположение не основано на известных особенностях общества. На ранних стадиях аргументации в пользу принципа средней полезности гипотетический участник имеет некоторое знание о своих способностях и об устройстве обществ, которое он выбирает. Оценка его шансов основана на этой информации. Но на последней стадии имеется полное неведение относительно конкретных фактов (за исключением тех, которые являются следствием обстоятельств **справедливости**). Конструирование перспектив индивида зависит на этой стадии исключительно от принципа недостаточного основания. Когда у нас совсем нет свидетельств, возможные случаи постулируются как **равновероятные**²⁶.

Я буду предполагать, что стороны, игнорируют вероятности, к которым приходят лишь на основании этого принципа. Это предположение правдоподобно, если иметь в виду фундаментальную важность исходного соглашения и желательность того, чтобы решения **индивида** принимали бы во внимание интересы потомков, на которых повлияет соглашение. Мы более неохотно предпринимаем рискованные шаги по поводу них, нежели в отношении себя, и мы готовы делать это только в том случае, когда нет способа избежать этих неопределенностей или же когда вероятные приобретения, оцениваемые на основании объективной информации, столь велики, что кажется совершенно безответственным отказаться от шанса, даже если принятие его может быть весьма плачевным. Так как стороны имеют альтернативу в виде двух принципов справедливости, они могут избежать неопределенностей исходного положения. Они могут гарантировать защиту своих основных свобод и разумно удовлетворительного стандарта жизни в той мере, в какой это дозволяемо условиями их общества. Но, как я утверждаю в следующем разделе, сомнительно, приводит ли реально выбор принципа средней полезности к лучшим перспективам, если не учитывать тот факт, что он основан на принципе недостаточного основания. Значит, действие занавеса неведения заключается в предпочтении двух принципов. Эта концепция справедливости лучше приспособлена к ситуации полного неведения.

Есть, конечно, предпосылки относительно общества, которые, будь они основательными, позволили бы сторонам прийти к объективной оценке равной вероятности. Для того чтобы убедиться в этом, надо обратить аргумент Эджворта для классического принципа в аргумент **Для принципа средней полезности**²⁷. На самом деле, его аргументация может быть приспособлена к почти любым общим стандартам поли-

тики. Идея Эджворта заключается в том, чтобы сформулировать определенные разумные **предположения**, при которых было бы рационально для эгоистичных сторон согласиться на стандарты полезности в качестве политического принципа в оценке социальной политики. Необходимость в таком принципе возникает потому, что политические процессы не являются конкурентными, и их решения не могут быть предоставлены рынку. Для примирения расходящихся интересов должны быть найдены какие-то другие методы. Эджворт верил, что эгоистичные стороны могли бы согласиться на принцип полезности в качестве некоторого желаемого критерия. Он полагал, что при большом числе событий политика максимизации полезности в отношении каждого события, по всей видимости, даст наибольшую полезность для каждого человека в отдельности. **Последовательное** приложение этого стандарта к налоговому обложению и законодательству по собственности должно, по предположению, дать наилучшие результаты с точки зрения любого человека. **Следовательно**, через принятие этого принципа эгоистичные стороны имеют разумную гарантию, что они в конце концов не проиграют, и на самом деле улучшат свои перспективы.

Недостаток **идеи** Эджворта состоит в том, что необходимые посылки чрезвычайно нереалистичны, особенно в случае базисной структуры²⁸. Установить эти посылки значит увидеть, как они неправдоподобны. Мы должны предположить, что результаты решений, которые определяют политические процессы, не только более или менее независимы, но примерно того же порядка в своих социальных последствиях. Последние не могут быть велики, потому, что в противном случае эти результаты не были бы независимыми. Больше того, следует предположить, что либо люди переходят из одного социального положения в другое случайным образом и живут достаточно долго, так что потери и приобретения усредняются, либо имеется некоторый механизм, который гарантирует, что законодательство, руководствуясь принципом полезности, распределяет свои милости по ходу времени справедливо. Но ясно, что общество не есть стохастический процесс подобного рода, и некоторые вопросы социальной политики, более важные по сравнению с другими, часто приводят к большим и стойким сдвигам в институциональном распределении преимуществ.

Если принцип средней полезности должен быть принят, стороны должны исходить из принципа недостаточного основания. Они должны следовать так называемому правилу Лапласа для выбора в условиях неопределенности. Возможности идентифицируются некоторым естественным образом, и каждой из них приписывается одна и та же вероятность. Ни одного общего факта относительно общества не используется в поддержку такого приписывания; стороны делают вероятностные вычисления, как если бы информация не иссякла. Здесь я не могу обсуждать концепцию вероятности, но кое-что следует все-таки **заметить**²⁹. Во-первых, удивительно, что смысл вероятности выступает в качестве проблемы моральной философии, особенно теории справедливости. Это, однако, неизбежное следствие договорной

доктрины, которая полагает моральную философию частью теории рационального выбора. Вероятностные рассуждения связаны с тем, каким образом определена исходная ситуация. Занавес неведения ведет прямо к проблеме выбора в условиях полной неопределенности. Конечно, вполне возможно рассматривать стороны в качестве совершенных альтруистов и предполагать, что они мыслят так, как если бы они могли войти в положение каждого человека. Эта интерпретация исходной ситуации устраняет элемент риска и неопределенности (§ 30).

В справедливости как честности, однако, нет способа избежать полностью этой проблемы. Важно не допустить зависимости выбранных принципов от конкретных установок относительно риска. По этой причине занавес неведения устраняет также знание этих наклонностей: стороны не знают, имеют ли они или нет необычное неприятие риска. Насколько это возможно, выбор концепции справедливости должен зависеть от рациональной оценки приемлемости риска, не затронутой конкретными индивидуальными предпочтениями по поводу риска. Конечно, социальная система может извлечь преимущества из этих варьирующихся **предрасположенностей**, имея институты, которые позволят полностью использовать их для общих целей. Но в идеале, как бы то ни было, базисное устройство системы не должно зависеть ни от одного из этих предрасположений (§ 81). Следовательно, то, что принципы справедливости выражают специфично консервативную точку зрения относительно риска в исходном положении, не является аргументом в пользу двух принципов справедливости. Важно показать, что при имеющихся уникальных особенностях этой ситуации, для человека, чье неприятие неопределенности в отношении способности к гарантированию своих фундаментальных интересов находится в норме, рационально согласиться на эти принципы, нежели на принцип полезности.

Во-вторых, я просто **предположил**, что вероятностные суждения, если они призваны быть мотивами рационального решения, должны иметь объективное основание, т. е. основание в знании конкретных фактов (или разумных мнений). Это не должно сводиться к отчетам об относительных частотах, но должно обеспечить основания для оценки относительной силы различных тенденций, которые воздействуют на результат. Необходимость в объективных резонах все более настоятельна, принимая во внимание фундаментальную важность выбора в исходном положении и желание сторон, чтобы их решение казалось вполне обоснованным для других. Я предположу, следовательно, для пополнения описания исходного положения, что стороны игнорируют оценки вероятностей, не поддерживаемых знанием конкретных фактов, и опираются на принцип недостаточного основания. Требования объективных оснований не находятся в центре споров между теоретиками необайесовского подхода и сторонниками классической трактовки вероятности. Суть спора тут в том, сколь сильно интуитивные и неточные оценки вероятностей, основанные на здравом смысле, должны быть встроены в формальный аспект теории веро-

ятности, а не использованы *ad hoc* образом в приспособлении их к заключениям, полученным без этой информации³⁰. Здесь сторонники необайесовского подхода имеют сильные позиции. Конечно, лучше, когда есть возможность использования нашего интуитивного знания и здравого смысла систематическим образом, а не в нерегулярной и необъяснимой манере. Но ничего из сказанного не изменяет нашего убеждения, что вероятностные утверждения должны иметь некоторое объективное основание в известных фактах об обществе, если они должны выступать в качестве рациональных мотивов при принятии решений в специальной ситуации исходного положения.

Последняя трудность, которую я упомяну, возникает из-за особенности ожиданий в конечном шаге размышлений по поводу принципа средней полезности. Когда ожидание вычисляется в нормальном случае, полезности альтернатив (u_i в выражении $\sum p_i u_i$) выводятся из единой системы предпочтений, исходя из которых индивиды делают выбор. Полезности представляют достоинство альтернатив для этого человека согласно его схеме ценностей. В настоящем случае, однако, каждая полезность основана на интересах различных людей. Есть столько же различных полезностей, сколько различных людей. Конечно, такой ход мысли предполагает межличностные сравнения. Но на время оставляя в стороне проблему их определения, заметим, что индивид мыслится выбирающим так, как если бы он вовсе не имел целей, рассматриваемых им в качестве его собственных. Он выбирает шанс быть одним из некоторого числа людей со всей его индивидуальной системой целей, способностями, социальным положением. Мы можем сомневаться, является ли это ожидание осмысленным. Так как нет одной схемы целей, посредством которой можно прийти к этой оценке, она не обладает необходимым единством.

Для прояснения этой проблемы давайте различим оценку объективных ситуаций и оценку аспектов личности: способности, свойства личности и система целей. С нашей точки зрения, часто достаточно легко оценить ситуацию другого индивида, специфицированную, скажем, его социальным положением, богатством и т. п. или же его перспективами в терминах первичных благ. Мы ставим себя на его место, вместе с нашим (а не его) характером и предпочтениями, и прикидываем, как реализовались бы наши планы. Мы можем пойти дальше. Мы можем для себя оценить, что значит находиться в другом месте, имея некоторые его свойства и цели. Зная собственный план жизни, мы можем решить, рационально было бы для нас иметь эти свойства и цели, и следовательно, рекомендуется ли нам развивать и поощрять их, если мы можем сделать это. Но при конструировании наших ожиданий, как мы должны оценивать другой образ жизни и систему окончательных устремлений? Сравнением с нашими целями или с чужими целями? Договорный аргумент предполагает то, что мы должны сделать с нашей собственной точки зрения: ценность для нас образа жизни чужого и реализация чужих целей не представляет, как показывает предыдущее конструирование ожиданий, ценности

для другого человека. Более того, из обстоятельств справедливости следует, что эти ценности различаются весьма сильно. Конфликт притязаний возникает не только потому, что людям необходимы одни и те же вещи для удовлетворения одних и тех же желаний (например, пища и одежда), но и потому, что различаются их концепции блага; и в то время как ценность основных первичных благ для нас может быть, как все согласятся, сравнима с ценностью этих благ для других, это соглашение не может быть распространено на наши конечные цели. Действительно, стороны не знают своих конечных целей, но они все-таки знают, что эти цели противоположны друг другу и не подлежат какому-либо общему стандарту измерения. Ценность чьих-либо всеобщих обстоятельств для некоторого человека вовсе не совпадает с ценностью их для нас. Таким образом, надежды, связанные с последней частью аргумента в пользу принципа средней полезности, не могут быть оправданы.

Мы можем охарактеризовать эту трудность несколько иным способом. Резоны в пользу принципа средней полезности должны как-то определить унифицированное ожидание. Предположим тогда, что стороны согласились обосновать межличностные сравнения определенными правилами. Эти правила становятся частью значения принципа полезности точно так же, как использование индекса первичных благ является частью значения принципа различия. Таким образом, эти правила сравнения (так я называю их) могут мыслиться выводимыми, например, из определенных психологических законов, которые определяют человеческое удовлетворение, при условии, что заданы такие параметры, как сила предпочтений и желаний, природные способности и физические свойства, наслаждение личными и публичными благами, и т. д. Индивиды, имеющие те же самые параметры, по соглашению, имеют одно и то же удовлетворение; и по принятию этих правил сравнения, может быть определено среднее удовлетворение, стороны должны максимизировать таким образом понимаемое ожидаемое удовлетворение. Следовательно, все рассматривают себя в качестве обладающих функцией полезности, так сказать, одной и той же глубины, и рассматривают достигаемое другими удовлетворение как допустимую составляющую часть своих собственных ожиданий, оцениваемых с перспективы исходного положения. Одни и те же унифицированные ожидания выполняются для всех, и отсюда (используя правило Лапласа) следует соглашение о принципе средней полезности.

Существенно заметить, что такой ход размышления предполагает конкретную концепцию личности. Стороны рассматриваются как не имеющие интересов высшего порядка или фундаментальных целей, ссылкой на которые они могли бы решать, какого рода личностями собираются стать. У них нет определенного характера и воли. Они являются, можно сказать, лишенными содержания личностями: будучи подчиняющимися правилам сравнения, они равно подготовлены к тому, чтобы принять их в качестве определения своего блага, независимо от того, какие оценки эти правила приписывают реализации конечных целей, даже если оценки конфликтуют с теми оцен-

ками, которых требуют их реально существующие **фундаментальные** интересы. Но мы предполагали, что стороны все-таки обладают определенным характером и волей, даже если специфическая природа их системы целей неизвестна им. Они являются, так сказать, детерминированными личностями: они имеют определенные интересы высшего порядка и фундаментальные цели, с помощью которых они могли бы решать, какая жизнь и какие подчиненные цели приемлемы для них. Именно эти интересы и цели, какими бы они ни были, стороны должны пытаться защищать. Так как они знают, что **основные** свободы, покрываемые первым принципом, будут гарантировать эти интересы, они должны признать, скорее, два принципа **справедливости**, нежели принцип полезности.

Итог наших размышлений таков: я аргументировал, что **ожидание**, на котором основывается принцип средней полезности, ложно по двум причинам. Во-первых, так как нет объективных оснований в исходном положении для принятия равных вероятностей, или же других вероятностных распределений, эти вероятности являются как бы вероятностями. Они зависят только лишь от принципа недостаточного основания и не обеспечивают независимых резонансов для принятия принципа полезности. Вместо этого, апелляция к этим вероятностям является, на самом деле, косвенным способом постулирования этого принципа. Во-вторых, утилитаристский аргумент предполагает, что стороны не имеют характера или воли, что они не являются личностями с определенными окончательными интересами или конкретной концепцией своего блага, которые они стремятся защищать. Таким образом, принимая во внимание оба соображения, утилитаристский ход мышления приводит к чисто формальному выражению для ожидания, но такому, которое лишено подходящего значения. Это похоже на ситуацию, когда продолжают использовать вероятностные аргументы и делать межличностные сравнения уже после того, как перестали существовать условия их допустимого использования ввиду обстоятельств исходного положения.

29. ОСНОВАНИЯ ДЛЯ ДВУХ ПРИНЦИПОВ СПРАВЕДЛИВОСТИ

В этом разделе я использую условия публичности и окончательности для того, чтобы представить некоторые аргументы в пользу двух принципов справедливости. Я буду полагаться на факт, что для действительности соглашения стороны должны быть способны к его соблюдению при всех существенных и предвидимых обстоятельствах. Должна быть рациональная гарантия его осуществления. Аргументы, которые я представлю, подпадают под вспомогательную схему, вводимую для следования правилу максимина. Эти аргументы помогают понять, что **два** принципа являются адекватным минимумом того, что можно представить концепцией справедливости в ситуации большой неопределенности. Любые дальнейшие преимущества, которые

мог бы дать принцип полезности, в высшей степени проблематичны, в то время как тяготы при плохом повороте событий нетерпимы. Именно в этом пункте концепция договора играет определенную роль: она предлагает условия публичности и устанавливает условия на то, что может быть предметом согласия.

Первое убедительное основание для двух принципов может быть объяснено в терминах того, что я ранее называл бременем обязательств (**strains of commitment**). Я утверждал (§ 25), что стороны способны к справедливости в том смысле, что есть гарантия, что их старания не напрасны. Предполагая, что они приняли в расчет все, включая общие факты моральной психологии, они могут полагаться друг на друга в следовании принятым принципам. Таким образом, они не могут входить в соглашение, возможных следствий которого они не могут принять. Они должны избегать таких соглашений, которым можно следовать только с большим трудом. Так как исходное соглашение окончательно и заключается навсегда, второго шанса нет. Ввиду серьезности возможных последствий, вопрос о бремени обязательств становится особенно острым. Человек выбирает раз и навсегда все стандарты, которые управляют его жизненными перспективами. Больше того, когда мы входим в соглашение, мы должны будем выполнить **его**, даже при реализации худших возможностей. В противном случае мы не действовали бы чистосердечно. Таким образом, стороны должны тщательно взвесить, готовы ли они будут придерживаться своих обязательств при всех обстоятельствах. Конечно, отвечая на этот вопрос, они обладают только общими сведениями о человеческой психологии. Но этой информации достаточно, чтобы сказать, какая из концепций справедливости включает большее бремя.

В этом отношении два принципа справедливости имеют определенное преимущество. Дело не только в том, что стороны защищают свои основные свободы, но и в том, что они страхуют себя от худших случайностей. Они не рискуют собственной свободой в ходе своей жизни ради большего блага других, поступок, который они в действительных обстоятельствах могли бы и не совершить. В самом деле, договоры такого рода превышают возможности человеческой природы. Как могут стороны знать или быть уверены, что они смогут соблюдать такое соглашение? Определенно, они не могут основывать свое доверие на общем знании моральной психологии. В любом случае два принципа справедливости обеспечивают альтернативу. Если бы единственные возможные кандидаты включали подобный риск, проблемой бремени обстоятельств можно было бы пренебречь. Но это не так, и оцениваемые в этом свете два принципа кажутся явно превосходящими все остальные.

Второе рассмотрение взывает к условиям публичности и к ограничениям на согласие. Я представлю аргументы в терминах проблемы психологической стабильности. Ранее я утверждал, что сильный аргумент в пользу концепции справедливости состоит в том, что она порождает свою собственную поддержку. Когда базисная структура общества удовлетворяет этим принципам, что известно публично в

течение долгого периода времени, подвластные этим общественным устройствам развивают желание поступать согласно этим принципам и играть свою роль в институтах, которые воплощают принципы. Концепция справедливости устойчива, когда публичное осознание ее реализации социальной системой привносит с собой соответствующее чувство справедливости. Случится это или нет, зависит, конечно, от законов моральной психологии и наличия человеческих мотивов. Я буду обсуждать эти вещи позднее (§§ 75—76). Пока же мы фиксируем, что принцип полезности может потребовать большего отождествления с интересами других, чем два принципа справедливости. Таким образом, последние могут быть более стабильной концепцией, в той степени, в какой затруднительно достижение этой идентификации. Когда два принципа удовлетворены, основные свободы каждой личности гарантированы, и в некотором смысле каждый выигрывает от социальной кооперации, что определяется принципом различия. Следовательно, мы можем объяснить принятие социальной системы и принципов, которые ею выполняются, психологическими законами, согласно которым человек имеет склонность к любви, ласке и поддержке всего, что утверждает его собственное благо. Так как утверждается благо каждого, все приобретают склонность к поддержке такой схемы.

Однако когда выполняется принцип полезности, нет гарантии, что выиграет каждый. Верность социальной системе может потребовать, чтобы некоторые, в частности, наименее преуспевшие, воздержались от преимуществ ради большего блага всего общества. Таким образом, схема не будет устойчивой до тех пор, пока тот, кто должен пожертвовать, не отождествляет собственные интересы с интересами более широкими. Но это нелегко сделать. Жертвы, о которых идет речь, вовсе не те, которые требуются в критических социальных ситуациях, когда все или некоторые должны внести свой вклад во имя общего блага. Принципы справедливости применяются к базисной структуре социальной системы и определяют жизненные перспективы. Именно этими перспективами требует пожертвовать принцип полезности. Даже когда мы менее удачливы, мы должны принять большие преимущества других в качестве достаточного основания для более низких ожиданий в течение всей нашей жизни. Это, безусловно, чрезмерное требование. На самом деле, когда общество рассматривается как система кооперации, предназначенная увеличивать благо своих членов, кажется совершенно невероятным ожидать от некоторых граждан принятия все еще худших перспектив жизни ради других на основании политических принципов. Тогда совершенно ясно, почему утилитаристы должны делать упор на роль симпатии в моральном учении и отводить благодетелью центральное место среди моральных добродетелей. Их концепция справедливости чревата нестабильностью, если не культивировать повсеместно и усердно симпатию и благодетелья. Рассматривая этот вопрос с точки зрения исходного положения, стороны должны были бы отвергнуть принцип полезности и принять более реалистическую идею устройства социального порядка на **прин-**

идеи взаимной выгоды. Нам нет нужды предполагать, конечно, что люди в повседневной жизни не будут приносить существенные жертвы ради друг друга, поскольку, движимые аффектами и узами привязанности, они делают это довольно часто. Но такие действия не требуются, если речь идет о справедливости базисной структуры общества.

Далее, публичное осознание двух принципов справедливости дает большую поддержку самоуважению человека, а это, в свою очередь, увеличивает эффективность социальной кооперации. Оба этих обстоятельства являются резонами для того, чтобы выбрать эти принципы. С точки зрения человека, очевидно, рационально гарантировать самоуважение. Чувство собственного достоинства необходимо людям, если они воплощают свою концепцию блага в жизнь с удовлетворением и удовольствием. Самоуважение является не столько частью некоторого рационального плана жизни, сколько чувством того, что этот план достоин выполнения. Наше самоуважение обычно зависит от уважения других. До тех пор, пока мы не почувствуем, что наши устремления и усилия уважаются ими, нам трудно, если не невозможно, утвердить мнение, что наши цели достойны борьбы за них (§ 67). По этой причине стороны должны принять естественную обязанность взаимного уважения, которое потребует от них обращаться друг с другом вежливо, и быть готовыми к объяснению мотивов своих действий, особенно в случае, когда при этом нарушаются требования других (§ 51). Более того, можно предположить, что тот, кто уважает самого себя, будет склонен к уважению другого и наоборот. Самоуничижение ведет к презрению в отношении других и угрожает их благу в той же степени, как и зависть. Самоуважение является взаимно самоподдерживающим чувством.

Таким образом, желательная особенность концепции справедливости состоит в публичном утверждении ею уважения людьми друг друга. На этом пути гарантируется чувство собственного достоинства. А два принципа как раз достигают этих целей. Ведь когда общество следует этим принципам, благо каждого включено в схему взаимной выгоды, и это публичное институциональное признание усилий каждого человека поддерживает людское самоуважение. Установление равной свободы и действие принципа различия приводят к тому же эффекту. Два принципа эквивалентны, как я уже замечал, попытке рассматривать распределение естественных способностей в некоторых отношениях в качестве коллективного достояния, когда более удачливые приобретали бы только такими способами, которые помогли бы проигравшим (§ 17). Я не говорю, что стороны должны быть движимы этической уместностью этой **идеи**. Но у них есть причины для принятия этого принципа. Устраивая неравенство во имя взаимного преимущества и воздерживаясь от эксплуатации случайностей природы и социальных обстоятельств в рамках равных свобод, люди выражают свое отношение друг к другу в самой структуре своего общества. На этом пути они гарантируют самоуважение, поскольку для них это вполне рационально.

Другой способ представления аргументации — это сказать, что принципы справедливости проявляют себя в базисной структуре общества человеческим желанием рассматривать других не как средство, а как цель. Я не буду рассматривать здесь взгляды **Канта**³¹. Вместо этого я свободно проинтерпретирую их в свете договорной доктрины. Тратовка людей как целей самих по себе, а не средств, очевидно, нуждается в объяснении. Как можно рассматривать кого-либо всегда в качестве цели и никогда в качестве средства? Определенно, мы не можем сказать, что это приводит к трактовке каждого человека согласно некоторым общим принципам, поскольку такая интерпретация делает концепцию эквивалентной формальной справедливости. По договорной интерпретации рассмотрение человека как цели самой по себе, по крайней мере, влечет, что он рассматривается согласно принципам, на которые люди согласились бы в исходном положении равенства. Потому что в этой ситуации люди имеют равное **представление** в качестве моральных личностей, которые рассматривают себя как цели, и принимаемые ими принципы будут **рационально** предназначены для защиты их требований. Договорная точка зрения как таковая определяет смысл, в котором люди рассматриваются как цели, а не только как средства.

Но возникает вопрос, а есть ли **существенные** принципы, передающие эту идею? Если стороны желают выразить это понятие видимым образом в базисной структуре их **общества** для того, чтобы гарантировать рациональный интерес каждого человека в самоуважении, какие принципы они должны выбрать? Кажется, что два принципа справедливости подходят для этой цели, потому что все имеют равные основные свободы, а принцип различия интерпретирует разницу между рассмотрением людей лишь как средства и как цели самой по себе. Рассматривать людей в качестве цели самой по себе в базисном устройстве общества значит воздерживаться от тех **приобретений**, которые не вносят вклада в чьи-либо ожидания. В противоположность этому, полагать людей в качестве средства, значит быть готовым к тому, чтобы обречь тех, кто меньше преуспел, на еще более низкие жизненные перспективы ради высоких ожиданий других. Таким образом, мы видим, что принцип различия, который с первого взгляда кажется чрезмерным, имеет разумную интерпретацию. Если мы предположим, что проявляющаяся в институтах социальная кооперация тех, кто уважает себя и других, будет более эффективной и гармоничной, то общий уровень ожиданий, в предположении, что мы могли бы оценить их, может быть при действии двух принципов справедливости выше, чем можно было подумать. Преимущество принципа полезности в этом отношении совсем не очевидно.

Принцип полезности требует от одних, кто менее преуспел, **принять** еще более низкие жизненные перспективы ради других. Вовсе не необходимо, чтобы идущие на эти жертвы рационализировали эти требования, занижая оценку собственной значимости. Из утилитаристской доктрины не следует, что ожидания индивидов становятся меньшими из-за тривиальности или неважности их целей. Но стороны

должны учитывать общие факты моральной психологии. Вполне естественно испытывать потерю самоуважения и ослабление чувства значимости выполнения наших целей, когда мы, уже преуспев в меньшей степени, должны принять меньшие жизненные перспективы во имя других. Это вполне вероятно для тех случаев, когда социальная кооперация устраивается на благо индивидов. То есть люди с большими преимуществами не говорят, что они обязательно будут блюсти определенные религиозные и культурные ценности, что является обязанностью каждого. Мы здесь не рассматриваем ни доктрину традиционного порядка, ни принцип перфекционизма; наша цель — это принцип полезности. В этом примере человеческое самоуважение опирается на то, как люди рассматривают друг друга. Если стороны принимают критерий полезности, они не будут иметь поддержки в самоуважении, которое обеспечивается обязательствами других устраивать неравенства в интересах всех и гарантировать всем основные свободы. В публичном утилитаристском обществе людям, в частности наименее преуспевшим, будет труднее быть уверенными в своей собственной ценности.

Утилитарист может ответить, что в максимизации средней полезности эти рассуждения уже приняты во внимание. Если, например, равные свободы необходимы для человеческого самоуважения и средняя полезность выше, когда утверждаются равные свободы, тогда, конечно, они должны быть установлены. Пока все ясно. Но суть дела в том, что мы не должны терять из вида условия публичности. Оно требует, чтобы в максимизации средней полезности мы были подвержены ограничению, согласно которому утилитаристский принцип принимается публично и полагается фундаментальной хартией общества. Чего мы не можем сделать, так это поднять среднюю полезность, поощряя людей принять и применять неутилитаристские принципы справедливости. Если по каким-либо причинам публичное признание утилитаризма влечет некоторую потерю самооценки, нет способа обойти этот недостаток. При данных условиях это неизбежная цена, которую приходится платить за принятие утилитаристской схемы. Таким образом, предположим, что средняя полезность действительно больше, если бы два принципа справедливости публично утверждались и реализовывались в базисной структуре. Эти принципы представляли бы тогда наиболее привлекательную перспективу, и проверенные с обеих точек зрения два принципа были бы приняты. Утилитарист не может ответить, что сейчас действительно максимизирует среднюю полезность. И таким образом стороны должны были бы выбрать два принципа справедливости.

Утилитаризм, как я определил его, это взгляд, согласно которому принцип полезности является правильным принципом публичной концепции справедливости в обществе. Доказательством был бы выбор критерия в исходном положении. При желании можно определить различные вариации исходного положения, в котором мотивационное предположение заключается в принятии принципов, которые максимизируют среднюю полезность. Предшествующие замечания говорят

о том, что все еще могут быть выбраны два принципа справедливости. Но если это так, то было бы ошибкой называть эти принципы и теорию, к которой они относятся, — утилитаристскими. Мотивационное предположение само по себе не определяет характер целой теории. На самом деле, привлекательность принципов справедливости усиливается, если они могут быть выбраны при различных мотивационных предположениях. Это говорит о том, что теория справедливости твердо обоснована и нечувствительна к небольшим изменениям в этом условии. Мы хотим узнать, какая концепция справедливости характеризует наши обдуманые суждения в рефлексивном равновесии и лучше всего служит в качестве публичного морального базиса общества. Пока кто-нибудь не покажет, что эта концепция задается принципом полезности, она не является утилитаристской³².

Бремя обязательств и условие публичности, которые обсуждались мною в этом параграфе, также весьма важны. Первое возникает в связи с тем, что, в общем, класс вещей, относительно которых надо достичь соглашения, включен в класс вещей, которые могут быть выбраны рационально. Мы можем решить испытать случай и в то же время иметь намерение, если дела пойдут плохо, сделать все возможное для исправления ситуации. Но если мы приходим к соглашению, мы должны принять результат; и для того чтобы принять искреннее обязательство, у нас должно быть не только намерение выполнить его, но и причины верить, что мы можем сделать это. Таким образом, условие договора исключает определенный вид действий наугад. Нельзя согласиться на принцип, если существует реальная возможность того, что результат будет неприемлемым. Я не буду комментировать условие публичности, упомяну лишь, что оно связано с желательностью включения идеалов в первые принципы (конец § 26), с простотой (§ 49) и стабильностью. Последнее рассматривается в связи с тем, что я называю второй частью аргумента (§§ 79—82).

Форма аргумента в пользу двух принципов такова, что баланс резонов складывается так, что отдается предпочтение этим принципам, но не принципу средней полезности, а в предположении транзитивности, и не классической доктрине. Таким образом, соглашение сторон зависит от взвешивания различных рассуждений. Ход размышления неформален и не является доказательством, поскольку присутствует апелляция к интуиции в качестве основания теории справедливости. И все же, как я заметил (§ 21), когда все подсчитано, может стать ясно, в чем заключается баланс резонов. Если это случится, тогда в той степени, в какой исходное положение объемлет разумные условия, используемые в оправдании принципов повседневной жизни, требование о том, что следует согласиться на принципы справедливости, полностью заслуживает доверия. Таким образом, они могут служить в качестве концепции справедливости, в публичном принятии которой личности могут осознать искренность других людей.

Здесь будет удобно дать перечень некоторых основных аргументов в пользу двух принципов справедливости в противоположность прин-

ципу средней полезности. То, что условий общности, универсальности применения и ограничения информации недостаточно для того, чтобы востребовать эти принципы, становится ясным из размышления по поводу принципа средней полезности (§ 27). Следовательно, необходимо внедрить в исходное положение дальнейшие **предположения**. Таким образом, я предположил, что стороны рассматривают себя в качестве имеющих фундаментальные интересы, которые надо защищать, если они смогут сделать это; и что, как у свободных личностей, у них есть интерес высшего порядка, заключающийся в утверждении собственной свободы пересматривать и изменять эти планы. Стороны являются, так сказать, **личностями** с определившимися интересами, а не чистыми **потенциальностями** всех возможных интересов, даже если конкретный характер этих интересов неизвестен им. Они должны пытаться гарантировать благоприятные условия для продвижения этих целей при всякой возможности для этого (§ 27). Иерархия интересов и их отношение к приоритету свободы рассматриваются позднее (§§ 39, 82); а общая природа аргумента в пользу основных свобод иллюстрируется случаями свободы совести и свободы мысли (§§ 33—45).

В дополнение к этому, занавес неведения (§ 24) должен интерпретироваться не только в том смысле, что стороны не имеют знания о своих конкретных целях (за исключением того, что содержится в слабой теории **блага**), но и в том смысле, что исторические сведения закрыты для них. Они не знают, и не в состоянии перечислить, социальных обстоятельств, в которых могут оказаться, или же тех технических средств, которые общество может дать им в распоряжение. У них нет, следовательно, объективных оснований полагаться на какое-то одно вероятностное распределение, а не на другое, и принцип недостаточного основания не может быть использован для того, чтобы обойти это ограничение. Эти рассуждения, вместе с рассмотрениями, выводимыми из соображения о том, что стороны имеют уже определившиеся фундаментальные интересы, влекут утверждения, что ожидания, сконструированные аргументом в пользу принципа полезности, неосновательны и не обладают необходимым единством (§ 28).

30. КЛАССИЧЕСКИЙ УТИЛИТАРИЗМ, БЕСПРИСТРАСТНОСТЬ И БЛАГОЖЕЛАТЕЛЬНОСТЬ

Я хочу сравнить классический утилитаризм с двумя принципами справедливости. Как мы видели, стороны в исходном положении Должны были бы отвергнуть классический принцип в пользу принципа, максимизирующего среднюю полезность. Так как стороны намерены преследовать свои интересы, они не имеют желания максимизировать всеобщий (или чистый) баланс удовлетворений. По подобным же причинам они должны бы предпочесть два принципа справедливости. С договорной точки зрения классический принцип располагается где-то между этими двумя альтернативами. Он должен

иметь, следовательно, совершенно иной вывод, потому что исторически это наиболее важная форма утилитаризма. Великие утилитаристы не заблуждались в отношении того, будет ли он выбран в том, что я называю исходным положением. Некоторые из них, в частности Сиджвик, ясно осознавали в качестве альтернативы принцип **средней полезности** и отвергали его³³. Так как классический взгляд близок соотносится с концепцией беспристрастного доброжелательного наблюдателя, рассмотрим эту концепцию для того, чтобы **прояснить** интуитивную основу традиционной доктрины.

Рассмотрим следующее определение, напоминающее определение Юма и Адама Смита. Нечто, скажем, социальная система, является правильным, когда идеально рациональный и беспристрастный наблюдатель одобряет его с общей точки зрения, обладая он при этом всем имеющим отношение к делу знанием обстоятельств. Правильно упорядоченное общество имеет одобрение такого идеального наблюдателя³⁴. С таким определением может быть несколько проблем, например, можно ли специфицировать понятия одобрения и **относящегося** к делу знания обстоятельств без впадения в порочный круг. Но я оставляю эти вопросы без ответа. Существенно **здесь** то, что пока нет противоречий между этим определением и справедливостью как честностью. Предположим, что мы определяем концепцию правильности, говоря, что нечто правильно, если и только если, оно удовлетворяет принципам, которые могли бы быть выбраны в исходном положении для применения к вещам подобного рода. Вполне может быть так, что идеально рациональный и беспристрастный **наблюдатель** одобрит социальную систему, если и только если, она удовлетворяет принципам справедливости, которые могли бы быть приняты в договорной схеме. Оба определения могут быть истинны относительно одних и тех же вещей. Эта возможность не исключается определением идеального наблюдателя. Так как это определение не делает **специальных** психологических предположений относительно **беспристрастного** наблюдателя, оно не дает принципов процедуры одобрения им в идеальных условиях. Принимающий это определение свободен для этих целей принять справедливость как честность: при этом просто допускается, что идеальный наблюдатель одобрил бы социальную систему в той степени, в какой она удовлетворяет двум **принципам** справедливости. Есть существенное различие между двумя определениями правильности. Определение беспристрастного наблюдателя не делает предположений, из которых можно было бы вывести принципы правильности и **справедливости**³⁵. Вместо этого определение предназначено выделить определенные центральные характеристики морального рассуждения, и обозначить тот факт, что мы пытаемся апеллировать к нашим обдуманым суждениям после добросовестного размышления. **Договорное** определение идет дальше: оно пытается обеспечить дедуктивный базис для принципов, которые обеспечивают рассмотрение этих суждений. Условия исходного положения и мотивация сторон рассматриваются в качестве необходимых посылок для достижения этой цели.

Хотя можно дополнить определение беспристрастного наблюдателя договорной точкой зрения, есть и другие способы подведения под него дедуктивного базиса. Предположим, что идеальный наблюдатель мыслится как совершенно благожелательное существо. Тогда есть следующий совершенно естественный вывод классического принципа полезности. Пусть институт называется правильным, если идеально благожелательный и беспристрастный наблюдатель одобрил бы его более сильно, чем любой другой возможный в этих обстоятельствах институт. Для простоты мы можем предположить, как это иногда делал Юм, что одобрение это специфический вид удовольствия, которое возникает более или менее интенсивно при размышлении о работе институтов и ее следствиях для счастья тех, кто в них занят. Это специальное удовольствие есть результат симпатии. С позиции Юма это буквальное воспроизведение в нашем опыте удовлетворения и удовольствия, которые в нашем понимании испытывают **другие**³⁶. Таким образом, наслаждение беспристрастного наблюдателя от размышления о социальной системе пропорционально сумме удовольствия, испытываемого теми, на кого воздействует социальная система. Сила его одобрения соответствует, или измеряется, количеством удовлетворения рассматриваемого общества. Следовательно, его одобрение будет выражено в соответствии с классическим принципом полезности. Но, как заметил Юм, симпатия не является сильным чувством. Мало того что эгоистические интересы стремятся подавить состояние ума, в котором мы испытываем симпатию, так этот же эгоизм стремится перечеркнуть диктуемые в этом состоянии ума действия. И все же, когда люди рассматривают свои институты с общей точки зрения, полагает Юм, симпатия — это единственный психологический принцип, и он будет направлять наши обдуманые моральные суждения. Как бы ни была слаба **симпатия**, все же она составляет общее основание для приведения к согласию наши моральные точки зрения. Естественная человеческая способность к симпатии, подходящим образом обобщенная, обеспечивает перспективу, с которой можно достичь понимания общей концепции справедливости.

Таким образом, мы приходим к следующему взгляду. Рациональный и доброжелательный наблюдатель — это личность, которая принимает общую перспективу; наблюдатель занимает положение, в котором его интересы не ставятся на кон и он обладает всей требуемой информацией и силой мышления. Будучи в таком положении, он равно доброжелателен к желаниям и удовлетворениям каждого, на кого воздействует социальная система. Реагируя на интересы каждого человека одинаковым образом, беспристрастный наблюдатель свободно руководствуется своей способностью к доброжелательной идентификации, принимая во внимание, как положение каждого человека воздействует на него. Таким образом, он воображает себя на месте каждого человека по очереди, и когда он проделывает это для каждого, сила его одобрения определяется балансом удовлетворений, на которые он реагирует доброжелательно. Когда он проделывает круг по всем, так сказать, **задействованным** сторонам, его одобрение выражает об-

щий результат. Сочувственно воображаемая боль вычеркивает сочувственно воображаемое наслаждение, и конечная интенсивность одобрения зависит от чистой суммы позитивного чувства.

Поучительно заметить контраст между особенностями **доброжелательного** наблюдателя и условиями определения исходного **положения**. Элементы определения доброжелательного наблюдателя — **беспристрастность**, обладание необходимым знанием и сила воображения при отождествлении — призваны гарантировать полный и точный отклик на естественную симпатию. **Беспристрастность** предотвращает искажения предубеждений и эгоизма; знание и способность к отождествлению гарантируют, что устремления других будут оценены точно. Мы поймем суть определения, как только увидим, что его части предназначены расширить сферу товарищеского чувства. В исходном положении, в противоположность этому, стороны скорее взаимно незаинтересованы, нежели доброжелательны; но, не имея знания о своих природных дарованиях или социальном положении, они вынуждены рассматривать свое устройство с общей точки зрения. В одном случае совершенное знание и доброжелательное **отождествление** приводят к правильной оценке чистой суммы **удовлетворения**; в другом — взаимная незаинтересованность вкупе с занавесом неведения приводят к двум принципам справедливости.

Как я уже говорил, в определенном смысле классический утилитаризм не может принять серьезно различие между личностями (§ 5). Принцип рационального выбора для одного человека делается принципом социального выбора. Как приходят к такому взгляду? Сейчас мы можем **видеть**, что это следствие желания подвести под определение правильного идеального наблюдателя дедуктивный базис и предположения, что естественная способность человека к сочувствию обеспечивает единственное средство, с помощью которого могут быть согласованы человеческие моральные суждения. Одобрение **беспристрастного доброжелательного наблюдателя** принимается в качестве стандарта справедливости, и результатом является **безличность**, сходимость всех желаний в одну систему **желаний**³⁷.

С точки зрения справедливости как честности нет причин, по которым люди в исходном положении согласятся на одобрение **беспристрастного доброжелательного наблюдателя** в качестве стандарта справедливости. Это соглашение имеет все недостатки классического принципа **полезности**, которому оно эквивалентно. Если, однако, стороны рассматриваются как совершенные альтруисты, т. е. как люди, которые желают вызвать одобрение такого наблюдателя, тогда классический принцип был бы, конечно, принят. Чем больше чистый баланс счастья у тех, кому отдана симпатия, тем больше совершенный альтруист достигает своего желания. Таким образом, мы приходим к неожиданному заключению, что если принцип средней полезности есть этика одного рационального индивида (без отвлечения к **риску**), который старается максимизировать свои собственные перспективы, то классическая доктрина — это этика совершенного альтруиста. Поразительный контраст! Глядя на эти принципы с точки зрения

исходного положения, мы видим, что в основе их лежат совершенно различные комплексы идей. Они не только основаны на противоположных **мотивационных** предпосылках, но отличаются и тем, что в одном из них риск допускается, а во втором — нет. В классической концепции выбор идет так, как если бы выбирающий человек **переживает** опыт каждого индивида, по выражению Льюиса, пункт за пунктом, и затем суммирует **результат**³⁸. Идеи риска, с которым может встретиться индивид, не возникает. Таким образом, даже если концепция исходного положения не служила бы другой цели, она была бы полезным аналитическим средством. Хотя различные принципы полезности часто могут иметь одинаковые практические следствия, мы можем убедиться, что эти концепции выводятся из существенно различных посылок.

Есть, **однако**, любопытная, заслуживающая упоминания особенность совершенного альтруизма. Совершенный альтруист может удовлетворить свое желание, только если некто еще имеет независимые или первопорядковые желания. Чтобы проиллюстрировать этот факт, предположим, что решая, что делать, все голосуют за то, чего хотят остальные. Ясно, что при таком подходе ничего не будет решено. На самом деле, здесь нечего решать. Потому что проблема справедливости возникает, когда, по крайней мере, два человека должны хотеть сделать нечто другое, чем кто-либо еще. Тогда невозможно предположить, что стороны просто совершенные альтруисты. Они должны иметь некоторые отдельные интересы, которые могут конфликтовать. Справедливость как честность моделирует этот конфликт с помощью предположения о взаимной незаинтересованности в исходном положении. Хотя это может оказаться свехупрощением, на этой основе можно развить достаточно богатую концепцию справедливости.

Некоторые философы принимают утилитаристский взгляд, поскольку верят, что идея беспристрастного доброжелательного наблюдателя является правильной интерпретацией беспристрастности. В самом деле, Юм полагал, что этот принцип предлагает единственную перспективу, с которой моральные суждения могут быть согласованы и упорядочены. Действительно, моральные суждения должны быть беспристрастными; но есть другой путь достижения этого. Беспристрастное суждение находится, можно сказать, в согласии с принципами, которые должны бы быть выбраны в исходном положении. Беспристрастная личность — это такая личность, чье положение и характер позволяют ей судить согласно этим принципам без предубеждения. Вместо определения беспристрастности с точки зрения доброжелательного наблюдателя, мы определяем беспристрастность с точки зрения самих конфликтующих. Именно они должны сделать выбор своей концепции справедливости раз и навсегда в исходном положении равенства. Они должны решить, по каким принципам должны разрешаться их притязания друг к другу, и тот, кто должен быть судьей в этих спорах, служит их представителем. Ошибка утилитаристской доктрины заключается в том, что она ошибочно принимает безличность за беспристрастность.

Предшествующие замечания естественно подводят к вопросу, какого рода теория справедливости получится, если принять идею доброжелательного наблюдателя, но при этом не характеризовать его как осуществляющего сходимость всех желаний в одну систему. Концепция Юма обеспечивает *modus operandi* для благожелательности, но разве это единственная возможность? Ясно, что любовь имеет среди ее основных составляющих желание другому достижения блага, поскольку этого должна потребовать рациональная любовь последнего к себе. Весьма часто мы видим, как реализуется это желание. Трудность тут в том, что любовь нескольких человек приводит к полной путанице, как только выясняется, что их притязания конфликтуют. Если мы отвергнем классическую доктрину, что дает людская любовь. Совершенно бесполезно говорить, что судить ситуацию надо так, как то диктуется благожелательностью. Это говорит о том, что внимание к самим себе уводит нас в сторону. Наша проблема лежит в другой области. Благодетель не знает, что делать, когда любовь у многих людей совмещена с конфликтами этих людей в отношении других объектов.

Можно было бы здесь рассмотреть идею благожелательного человека, направляемого принципами, которые кто-нибудь выбрал бы, если бы знал, что должен расщепиться, так сказать, на многих членов общества³⁹. То есть он должен вообразить, что должен разделиться на множество личностей, чья жизнь и опыт будут различными. Опыт и память остаются у каждой личности ее собственными, и не будет сходимости желаний и памяти каждого человека в желания и память одного человека. Так как один индивид буквально становится многими людьми, нет вопроса, кто есть кто; опять-таки, не возникает и проблемы риска. Теперь, зная это (или веря в это), какую концепцию справедливости человек выбрал бы для общества, составленного из таких индивидов? Поскольку этот человек должен был бы любить, по нашему предположению, эту множественность людей так, как любит себя самого, вероятно, принцип, который он выбрал бы, характеризует цели благожелательности.

Оставляя в стороне трудности с идеей расщепления, которые могут возникнуть в связи с проблемой тождества личности, две вещи кажутся очевидными. Прежде всего, все еще не ясно, что личность должна была бы решать, так как ситуация не дает немедленного ответа. Но, во-вторых, два принципа справедливости кажутся относительно более правдоподобным выбором, нежели классический принцип полезности. Последний больше не является естественным предпочтением, и это предполагает, что сходимость личностей в одну является и в самом деле сутью классического взгляда. Причина, по которой ситуация остается неясной, заключается в том, что любовь и благожелательность — это понятия второго порядка: они ищут продвижения уже известных благ любимых ими индивидов. Если требования этих благ конфликтуют, благожелательность не знает, что делать, поскольку всегда рассматривает этих индивидов в качестве отдельных личностей. Эти чувства высших порядков не включают принципов правильности для разрешения конфликтов. Следовательно, человеческая любовь,

которая желает сохранить различие людей, признать множественность жизней и опыта, будет использовать два принципа справедливости для определения своих целей, когда многие из благ, которые она лелеет, сталкиваются друг с другом. Это означает просто, что любовь руководствуется тем, на что согласились бы индивиды в честном исходном положении, которое дает им равную представительность как моральным личностям. Мы теперь видим, почему ничего не получается при приписывании благожелательности сторонам в исходном положении.

Мы должны, следовательно, различать человеческую любовь и чувство справедливости. Различие не в том, что они ведомы разными принципами, так как оба чувства включают справедливость. Скорее, первое проявляется с большей интенсивностью и пронизывающим характером желания, а также готовностью выполнить естественные обязанности в дополнение к обязанностям справедливости и даже пойти за пределы их требований. Человеческая любовь более **объемлюща**, чем чувство справедливости, и подталкивает к добрым делам, выходящим за пределы долга (**supererogation**), в то время как последнее этого не делает. Таким образом, мы видим, что предположение о взаимной незаинтересованности сторон не предотвращает разумной интерпретации благожелательности и любви людей в рамках справедливости как честности. Тот факт, что мы начинаем с предположения, что стороны взаимно незаинтересованы и имеют конфликтующие желания первого порядка, все еще позволяет нам сконструировать достаточно полное объяснение. Если у нас принципы правильности и справедливости, они могут быть использованы для определения моральных добродетелей точно так же, как в любой другой теории. Добродетели — это чувства, т. е. семейство предрасположений и склонностей, регулируемых желанием высших порядков, в данном случае желанием действовать в соответствии с моральными принципами. Хотя справедливость как честность начинается с того, что люди в исходном положении рассматриваются как индивиды, или более точно, как непрерывные личности, это не препятствие экспликации моральных чувств высших порядков, которые служат объединению членов общества. В части третьей я вернусь к этим вопросам.

Эти замечания завершают теоретическую часть нашей дискуссии. Я не буду делать попыток подведения итогов этой пространной главы. Рассмотрев исходные аргументы в пользу двух принципов справедливости, при сравнении их с двумя формами полезности, самое время посмотреть, как эти принципы прилагаются к институтам, и насколько успешно они соответствуют нашим обдуманному суждениям. Только на этом пути мы можем прояснить их значение и обнаружить, являются ли они лучшими по сравнению с другими концепциями.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Manuel d'economie politique* (Paris, 1909), ch. III, § 23. Парето говорит: „L'équilibre resulte précisément de cette des goûts et des obstacles“.

2. *Utilitarianism*, ch. I, par. 5

3. Я по большей части ~~следую~~ здесь Д. Юму. *Трактат о человеческой природе*, Д. Юм. Соч., М., 1965, т. 1, кн. III, ч. II, гл. 2. См. также работы Г. Харта —

Н. Л. А. Hart. *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), p. 189—195 и Дж. Лукаса — J. K. Lukas. *The Principles of Politics* (Oxford, The Clarendon Press, 1966), pp. 1—10.

4. По этому поводу см. работу У.стейса — W. T. Stace. *The Concept of Morals* (London, MacMillan, 1937), pp. 221—223.

5. Различные интерпретации концепции морали обсуждаются в работах У. Франкены — W. K. Frankena „Recent Conceptions of Morality“, in *Morality and the Language of Conduct*, ed. H. N. Castaneda, C. Nakhnikian (Detroit, Wayne State UP, 1965), and „The Concept of Morality“, *Journal of Philosophy*, vol. 63 (1966). Первый из этих очерков содержит многочисленные ссылки. Изложение материала в тексте ближе всего к книге К. Байера — Kurt Baier. *The Moral Point of View* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958), ch. VIII. Я следую Байеру в утверждении важности условий публичности (у Байера не используется этот термин, но подразумевается постулированием универсальной обучаемости, с. 195), условий упорядочения, **финальности** и материального содержания (хотя, с точки зрения договорной теории, последнее условие фигурирует как следствие; см. § 25 и сноску 16 ниже). По поводу других вопросов см. работы К. М. Хейка. *The Language of Morals* (Oxford, The Clarendon Press, 1952), У. Фолка — W. D. Falk „Morally, Self, and Others“, в *Morally and the Language of Conduct* и П. Строссона — P. P. Strawson „Social Morally and Individual Ideal“, *Philosophy*, vol. 36 (1961).

6. См., например, W. V. Quine. *Ontological Relativity and Other Essays* (N. Y., Columbia UP, 1969), ch. 5 „Natural Kinds“.

7. См. *Опыты о законе природы*, раздел IV, Локк Дж. Соч. М.: Мысль, 1988, т. 3.

8. Публичность явно следует из кантианского понятия морального закона, но единственное известное мне место, где он обсуждает этот вопрос отчетливо, это *К Вечному миру* приложение II (Кант. Соч., М., 1966, т. 6). Конечно, во многих местах разбросаны отдельные замечания. Например, в *Метафизике нравов*, ч. II, § 43, он говорит: „Совокупность законов, нуждающихся в обнародовании для того, чтобы создать правовое состояние, есть публичное право“ (Кант, Соч., т. 4, ч. 2, с. 231). В *О поговорке „Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики“* (Кант, Соч., М.: Мысль, 1965, т. 4, ч. 2, с. 94) он делает примечание: „Никакое право в государстве не может быть, так сказать, коварно обойдено молчанием при помощи какой-нибудь тайной оговорки, а всего менее такое право, которое народ приписывает себе как относящееся к конституции, потому что все законы конституции должно мыслить как возникающие из одной публичной воли. Поэтому, если бы конституция разрешила восстание, она должна была бы открыто признать это право на него и указать способ его осуществления“. Я полагаю, что Кант считал это условие применимым к общественной концепции справедливости. См. также 4, § 51 ниже и Байера, цитированного в сноске 5 выше. В работе D. K. Lewis *Convention* (Cambridge, Mass., Harvard UP, 1969) есть дискуссия об общем знании и его отношении к соглашению, особенно с. 52—60, 83—88.

9. Обсуждение упорядочения и отношений предпочтительности см. A. K. Sen. *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, Inc., 1970), chs. 1 and 1*, и K. J. Arrow. *Social Choice and Individual Values*, 2nd edition (N. Y., John Wiley, 1963), ch. II.

10. Для иллюстрации этой точки зрения рассмотрим исследования К. В. Брайтвейта. *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher* (Cambridge UP, 1955). Согласно его анализу, оказывается, что честное деление игрового времени между Матфеем и Лукой зависит от их предпочтений, а они, в свою очередь, связаны с инструментами, на которых хотят играть. Если Матфей имеет преимущество угрозы над Лукой, которое возникает за счет того, что Матфей, трубач, предпочитает одновременную игру молчанию обоих, то Лука, пианист, предпочитает молчание **какафонии**. Матфею отдано 26 вечеров, а Луке — 17. Если ситуацию обратить, то преимущество угрозы было бы на стороне Луки. См. с. 36. Но нам надо предположить только, что Матфей это **интуизирует** джаза, играющий на барабанах, а Лука виолончелист, играющий сонаты, и в этом случае было бы справедливо, если бы Матфей играл когда угодно и сколько угодно, предполагая при этом, вполне **правдоподобно**, что ему все равно, играет Лука или нет. Ясно, что здесь что-то не так. Тут нет подходящего определения **status quo**, которое приемлемо с моральной точки зрения. Мы не можем принимать различные **контингентности** в качестве известных, и индивидуальные предпочтения в качестве

* К данных, и ожидать при этом прояснения концепции справедливости (или честности) с помощью теории торга. Концепция исходного положения предназначена решить проблему подходящего *status quo*. Подобные возражения анализу Брейтвейта можно найти в статье J. K. Lukas. „Moralists and Gamesmen“, *Philosophy*, vol. 34, 1959, p. 9. Другие взгляды можно найти у Sen. *Collective Choice and Social Welfare*, pp. 118—123, где говорится, что решение, приведенное в работе J. P. Nash „The Bargaining Problem“, *Econometrica*, vol. 18, 1950, подобным же образом дефектно с этической точки зрения.

11. Занавес неведения является столь естественным условием, что нечто похожее должно было прийти в голову многим. Принятая в книге формулировка содержится в неявном виде в доктрине категорического императива Канта, как в отношении определения процедурного критерия, так и способа использования его Кантом. Когда Кант советует нам проверить наши максимы путем рассмотрения случая, если бы они оказались универсальным законом природы, он должен предположить, что мы не знаем нашего места в этой воображаемой системе природы. См., например, его рассмотрение **типики** практических суждений в *Критике практического разума* (Соч., М.: Мысль, 1965, т. 4, ч. 1), с. 391—396. Подобные же ограничения на информацию можно найти у Харсани — J. C. Harsanyi „Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking“, *Journal of Political Economy*, vol. 61 (1953). Однако другие аспекты взгляда Харсани совершенно отличны от моих, он использует это ограничение для развития утилитаристской теории. См. последний абзац § 27.

12. Руссо. *Общественный договор*. Книга II. гл. IV, ч. 5.

13. См. К. В. Perry. *The General Theory of Value* (N. Y., Longmans, Green and Company, 1926), pp. 674—682.

14. По поводу понятия рационального см. указанные выше работы Sen и Arrow, § 23, сноски 9. Полезной будет и дискуссия в I. V. D. Little. *The Critique of Welfare Economics*, 2nd ed. (Oxford, Clarendon Press, 1952), ch. II. О рациональности выбора в условиях неопределенности см. ниже § 26, сноска 18. H. A. Simon обсуждает ограничения на классические концепции рациональности и потребности для более реалистической теории в „A Behavioral Model of Rational Choice“, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 69 (1955). См. также его очерки в *Surveys of Economic Theory*, vol. 3 (London, MacMillan, 1967). Философские аспекты см. Davidson „Actions, Reasons and Causes“, *Journal of Philosophy*, vol. 60, 1963; C. C. Hempel. *Aspects of Scientific Explanation* (N. Y., The Free Press, 1965), pp. 463—486; Jonathan Bennett. *Rationality* (London, Routledge and Kegan Paul, 1964); J. D. Mabbott „Reason and Desire“, *Philosophy*, vol. 28 (1953).

15. См. работы Шопенгауэра *On the Basis of Ethics* (New York, The Liberal Arts Press, 1965).

16. Другой способ получения того же заключения можно найти у Ph. Foot. „Moral Arguments“, *Mind*, vol. 67 (1958), и „Moral Beliefs“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59 (1958—59), и K. W. Beardsmore. *Moral Reasoning* (N. Y., Schocken Books, 1969), особенно гл. IV. Проблема содержательности кратко обсуждена у O. P. Warnock. *Contemporary Moral Philosophy* (London, MacMillan, 1967), pp. 55—61.

17. Похожий взгляд можно найти у У. Уильямса — B. A. O. Williams „The Idea of Equality“, *Philosophy, Politics, and Society*, Second Series, ed. P. Laslett and W. O. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), p. 113.

18. Доступное обсуждение этого и других правил выбора в условиях неопределенности можно найти в работе У. Баумола — W. J. Baumol. *Economic Theory and Operations Analysis* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1965), ch. 24. Баумол дает геометрическую интерпретацию этих правил, включая диаграмму, использованную в § 13 для иллюстрации принципа различия. См. с. 558—562. См. также книгу Р. Льюис и Г. Райфа „Игры и решения“ (ИЛ, М., 1961), гл. XIII для дальнейшего обсуждения.

19. Рассмотрим приведенную ниже таблицу потерь и приобретений. Она представляет потери и приобретения в ситуации, которая не является стратегической игрой. Здесь нет игры с партнером, принимающим решение. Вместо этого, человек сталкивается с некоторыми возможными обстоятельствами, которые могут случиться, а могут и не случиться. Какие события на самом деле произойдут, не зависит от того, что выбирает человек, или от того, объявляет ли он заранее свои решения. Числа в таблице — это денежные суммы (в сотнях долларов) в сравнении с некоторой исходной ситуацией. Приобретение (g) зависит от решения индивида (d) и обстоятельств (c). Таким образом, $g = f(d, c)$. Предполагая, что имеются три возможных решения и три возможных обстоятельства, мы могли бы составить следующую таблицу приобретений и потерь.

Решения	Обстоятельства		
	c ₁	c ₂	c ₃
d ₁	-7	8	12
d ₂	-8	7	14
d ₃	5	6	8

Правило максимина требует, чтобы мы приняли третье решение. В этом случае самое худшее, что может случиться, это приобретение пяти сотен долларов, что лучше, чем худшие события при других действиях. Если бы мы приняли другие решения, V потеряли бы восемь или семь сотен долларов. Таким образом, выбор d₃ максимизирует f(d, c) для такого значения c, которое для данного d минимизирует G. Термин „максимин“ означает *maximum minimorum*, и правило обращает наше внимание на худшее, что может случиться при некотором предполагаемом действии, и на решении того, что делать.

20. Здесь я заимствую из работы У. Феллнера — W. Fellner. *Probability and Profit* (Homewood, K. D. Irwin, 1965), pp. 140—142, где отмечены эти особенности.

21. Я обязан С. Марглину (S. A. Marglin) за эту мысль.

22. По поводу Милля и Виксella (Wicksell) см. работу Г. Мюрдала — Gunnar Myrdal. *The Political Element in the Development of Economic Theory* (London, Routledge and Kegan Paul, 1953), pp. 38f. Работа Дж. Смарта — J. J. C. Smart *An Outline of a System of Utilitarian Ethics* (Cambridge University Press, 1961), p. 18, оставляет вопрос нерешенным, но утверждает классический принцип в случае, где необходимо определить приоритеты (break ties). Безусловным сторонником доктрины средней полезности можно считать К. В. Брандта „Some Merits of One Port of Rule Utilitarianism“, *University of Colorado Studies*, Boulder, Colo., 1967, pp. 35—65. Но см. замечание по поводу взглядов Брандта в § 29 ниже, сн. 31. Как это может быть сделано, было показано Харсани (J. C. Harsanyi). См. его работы: „Cardinal Welfare, Welfare Economics and the Theory of Risk Taking“, *Journal of Political Economy*, vol. 61 (1953) и „Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility“, *Journal of Political Economy*, vol. 63 (1955). По поводу дискуссии о трудностях, связанных с такой формулировкой, см. работу Паттанаика — P. K. Pattanaik. *Voting and Collective Choice* (Cambridge, The University Press, 1971), а также работу Сен — А. К. Зеп. *Collective Choice and Social Welfare*, pp. 141—146. Доступное объяснение различий между традиционным понятием полезности и понятием, принадлежащим Нейману—Моргенштерну, может быть найдено в работе Эллсберга — D. Ellsberg. „Classic and Current Notions of „Measurable Utility“, *Economic Journal*, vol. 64 (1963).

23. Здесь я следую началу изложения работы У. Викри — W. 8. Vickrey „Utility, Strategy, and Social Decision Rules“, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 74 (1960), p. 523.

24. Я обязан этой мысли Г. Харману (C. H. Harman).

25. Я сам ошибался по этому поводу. См. „Constitutional Liberty and Concept of Justice“, *Nomos VI: Justice*, ed. C. J. Friedrich and J. W. Chapman (New York, Atherton Press, 1963), pp. 109—114. Я благодарен Г. Харману (C. Harman) за пояснение ситуации.

26. См. работу У. Феллнера — W. Fellner. *Probability and Profit*, p. 27. Принцип недостаточного основания в классической форме приводит к трудностям. См. работу Дж. Кейнса — J. M. Keynes. *A Treatise on Probability* (London, MacMillan, 1921), сн. IV. Одной из целей Р. Карнапа в его работе *Logical Foundations of Probability* (Chicago University Press, 1962) было построение системы индуктивной логики путем обнаружения других теоретических средств для решения тех проблем, которые был призван решить классический принцип. См. с. 344.

27. См. работу Ф. Эджворта — P. Y. Edgeworth. *Mathematical Psychics* (London, 1988), pp. 52—56, и первые страницы его же „The Pure Theory of Taxation“, *Economic Journal*, vol. 7 (1897). См. также работу Р. Брандта — K. B. Brandt. *Ethical Theory* (Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1955), p. 376.

28. Здесь я применяю к Эджворту аргумент, используемый И. Литтлом (I. M. D. Little) в его работе *Critique of Welfare Economics* (Oxford, Clarendon Press, 1959) против предложения И. Хикса (I. K. Hicks). См. с. 93, 113.

29. Работа У. Феллнера (W. Fellner), *Probability and Profit*, pp. 210 — 233, содержит полную библиографию с краткими комментариями. Важным источником развития исследований в рамках так называемого байесовского подхода является работа Л. Сэвиджа — L. J. Savage. *The Foundations of Probability* (N. Y., John Wiley and Sons, 1954). Путеводителем в философскую литературу является работа Г. Кайберга — Н. Е. Kyburg. *Probability and Inductive Logic* (Riverside, N. J., MacMillan, 1970). — Имеется русский перевод: Г. Кайберг. Вероятность и индуктивная логика, М.: Прогресс, 1978.

30. См. работу Феллнера — Fellner. *Probability and Profit*, pp. 48—67; а также книгу Льюис и Райфа *Игры и решения*.

31. См. *Основы метафизики нравственности*. т. 4., ч. 2., где вводится вторая формулировка категорического императива.

32. В то время как Брандт (Brandt) говорит, что моральный кодекс общества должен быть признан публично, и что наилучшим кодексом, с философской точки зрения, является такой, который максимизирует среднюю полезность, он вовсе не утверждает, что принцип полезности должен принадлежать самому кодексу. На самом деле, он отрицает, что в рамках публичной морали окончательным судьей должна быть полезность. Таким образом, по принятому в нашей книге определению, его взгляд не является утилитаристским. См.: Brandt „Some Merits of One Form of Rule Utilitarianism“, *Univ. of Colorado Studies* (Boulder, Colorado, 1967), pp. 58.

33. *Methods of Ethics*, p. 415.

34. См. работу Р. Фирса — Roderick Firth „Ethical Absolutism and the Ideal Observer“, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 12 (1952); и Ф. Шарпа — P. C. Sharp. *Good and Illwill* (Chicago, University of Chicago Press, 1950), pp. 156—162. По поводу взглядов Юма см. *Трактат о человеческой природе*, кн. III, гл. 3; Adam Smith. *The Theory of Moral Sentiments*, т. I. A. Selby-Bigge, *British Moralists*, vol. 1 (Oxford, 1897), pp. 257—277. Общая дискуссия по этому поводу есть в работе С. Броуда — C. D. Broad „Some Reflections on Moral-Sense Theories in Ethics“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 45 (1944—1945). См. также W. K. Kneale „Objectivity in Morals“, *Philosophy*, vol. 25 (1950).

35. Таким образом, Фирс (Firth) полагает, что идеальный наблюдатель имеет не конкретные, а общие интересы, и что эти интересы необходимы, если такой наблюдатель должен иметь значимые моральные реакции. Но ничего существенного не сказано о содержании этих интересов, хотя это позволило бы понять, каким образом определяются одобрения и неодобрения идеального наблюдателя. См. „Ethical Absolutism and the Ideal Observer“, pp. 336—341.

36. См. *Трактат о человеческой природе*, кн. II, ч. I, гл. XI; и кн. III, ч. I, гл. I.

37. В наиболее четком и развитом состоянии этот взгляд можно найти у К. Льюиса — C. I. Lewis. *The Analysis of Knowledge and Valuation* (L. Salle, Ill, Open Court, 1946). Раздел 13 главы 18 полностью посвящен этим вопросам. Льюис говорит: „Ценности, рассматриваемые с точки зрения нескольких людей, должны примеряться к ценностям одного человека, как будто весь их опыт в этом отношении является опытом одного человека“. с. 550. Однако Льюис использовал эту идею для эмпирического объяснения социальных ценностей; его теория правильности не является ни утилитаристской, ни эмпирической. J. J. Smart, говоря об идее, что честность есть ограничение на максимизацию счастья, выражает мысль весьма точно, когда задает вопрос: „если для меня посещение дантиста с сопутствующей ему болью является рациональным шагом для предотвращения зубной боли, не является ли рациональным шагом с моей стороны выбор боли для Джонса, подобную той, которую я испытываю у дантиста, если это является единственным способом предотвращения зубной боли у Робинсона?“ (*An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, p. 26). Другое утверждение в том же духе дано в Р. Хэйрме — K. M. Hare. *Freedom and Reason* (Oxford, Clarendon Press, 1963), p. 123.

У классиков, насколько я знаю, идея сходимости всех желаний в одну систему нигде не утверждается достаточно четко. Но она содержится в неявном виде у Эджворта при сравнении им „*mecanique celeste*“ и „*mecanique sociale*“, и в его идее, что когда-нибудь последняя займет место первой, поскольку обе основаны на принципе максимума, „величайшей вершине как моральной, так и физической науки“. Он говорит: „Точно так же, как движения каждой частицы, свободной или связанной, в материальном космосе непрерывно подчинены максимальной сумме всей аккумулярованной энергии, так и движения каждой души, эгоистично изолированной или

же связанной узами симпатии, постоянно реализуют максимальную энергию наела х дения, Божественной любви вселенной" (*Mathematical Psychics*, p. 12). Сиджвик в этом отношении очень осторожен, и его доктрина в „Методах этики“ содержит только намеки. Так, в одном месте его можно подумать, что понятие универсального блага сконструировано из благ отдельных индивидов точно таким же образом, как благо одного индивида сконструировано из благ, следующих во временном порядке по ходу его жизни (с. 382). Эта интерпретация подтверждается следующим пассажем: „Если кто-нибудь гипотетически сконцентрирует свое внимание на себе, Благо естественно и почти неизбежно будет восприниматься как наслаждение, и тогда мы можем заключить, что Благо некоторого числа похожих существ, каковы бы ни были их взаимоотношения, не могут существенно различаться качеством“ (с. 405). Сиджвик также верил, что аксиома рационального благоразумия не менее проблематична, чем аксиома рациональной благожелательности. Ведь мы можем спросить, почему мы должны волноваться по поводу наших будущих чувств так же, как по поводу чувств других (с. 418). Вероятно, он полагал, что ответ в обоих случаях является одним и тем же: необходимо достигать наибольшей суммы удовлетворения. Эти замечания, как мне кажется, поддерживают точку зрения сходимости.

38. См. *The Analysis of Knowledge and Valuation*, p. 547.

39. Эта идея высказана Т. Наре́лем — Thomas Nagel. *The Possibility of Altruism* (Oxford, Clarendon Press, 1970) p. 140.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ИНСТИТУТЫ

Глава IV

РАВНАЯ СВОБОДА

В трех главах второй части я намереваюсь проиллюстрировать содержание принципов справедливости. Для этого я опишу базисную структуру, удовлетворяющую этим принципам, и рассмотрю обязанности и обязательства, к которым они ведут. Главные институты этой структуры — это институты конституционной демократии. Я не утверждаю, что такое устройство является единственно справедливым. Я, скорее, стремлюсь показать, что эти принципы справедливости, которые до сих пор рассматривались в отвлечении от институциональных форм, определяют работоспособную политическую концепцию и являются разумным приближением к нашим взвешенным суждениям и их развитием. Эту главу я начну с рассмотрения последовательности из четырех стадий, которая проясняет, как эти принципы должны применяться к институтам. Предлагается краткое описание двух частей этой базисной структуры и определяется понятие свободы. После этого обсуждаются три проблемы равной свободы: равной свободы совести, политической справедливости и равных политических прав, а также равной свободы личности и ее отношения к правлению закона. Затем я рассматриваю, что означает приоритет свободы и завершаю кратким изложением кантианской интерпретации исходного положения.

31. ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ ИЗ ЧЕТЫРЕХ СТАДИЙ

Очевидно, что для того чтобы облегчить применение двух принципов справедливости, необходимо задать какие-то рамки. Рассмотрим три вида суждений, которые приходится выносить гражданину. Во-первых, он должен выносить суждения относительно справедливости законодательства и политики, проводимой в обществе. Но он также знает, что его мнения не всегда совпадают с мнениями других, так как суждения людей имеют тенденцию различаться, особенно когда затронуты их интересы. Во-вторых, следовательно, гражданин должен решить, какая конституционная организация общества будет справедливой для примирения конфликтующих мнений по поводу справедливости. Можно представить политический процесс в виде машины, принимающей социальные решения, когда на вход поступают точки зрения представителей и их избирателей. Гражданин будет считать одни способы конструирования такой машины справедливыми

других. Поэтому полная концепция справедливости позволяет не только оценивать законы и политику, но и ранжировать процедуры для выбора именно того политического мнения, которое должно быть превращено в закон. Существует и третья проблема. Гражданин считает ту или иную конституцию справедливой и полагает, что определенные традиционные процедуры являются уместными, например ограничение, в некоторых случаях, мажоритарного правления. Но так как политический процесс в лучшем случае — это процесс не совершенной процедурной справедливости, то гражданину нужно установить, когда со случаями применения правила большинства нужно соглашаться, а когда от них можно отказаться, не считая их более обязывающими. Короче говоря, он должен быть в состоянии определить основания и границы политических обязанностей и обязательств. Таким образом, теория справедливости вынуждена иметь дело с вопросами, по крайней мере, трех типов, что указывает на то, что может оказаться полезным представление о применении этих принципов как последовательности в несколько стадий.

На этом этапе, таким образом, я ввожу понятие исходного положения. До сих пор я предполагал, что как только принципы справедливости выбраны, стороны возвращаются на свое место в обществе и с этого момента оценивают свои притязания к социальной системе на основе этих принципов. Но если мы представим, что какая-либо определенная последовательность состоит из нескольких промежуточных стадий, то такая последовательность может дать нам схему для урегулирования затруднений, с которыми приходится иметь дело. Каждая стадия будет представлять соответствующую точку зрения, с которой будут рассматриваться вопросы определенного рода¹. Таким образом я полагаю, что после того как стороны приняли принципы справедливости в исходном положении, они переходят к конституционному собранию. Здесь они должны принять решение относительно справедливости политических форм и выбрать конституцию: они, так сказать, являются делегатами такого собрания. Ограниченные уже выбранными ими принципами справедливости, стороны должны разработать систему конституционных полномочий правительства и систему основных прав граждан. Именно на этой стадии они взвешивают справедливость процедур, помогающих справляться с разнообразием политических взглядов. Так как относительно соответствующей концепции справедливости уже было достигнуто согласие, занавес неведения частично поднимается. Люди, принимающие участие в собрании, не имеют, конечно, никакой информации о конкретных индивидах: они не знают ни своего социального положения, ни распределения природных дарований, ни своего представления о благе. Но, кроме понимания принципов социальной теории, теперь они знают какие-то общезначимые факты о своем обществе, т. е. его природные условия и ресурсы, уровень экономического развития и политической культуры и т. д. Они более не ограничены информацией, неявно содержащейся в условиях справедливости. Имея это теоретическое знание и соответствующие общие факты о своем обществе, они должны выбрать наиболее эффективную справедливую конституцию, такую

конституцию, которая удовлетворяет принципам справедливости и лучше всего рассчитана на то, чтобы привести к справедливому и эффективному законодательству².

На этом этапе нам необходимо различить две проблемы. В идеале, справедливая конституция была бы справедливой процедурой, предназначенной для обеспечения справедливого конечного результата. Такой процедурой был бы политический процесс, управляемый конституцией, конечным результатом — возникший законодательный орган, в то время как принципы справедливости задавали бы независимый критерий как для процедуры, так и для конечного результата. Первая проблема при поисках такого идеала совершенной процедурной справедливости состоит в изобретении справедливой процедуры (§ 14). Он заключается в том, что общегражданские свободы должны быть включены в конституцию и защищены ею. К таким свободам относятся свобода совести и свобода мысли, личная свобода и равные политические права. Без воплощения этих свобод политическая система, которую я представляю в виде некоторой разновидности конституционной демократии, не была бы справедливой процедурой.

Ясно, что любая осуществимая политическая процедура может привести к несправедливому результату. На самом деле не существует схемы процедурных политических правил, которая гарантированно препятствовала бы принятию несправедливого законодательства. При конституционном режиме, да и при любом политическом устройстве, идеал совершенной процедурной справедливости реализовать невозможно. Лучшая из возможных достижимых схем — схема несовершенной процедурной несправедливости. Однако некоторые схемы проявляют тенденцию чаще порождать несправедливые законы. Вторая проблема, таким образом, заключается в выборе из различных процедур, являющихся одновременно и справедливыми, и достижимыми, таких, которые с наибольшей вероятностью приведут к справедливому и эффективному правовому устройству. Опять-таки, это бентамовская проблема по искусственной идентификации интересов, только здесь правила (справедливая процедура) должны быть организованы так, чтобы получить законодательство (справедливый конечный результат), которое лучше бы согласовывалось с принципами справедливости, нежели с принципом полезности. Для разумного разрешения этой проблемы требуется знание о верованиях и интересах людей в этой системе и о политических тактиках, которые они посчитают рациональными в условиях, в которых они находятся. Таким образом предполагается, что делсгатам известны эти вещи. Если у них нет информации о каких-либо конкретных индивидах, в том числе и о себе самих, идея исходного положения не задается.

Задавая рамки для справедливой конституции, я предполагаю, что два этих, уже выбранных, принципа справедливости задают независимый стандарт желаемого исхода. Если такого стандарта не существует, значит проблема конституционного устройства сформулирована недостаточно хорошо, потому что это решение по ней принимается путем перебора достижимых справедливых конституций (перечисленных, скажем, по порядку, на основе социальной теории) в поисках той единственной, которая, в существующих обстоятельствах,

с наибольшей вероятностью приведет к эффективной и справедливой организации общества. Теперь, в качестве следующего шага последовательности, мы переходим к стадии законодательства. С этой перспективы необходимо дать оценку справедливости законов и политики. Предложенные законопроекты оцениваются с точки зрения репрезентативного законодателя, который, как всегда, не имеет какой-либо конкретной информации о себе самом. Законы должны удовлетворять не только принципам справедливости, но и любым ограничениям, заложенным в конституции. Взаимным приспособлением последовательных стадий конституционного и законодательного собраний находится лучшее решение.

Вопрос о том, справедливо законодательство или нет, особенно в экономической и социальной сфере, часто вызывает значительные разногласия. В этих случаях суждение нередко зависит от спекулятивных политических и экономических доктрин и от социальной теории вообще. Зачастую самое лучшее, что мы можем сказать о каком-либо законе или проводимой политике, — это то, что они, по крайней мере, не являются явно несправедливыми. Строгое применение принципа различия обычно требует больше информации, чем мы можем надеяться получить, в любом случае, больше, чем применение первого принципа. Это совершенно явно и очевидно при нарушении равных свобод. Подобные нарушения не только несправедливы; они и проявляются открыто: их несправедливость выражена в публичной структуре институтов. Но когда социальная и экономическая политика регулируется принципом различия, такое положение дел бывает сравнительно редко.

Далее я воображаю разделение труда по стадиям, на каждой из которых решаются различные вопросы социальной справедливости. Такое разделение примерно соответствует двум частям базисной структуры. Первый принцип равной свободы является первичным стандартом для конституционного собрания. Его главные требования — защита фундаментальных личных свобод, свободы совести и свободы мысли, а также и в том, чтобы политический процесс в целом был справедливой процедурой. Таким образом, конституция устанавливает надежный общий статус равного гражданства и реализует политическую справедливость. Второй принцип начинает работать на стадии законодательства. Он требует, чтобы социальная и экономическая политика была нацелена на максимизацию долгосрочных ожиданий наименее преуспевших в условиях честного равенства возможностей, при сохранении равных свобод. На этом этапе нужно учитывать весь спектр общеэкономических и социальных факторов. Вторая часть базисной структуры содержит различия и иерархии политических, экономических и социальных форм, необходимых для эффективного и взаимовыгодного социального сотрудничества. Таким образом, приоритет первого принципа справедливости над вторым отражен в приоритете конституционного собрания над стадией законодательства.

Последняя стадия — это стадия конкретного применения правил судьями и администраторами и следования им гражданами вообще.

9
На этой стадии все имеют полный доступ ко всем фактам. Не остается **никаких** ограничений на знание, так как уже принята полная система **правил**, которые применяются к людям в зависимости от их характеристик и условий, в которых они находятся. Однако границы политических обязанностей и обязательств не должны определяться этими соображениями. Эта третья проблема относится к теории частичного согласия, и ее принципы обсуждаются с точки зрения **исходного** положения, после выбора принципов идеальной теории (§ 39). Как только мы будем их иметь, мы сможем рассмотреть нашу конкретную ситуацию с перспективы последней стадии, **применительно**, например, к случаям гражданского неповиновения и уклонения от воинской службы по каким-либо мотивам (§§ 57—59).

Доступность знания в этой последовательности из четырех стадий выглядит примерно так. Проведем различие между фактами трех типов: первые принципы социальной теории (и близких к ней других теорий) и их последствия; факты общего характера об обществе, такие как его размер и уровень экономического развития, его институциональная структура и окружающая среда и т. д.; и, наконец, конкретные факты, касающиеся индивидов, такие как их социальное положение, природные дарования и особые интересы. В исходном положении **единственные** конкретные факты, известные сторонам, — это факты, которые могут быть выведены из условий справедливости. Хотя стороны знают первые принципы социальной теории, ход истории для них закрыт; у них нет информации о том, как часто общество шло тем или другим путем, или о том, какие типы обществ существуют в настоящее время. На следующих стадиях, однако, для них становятся доступными факты общего характера об их обществе, но не конкретная информация об их собственном положении. Ограничения на знание могут быть ослаблены, так как принципы справедливости уже выбраны. Поток информации на каждой стадии определяется тем, что необходимо знать, чтобы разумным образом применять эти принципы к возникающим вопросам справедливости; в то же время исключается любое знание, которое может привести к необъективности и искажению и настроить людей друг против друга. Идея рационального и беспристрастного применения принципов определяет тип **допустимого** знания. На последней стадии ясно, что не существует никаких причин для сохранения занавеса неведения в какой-либо форме и снимаются последние ограничения.

Важно помнить, что эта последовательность из четырех стадий является механизмом для применения принципов справедливости. Эта схема — часть теории справедливости как честности, а не объяснение того, как на самом деле проходят конституционные и законодательные собрания. Она задает серию перспектив, с которых должны решаться различные проблемы справедливости, каждая перспектива наследует ограничения, принятые на предыдущих стадиях. Таким образом, справедливая конституция — это такая конституция, которую рациональные делегаты, подверженные ограничениям второй стадии, примут для своего общества. И, аналогично этому, справедливые законы и политика — это то, что будет принято на зако-

нодательной стадии. Конечно, этот тест часто бывает **неопределенным**; не всегда ясно, которая из нескольких конституций **или** какое экономическое и социальное устройство будет выбрано. Но когда дело обстоит именно так, то в той же степени неопределенна и справедливость. Институты в допустимом диапазоне равным образом справедливы. Это значит, что они могли бы быть выбраны; они совместимы со всеми ограничениями теории. Таким образом, по многим вопросам социальной и экономической политики мы должны вновь опираться на понятие квази-чистой процедурной справедливости: законы и политика справедливы при условии, что они находятся в границах разрешенного диапазона и, на самом деле, являются продуктом законодательства, которое, в некотором смысле, подкрепляется справедливой конституцией. Такая неопределенность в теории справедливости сама по себе не является дефектом. Именно этого следовало ожидать. Справедливость как честность окажется стоящей теорией, если она задаст диапазон справедливости в большем соответствии с нашими обдуманными суждениями, чем это делают существующие теории, и если она с большей резкостью выделит наиболее серьезные пороки, которых должно избежать общество.

32. ПОНЯТИЕ СВОБОДЫ

Обсуждая применение первого принципа, я постараюсь избежать дискуссии относительно значения понятия свобода, которое так часто осложняло эту тему. Я оставляю в стороне разногласия между сторонниками негативной и позитивной свободы по поводу того, как должна определяться свобода. Я полагаю, что большей частью это спор вовсе не о дефинициях, а скорее, об относительных ценностях нескольких свобод в тех случаях, когда они вступают в конфликт. Таким образом, может возникнуть желание утверждать, как это делал Констант, что так называемая свобода современников имеет **большую** ценность, чем свобода древних. Хотя оба эти вида свободы глубоко укоренены в человеческих устремлениях, свобода мысли и свобода совести, свобода личности и гражданские свободы не должны приноситься в жертву политической свободе, свободе равным образом участвовать в политических **делах**³. Этот вопрос явно относится к сфере содержательной политической философии, и для ответа на него требуется некоторая теория правильности и справедливости. Вопросы дефиниций в лучшем случае могут играть лишь вспомогательную роль.

Таким образом, я просто буду предполагать, что любую свободу всегда можно объяснить с помощью указания на три вещи: свободные действующие субъекты, ограничения, от которых они свободны, и то, что они свободны делать или не делать. Полное объяснение свободы дает всю относящуюся к делу информацию об этих трех **вещах**⁴. Очень часто определенные вопросы ясны из контекста, и полное объяснение не является необходимым. Общее описание свободы, таким образом, имеет следующую форму: та или иная личность

Или личности) свободна (или не свободна) от того или иного ограничения (или набора ограничений) делать (или не делать) то-то и то-то. Ассоциации, так же как и естественные личности, могут быть свободны или несвободны, и ограничения могут варьироваться от обязанностей и запретов, определяемых законом, до принуждающих влияний, исходящих от общественного мнения и давления со стороны социума. В основном я буду обсуждать свободу в связи с **конституционными** и правовыми ограничениями. В этих случаях свобода дается определенной структурой институтов, определенной системой **публичных** правил, определяющих права и обязанности. В этом контексте личности свободны делать нечто, когда они свободны от определенных ограничений делать или не делать это, и когда их действие или неделание защищено от вмешательства со стороны других личностей. Если, например, мы рассмотрим свободу совести так, как ее определяет закон, то индивиды имеют эту основную свободу, когда они свободны преследовать свои моральные, философские или религиозные интересы без юридических ограничений, которые требуют от них заниматься или не заниматься какой-то определенной формой религиозной или другой практики, и когда у других индивидов есть юридическая обязанность не мешать им. Любую конкретную основную свободу характеризует довольно замысловатый набор прав и обязанностей. Индивидам должно позволяться не только делать или не делать какие-то вещи, но у правительства и других людей должна быть юридическая обязанность не препятствовать им. Я не буду детально описывать эти права и обязанности, но предположу, что для наших целей мы достаточно хорошо понимаем их природу.

Несколько кратких пояснений. Прежде всего, важно признать, что основные свободы должны оцениваться в целом, как одна система. Ценность одной такой свободы обычно зависит от спецификации других свобод. Далее, я предполагаю, что при разумно благоприятных обстоятельствах всегда есть способ определения этих свобод, так что **наиважнейшие** применения каждой из них могут быть гарантированы одновременно, а фундаментальные интересы — защищены. Или же это возможно при том условии, что два принципа и ассоциированные с ними приоритеты направлены на реализацию свобод и интересов. Наконец, при такой спецификации основных свобод должно быть ясно, действительно ли институты или законы ограничивают основные свободы, или же они просто регулируют их. Например, для дискуссии необходимы определенные правила поведения; без принятия разумных процедур исследования и дебатов свобода слова теряет свою ценность. С другой стороны, запрет на пропаганду определенных религиозных, моральных или политических взглядов представляется нарушением свободы, и должен оцениваться с этой точки зрения⁵. Таким образом, являясь делегатами конституционного собрания или членами законодательного собрания, стороны должны решить, как должны быть конкретизированы различные свободы, чтобы в результате получилась наилучшая всеобщая система свободы. Они должны проводить различие регулирования и запрещения; но во многих рассмотрениях они будут сопоставлять одну основную свободу с другой, например,

нодательной стадии. Конечно, этот тест часто бывает **неопределенным**: не всегда ясно, которая из нескольких конституций или какое экономическое и социальное устройство будет выбрано. Но когда дело обстоит именно так, то в той же степени неопределенна и справедливость. Институты в допустимом диапазоне равным образом справедливы. Это значит, что они могли бы быть выбраны; они совместимы со всеми ограничениями теории. Таким образом, по многим вопросам социальной и экономической политики мы должны вновь опираться на понятие квази-чистой процедурной справедливости: законы и политика справедливы при условии, что они находятся в границах разрешенного диапазона и, на самом деле, являются продуктом законодательства, которое, в некотором смысле, подкрепляется справедливой конституцией. Такая неопределенность в теории справедливости сама по себе не является дефектом. Именно этого следовало ожидать. Справедливость как честность окажется стоящей теорией, если она задаст диапазон справедливости в большем соответствии с нашими обдуманными суждениями, чем это делают существующие теории, и если она с большей резкостью выделит наиболее серьезные пороки, которых должно избежать общество.

32. ПОНЯТИЕ СВОБОДЫ

Обсуждая применение первого принципа, я постараюсь избежать дискуссии относительно значения понятия свобода, которое так часто осложняло эту тему. Я оставляю в стороне разногласия между сторонниками негативной и позитивной свободы по поводу того, как должна определяться свобода. Я полагаю, что большей частью это спор вовсе не о дефинициях, а скорее, об относительных ценностях нескольких свобод в тех случаях, когда они вступают в конфликт. Таким образом, может возникнуть желание утверждать, как это делал Констант, что так называемая свобода современников имеет **большую** ценность, чем свобода древних. Хотя оба эти вида свободы глубоко укоренены в человеческих устремлениях, свобода мысли и свобода совести, свобода личности и гражданские свободы не должны приноситься в жертву политической свободе, свободе равным образом участвовать в политических делах³. Этот вопрос явно относится к сфере содержательной политической философии, и для ответа на него требуется некоторая теория правильности и справедливости. Вопросы дефиниций в лучшем случае могут играть лишь вспомогательную роль.

Таким образом, я просто буду предполагать, что любую свободу всегда можно объяснить с помощью указания на три вещи: свободные действующие субъекты, ограничения, от которых они свободны, и то, что они свободны делать или не делать. Полное объяснение свободы дает всю относящуюся к делу информацию об этих трех вещах⁴. Очень часто определенные вопросы ясны из контекста, и полное объяснение не является необходимым. Общее описание свободы, таким образом, имеет следующую форму: та или иная личность

Или личности) свободна (или не свободна) от того или иного ограничения (или набора ограничений) делать (или не делать) то-то и то-то. Ассоциации, так же как и естественные личности, могут быть свободны или несвободны, и ограничения могут варьироваться от обязанностей и запретов, определяемых законом, до принуждающих влияний, исходящих от общественного мнения и давления со стороны социума. В основном я буду обсуждать свободу в связи с конституционными и правовыми ограничениями. В этих случаях свобода является определенной структурой институтов, определенной системой **публичных** правил, определяющих права и обязанности. В этом контексте личности свободны делать нечто, когда они свободны от определенных ограничений делать или не делать это, и когда их делание или неделание защищено от вмешательства со стороны других личностей. Если, например, мы рассмотрим свободу совести так, как ее определяет закон, то индивиды имеют эту основную свободу, когда они свободны преследовать свои моральные, философские или религиозные интересы без юридических ограничений, которые требуют от них заниматься или не заниматься какой-то определенной формой религиозной или другой практики, и когда у других индивидов есть юридическая обязанность не мешать им. Любую конкретную основную свободу характеризует довольно замысловатый набор прав и обязанностей. Индивидам должно дозволяться не только делать или не делать какие-то вещи, но у правительства и других людей должна быть юридическая обязанность не препятствовать им. Я не буду детально описывать эти права и обязанности, но предположу, что для наших целей мы достаточно хорошо понимаем их природу.

Несколько кратких пояснений. Прежде всего, важно **признать**, что основные свободы должны оцениваться в целом, как одна система. Ценность одной такой свободы обычно зависит от спецификации других свобод. Далее, я предполагаю, что при разумно благоприятных обстоятельствах всегда есть способ определения этих свобод, так что наиважнейшие применения каждой из них могут быть гарантированы одновременно, а фундаментальные интересы — защищены. Или же это возможно при том условии, что два принципа и ассоциированные с ними приоритеты направлены на реализацию свобод и интересов. Наконец, при такой спецификации основных свобод должно быть ясно, действительно ли институты или законы ограничивают основные свободы, или же они просто регулируют их. Например, для дискуссии необходимы определенные правила поведения; без принятия разумных процедур исследования и дебатов свобода слова теряет свою ценность. С другой стороны, запрет на пропаганду определенных религиозных, моральных или политических взглядов представляется нарушением свободы, и должен оцениваться с этой точки зрения⁵. Таким образом, являясь делегатами конституционного собрания или членами законодательного собрания, стороны должны решить, как должны быть конкретизированы различные свободы, чтобы в результате получилась наилучшая всеобщая система свободы. Они должны проводить различие регулирования и запрещения; но во многих рассмотренных они будут сопоставлять одну основную свободу с другой, например,

свободу слова с правом на честный суд. Наилучшее устройство нескольких свобод зависит от ограничений, которым они подвержены.

Хотя равные свободы могут, таким образом, ограничиваться, эти границы должны соответствовать некоторым критериям, выраженным значением равной свободы и упорядочением двух принципов справедливости. Уже сразу ясно, что существуют два способа нарушить первый принцип. Свобода является неравной, когда, например, один класс людей имеет большую свободу, чем другой, или когда свобода менее широка, чем должна быть. Все свободы равного гражданства должны быть одинаковыми для всех членов общества. Тем не менее, некоторые из этих равных свобод могут быть более широкими по сравнению с другими, если предположить, что их можно сравнивать. Более реалистично предположение о том, что в лучшем случае каждую свободу можно измерять по своей собственной шкале. Тогда различные свободы могут быть расширены или сужены в соответствии с тем, как они влияют друг на друга. Основная свобода, согласно первому принципу, может быть ограничена лишь ради самой свободы, т. е. ради гарантии того, что та же самая или какая-либо другая основная свобода должным образом защищена, и для того, чтобы организовать эту самую систему свобод наилучшим образом. Приспособление всей схемы свобод зависит исключительно от определения и сферы применения конкретных свобод. Конечно, эта схема всегда должна оцениваться с точки зрения репрезентативного равного гражданина. С перспективы конституционного собрания или законодательной стадии (когда это уместно) мы должны задать вопрос — какую систему для него было бы рациональным предпочесть.

Последнее замечание. Неспособность воспользоваться своими правами и возможностями в результате бедности или невежества, а также общего недостатка средств, иногда включается в число ограничений, определяющих свободу. Я, однако, утверждать этого не буду; вместо этого я буду считать, что эти вещи влияют на ценность свободы, ценность для индивида прав, определяемых первым принципом. **Принимая** это и предполагая, что вся система основных свобод создана только что описанным образом, мы можем отметить, что двусоставная базисная структура позволяет примирить свободу и равенство. В этом случае свобода и ценность свободы различаются следующим образом: свобода представлена всей системой **общегржданских** свобод, в то время как ценность свободы для индивидов и для групп зависит от их способности преследовать свои цели в рамках, заданных системой. Свобода, понимаемая как равная свобода, (**freedom as equal liberty**), одна и та же для всех; вопрос о компенсации за свободу меньшую, чем равная, не встает. Но ценность свободы неодинакова для всех. Некоторые имеют больше власти и богатства и, следовательно, больше средств для достижения своих целей. Меньшая ценность свободы, однако, компенсируется, так как способность менее удачливых членов общества достигать своих целей была бы еще меньше, если бы они не приняли существующие неравенства во всех тех случаях, когда удовлетворяется принцип различия. Но компенсация за меньшую ценность свободы не должна смешиваться с

оправданием неравной свободы. В соответствии с этими двумя принципами, базисная структура должна быть организована так, чтобы максимизировать ценность всей схемы равной, разделяемой всеми, свободы для наименее преуспевших.

Эти замечания по поводу понятия свободы, к сожалению, носят абстрактный характер. На этой стадии не имело бы смысла давать систематическую классификацию различных свобод. Вместо этого я предположу, что у нас имеется достаточно ясное представление о различиях между ними, и по ходу рассмотрения разнообразных случаев все постепенно встанет на место. В следующих разделах я рассматриваю первый принцип справедливости в связи со свободой совести и свободой мысли, политической свободой и свободой личности, защищенной правлением закона. Эти применения позволяют прояснить значение равных свобод и представить дополнительные основания для первого принципа. Более того, каждый случай иллюстрирует использование данных критериев для ограничения и регулирования различных свобод и, таким образом, является примером того, что же означает приоритет свободы. Следует, однако, отметить, что объяснение основных свобод не предлагалось в качестве точного критерия для определения того, оправдано ли ограничение свободы, основной или какой-либо другой. Нет способа избежать опоры на наше чувство баланса. Как всегда, цель заключается в том, чтобы сформулировать критерий справедливости такой, что, как бы сильно он ни взывал к нашим интуитивным способностям, он помогал бы сходимости наших обдуманных суждений справедливости (§ 8). Различные правила приоритета должны продвигать эту цель через выделение некоторых фундаментальных структурных особенностей морали.

33. РАВНАЯ СВОБОДА СОВЕСТИ

В предыдущей главе я заметил, что одна из привлекательных черт принципов справедливости — это то, что они гарантируют надежную защиту равным свободам. В следующих нескольких разделах я хочу более детально рассмотреть аргументацию в пользу первого принципа, рассматривая основания для свободы совести⁶. До сих пор, хотя и предполагалось, что стороны представляют продолжающиеся (генеалогические) линии притязаний и заботятся о своих потомках, эта характеристика не акцентировалась. Не подчеркивал я и того, что стороны должны предположить, что они могут иметь моральные, религиозные или философские интересы, которые они не могут поставить под угрозу до тех пор, пока этому есть альтернатива. Можно было бы сказать, что они считают себя людьми, имеющими моральные или религиозные обязательства, для выполнения которых у них должна оставаться свобода. Конечно, с точки зрения справедливости как честности, эти обязательства они возложили на себя сами; это не узы, наложенные на них данной концепцией справедливости. Идея, скорее, состоит в том, что индивиды в исходном

положении не должны рассматривать себя в качестве отдельных, изолированных индивидов. Напротив, они предполагают, что имеют интересы, которые должны защищать наилучшим образом, и что у них есть связи с определенными представителями следующего поколения, которые также выдвинут аналогичные притязания. Как только стороны примут во внимание эти вопросы, весьма усилится аргументация в пользу принципов справедливости, что я сейчас и попытаюсь показать.

Вопрос о равной свободе совести разрешен. Это одна из опорных точек наших обдуманых суждений о справедливости. Но именно поэтому он и служит иллюстрацией природы аргументации в пользу принципа равной свободы. Рассуждение в данном случае может быть обобщено и применено к другим свободам, хотя и не всегда с той же силой. Если обратиться теперь к свободе совести, кажется очевидным, что стороны должны выбрать принципы, обеспечивающие целостность их религиозной и моральной свободы. Они, конечно, не знают, каковы их религиозные или моральные убеждения или каково конкретное содержание их моральных или религиозных убеждений в их интерпретации. На самом деле они даже не знают, что они думают о себе как о людях, имеющих такие убеждения. Обратного допущения для аргументации достаточно, хотя я высказываю более сильное предположение. Далее, стороны не знают, как их религиозное или моральное мировоззрение воспринимается в их обществе, является ли оно преобладающим или наоборот. Они знают лишь то, что они имеют **обязательства**, которые они интерпретируют именно таким образом. **Вопрос**, который стоит перед ними, заключается в том, какой принцип они должны принять для регулирования свобод граждан в отношении их фундаментальных религиозных, моральных и философских интересов.

Теперь представляется, что равная свобода совести является единственным принципом, который могут признать люди, находящиеся в исходном положении. Они не могут рисковать своей свободой, позволяя доминирующей религии или моральной доктрине при желании преследовать и подавлять других. Даже допустив (в чем можно усомниться), что человек, наверняка, окажется принадлежащим к большинству (если большинство вообще **существует**), такой риск показал бы, что человек не относится к своим религиозным или моральным убеждениям серьезно или невысоко ценит свободу исследовать собственные верования. Однако стороны не могли бы также согласиться и с принципом полезности. В этом случае их свобода зависела бы от исчисления общественных интересов, и они одобрили бы ее ограничение, если бы это вело к большему чистому балансу удовлетворения. Конечно, как мы уже видели, утилитарист мог бы, исходя из общих фактов социальной жизни, аргументировать, что выполненные должным образом подобные расчеты преимуществ никогда не оправдывают таких ограничений, по крайней мере, при достаточно благоприятных культурных условиях. Но даже если бы стороны можно было бы в этом убедить, они могли бы, тем не менее, обеспечить свою свободу непосредственно, приняв принцип равной

свободы. Отказ от этого не приносит никаких выгод, а степень возможных больших потерь зависит от меры неясности в скрупулезных подсчетах. Действительно, если мы дадим реалистическую интерпретацию общему знанию, имеющемуся у сторон (см. конец § 26), то они вынуждены отвергнуть утилитаристский принцип. Эти соображения имеют еще большую силу ввиду сложности и неясности практического осуществления таких калькуляций (если их можно так назвать).

Более того, исходное соглашение о принципе равной свободы является окончательным. Признавая религиозные и моральные обязательства, индивид считает их абсолютно обязывающими, в том смысле, что он не может квалифицировать следование им как приобретение больших средств для продвижения других своих интересов.

Бóльшие экономические и социальные выгоды не являются достаточной причиной для принятия чего-то меньшего, чем равная свобода. Кажется возможным согласиться на неравную свободу только в случае угрозы принуждения, которому неразумно сопротивляться с точки зрения самой свободы. Например, может возникнуть ситуация, в которой религия индивида или его моральные взгляды будут считаться терпимыми только при условии, что он не будет протестовать, в то время как требование равной свободы вызовет **бóльшие** репрессии, которым нельзя будет эффективно противостоять. Но с точки зрения исходного положения не существует способа установления относительной силы различных доктрин, так что эти соображения не возникают.

- Занавес неведения приводит к согласию относительно принципа равной свободы; и представляется, что сила религиозных или моральных обязательств, как их интерпретируют люди, требует упорядочения этих принципов, по крайней мере, в применении к свободе совести.

Против принципа равной свободы говорит тот факт, что, например, религиозные секты не могут признать вообще никаких принципов, которые бы ограничивали их взаимные притязания. Так как долг перед религиозным и божественным законом является абсолютным, с религиозной точки зрения, какое-либо понимание между людьми различной веры **недопустимо**. Конечно, часто люди ведут себя так, будто они разделяют эту доктрину. Однако с этим нет необходимости спорить. Достаточно сказать, что если относительно хоть какого-то принципа можно достичь согласия, то это должен быть принцип равной свободы. Человек, на самом деле, может полагать, что другие должны разделять те же верования и первые принципы, что и он сам; не разделяя же их, они совершают серьезную ошибку и сбиваются с пути к своему спасению. Но понимание религиозных обязательств и первых принципов философии и морали показывает, что мы не можем ожидать, что другие согласятся с меньшей свободой. Еще меньше мы можем надеяться на то, что они признают нас адекватными интерпретаторами их религиозных обязанностей или моральных обязательств.

Теперь мы должны заметить, что эти доводы в пользу первого принципа получают дополнительную поддержку, как только мы примем

во внимание заботу сторон о следующем поколении. Так как они желают приобрести аналогичные свободы для своих потомков, и эти свободы также обеспечиваются принципом равной свободы, то конфликта интересов между поколениями не возникает. Более того, следующее поколение могло бы возражать против выбора этого принципа только если перспективы, заложенные в какой-либо другой концепции, скажем, полезности или совершенства, были бы настолько привлекательны, что, отвергая их, индивиды в исходном положении проявили бы недостаточную заботу о своих потомках. Мы можем выразить это, приведя пример, что если бы отец заявил, что он выбирает принцип равной свободы, его сын не смог бы **возразить**, что поступая так, его отец **пренебрегает** его (сына) **интересами**. Преимущество других принципов не так велико и, на самом деле, носят неопределенный и предположительный характер. Отец мог бы в ответ заявить, что когда выбор принципов затрагивает свободу других, решение должно, по возможности, казаться им разумным и ответственным, когда они достигнут зрелого возраста. Забота о других должна осуществляться через выбор для них того, что они захотят, какими бы ни оказались их желания, по достижении зрелости. Таким образом, придерживаясь перечня первичных благ, стороны **предполагают**, что их потомки захотят, чтобы их свобода была **защищена**.

Здесь мы затрагиваем принцип патернализма, который должен быть руководящим принципом в решениях, принимаемых за остальных (§ 39). Мы должны выбирать для других так, как, по **нашему** мнению, они бы выбрали и для себя, если бы они были в **разумном** возрасте и принимали решения рациональным образом. **Попечители**, опекуны и благодетели должны поступать таким образом, но так как обычно они знают ситуацию и интересы своих подопечных и **опекаемых**, то часто могут точно оценить то, чего те хотят или захотят в будущем. Индивиды в исходном положении, однако, знают о своих потомках не более, чем они знают о себе самих, так что и в этом случае они должны полагаться на теорию первичных благ. Так, отец может сказать, что он поступил бы безответственно, если бы не обеспечил права своих потомков с помощью принятия принципа равной свободы. С точки зрения исходного положения, он должен предположить, что в будущем они признают именно это в качестве **собственного** блага.

Я попытался показать, взяв для примера свободу совести, каким образом справедливость как честность предоставляет сильные аргументы в пользу равной свободы. Та же самая аргументация верна, я полагаю, и в других случаях, хотя она не всегда столь **убедительна**. Я не отрицаю, однако, что убедительные аргументы в пользу свободы можно найти и в других концепциях. Принцип полезности (как его понимал **Милль**) часто подкрепляет свободу. **Милль** определяет понятие ценности с помощью указания на интересы человека как прогрессивного существа. Под этой идеей он понимает те **интересы**, которые имели бы люди, и те действия, которые они предпочитали бы в условиях, поощряющих свободу выбора. Он принимает, в действительности, критерий выбора ценности: одна деятельность лучше

другой, если она выбирается теми, кто способен как к той, так и к другой деятельности, и кто испытал обе в условиях **свободы**⁷.

Используя этот принцип, **Милль** приводит по существу три основания в пользу свободных институтов. Во-первых, они необходимы для развития способностей и возможностей людей, для пробуждения сильных и энергичных натур. Если способности не развиваются интенсивно и натура остается спящей, люди устраняют возможность своего участия в ценной деятельности, на которую они способны, и переживания ее. Во-вторых, институты свободы и предоставляемая ими возможность опыта необходимы, по крайней мере, до некоторой степени, если предпочтения людей, связанные с разной деятельностью, должны быть рациональными и информированными. У человеческих существ нет другого способа узнать, какие вещи они могут делать, и что из этого приносит наибольшее удовлетворение. Таким образом, если преследование ценности, представленной в терминах прогрессивных интересов человечества, должно быть рациональным, т. е. ориентироваться на знание человеческих возможностей и хорошо оформленных предпочтений, то без некоторых свобод нельзя обойтись. В противном случае общество будет пытаться следовать принципу полезности вслепую. Как **правило**, подавление свободы является иррациональным. Даже если были бы известны общие возможности человечества (а это не так), то каждый индивид должен был бы по-прежнему найти себя, а для этого свобода является необходимым предварительным условием. Наконец, **Милль** полагает, что человеческие существа предпочитают жить при институтах свободы. Исторический опыт показывает, что люди желают быть свободными, пока они не поддались апатии или отчаянию; а те, кто имеет свободу, никогда не захотят отказаться от нее. Хотя люди могут жаловаться на бремя свободы и культуры, у них доминирует желание самим определять то, как они будут жить, и самим заниматься собственными делами. Таким образом, в соответствии с критерием выбора **Милля**, свободные институты представляют ценность сами по себе, как базисные аспекты форм жизни, выбираемых в соответствии с рациональными **предпочтениями**⁸.

Безусловно, это сильные аргументы, и при некоторых обстоятельствах их даже было бы достаточно для обоснования многих, если не большинства, равных свобод. Они, несомненно, гарантируют то, что при благоприятных обстоятельствах значительная часть свободы станет предварительным условием рационального преследования ценности. Но даже такие убедительные утверждения **Милля**, кажется, не дают обоснования равной свободы для всех. Нам по-прежнему необходимы аналоги знакомых утилитаристских допущений. Мы должны предполагать определенное сходство между индивидами, скажем, их равные возможности для деятельности и интересов людей как прогрессивных существ, и, кроме того, принцип уменьшающейся минимально эффективной ценности основных прав (**diminishing marginal value of basic rights**), предназначенный индивидам. В отсутствие таких допущений достижение человеческих целей может быть совместимо с подавлением какого-либо другого человека или, по крайней

мере, с предоставлением ему лишь ограниченной свободы. **Всегда**, когда общество стремится максимизировать сумму внутренних ценностей или чистый баланс удовлетворения интересов, оно наверняка обнаружит, что лишение свободы некоторых оправдано во имя этой единой цели. Свободы равного гражданства не гарантированы, если опираются на телеологические **принципы**. Аргументация в их пользу основывается на сомнительных подсчетах, а также на противоречивых и неясных посылах.

Более того, ничего не дает утверждение, согласно которому все люди имеют одинаковую внутреннюю ценность, если только это не просто способ использования стандартных посылок таким **образом** как если бы они были частью принципа полезности. То есть этот принцип применяется так, будто эти посылки верны. Такой подход, безусловно, имеет то достоинство, что он признает нашу большую уверенность в принципе равной свободы, нежели в истинности посылок, из которых перфекционист или утилитарист выводит его. **Основания** для такой уверенности, в соответствии с договорной теорией, заключаются в том, что равные свободы имеют совершенно другой базис. Они не являются способом максимизации суммы внутренней ценности или достижения наибольшего чистого баланса удовлетворения. Представления о максимизации суммы ценностей путем регулирования прав индивидов не возникает. Скорее, эти права используются для реализации принципов сотрудничества, которые граждане признают, после того как каждый из них будет надлежащим образом представлен в качестве моральной личности. Концепция, определяемая этими принципами — это не концепция максимизации чего-либо, разве что в таком бессодержательном смысле, как следование наилучшим образом всем требованиям справедливости в самых общих случаях.

34. ТЕРПИМОСТЬ И ОБЩИЙ ИНТЕРЕС

Справедливость как честность дает, как мы уже видели, сильные аргументы в пользу равной свободы совести. Я предполагаю, что эти аргументы могут быть соответствующим образом обобщены для поддержки принципа равной свободы. У сторон, следовательно, есть хорошие основания принять этот принцип. Очевидно, что эти соображения также важны и для аргументации в пользу приоритета свободы. С точки зрения конституционного собрания, эти аргументы ведут к выбору режима, гарантирующего моральную свободу, свободу мысли и верований и свободу религиозной практики, хотя, как это всегда и происходит, они могут регулироваться государственными интересами в общественном порядке и безопасности. Государство не может благоволить какой-то определенной религии, и никакие наказания или санкции не могут быть связаны ни с принадлежностью к какой-то религии, ни с отсутствием такой принадлежности. Понятие конфессионального государства отвергается. Вместо этого по желанию людей могут свободно организовываться частные ассоциации, име-

ющие собственную внутреннюю жизнь и дисциплину, с тем ограничением, что у членов ассоциаций есть реальный выбор продолжать или не продолжать это членство. В этом смысле закон защищает право на убежище (*sanctuary*) тем, что отступничество не признается юридическим нарушением и тем более не наказывается, так же как и непринадлежность к какой-либо религии вообще. С помощью таких способов государство поддерживает моральную и религиозную свободу.

Все соглашаются, что свобода совести ограничена общим интересом в общественном порядке и безопасности. Само это ограничение легко выводится из договорной точки зрения. Прежде всего, принятие этого ограничения не подразумевает того, что общественные интересы в каком-либо смысле выше моральных или религиозных интересов, а также не требует, чтобы государство относилось к религиозным вопросам, как к чему-то маловажному, или претендовало на подавление философских верований во всех случаях, когда они вступают в конфликт с делами государства. У правительства нет полномочий объявлять ассоциации законными или вне закона; нет у него таких полномочий и в отношении искусства и науки. Эти вещи просто находятся вне его компетенции, что определено справедливой конституцией. Скорее, при наличии принципов справедливости государство должно пониматься как ассоциация, состоящая из равных граждан. Оно не занимается философскими или религиозными доктринами, но регулирует преследование индивидами их моральных и духовных интересов в соответствии с принципами, на которые они сами согласились бы в исходной ситуации равенства. Пользуясь своими возможностями таким образом, правительство выступает агентом граждан и удовлетворяет требования их публичной концепции справедливости. Следовательно, понятие всемогущего светского государства также отвергается, так как из принципов справедливости следует, что у государства нет ни права, ни обязанности делать то, что оно (или какое-либо большинство) или еще кто-нибудь захочет делать в вопросах морали и религии. Его обязанности ограничены гарантиями условий равной моральной и религиозной свободы.

Теперь очевидно, что ограничивая свободу общим интересом в общественном порядке и безопасности, правительство действует в соответствии с принципом, который был бы выбран в исходном положении. Ведь в этом положении каждый признает, что разрушение этих условий представляет опасность для свободы всех людей. Это суждение становится верным, раз поддержание общественного порядка понимается как необходимое условие достижения каждым своих целей, каковыми бы они ни были (если они лежат в определенных границах), а также реализации собственной интерпретации своих моральных и религиозных обязательств. Ограничивать свободу совести какими-либо рамками, хотя бы и нечеткими — государственного интереса в общественном порядке — это некоторый предел, выведенный из принципа общего интереса, интереса репрезентативного равного гражданина. Право правительства поддерживать общественный порядок и безопасность — это полномочное право (*enabling right*), такое право, которое правительство должно иметь для того,

чтобы выполнять свою обязанность беспристрастно поддерживать условия, необходимые для того, чтобы каждому человеку преследовать свои интересы и жить в соответствии со своими обязанностями.

Более того, свобода совести должна быть ограничена, только когда есть резоны ожидать, что отказ от этого нанесет ущерб общественному порядку, который должен поддерживаться правительством. Такое ожидание следует основывать на свидетельствах и на способах рассуждения, которые доступны всем. Оно должны быть подкреплено обычным наблюдением и способами мышления (включая методы рационального научного исследования, если они **непротиворечивы**), правильность которых общепризнана. Такое доверие тому, что может быть установлено и известно каждому, само основывается на принципах справедливости. Это не подразумевает никакой особой метафизической доктрины или теории познания, так как этот критерий апеллирует к тому, что может принять каждый. Он представляет собой соглашение ограничивать свободу только путем отсылки к общему знанию и пониманию мира. Принятие этого стандарта не ущемляет чьей-либо равной свободы. С другой стороны, отход от общепринятых способов рассуждения вел бы к привилегированному положению одних взглядов по сравнению с другими, а принцип, позволяющий такое, не был бы принят в исходном положении. Более того, в утверждении о том, что последствия аргументов в пользу безопасности общественного порядка не должны быть просто возможными, или, в некоторых ситуациях, даже вероятными, но в разумной степени несомненными, или неизбежными, вновь не подразумевается какая-то конкретная философская теория. Скорее, это требование выражает то высокое место, которое должно быть отведено свободе совести и свободе мысли.

Здесь мы можем отметить аналогию с методом проведения межличностных сравнений благосостояния. Сравнения основываются на индексе разумно ожидаемых первичных благ (§ 15); первичные блага — это такие блага, которых, как предполагается, желает каждый. Стороны могут согласиться по поводу такой основы для сравнения в целях социальной справедливости. Она не требует тонких оценок способности людей к счастью, а тем более относительной ценности их жизненных планов. Нам не обязательно ставить под вопрос осмысленность этих понятий, но они неуместны для устройства справедливых институтов. Схожим образом стороны соглашаются на признанные обществом критерии для определения критерия доказательства, что их равная свобода реализуется способами, наносящими ущерб общей заинтересованности в общественном порядке и свободе остальных. Эти принципы доказательства принимаются в целях **справедливости**; они не предназначены для использования во всех вопросах значения и истины. Насколько верны они в философии и науке — вопрос отдельный.

Характерная черта этих аргументов в пользу свободы совести состоит в том, что они основываются исключительно на концепции справедливости. Терпимость не выводится из практических потребностей или интересов государства. Моральная и религиозная свобода

следует из принципа равной свободы, и после установления приоритета этого принципа единственным основанием для отрицания равных свобод мы можем считать предотвращение еще большей несправедливости, еще большей потери свободы. Более того, аргументация не опирается на какую-либо конкретную метафизическую или философскую доктрину. Она не предполагает, что все истины могут быть установлены с помощью методов мышления, признанных здравым смыслом; она также не утверждает, что все представляет в некотором определенном смысле логическую конструкцию из данных наблюдения или рационального научного исследования. На самом деле, здесь есть апелляция к здравому смыслу, к общепринятым способам мышления и простым фактам, доступным всем, но оформлено это таким образом, чтобы избежать этих более широких предположений. С другой стороны, аргументация в пользу свободы не предполагает и скептицизма в отношении философии или безразличия к религии. Вероятно, можно привести такие аргументы в пользу **свободы** совести, которые будут содержать одну или несколько этих доктрин в качестве посылки. Не следует удивляться этому, так как различные аргументы могут иметь одно и то же заключение. Но нам необязательно дальше рассматривать этот вопрос. Рассуждения о свободе сильны, по крайней мере, в той же степени, в какой сильны обосновывающие его аргументы; слабые же и ошибочные аргументы прочно забыты. Отрицание свободы совести не может быть оправдано осуждением философского скептицизма или безразличия к религии, а также апелляцией к общественным интересам и делам государства. Ограничение свободы оправдано только тогда, когда это необходимо для самой свободы, для предотвращения такого посягательства на свободу, которое оказалось бы еще более серьезным.

Стороны в конституционном собрании, таким образом, должны выбрать конституцию, гарантирующую равную свободу совести, которая регулируется исключительно с помощью общепринятых способов аргументации и ограничивается только тогда, когда такая аргументация представляет собой определенную помеху наиболее существенным элементам общего порядка. Свобода управляется необходимыми условиями для самой свободы. В соответствии с этим элементарным принципом многие основания нетерпимости, принятые в прошлом веке, являются ошибочными. Так, например, Фома Аквинский оправдывал смертную казнь для еретиков на том основании, что загрязнять веру, которая является жизнью души, гораздо более серьезное дело, чем подделывать деньги, поддерживающие жизнь. Поэтому если справедливо отправлять на смерть фальшивомонетчиков и других преступников, то с еретиками следует поступать аналогичным образом **a fortiori**⁹. Но посылки, на которые опирается Аквинский, не могут быть установлены с помощью общепризнанных способов рассуждения. То, что вера — это жизнь души, и подавление ереси, т. е. различных отклонений от церковного авторитета, необходимо для спасения души, — относится к догме.

И вновь доводы в пользу ограниченной терпимости часто нарушают этот принцип. Так, Руссо полагал, что люди сочтут невозможным

жить в мире с теми, кого они считают проклятыми, так как любить их значило бы ненавидеть Бога, который их наказывает. Он полагал, что, считающие других проклятыми должны либо наказывать, либо обращать их, и, следовательно, сектам, проповедующим это убеждение, не может быть доверено сохранение гражданского мира. Руссо, таким образом, не проявил терпимости к религиям, утверждающим, что вне церкви нет **спасения**¹⁰. Но в практической жизни следствия догматических догадок Руссо не проявились. Одного лишь априорного психологического аргумента (независимо от степени его достоверности) недостаточно для отказа от принципа терпимости, так как справедливость гласит, что угроза общественному порядку и самой свободе должна быть достоверно установлена, исходя из общего опыта. Существует, однако, важное различие между Руссо и **Локком**, с одной стороны, которые защищали ограниченную терпимость, и **Аквинским** и протестантами-реформаторами — с другой, которые этого не делали". Локк и Руссо ограничивали свободу на основании того, что им казалось ясными и очевидными следствиями во имя общественного порядка. Если к католикам и атеистам не должна проявляться терпимость, то только потому, что на них, наверняка, нельзя **положиться** в укреплении уз гражданского общества. Вероятно, более обширный исторический опыт и знание более широких возможностей политической жизни убедили бы их в том, что они ошибались или, по крайней мере, в том, что их утверждения верны только при определенных обстоятельствах. Но у **Аквинского** и протестантов-реформаторов сами основания нетерпимости являются вопросом веры, и это обстоятельство более фундаментально, чем ограничения терпимости. Ведь когда отрицание свободы оправдывается с помощью апелляции к общественному порядку, освидетельствованной здравым смыслом, то всегда можно утверждать, что границы были проведены неверно, что свидетельства; на самом деле, не оправдывают данного ограничения. Но там же, где подавление свободы основывается на теологических принципах или вопросах веры, никакие дискуссии невозможны. Одна точка зрения признает приоритет принципов, которые были бы выбраны в исходном положении, а другая — нет.

35. ТЕРПИМОСТЬ К НЕТЕРПИМЫМ

Рассмотрим теперь, требует ли справедливость терпимости к нетерпимым, и если да, то при каких условиях. Существует множество ситуаций, в которых возникает этот вопрос. Некоторые политические партии в демократических государствах придерживаются доктрин, которые обязывают их подавлять конституционные свободы всегда, когда у них есть власть. И опять же, есть-и такие, которые отрицают интеллектуальную **свободу**, но тем не менее занимают посты в университете. Может показаться, что терпимость в этих случаях несовместима с принципами справедливости или, по крайней мере, не обязательна с точки зрения этих принципов. Я буду обсуждать этот вопрос в связи с религиозной терпимостью. С подходящими изме-

нениями эта аргументация может быть распространена и на другие случаи.

Необходимо выделить несколько вопросов. Во-первых, существует вопрос, имеет ли некоторая нетерпимая секта право жаловаться, если по отношению к ней проявляется нетерпимость; второй вопрос — при каких условиях терпимые секты имеют право нетерпимо относиться к нетерпимым; и, наконец, в тех случаях, когда у них есть это право, ради каких целей оно должно осуществляться? Начнем с первого вопроса. Кажется, что некоторая нетерпимая секта не имеет права жаловаться, если ее лишают равной свободы. По крайней мере, это следует из того, что если предположить, что у человека нет права возражать против поведения других, соответствующего принципам, которые он сам применил бы в сходных обстоятельствах для оправдания своих действий по отношению к другим. Индивид имеет право жаловаться по поводу нарушения лишь тех принципов, которые он сам признает. Жалоба — это протест, адресованный другому со всей искренностью. Это заявление о нарушении принципа, принимаемого обеими сторонами. Конечно, нетерпимый человек будет утверждать, что он действует со всей искренностью и что не просит для себя ничего, в чем он отказывает другим. Давайте предположим, что он считает, будто действует, исходя из принципа, согласно которому следует повиноваться Богу и принимать истины. Этот принцип носит в высшей степени общий характер и, действуя в соответствии с ним, его приверженец не делает исключения для своего собственного случая. По его мнению, он следует верному принципу, который другие отвергают.

Ответ на эту защиту нетерпимости заключается в том, что с точки зрения исходного положения ни одна конкретная интерпретация религиозной истины не может быть признана обязывающей для всех граждан; нельзя согласиться и с тем, будто должен существовать какой-то один авторитет с правом решать вопросы теологической доктрины. Каждый индивид должен настаивать на равном праве для всех решать, каковы его религиозные обязательства. Он не может передать это право другому индивиду или авторитетной инстанции. На самом деле, индивид пользуется своей свободой, принимая решение считать кого-то другого в качестве авторитета, даже если он считает этот авторитет непогрешимым, так как поступая таким образом, он ни в коем случае не отказывается от своей равной свободы совести как части конституционного закона. Ведь эта свобода, гарантированная справедливостью, неотторжима от человека: индивид всегда свободен изменить свою веру, и это его право не зависит от того, как часто он использовал свои возможности выбора и в какой степени разумно. Мы можем отметить, что наличие у людей равной свободы совести согласуется с идеей о том, что все люди должны повиноваться Богу и принимать истину. Проблема свободы заключается в выборе принципа, посредством которого будут регулироваться притязания людей друг к другу во имя своей религии. Признание того, что нужно следовать Божьей воле, а истина должна осознаваться таковой, пока еще не определяет принципа принятия решения (*abjudication*). Из того

факта, что с намерениями Бога необходимо соглашаться, не следует, что один человек или институт имеет полномочия вмешиваться в интерпретацию другим человеком своих религиозных обязательств. Этот религиозный принцип не оправдывает требований в законодательстве или политике большей свободы для себя. Единственные принципы, оправдывающие требования к институтам, — это те принципы, которые были бы выбраны в исходном положении.

Предположим, таким образом, что нетерпимая секта не имеет права жаловаться на нетерпимость. Мы по-прежнему не можем сказать, что у сект, отличающихся терпимостью, есть право их **подавлять**. **Во-первых**, право на жалобу может быть и у других. Терпимые могут иметь это право не в качестве нетерпимых, а просто как **право** протестовать во всех тех случаях, когда нарушается принцип справедливости. А справедливость ущемляется всегда, когда равная свобода отрицается без достаточных оснований. Вопрос, таким образом, **заключается** в том, является ли чья-либо нетерпимость к другим достаточным основанием для ограничения чьей-либо свободы. Для простоты давайте предположим, что терпимые секты имеют право **про-являть** нетерпимость к нетерпимым, по крайней мере, в одной **ситуации**: а именно, когда они имеют основания искренне полагать, что нетерпимость необходима ради их собственной безопасности. Это право довольно очевидно, так как, в соответствии с определением исходного положения, каждый бы согласился с правом на самосохранение. Справедливость не требует того, чтобы одни люди оставались безучастными, когда другие уничтожают основу их существования. Так как с общей точки зрения людям никогда не может быть выгоден отказ от права на самозащиту, единственным в таком случае остается вопрос о том, имеют ли терпимые право ограничивать нетерпимых, когда те не представляют непосредственной опасности равным **свободам** других.

Предположим, что так или иначе, в некотором вполне **упорядоченном** обществе, принимающем наши два принципа справедливости, появляется нетерпимая секта. Как должны вести себя по отношению к ней члены этого общества? Безусловно, они не должны подавлять ее просто потому, что члены этой нетерпимой секты не могли бы в таком случае жаловаться, что должны были сделать. Скорее, поскольку существует справедливая конституция, все граждане имеют естественную обязанность поддерживать справедливость. Мы не освобождаемся от этой обязанности во всех тех случаях, когда другие расположены действовать несправедливо. Требуется более веское условие: должна существовать какая-либо значительная опасность нашим законным интересам. Таким образом, справедливые граждане стремятся сохранить конституцию со всеми ее равными свободами до тех пор, пока сама свобода и их собственные свободы вне опасности. Они могут соответствующим образом заставить нетерпимых уважать свободу остальных, так как от человека можно требовать уважения прав, установленных посредством принципов, с которыми он согласился бы в исходном положении. Но когда сама конституция в **безопасности**, нет оснований лишать нетерпимых свободы.

Вопрос о терпимости к нетерпимым непосредственно связан с вопросом стабильности вполне упорядоченного общества, регулируемого этими двумя принципами. На это можно взглянуть так. Именно с позиции равного гражданства люди вступают в различные религиозные ассоциации, и именно с этой позиции они и должны вести дискуссии друг с другом. Граждане в свободном обществе не должны считать друг друга неспособными к чувству справедливости, пока это не вызвано необходимостью самой равной свободы. Если во вполне упорядоченном обществе появляется нетерпимая секта, другие должны помнить о стабильности, внутренне присущей **их** институтам. Свободы для нетерпимых могут склонить их к вере в свободу. Это убеждение опирается на психологический принцип, согласно которому люди, чьи права защищены справедливой конституцией, получающие от нее выгоду, с течением времени станут, при прочих равных условиях, к ней лояльны (§ 72). Поэтому даже если возникнет какая-либо нетерпимая секта, то при условии, что с самого начала она не так сильна, чтобы сразу же навязать свою волю, или не разрастется настолько быстро, что упомянутый психологический принцип не успеет сработать, она будет проявлять тенденцию к ослаблению своей нетерпимости и принятию свободы совести. Это следствие стабильности справедливых **институтов**, так как стабильность означает, что при возникновении тенденции к несправедливости в игру вступают другие силы для сохранения справедливости всего устройства. **Конечно**, нетерпимая секта может быть настолько сильна изначально или расти так **быстро**, что силы, работающие на стабильность, не смогут повернуть ее к свободе. Эта ситуация представляет собой практическую дилемму, с которой философии в одиночку не справиться. Должна ли свобода нетерпимых ограничиваться ради сохранения свободы при справедливой конституции — зависит от обстоятельств. Теория справедливости лишь характеризует справедливую конституцию, цель, с оглядкой на которую принимаются практические решения в политике. В преследовании этой цели нельзя забывать о естественной силе свободных институтов, не следует и предполагать, что тенденции отклоняться от них останутся без внимания и всегда будут успешными. Зная о внутренней стабильности справедливой конституции, члены вполне упорядоченного общества обладают уверенностью, что ограничивать свободу нетерпимых требуется только в тех особых случаях, когда это необходимо для сохранения самой равной свободы.

Заключение, следовательно, таково — хотя сама нетерпимая секта не имеет права жаловаться на нетерпимость, ее свобода должна ограничиваться, только когда терпимые искренне и с достаточным основанием полагают, что существует угроза их собственной безопасности и безопасности институтов свободы. Терпимые должны ограничивать нетерпимых лишь в этом случае. Ведущий принцип заключается в установлении справедливой конституции, включающей свободы равного гражданства. Справедливые должны руководствоваться принципами справедливости, а не тем фактом, что нетерпимые не могут жаловаться. Наконец, нужно отметить, что даже тогда, когда

свобода **нетерпимых** ограничивается ради защиты справедливой конституции, это делается не во имя максимизации свободы. Свободы одних подавляются не просто ради большей свободы других. Справедливость запрещает подобные рассуждения относительно **свободы**, так же как и относительно суммы преимуществ. Ограничиваться должна лишь свобода нетерпимых, и это делается во имя равной свободы при справедливой конституции, принципы которой сами нетерпимые признали бы в исходном положении.

Аргументация в этом и предыдущих разделах предполагает, что принятие принципа равной свободы можно рассматривать в качестве предельного случая. Хотя различия между людьми очень глубоки, и никто не знает, как примирить их с помощью разума, люди могут, с точки зрения исходного положения, все же согласиться на этот принцип, если, конечно, они вообще могут согласиться на какой-либо принцип. Эта идея, которая исторически возникла вместе с религиозной терпимостью, может быть распространена и на другие случаи. Так, мы можем предположить, что люди в исходном **положении** знают, что они имеют моральные убеждения, хотя, как того требует занавес неведения, они не знают, каковы эти убеждения. Они понимают, что принимаемые ими принципы будут преобладать над этими верованиями при их конфликте; в противном случае они не обязаны ни пересматривать свои мнения, ни отказываться от них, когда эти принципы их не подкрепляют. Таким образом, принципы справедливости могут выполнять роль арбитра в споре между противостоящими моральными взглядами, так же как они регулируют притязания соперничающих религий. В рамках, устанавливаемых справедливостью, моральные концепции с различными принципами или концепции, представляющие различные сочетания тех же самых принципов, могут быть приняты различными частями общества. Важно то, что когда люди с различными убеждениями конфликтуют в притязаниях к базисной структуре, выступающих в обличье политических принципов, то сами эти притязания они должны оценивать с помощью принципов справедливости. Принципы, которые были бы выбраны в исходном положении, являются ядром политической морали. Они определяют не только условия сотрудничества между людьми, но и **форму** примирения между разнообразными религиями и моральными верованиями, а также теми проявлениями культуры, к которым они принадлежат. Если эта концепция справедливости теперь кажется во многом негативной, мы увидим, что у нее есть и более светлая сторона.

36. ПОЛИТИЧЕСКАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ И КОНСТИТУЦИЯ

Теперь я хочу рассмотреть политическую справедливость, т. е. справедливость конституции, и обрисовать значение равной свободы для этой части базисной структуры. Политическая справедливость имеет два аспекта, возникающие из того факта, что справедливая конституция есть случай несовершенной процедурной справедливости.

Во-первых, конституция должна быть справедливой процедурой, удовлетворяющей требованиям равной свободы; во-вторых, она должна быть организована таким образом, чтобы из всех достижимых справедливых устройств, с большей вероятностью, чем другие, приводить в результате к справедливой и эффективной системе законодательства. Справедливость конституции должна оцениваться по обоим параметрам в свете позволяемых **обстоятельств**, и эти оценки должны делаться с точки зрения конституционного собрания.

Принцип равной свободы в применении к политической процедуре, определяемой конституцией, я буду называть принципом (равного) участия. В соответствии с ним, все граждане должны иметь равное право принимать участие в конституционном процессе и определять его результат, когда устанавливаются законы, которым они должны подчиняться. Справедливость как честность начинается с идеи о том, что когда общие принципы необходимы и выгодны всем, они должны вырабатываться с точки зрения исходной ситуации равенства, определяемой соответствующим образом, в которой каждый индивид надлежаще представлен. Принцип участия переносит это понятие из исходного положения на конституцию как на систему социальных правил высших порядков, предназначенную для создания правил. Если государство должно осуществлять окончательную власть и принуждение на определенной территории и, таким образом, влиять на жизненные перспективы людей, то конституционный процесс должен сохранить равное представительство исходного положения в той степени, в какой это осуществимо.

На некоторое время я предположу, что конституционная демократия может быть устроена так, чтобы выполнялся принцип участия. Но нам необходимо более точно знать, чего требует этот принцип при благоприятных условиях, доведенный, так сказать, до предела. Эти требования, конечно, знакомы и составляют то, что Констант называл свободой древних в отличие от свободы современников. Тем не менее, стоит посмотреть, каким образом эти свободы подпадают под принцип участия. Приспособления к существующим условиям, которые должны быть сделаны, и способы регулирования этих комбинаций я буду обсуждать в следующем разделе.

Мы можем начать с того, что вспомним некоторые элементы конституционного режима. Прежде всего, полномочия определять основную социальную политику находятся у представительного органа, избранного на ограниченный срок избирателями и в конечном счете подотчетного им. У этого представительного органа не только чисто совещательные возможности. Это законодательный орган, обладающий властью принимать законы, а не просто форум делегатов из разных секторов общества, на котором исполнительная власть объясняет свои действия и распознает изменения в общественных настроениях. И политические партии не являются просто выразителями интересов своих групп перед правительством; для того чтобы заручиться достаточной поддержкой для прихода к власти, они должны отстаивать какую-либо концепцию общественного блага. Конституция может, конечно, ограничивать законодательное собрание во многих аспектах,

а конституционные нормы могут определять его **функции** как парламентского органа. Но по ходу времени твердое большинство избирателей в состоянии будет достичь своих целей, и если **необходимо**, то с помощью конституционных поправок.

Все взрослые, находящиеся в здравом уме, за некоторыми общепризнанными исключениями, имеют право принимать участие в политических делах, и правило „один выборщик — один голос" должно выполняться, насколько это возможно. Выборы честные, свободные и регулярные. Спорадические и непредсказуемые проверки общественного мнения с помощью плебисцитов или другими способами, а также в удобное для власть имущих время, недостаточны для представительного режима. Существуют прочные конституционные способы защиты определенных свобод, особенно свободы слова и собраний и свободы создавать политические ассоциации. Признаются принцип лояльной оппозиции и столкновение политических мнений, а интересы и установки, которые могут оказывать на них влияние, принимаются в качестве нормального условия человеческой жизни. Отсутствие единогласия — это одно из условий справедливости, так как разногласия обязательно будут существовать даже между наилучшими людьми, желающими следовать во многом одним и тем же политическим принципам. Без понятия лояльной оппозиции и приверженности конституционным правилам, ее выражающим и защищающим, политика демократии не может осуществляться должным образом или быть долговременной.

Три момента в отношении равной свободы, определяемой принципом равной свободы, нуждаются в обсуждении: ее значение, сфера применения и меры, увеличивающие ее ценность. Если начать с вопроса о значении, правило „один выборщик — один голос" подразумевает, что если строго его придерживаться, то каждый голос имеет приблизительно равный вес в определении исхода выборов. А это, в свою очередь, требует, если предположить наличие одномандатных территориальных округов, чтобы члены законодательного собрания (каждый обладает одним голосом) представляли одинаковое количество выборщиков. Я также буду предполагать, что в соответствии с этим правилом необходимо создавать законодательные участки, руководствуясь определенными общими стандартами, которые заранее определены конституцией и применяются, насколько это возможно, посредством беспристрастной процедуры. Эти предосторожности необходимы для того, чтобы предотвратить махинации, так как подобные махинации могут повлиять на вес голоса не меньше, чем участки непропорционального размера. Необходимые стандарты и процедуры должны приниматься с точки зрения конституционного собрания, в котором ни у кого нет информации, которую можно было бы использовать к своей выгоде при создании избирательных округов. Политические партии не могут менять границы к своей выгоде, в свете статистики голосования; округа определяются с помощью критериев, относительно которых уже было достигнуто согласие, когда информация такого рода отсутствовала. Конечно, может возникнуть необходимость ввести некоторые случайные (**random**) эле-

менты, так как критерии для определения избирательных округов, без сомнения, до некоторой степени произвольны. Это, может быть, единственный честный способ справляться с этими случайными и непредвиденными **обстоятельствами**¹².

Принцип участия предусматривает и то, что все граждане должны иметь равный доступ, по крайней мере, в формальном смысле, к государственным должностям (**public office**). Каждый может вступить в политические партии, попытаться стать кандидатом и занимать властные должности. Конечно, могут быть ограничения по возрасту, месту жительства и т. д. Но они должны быть разумным образом связаны с задачами органа; по идее, эти ограничения должны быть в интересах всех и не приводить к несправедливой дискриминации людей или групп в том смысле, что при нормальном течении событий эти ограничения касаются всех.

Второе соображение относительно равных политических свобод — это степень их распространения. Насколько широко должны определяться эти свободы? Сразу не очень ясно, что означает здесь степень распространения. Каждой из политических свобод можно дать более или менее широкое определение. Несколько произвольно, но тем не менее в соответствии с традицией, я буду предполагать, что степень распространения равной политической свободы варьируется главным образом в той мере, в которой конституция является мажоритарной. Определения других свобод я считаю более или менее устоявшимися. Таким образом, максимально распространенная политическая свобода устанавливается конституцией, которая использует процедуру так называемого чистого мажоритарного правила (процедуру, согласно которой меньшинство не может ни перевесить большинства, ни препятствовать ему) во всех значительных политических событиях, дозволяемых конституцией. Всегда, когда конституция ограничивает сферу действия и полномочия большинства, либо требуя большего числа голосов для некоторых процедур, либо ограничивая законодательную власть с помощью какого-нибудь билля о правах и тому подобных мер, равная политическая свобода является менее распространенной. Традиционные приемы конституционализма — двухпалатный законодательный орган, разделение властей в сочетании с системой сдержек и противовесов, билль о правах с судебным надзором (**judicial review**) — ограничивают степень распространения принципа участия. Я, однако, предполагаю, что такие меры организации согласуются с равной политической свободой при условии, что аналогичные ограничения применяются ко всем и что вводимые ограничения с течением времени должны равным образом затронуть все слои общества. И это кажется вероятным, если утверждается справедливая ценность политической свободы. Главная проблема, таким образом, в том, насколько распространенным должно быть равное участие. Этот вопрос я оставляю до следующего раздела.

Что касается ценности политической свободы, то конституция должна принимать меры для увеличения ценности равных прав участия для всех членов общества. Она должна гарантировать законную возможность принимать участие в политическом процессе и оказывать

на него влияние. Ситуация здесь аналогична уже описанной ранее (§ 12): в идеале люди со сходными способностями и **мотивациями** должны иметь примерно равные шансы для достижения политических должностей независимо от их принадлежности к экономическому и социальному классу. Но как должна обеспечиваться **справедливая** ценность (**fair value**) этих свобод?

Мы можем считать само собой разумеющимся, что демократический режим предполагает свободу слова и **собраний**, а также свободу мысли и совести. Эти институты не только предусмотрены первым принципом **справедливости**, но, как утверждал **Милль**, они необходимы, если политические дела ведутся рациональным образом. Хотя рациональность и не гарантируется наличием таких институтов, в их отсутствие более разумный курс наверняка будет отвергнут в пользу политики, выгодной группам с особыми интересами. Для того чтобы общественный форум был свободен, открыт для всех и **заседал** постоянно, каждый должен иметь возможность получать от него пользу. Все граждане должны иметь возможности получать информацию по политическим вопросам. Они должны находиться в таком положении, чтобы оценивать то, каким образом те или иные предложения влияют на их благосостояние и какая политика **способствует** реализации их концепции общественного блага. Более того, они должны иметь законный шанс вносить в повестку для политической дискуссии дополнительные **предложения**¹³. Свободы, защищенные принципом участия, теряют значительную часть своей ценности, когда тем, кто имеет **бóльшие** личные средства, позволяется использовать свои преимущества для контроля над ходом общественного обсуждения. Дело в том, что в конце концов эти неравенства позволяют людям, находящимся в лучшем положении, оказывать большее влияние на ход законодательного процесса. В должное время они наверняка **приобретут** господствующее положение в решении социальных вопросов, по крайней мере, в отношении тех вещей, с которыми они обычно согласны, т. е. в отношении тех вопросов, которые благоприятствуют предпочитаемым ими обстоятельствам.

Для сохранения справедливой ценности всех равных политических свобод, таким образом, должны быть приняты меры компенсации. Можно использовать целый набор средств. Например, в обществе, допускающем частную собственность на средства производства, должно сохраняться широкое распределение собственности и богатства, а правительство должно регулярно предоставлять деньги для поддержки свободной дискуссии в обществе. Кроме того, должна быть предусмотрена независимость политических партий от частных экономических интересов с помощью **выделения** им достаточных налоговых поступлений, для того чтобы они играли свою роль в конституционной системе. (Дотации им могут, например, по какому-нибудь правилу зависеть от количества голосов, полученных на нескольких последних выборах и т. п.) Необходимо также и то, чтобы политические партии были автономны в отношении личных требований, т. е. требований, которые не выражены через общественный форум и в пользу которых отсутствует прямая апелляция к концепции

1 общественного блага. Если общество не несет организационных затрат и партийные фонды должны испрашиваться у социальных и **эко-**номических групп, пользующихся ббльшими преимуществами, **хода-**
тайства этих групп непременно будут получать чрезмерное внимание. И все это тем более вероятно, когда наименее удачливые члены общества, отсутствие средств у которых прочно лишило их законной доли влияния, становятся апатичными и обиженными.

Исторически одним из главных недостатков конституционного правления была неспособность обеспечить справедливую ценность политической свободы. Необходимые корректировки не были внесены; **на** самом деле они никогда всерьез и не рассматривались. Диспропорции в распределении собственности и богатства, далеко превосходящие то, что является совместимым с политическим равенством, **обычно терпелись** правовой системой. Общественные ресурсы для поддержания институтов, необходимых для ценности политической свободы, не выделялись. Особая ошибка заключается в том, что демократический политический процесс является, самое лучшее, контролируемым соперничеством; даже теоретически он не имеет тех привлекательных качеств, которые теория стоимости приписывает по-настоящему конкурентным рынкам. Более того, последствия несправедливостей в политической системе — гораздо более серьезные и долговременные, чем несовершенства рынка. Политическая власть быстро аккумулируется и становится неравной; а используя государственный аппарат принуждения и законы этого государства, тот, кто получает преимущества, часто может обеспечить себе привилегированное положение. Таким образом, неравенства в экономической и социальной системе вскоре могут подорвать всю ту **политическую ста-**
бильность, которая могла существовать в благоприятных исторических условиях. Всеобщее избирательное право — недостаточный противовес; когда партии и выборы финансируются не из общественных фондов, а через частные пожертвования, политический форум становится настолько ограниченным желаниями доминирующих групп, что фундаментальные меры, необходимые для установления справедливого конституционного правления, редко представлены должным образом. Эти вопросы, однако, относятся к политической **социологии**¹⁴. Я упоминаю здесь о них для того, чтобы подчеркнуть, что наше обсуждение является частью теории справедливости и не должно ошибочно приниматься за теорию политической системы. Мы сейчас описываем некоторое идеальное **устройство**, сравнение с которым задает стандарт для оценки существующих институтов и указывает, при каких условиях отход от него оправдан.

Суммируя вышесказанное относительно принципа участия, мы можем сказать, что справедливая конституция устанавливает некоторую форму честного соперничества для политических институтов и властных структур. Представляя концепции общественного блага и комплекс мер, направленных на реализацию общественных интересов, соперничающие стороны ищут одобрения граждан **в** соответствии со справедливыми процедурными правилами на фоне существования свободы мысли и собраний, посредством которых обес-

печивается справедливая ценность политической свободы. Принцип участия принуждает тех, кто находится у власти, проявлять отзывчивость к насущным интересам избирателей. Делегаты, конечно, не являются лишь агентами своих избирателей, так как у них есть определенная свобода действий, и ожидается, что при принятии законодательства они будут опираться на собственное мнение. Во вполне упорядоченном обществе они должны, тем не менее, представлять своих избирателей в одном существенном смысле: прежде всего, они должны стремиться принимать справедливые и эффективные **законы**, так как в этом заключается главный интерес граждан в правительстве, и, во-вторых, они должны отстаивать и другие интересы своих избирателей в той степени, в которой они совместимы со **справедливостью**¹⁵. Принципы справедливости относятся к главным критериям оценки деятельности делегата и тех доводов, с помощью которых он ее защищает. Так как конституция является основой социальной структуры, системой правил высших порядков, регулирующей и контролирующей другие институты, каждый имеет равный доступ к устанавливаемой в ней политической процедуре. Когда выполняется принцип участия, все имеют общий статус равного гражданина.

И, наконец, во избежание непонимания, нужно помнить, что принцип участия применим к институтам. Он не определяет некий идеал гражданства, не устанавливает он и всеобщей обязанности принимать активное участие в политических делах. Обязанности и обязательства индивидов — это отдельный вопрос, который я буду обсуждать позднее (см. главу VI). Важно то, что эта конституция должна устанавливать равные права на участие в политических делах и предусматривать меры для поддержания ценности этих свобод. В хорошо управляемом государстве только небольшая часть людей может уделять много времени политике. Существует множество других форм человеческого *блага*. Но эта часть людей, независимо от их числа, вероятнее всего будет более или менее равным образом рекрутирована из всех слоев общества. Многие заинтересованные группы и центры политической жизни будут иметь своих активных членов, заботящихся об их интересах.

37. ОГРАНИЧЕНИЯ НА ПРИНЦИП УЧАСТИЯ

Из предыдущего обсуждения принципа участия ясно, что существует три способа ограничения сферы его применения. Конституция может определять более или менее распространенную свободу участия; она может позволять неравенства в политических свободах; на обеспечение ценности этих свобод для репрезентативного гражданина могут направляться большие или меньшие ресурсы общества. Я буду обсуждать эти виды ограничений по порядку, каждый раз с целью прояснения **того**, что означает приоритет свободы.

Сфера принципа участия определяется как степень, до которой процедура (чистого) мажоритарного правления ограничивается механизмами конституционализма. Эти механизмы устанавливают пре-

дел сфере применения мажоритарного правления, там, где большинство имеет право окончательного решения, и скорости претворения в жизнь целей большинства. Билль о правах может вообще вывести некоторые свободы из сферы мажоритарного регулирования, а разделение властей с судебным надзором может замедлить скорость законодательных изменений. Вопрос, таким образом, заключается в том, как эти механизмы могут быть оправданы, не противореча нашим двум принципам справедливости. Нам не нужно спрашивать, оправданы ли эти механизмы на самом деле, но нам важно, какого рода аргументация для них необходима.

По предположению, ограничение на сферу применения принципа участия выпадает равным образом на каждого. По этой причине эти ограничения легче оправдать, чем неравные политические свободы. Если бы все могли иметь большую свободу, то каждый, по крайней мере, проигрывал бы, при прочих равных вещах; но если эта меньшая свобода не является необходимой и не навязывается каким-либо человеческим установлением, то система свободы скорее иррациональна, чем несправедлива. Неравная свобода состоит в нарушении правила „один человек — один голос“, — это другое дело, когда немедленно поднимается вопрос о справедливости.

Представим, на время, что ограничения на мажоритарное правление равным образом затрагивают всех граждан, и оправданием для механизмов конституционализма предполагается защита ими других свобод. Наилучшее устройство находится с учетом всех последствий полной системы свободы. Интуитивная идея здесь проста. Мы говорили, что политический процесс — это случай несовершенной процедурной несправедливости. Конституция, ограничивающая мажоритарное правление с помощью различных традиционных средств, как полагают, ведет к возникновению более справедливого законодательного органа. Так как практические потребности вынуждают в какой-то степени опираться на принцип большинства, то проблема заключается в том, чтобы обнаружить, какие ограничения в данных обстоятельствах наилучшим образом работают с точки зрения реализации целей свободы. Конечно, эти вопросы лежат за пределами теории справедливости. Нам нет необходимости рассматривать то, какие конституционные ограничения (если таковые имеются) эффективны в достижении этой цели, или в какой степени их эффективное функционирование предполагает наличие определенных глубинных социальных условий. Значимо здесь то, что для оправдания этих ограничений будет служить утверждение, что с точки зрения репрезентативного гражданина, принимающего участие в конституционном собрании, меньшая сфера свободы участия в достаточной степени перевешивается большей надежностью и степенью распространения других свобод. Часто полагают, что неограниченное мажоритарное правление враждебно этим свободам. Конституционное устройство вынуждает большинство задерживать реализацию своей воли на практике и заставляет его принимать более продуманное и взвешенное решение. Утверждается, что этим и другими способами конституционные ограничения смягчают недостатки мажоритарного правления.

Оправдание апеллирует к большей равной свободе. Указания на компенсацию социальных и экономических преимуществ **полностью** отсутствуют.

Одна из догм классического либерализма заключается в том, что политические свободы имеют меньшее внутреннее **значение**, чем свобода совести и свобода личности. Если бы кого-то заставили выбирать между политическими и всеми остальными свободами, гораздо более предпочтительным оказалась бы власть хорошего **правителя**, который признавал бы последние и поддерживал бы правление закона. Согласно этой точке зрения, главное достоинство принципа участия заключается в гарантии уважения правительством прав и **благополучия** тех, кем оно **управляет**¹⁶. К счастью, однако, нам не часто приходится оценивать полное значение различных свобод. Обычно применяется принцип равных преимуществ для регулирования **полной** системы свободы. Нас не призывают ни отбросить полностью принцип участия, ни позволить ему приобрести неограниченное влияние. Вместо этого нам нужно сужать или расширять сферу его применения таким образом, чтобы опасность для свободы **вследствие** минимальной эффективности контроля над теми, в чьих руках политическая власть, в точности уравновешивалась гарантией свободы, приобретенной благодаря большему использованию конституционных средств. Это не решение типа „все или ничего“. Это вопрос взвешивания и сопоставления небольших вариаций в степени применения и определении различных свобод. Приоритет свободы не исключает минимальных обменов внутри системы **свободы**. Более того, он позволяет, хотя и не требует, чтобы некоторые свободы, скажем, подпадающие под принцип участия, являлись менее существенными, в том смысле, что их главная роль заключалась бы в защите остальных свобод. Точки зрения различных людей по поводу ценности свобод, конечно, повлияют на их мнение относительно того, как должна быть организована полная система свободы. Тот, кто больше ценит принцип участия, будет готов пойти на больший риск, связанный со свободой личности, скажем, для того, чтобы политическая свобода занимала большее место. В идеале эти конфликты не будут возникать, и должна, во всяком случае, при благоприятных обстоятельствах, найтись такая конституционная процедура, которая отводила бы достаточно важное место участию (**value of participation**), не ставя под угрозу остальные свободы.

Иногда мажоритарному правлению возражают на том основании, что независимо от степени его ограничения, эта форма правления не учитывает интенсивности желания, так как большинство может взять верх над сильными чувствами меньшинства. Эта критика основывается на ошибочной точке зрения, согласно которой интенсивность желания является существенным соображением при принятии законов (см. § 54). Напротив, всегда, когда поднимаются вопросы справедливости, мы не должны опираться на силу чувств, но вместо этого должны пытаться достичь большей справедливости правового порядка. Фундаментальный критерий для оценки любой процедуры — это справедливость ее возможных результатов. Сходный **ответ** можно

Г
дать в отношении уместности мажоритарного правления, когда голоса делятся примерно поровну. Все зависит от вероятной справедливости конечного результата. Если различные слои общества достаточно уверены друг в друге и разделяют общую концепцию справедливости, чистое мажоритарное правление может быть достаточно эффективным. В той степени, в которой это подспудное согласие отсутствует, оправдать мажоритарный принцип становится труднее, поскольку менее вероятно, что будет проводиться справедливая политика. Однако не существует процедур, на которые можно опираться, если общество охвачено недоверием и враждебностью. Я не хочу дальше обсуждать эти проблемы. Я остановился на этих известных вещах о мажоритарном правлении только для того, чтобы подчеркнуть, что проверкой конституционного устройства всегда будет общий баланс справедливости. Там, где речь идет о вопросах справедливости, интенсивность желаний не должна приниматься в расчет. Конечно, в реальности законодатели должны считаться с влиятельными общественными настроениями. Человеческое чувство гнева, каким бы иррациональным оно ни было, ставит границы политически достижимому, а общераспространенные взгляды влияют на стратегию реализации решений в этих границах. Но вопросы стратегии не должны смешиваться с вопросами справедливости. Для того чтобы билль о правах, гарантирующий свободу совести, свободу мысли и собраний, был эффективным, он должен быть принят. Какова бы ни была глубина чувств против этих свобод, эти права должны, если возможно, сохраняться. Сила противоборствующих позиций имеет отношение не к вопросу о правах, а лишь к достижимости устройства свободы.

Оправдание неравной политической свободы происходит во многом аналогичным образом. При этом принимается точка зрения репрезентативного гражданина в конституционном собрании, с которой и оценивается вся система свободы. Но в этом случае существует важное отличие. Теперь мы должны рассуждать с позиции тех, кто имеет меньшую политическую свободу. Неравенство в базисной структуре всегда должно оправдываться перед теми, кто находится в ущемленном положении. Это верно в отношении любого первичного общественного блага, и особенно свободы. Следовательно, правило приоритета требует от нас показать, что неравенство в правах будет принято менее удачливыми в обмен на большую защиту их остальных свобод, которая явится результатом такого ограничения.

Возможно, самое очевидное политическое неравенство — это нарушение правила „один человек — один голос“. Однако до недавнего времени большинство авторов отвергало всеобщее равное избирательное право. В самом деле, люди вообще не воспринимались в качестве Действительных представительных субъектов. На передний план выходило представление интересов, и разница между вигами и тори была в том, должны ли интересы восходящего среднего класса быть уравнены с интересами землевладельцев и церковных кругов. В других случаях должны быть представлены регионы или формы культуры, как и при разговоре о представительстве сельскохозяйственных и городских интересов общества. На первый взгляд, эти типы пред-

ставительства кажутся несправедливыми. Насколько далеко они отходят от принципа „один человек — один голос“ — является мерой их абстрактной несправедливости и указывает на силу компенсирующих интересов, которые должны выйти на **сцену**¹⁷.

Часто оказывается, что те, кто противостоят равной **политической** свободе, предъявляя требуемое оправдание. Они готовы, по **крайней** мере, утверждать, что политическое неравенство — к выгоде тех, у кого меньшая свобода. В качестве иллюстрации рассмотрим взгляд **Милля**, согласно которому люди с большими умственными способностями и образованием должны иметь дополнительные голоса для того, чтобы их мнения имели большее **влияние**¹⁸. **Милль** полагал, что в этом случае принцип, согласно которому один человек может иметь несколько голосов, согласуется с естественным ходом человеческой жизни, так как **всегда**, когда люди занимаются общим делом, в котором они имеют совместный интерес, они признают, что, хотя все должны иметь право голоса, не всякий голос должен считаться равным. Суждения более мудрых и более знающих должны иметь больший вес. Такая организация в интересах всех и согласуется с человеческим чувством справедливости. Государственные дела **пред-**ставляют собой именно такое совместное предприятие. Хотя, **дейст-**вительно, все должны иметь право голоса, голос людей, обладающих большей способностью к управлению общественными интересами, должен значить больше. Их влияние должно быть достаточно велико для того, чтобы защитить их от классового законодательства необразованных, но не настолько велико, чтобы позволить образованным вырабатывать классовое законодательство в свою пользу. В идеале, обладающие большей мудростью и способностью суждения должны выступать на стороне справедливости и общего блага, представляя силу, которая, всегда будучи сама по себе слабой, часто может помочь склонить чашу весов в нужном направлении, когда более мощные силы уравнивают друг друга. **Милль** был убежден, что каждый получит выгоду от такой организации, включая тех, чьи голоса значат меньше. Конечно, в таком виде эта аргументация не выходит за рамки общей концепции справедливости как честности. **Милль** явно не утверждает, что выгода для необразованных должна оцениваться в первую очередь по большей гарантии для них других свобод, хотя по его рассуждению можно предположить, что он полагал, будто дело обстоит именно так. В любом случае, если точка зрения **Милля** должна удовлетворять ограничениям, накладываемым приоритетом свободы, аргументация должна быть именно такой.

Я не хочу критиковать предложение **Милля**. Я изложил его исключительно в целях иллюстрации. Его подход позволяет увидеть, почему политическое равенство иногда считается менее важным, чем **равная** свобода совести или свобода личности. Предполагается, что правительство стремится к общему благу, т. е. к поддержанию условий и достижению целей, которые также ведут ко всеобщей выгоде. В той степени, в которой эта предпосылка верна, и в какой некоторых людей можно считать имеющими **большую** мудрость и способность суждения, другие люди готовы им доверять и предоставлять их мне-

ниям большой вес. Пассажиры корабля готовы доверить капитану вести корабль по определенному курсу, так как они полагают, что он более сведущ и желает безопасно добраться до порта так же сильно, как и они. Здесь заметно совпадение интересов, как и большие навыки и способности к реализации этих интересов. А государственный корабль в некотором смысле аналогичен кораблю в море; и в той степени, в которой это так, политические свободы действительно подчинены другим свободам, которые, так сказать, определяют внутреннее благо пассажиров. Если признать эти предпосылки, то множественное голосование может быть вполне справедливым.

Конечно, основания для самоуправления не являются исключительно инструментальными. Равная политическая свобода, когда ей обеспечена ее справедливая ценность (*fair value*), должна будет оказывать глубокое **воздействие** на моральные стороны гражданской жизни. Отношения граждан друг к другу ставятся на прочную основу в открытой и доступной всем конституции общества. Видно, что средневековая максима, согласно которой то, что затрагивает всех, является и предметом заботы всех, принимается всерьез и провозглашается намерением общества. Таким образом понимаемая политическая свобода не предназначена для удовлетворения желания индивида к самосовершенствованию, не говоря уже о его желании власти. Участие в политической жизни не превращает индивида в хозяина самому себе, а скорее, дает ему равный голос наряду с остальными в решении того, как должны быть организованы основные социальные условия. Не отвечает оно и амбициям диктовать остальным, так как от каждого теперь требуется умерять свои притязания справедливыми по общему признанию требованиями. Готовность общественности к консультациям и к учету мнений и интересов всех закладывает основы для гражданского согласия и формирует дух политической культуры.

Более того, эффект самоуправления, где равные политические права имеют свою справедливую ценность, заключается в укреплении самоуважения среднего гражданина и чувства его политической компетентности. Его осознание своей собственной значимости, развитое в более мелких ассоциациях его сообщества, теперь находит подтверждение в конституции всего общества. Так как ожидается, что он принимает участие в голосовании, ожидается также, что у него есть и политические взгляды. Время, проводимое им в размышлениях в ходе формирования его взглядов, не отражается на росте его политического влияния. Это, скорее, деятельность, приятная сама по себе, дающая более масштабную концепцию общества и развивающая интеллектуальные и моральные способности человека. Как заметил Милль, гражданина призывают взвешивать интересы, отличные от его собственных, и руководствоваться некоторой концепцией справедливости и общественного блага, а не собственными наклонностями¹⁹. Будучи вынужденным объяснять и обосновывать свои взгляды остальным, он должен апеллировать к принципам, которые являются приемлемыми для других. Более того, добавляет Милль, это воспитание общественного духа необходимо, если граждане должны приобрести позитивное чувство политического долга и политических обя-

занностей, т. е. если индивид выходит за пределы простой готовности подчиниться закону и правительству. Без этих более глубоких чувств люди становятся отчужденными и изолированными в своих малых ассоциациях, а их эмоциональные узы могут не выходить за пределы семьи или ограниченного круга друзей. Граждане более не рассматривают друг друга как **коллег**, с которыми можно сотрудничать в реализации общественного блага (в некоторой его **интерпретации**); вместо этого они считают себя соперниками, препятствующими друг другу в реализации целей. Все эти соображения знакомы нам со времен **Милля**. Они показывают, что равная политическая свобода — не только средство. Эти свободы укрепляют чувство **собственного** достоинства человека, расширяют границы его интеллектуального и морального восприятия и закладывают основу для чувства долга и обязанностей, от которых зависит стабильность справедливой конституции. Связь этих проблем с человеческим благом и чувством справедливости я оставлю до третьей части. Там я попытаюсь рассмотреть эти вещи вместе, руководствуясь концепцией блага справедливости.

38. ПРАВЛЕНИЕ ЗАКОНА

Теперь я хочу рассмотреть права человека так, как они защищены принципом правления **закона**²⁰. Как и прежде, я намереваюсь не только связать эти понятия с принципами справедливости, но и прояснить смысл приоритета свободы. Я уже отмечал (§ 10), что концепция формальной справедливости, правильного и беспристрастного использования публичных правил, в применении к юридической системе, становится правлением закона. Одним из примеров несправедливого действия является неприменение судьями и другими лицами, обладающими полномочиями, подходящего правила или неверная его интерпретация. Плодотворней в этой связи думать не о серьезных нарушениях, примерами которых будут подкуп и коррупция или злоупотребления правовой системой с целью преследования политических врагов, но, скорее, о таких тонких искажениях, как предрассудки и предубежденность, так как они ведут к реальной дискриминации отдельных групп в юридическом процессе. Правильное (**regular**) и беспристрастное и в этом смысле честное исполнение закона мы можем назвать „справедливость как правильность“. Это словосочетание богаче смыслом, чем „формальная справедливость“.

Правление закона явно связано со свободой. Мы можем в этом убедиться, рассмотрев понятие правовой системы и ее тесную связь с предписаниями, характеризующими справедливость как правильность. Правовая система является обязывающей иерархией общественных правил, адресованных рациональным индивидам с целью регулирования их поведения и создания рамок для социальной кооперации. Когда эти правила справедливы, они образуют основу для законных ожиданий. Они представляют собой основания, на которых люди могут полагаться друг на друга и по праву протестовать, когда

их ожидания не оправдываются. Если основания для таких притязаний **неустойчивы**, неустойчивы и границы свобод человека. Конечно, другим правилам также свойственны многие эти черты. Правила игр и частных ассоциаций также адресованы рациональным индивидам с целью придания формы их действиям. Если эти правила честные, или справедливые, то как только люди соглашаются с этими условиями и принимают вытекающие из них преимущества, возникающие при этом обязательства становятся основой для законных ожиданий. Отличительной чертой правовой системы является ее всеобъемлющий характер и регулятивные возможности по отношению к другим ассоциациям. Определяемые ею конституционные органы обычно пользуются исключительным юридическим правом, по крайней мере, на более крайние формы принуждения. Виды принуждения, которые могут применять частные ассоциации, строго ограничены. Более того, правовой порядок устанавливает окончательные полномочия над некоторой четко определенной территорией. Еще одна его характеристика — широкий спектр регулируемых им действий и базисная природа интересов, которые он призван защитить. Эти характеристики просто отражают тот факт, что закон определяет базисную структуру, в рамках которой происходит преследование всех остальных интересов.

Принимая, что юридический порядок — это система общественных правил, адресованных рациональным индивидам, мы можем объяснить предписания справедливости, которые ассоциируются с правлением закона. Это такие предписания, на которых бы строилась любая система **правил**, в совершенстве воплощающая идею правовой системы. Это, конечно, не значит, что существующие законы с необходимостью удовлетворяют этим предписаниям во всех случаях. Скорее эти максимумы следуют из **некоторого** идеального представления, к которому, как ожидается, должны приближаться законы, по крайней мере, в большей своей части. Если отклонения от справедливости как правильности (**regular**) становятся слишком распространенными, может возникнуть серьезный вопрос — а существует ли система законов в противоположность множеству конкретных приказов, нацеленных на реализацию интересов какого-либо диктатора или идеального великодушного деспота? Часто на этот вопрос нет ясного ответа. Смысл представления правового порядка в виде системы общественных правил состоит в том, что он позволяет нам вывести предписания, связанные с принципом легальности. Более того, мы можем сказать, что при прочих равных условиях один правовой порядок осуществляется справедливее другого, если он лучше следует предписаниям правления закона. Он даст более надежную основу для свободы и более эффективные средства для создания схем кооперации. Однако поскольку эти предписания гарантируют лишь беспристрастное и правильное применение правил, каковыми бы они ни были, они совместимы с **несправедливостью**. Они налагают довольно слабые ограничения на базисную структуру, но такие, которыми ни в коем случае нельзя пренебречь.

Начнем с предписания, согласно которому „следует“ влечет „можно“. Это предписание определяет несколько очевидных характеристик

правовых систем. Прежде всего, действия, требуемые законом, а также запрещенные им, должны быть такого рода, чтобы давать **людям возможность** либо их выполнить, либо от них уклониться. Система правил, адресованная рациональным индивидам, для организации их поведения, предписывает то, что они могут, а чего не могут делать. Она не должна обязывать делать то, что сделано быть не может. Во-вторых, представление о том, что „следует“ влечет „можно“, передает и мысль о том, что те, кто принимает законы и отдает приказы, делает это со всей искренностью. Законодатели, судьи и другие представители системы власти должны верить, что этим законам можно подчиняться, и они должны предполагать, что любые отдаваемые приказы могут быть выполнены. Но мало того, что власти должны действовать со всей искренностью; их искренность должна также признаваться теми, кто попадает в сферу их полномочий. Законы и команды принимаются в качестве таковых, если существует всеобщее мнение, что им можно повиноваться и что они выполнимы. Если это под вопросом, действия властей предположительно имеют какую-то другую цель. Наконец, это правило выражает требование о том, что правовая система не должна признавать результат действия в качестве оправдывающего или, по крайней мере, смягчающего обстоятельства. Применяя законы, правовая система не может считать неспособность к действию несущественным обстоятельством. На свободе лежал бы невыносимый груз, если бы юридическая ответственность не ограничивалась обычно только теми действиями, выполнять или не выполнять которые в нашей власти.

Правление закона также подразумевает и предписание, согласно которому подобное трактуется подобным образом. Люди не могли бы регулировать свои действия с помощью правил, если бы это **предписание** не выполнялось. Конечно, эта идея уводит нас не слишком далеко, так как мы должны предполагать, что критерии подобия даны посредством самих юридических правил и принципов, которые используются для их интерпретации. Тем не менее, **предписание** согласно которому в подобных случаях должны применяться подобные решения, значительно ограничивает свободу действий судей и других представителей власти. Это предписание заставляет их обосновывать различия, которые они проводят между людьми, с помощью указания на соответствующие юридические правила и принципы. В каждом конкретном случае, если правила очень уж трудны и нуждаются в интерпретации, оправдать произвольные решения может оказаться и нетрудным. Но с увеличением количества случаев конструировать возможные обоснования для пристрастных решений становится все труднее. Требование последовательности распространяется, конечно, на интерпретацию всех правил и на обоснование на всех уровнях. Со временем продуманные аргументы для дискриминационных решений формулировать становится все труднее, а попытки это сделать становятся все менее настойчивыми. Это предписание работает во всех случаях беспристрастного рассмотрения (*equity*), т. е. когда исключение должно быть сделано лишь в тех случаях, если установленное правило наталкивается на неожиданное препятствие. Но с

одной оговоркой: так как четкая линия, отделяющая эти случаи-исключения, отсутствует, наступает момент, как и в случаях интерпретации, когда решающим может оказаться практически любое различие. В этих случаях срабатывает принцип авторитарного решения, и достаточным является вес прецедента или объявленного **вердикта**²¹.

Предписание, согласно которому не бывает преступления без закона (*Nullum crimen sine lege*), и подразумеваемые следствия также вытекают из понятия правовой системы. Это предписание требует, чтобы законы были известны и целенаправленно распространялись, чтобы их смысл был точно определен, чтобы законодательные акты носили общий характер, как в выражении, так и в намерении, и не использовались для нанесения вреда определенным индивидам (лишения прав конкретных людей), чтобы, по крайней мере, наиболее серьезным нарушениям давалось строгое толкование, и чтобы уголовные законы не имели обратного действия и не были во вред тем, к кому они имеют отношение. Эти требования в неявном виде присутствуют в идее регулирования поведения с помощью общественных правил, так как если, скажем, законодательные акты неясны в том, что они предписывают или запрещают, гражданин не знает, как он должен себя вести. Более того, хотя время от времени я могут встречаться случаи лишения прав конкретных людей или обратного действия закона, они не могут быть устойчивыми и характерными чертами системы, если только она не преследует какой-либо другой цели. Тиранин может изменять законы без предупреждения и соответствующим образом наказывать (если так можно выразиться) своих подчиненных, так как ему доставляет удовольствие наблюдать, сколько времени у них уходит на то, чтобы вычислить эти новые правила, следя за наказаниями, которые он налагает. Но эти правила не были бы правовой системой, так как они не служили бы организации социального поведения, обеспечивающего основу для оправданных ожиданий.

Наконец, существуют такие предписания, которые определяют понятие естественной справедливости. Это директивы, предназначенные для сохранения целостности юридического **процесса**²². Если законы — это директивы, адресованные рациональным индивидам для направления их деятельности, суды должны быть озабочены тем, чтобы применять и претворять в жизнь эти правила подходящим образом. Нужно предпринять сознательное **усилие**, чтобы определить, имело ли место нарушение, и применить подходящее наказание. Так, правовая система должна предусматривать проведение регулярных судебных процессов и слушаний, она должна содержать правила доказательства, гарантирующие рациональные процедуры **расследования**. Хотя в этих процедурах существуют вариации, правление закона требует надлежащего процесса, т. е. разумно разработанного процесса установления истины методами, согласующимися с другими целями правовой системы, установления того, имело ли место нарушение и при каких условиях. Например, судьи должны быть независимы и беспристрастны, и никто не может быть судьей **в** своем собственном деле. Судебные процессы должны быть честными и отк,'ы-

тыми и не принимать в расчет требования публики. Предписания естественной справедливости должны обеспечить беспристрастное и правильное исполнение правового порядка.

Теперь связь правления закона со свободой достаточно ясна. Свобода, как я уже говорил, это комплекс прав и обязанностей, определяемых институтами. Различные свободы указывают на действия, которые мы можем выбрать, если того пожелаем, и которым (когда природа данной свободы это позволяет) другие обязаны не препятствовать²³. Но если нарушается правило „не бывает преступлений без закона“, скажем, в силу неясности и неопределенности законодательных актов, становится неясным и неопределенным, что же именно мы свободны делать. И в той степени, в которой это так, свобода ограничена оправданным страхом применения этого закона. Аналогичные следствия вытекают, если подобные случаи не решаются подобным образом, если юридический процесс не обладает внутренней цельностью, если закон считает возможным признавать результат действия в качестве оправдывающего обстоятельства и т. д. Принцип легальности, таким образом, имеет прочное основание в **согласии** рациональных индивидов установить для себя максимальную равную свободу. Для того чтобы быть уверенными в обладании этими свободами и их реализации, граждане во вполне упорядоченном обществе наверняка захотят сохранения правления закона.

Мы можем прийти к этому заключению и несколько другим путем. Разумно предположить, что даже во вполне упорядоченном обществе **полномочия** правительства, связанные с **принуждением**, являются, до некоторой степени, необходимыми для стабильности социальной кооперации. Хотя люди и знают, что они разделяют общий смысл справедливости и что **каждый** из них хочет придерживаться существующего устройства, они, тем не менее, могут не быть полностью уверены друг в друге. Они могут подозревать, что некоторые не выполняют своей доли обязанностей, и у них может возникнуть искушение уклониться от выполнения и своей доли. Общее осознание таких искушений может, в конце концов, обрушить весь этот порядок. Подозрение, что другие не выполняют своих обязанностей и обязательств, усиливается и тем, что в отсутствие авторитарной интерпретации и применения законов особенно легко найти причины для их нарушения. Таким образом, даже в относительно идеальных условиях трудно представить, например, работающую схему подоходного налога, основанную на добровольном согласии. Такое устройство нестабильно. Роль полномочной публичной интерпретации правил, подкрепленных коллективными санкциями, заключается именно в преодолении этой нестабильности. Применяя публичную систему наказаний, правительство устраняет основания для предположения о том, что другие не подчиняются правилам. Представляется, что уже по одной этой причине всегда необходим принуждающий правитель, хотя во вполне упорядоченном обществе санкции не являются суровыми, и, возможно, нужда в них никогда и не возникнет. Дело, скорее, в том, что существование эффективного карающего механизма служит людям взаимной страховкой. Эту мысль и стоящее за ней рассуждение мы можем считать тезисом Гоббса²⁴ (§ 42).

Создавая такую систему санкций, стороны, принимающие участие в конституционном собрании, должны взвесить ее недостатки. Эти недостатки, по крайней мере, двух типов: расходы по поддержанию такого органа, покрываемые, скажем, за счет налогов; и второй тип — опасность для свободы репрезентативного гражданина, измеряемая вероятностью того, что эти санкции станут помехой его свободе. Образование принуждающего органа рационально только в том случае, если эти недостатки меньшие, чем потеря свободы вследствие нестабильности. Предполагая, что это так, лучшая организация будет такой, которая минимизирует эти опасности. Ясно, что, при прочих равных условиях, опасностей для свободы меньше тогда, когда закон применяется беспристрастно, стандартным образом и в соответствии с принципом легальности. Хотя принуждающий механизм необходим, очевидно, что важно точно определить тенденцию его функционирования. Зная, какие именно действия он наказывает, и зная, что в их власти либо выполнять, либо не выполнять эти действия, граждане соответствующим образом могут составить свои планы. Тот, кто подчиняется объявленным правилам, может никогда не опасаться ущемления своей свободы.

Из предыдущих замечаний ясно, что даже для идеальной теории мы нуждаемся в перечне, хотя бы и очень ограниченном, карательных санкций. Принимая во внимание нормальные условия человеческой жизни, какие-то подобные меры необходимы. Я утверждал, что принципы, оправдывающие эти санкции, могут быть выведены из принципа свободы. Идеальная концепция здесь в любом случае показывает, как должна быть устроена **не-идеальная** схема; и это подтверждает предположение о том, что фундаментальной является именно идеальная теория. Мы также видим, что принцип ответственности не основан на идее о том, что наказание носит по преимуществу характер возмездия или обвинения. Скорее, оно признается во имя самой свободы. В том случае, если граждане не имеют возможности знать, каков закон, и не имеют возможности принять во внимание его требования, карательные санкции применяться к ним не должны. Этот принцип является просто следствием отношения к правовой системе как к иерархии общественных правил, адресованных рациональным индивидам с целью регулирования их сотрудничества и придания необходимого веса свободе. Я полагаю, что такой взгляд на ответственность позволяет нам объяснить большинство отговорок и оправданий, которые уголовный закон относит к **mens rea**; кроме того, он может послужить путеводителем к правовой реформе. Однако здесь не место далее обсуждать эти **вопросы**²⁵. Достаточно заметить, что идеальная теория нуждается в перечне карательных санкций в качестве стабилизирующего устройства, а также указывает на способ, с помощью которого должен быть разработан этот раздел теории частичного согласия. Отметим, что принцип свободы ведет к принципу ответственности.

Моральные дилеммы, возникающие в теории частичного согласия, необходимо рассматривать, не забывая о приоритете свободы. Таким образом, мы можем представить различные неблагоприятные ситуа-

ции, в которых может оказаться допустимым не столь сильно настаивать на выполнении установлений правления закона. Например в некоторых чрезвычайных ситуациях люди могут привлекаться к ответственности за определенные проступки, вопреки принципу, согласно которому „следует“ влечет „можно“. Представим, что под влиянием сильных религиозных антагонизмов члены соперничающих сект проводят сбор оружия и организуют вооруженные банды, готовясь к стычке со своими согражданами. Столкнувшись с такой ситуацией, правительство может принять закон, запрещающий владение огнестрельным оружием (если предположить, что владение им уже не является преступлением). Закон может также предусматривать, что достаточной уликой для обвинения будет обнаружение оружия в доме подозреваемого, если только тот не сможет доказать, что оружие было подложено кем-то другим. За исключением этой оговорки, отсутствие намерения или знания в вопросе об обладании **оружием**, а также соблюдение разумных мер предосторожности объявляются не относящимися к делу. Утверждают, что эти нормальные защитительные меры сделают закон неэффективным, и его невозможно будет претворить в жизнь.

Хотя этот закон нарушает предписание, согласно которому „следует“ влечет „можно“, он мог бы быть принят репрезентативным гражданином как меньшая потеря свободы, во всяком случае, если налагаемое наказание не слишком сурово. (Здесь я считаю, что, скажем, тюремное заключение представляет собой радикальное ограничение свободы, так что необходимо учитывать серьезность предполагаемого наказания.) Рассматривая эту ситуацию со стадии законодательства, можно было бы решить, что образование военизированных групп, которое можно предупредить с помощью принятия закона, является гораздо большей опасностью для свободы среднего гражданина, чем строгая ответственность за владение оружием. Граждане могут одобрить этот закон как меньшее из двух зол, примиряясь с тем фактом, что хотя они могут быть привлечены к ответственности за вещи, которые они не делали, угроза их свободе при любом другом развитии событий будет большей. В силу существования серьезных разногласий, нет способа предотвратить некоторые несправедливости (как мы обычно их называем). Все, что можно сделать — это ограничить эти несправедливости наименее несправедливым образом.

И вновь вывод таков, что аргументы за ограничение свободы следуют из самого принципа свободы. До некоторой степени приоритет свободы переносит свои следствия на теорию частичного согласия. Таким образом, в обсуждаемой ситуации большее благо одних не было сбалансировано меньшим благом других. Меньшая свобода не была принята и ради больших экономических и социальных выгод. Скорее, это была апелляция к общему благу в форме основных равных свобод репрезентативного гражданина. Неблагоприятные обстоятельства и несправедливые замыслы некоторых людей делают необходимой гораздо меньшую свободу, чем та, которой пользуются во вполне упорядоченном обществе. Любая несправедливость в общественном порядке никогда не пройдет даром; не бывает так, чтобы ее

последствия были сведены на нет. В применении принципа легальности мы не должны забывать о всей совокупности прав и обязанностей, которые определяют свободу и соответствующим образом регулируют ее притязания. Иногда нам, возможно, придется согласиться на некоторые нарушения ее предписаний, если мы хотим уменьшить потерю свободы вследствие неустранимых социальных пороков и стремиться к наименьшей несправедливости, возможной в данных условиях.

39. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПРИОРИТЕТА СВОБОДЫ

Аристотель отмечает, что особенность людей заключается в обладании ими чувством справедливого и несправедливого и в общем понимании справедливости, которое создает полис²⁶. Аналогично этому можно было бы сказать, принимая во внимание нашу дискуссию, что общее понимание справедливости как честности создает конституционную демократию. Ведь как я пытался показать, после того как привел дополнительные аргументы в пользу первого принципа, основные свободы демократического режима надежнее всего обеспечиваются с помощью этой концепции справедливости. В каждом случае получаемые заключения близки. Моей целью было указать не только на то, что принципы справедливости соответствуют нашим обдуманному суждениям, но и на то, что они дают самые сильные аргументы в пользу свободы. В отличие от этого, телеологические принципы допускают в лучшем случае неустойчивые основания для свободы или, по крайней мере, для равной свободы. И свобода совести, и свобода мысли не должны основываться на философском или этическом скептицизме, либо на безразличии к религиозным и моральным интересам. Принципы справедливости пролагают путь между догматизмом и нетерпимостью, с одной стороны, и редукционизмом, полагающим религию и мораль не более чем предпочтениями, — с другой. И так как теория справедливости опирается на слабые и широко распространенные предпосылки, она может завоевать всеобщее признание. Без сомнения, прочнее всего основа у наших свобод тогда, когда они выводятся из принципов, на которые могут согласиться люди, честно относящиеся друг другу, при условии, конечно, что они вообще могут на что-нибудь согласиться.

Теперь я хочу подробнее рассмотреть, что означает приоритет свободы. Я не буду здесь обосновывать собственно сам приоритет, оставляя это до § 82; вместо этого я хочу прояснить его смысл с точки зрения предыдущих примеров. Необходимо выделить несколько приоритетов. Под приоритетом свободы я понимаю первенство принципа равной свободы над вторым принципом справедливости. Эти Два принципа располагаются в лексическом порядке, и следовательно, требования свободы должны удовлетворяться в первую очередь. Пока это не достигнуто, другой принцип не вступает в действие. Приоритет правильности над благом или приоритет справедливой возможности (*fair opportunity*) над принципом различия не касаются нас сейчас.

Как показывают все предыдущие примеры, первенство свободы означает, что свобода может быть ограничена только во имя самой свободы. Встречаются случаи двух типов. Основные свободы могут быть либо менее распространенными, хотя по-прежнему равными, либо они могут быть неравными. Если свобода является менее **распространенной**, репрезентативный гражданин должен обнаружить, что в итоге это к его выгоде в общем балансе свободы, а если свободу не равна, то свобода тех, у кого ее меньше, должна быть защищена более надежно. В обоих случаях обоснование происходит путем указания на всю систему равных свобод. Эти приоритетные правила встречались нам уже не один раз.

Существует, однако, еще одно различие, которое должно быть проведено между двумя типами обстоятельств, оправдывающих или извиняющих ограничение свободы. Во-первых, ограничение может происходить вследствие естественных препятствий и случайностей человеческой жизни, или же исторических и социальных **случайностей**. Вопрос о справедливости этих ограничений не встает. Например, даже во вполне упорядоченном обществе и при благоприятных **обстоятельствах** свобода мысли и совести подвергается разумному **регулированию**, а сфера применения принципа участия ограничена. Эти ограничения проистекают из более или менее постоянных **условий** политической жизни; другие будут приспособлением к естественным характеристикам человеческой ситуации, как это имеет место с меньшей свободой детей. В этих случаях проблема заключается в обнаружении справедливого способа примирения с имеющимися ограничениями.

В случаях второго типа несправедливость уже существует, либо в социальном устройстве, либо в поведении индивидов. Вопрос здесь в том, как можно справедливым образом ответить на несправедливость. Эта несправедливость может, конечно, иметь много объяснений. И те, кто поступает несправедливо, часто убеждены в своих **высоких** помыслах. Нетерпимые и соперничающие секты иллюстрируют эту возможность. Но склонность людей к несправедливости не является постоянным аспектом общественной жизни; она бывает большей или меньшей, что во многом зависит от социальных институтов и, в частности, от того, справедливы они или несправедливы. Вполне упорядоченное общество предрасположено к устранению или, по крайней мере, контролю над человеческой склонностью к несправедливости (см. главы VIII—IX), и следовательно, как только такое общество будет создано, существование в **нем**, скажем, воинственных или нетерпимых сект и опасность с их стороны будут гораздо **менее** вероятными. Каким образом справедливость должна справляться с несправедливостью — это проблема весьма отличная от той, как лучше всего справляться с неизбежными ограничениями и случайностями человеческой жизни.

Эти два типа случаев поднимают несколько вопросов. Вспомним, что строгое согласие является одним из условий исходного положения, а принципы справедливости выбираются в предположении, что все будут следовать им. Любые отступления считаются исключениями

(§ 25). Располагая эти принципы в лексическом порядке, стороны выбирают концепцию справедливости, подходящую для благоприятных условий, в предположении, что справедливое общество со временем может быть достигнуто. Расположенные в таком порядке, эти принципы затем определяют совершенно справедливую схему; они являются частью идеальной теории и задают цель социальных реформ. Но даже признавая основательность этих принципов для этой цели, мы все-таки должны задать вопрос, насколько хорошо они применимы к институтам при гораздо менее благоприятных условиях, и дают ли они какое-нибудь руководство к действию в случаях несправедливости. Когда принимались эти принципы и их лексический порядок, эти ситуации не учитывались, так что возможно, что они более не верны.

Я не буду пытаться дать систематический ответ на эти вопросы. Несколько конкретных случаев рассматривается позднее (см. главу VI). Интуитивная идея здесь заключается в разбиении теории справедливости на две части. В первой, идеальной, части предполагается строгое согласие и разрабатываются принципы, характеризующие вполне упорядоченное общество при благоприятных обстоятельствах. Здесь рассматривается концепция совершенно справедливой базисной структуры и соответствующие обязанности и обязательства людей при ограничениях человеческой жизни. Главным образом меня заботит эта часть теории. Неидеальная теория, вторая часть, разрабатывается после того, как выбрана идеальная концепция справедливости, и только после этого стороны задаются вопросом о том, какие принципы выбрать для менее благоприятных условий. Теория делится, как я уже указал, на две заметно различающиеся части. Первая состоит из принципов, определяющих приспособление к естественным ограничениям и историческим случайностям, а вторая — из принципов реагирования на несправедливость.

Если рассматривать теорию справедливости в целом, эта идеальная часть представляет концепцию справедливого общества, которого мы, если удасться, должны достичь. Существующие институты должны оцениваться в свете этой концепции и считаться несправедливыми в той степени, в которой они отходят от нее без достаточных оснований. Лексический порядок принципов определяет то, какие элементы идеала относительно более важны, а также правила **приоритета**, которые, исходя из такого упорядочивания, должны применяться также и к неидеальным случаям. Таким образом, у нас имеется естественная обязанность устранять, насколько это позволяют обстоятельства, любые несправедливости, начиная с наиболее серьезных, которые определяются по степени отклонения от совершенной справедливости. Конечно, эта идея в высшей степени черновая. Мера отклонения от идеала определяется в основном с помощью интуиции. Тем не менее, в наших суждениях мы руководствуемся приоритетом, указываемым лексическим порядком. Если у нас имеется достаточно ясная картина того, что является справедливым, наши обдуманые убеждения в отношении справедливости могут приближаться друг к другу все больше, хотя мы и не можем точно сформулировать, как это происходит. Таким образом, хотя принципы справедливости и принадлежат теории идеального положения дел, они достаточно общие.

Некоторые разделы неидеальной теории можно проиллюстрировать с помощью различных примеров; кое-какие из них мы уже обсуждали. Ситуация одного типа — эта ситуация, где свобода менее распространена. Так как никаких неравенств не существует, но все здесь имеют скорее узкую, а не широкую свободу, этот вопрос можно оценить с точки зрения репрезентативного равного гражданина. Апеллировать к интересам этого репрезентативного человека при применении принципов справедливости — значит взывать к **принципу** общего интереса. (Об общем благе я думаю как о некоторых общих условиях, которые, в подходящем смысле — к равной выгоде каждого.) В некоторых предыдущих примерах встречалась менее распространенная свобода: регулирование свободы совести и свободы мысли способами, согласующимися с общественным порядком; к этой же категории относится и ограничение сферы действия мажоритарного правления (§§ 34, 37). Эти ограничения проистекают из постоянных условий человеческой жизни, и следовательно, эти случаи принадлежат той части неидеальной теории, которая имеет дело с **естественными** ограничениями. Два приведенных примера — ограничение свободы нетерпимых и ограничения насилия со стороны **соперничающих** сект, принадлежат той части неидеальной теории, где рассматриваются проблемы частичного согласия. В каждом из этих четырех случаев, однако, аргументация проводится с позиции репрезентативного гражданина. В соответствии с идеей лексического упорядочения, ограничения сферы распространения свободы предпринимаются во имя самой свободы и имеют результатом меньшую, но по-прежнему равную свободу.

Второй тип случаев — ситуация неравной свободы. Если одни имеют больше голосов, чем другие, политическая свобода неравна; то же самое верно, если голоса некоторых имеют гораздо больший вес, или какая-то часть общества вообще не имеет права голоса. Во многих исторических ситуациях меньшая политическая свобода может быть оправдана. Возможно, нереалистичное объяснение Бурке (*Burke*) представительства было в какой-то степени обосновано в контексте общества XVIII века²⁷. Если это так, то это отражает тот факт, что не все различные свободы занимают равное положение, поскольку несмотря на то, что неравная политическая свобода могла быть допустимой адаптацией к историческим ограничениям, **крепостное** право, рабство и религиозная нетерпимость такой адаптацией, безусловно, не были. Эти ограничения не оправдывают утрату свободы совести и прав, определяющих целостность личности. Доводы в пользу определенных политических свобод и прав честного равенства возможностей менее убедительны. Как я уже замечал (§ 11), может стать необходимым отказаться от части этих свобод, когда требуется преобразовать менее удачное общество в такое, где можно полностью насладиться всеми основными свободами. В условиях, которые нельзя немедленно изменить, может не оказаться способа установить эффективное использование этих свобод: но при этом, если возможно, следует реализовать сначала самые важные из них. В любом случае, принятие лексического упорядочения двух принципов не вынуждает

нас отрицать, что осуществимость основных свобод зависит от обстоятельств. Мы должны, **однако**, быть уверены в том, что в ходе изменений устанавливаются социальные условия, в которых ограничения этих свобод больше не оправданы. Полное достижение их является, так сказать, встроенной долговременной тенденцией справедливой системы.

В этих замечаниях я предполагал, что компенсацию всегда должны получать те, у кого меньшая свобода. Мы всегда должны оценивать ситуацию с их точки зрения (что видно на примере конституционного собрания или законодательного органа). Именно это ограничение практически и определяет то, что рабство и крепостное право, во всяком случае, в известных их **формах**, терпимы лишь тогда, когда они освобождают от еще худших несправедливостей. Могут существовать переходные случаи, когда обращение в рабство лучше, чем существующая практика. Представим, например, что города-государства, которые до сих пор не брали врагов в плен, а всегда их казнили, заключают соглашение брать вместо этого пленников в рабство. Хотя мы и не можем допустить институт рабства на тех **основаниях**, что **бóльшие** выгоды одних перевешивают потери других, возможно, что в этих условиях, так как все рискуют попасть в плен на войне, такая форма рабства менее несправедлива, чем существующая практика. По крайней мере, это воображаемое рабство не является наследственным (представим, что это так), и оно принимается свободными гражданами более или менее равных городов-государств. Если к рабам относиться не слишком жестоко, то такие меры представляются оправданными, как улучшение существующих институтов. Предположительно, что со временем рабство вообще будет отменено, так как возвращение плененных членов сообщества предпочтительнее труда рабов. Но никакие подобные соображения, какими бы причудливыми они ни были, никоим образом не оправдывают наследственного рабства или крепостного права со ссылкой на естественные или исторические ограничения. Более того, на этом этапе нельзя апеллировать к необходимости или, по крайней мере, к огромной выгоде этой рабской организации для более высоких форм культуры. Как я буду утверждать далее, в исходном положении принцип совершенства был бы отвергнут (§ 50).

Заслуживает некоторого внимания и проблема патернализма, так как она была затронута в аргументации в пользу равной свободы и имеет отношение к меньшей свободе. В исходном положении стороны предполагают, что они — рациональные члены общества и в состоянии сами заботиться о собственных делах. Следовательно, они не признают никаких обязанностей по отношению к себе, так как это не является необходимым для содействия собственному благу. Но сразу же после выбора идеальной концепции они захотят застраховаться от той вероятности, что их способности и возможности окажутся **непроявленными**, как в случае с детьми, или же что в силу какого-либо несчастия или случайности они будут не в состоянии принимать решения в свою пользу, как в случаях с теми, кто серьезно травмирован или у кого нарушена психика. Для них, кроме того, ра-

циональным будет защититься также от собственных иррациональных склонностей, согласившись на систему наказаний, которые могут дать им достаточную мотивацию избегать глупых поступков, и приняв некоторые меры, предназначенные для исправления неудачных последствий их неблагоразумного поведения. Для этих случаев стороны принимают принципы, в соответствии с которыми другие имеют полномочия действовать от их имени и при необходимости **не** принимать в расчет их теперешние желания; и стороны идут на это, признавая, что иногда у них нет способности рационально действовать себе во **благо**²⁸.

Таким образом, принципы патернализма — это принципы, **которые** стороны признали бы в исходном положении, чтобы защитить себя от недостатка разума и воли в обществе. Другим даются полномочия (а иногда их просят) действовать от нашего имени и делать то, что мы бы делали сами, если бы были рациональными, причем эта передача полномочий вступает в силу только тогда, когда мы сами не можем заботиться о собственном благе. При принятии патерналистских решений необходимо руководствоваться собственными интересами и предпочтениями самого индивида, в той **мере**, в какой они не иррациональны, а при незнании их руководствоваться теорией первичных благ. Со все **большим** убыванием нашего знания об индивиде мы делаем для него то, что делали бы для себя с точки зрения исходного положения. Мы пытаемся добиться для него того, чего он предположительно желает, чем бы это ни было. Мы должны быть в состоянии утверждать, что с развитием или восстановлением его рассудочных способностей он согласится с нашим решением, принятым от его имени, и согласится с нами в том, что мы делали для него самое лучшее.

Требование, чтобы тот другой человек признал со временем свое состояние, не является, конечно, достаточным, даже если это состояние нельзя подвергнуть рациональной критике. Так, представим двух индивидов, полностью владеющих своим рассудком и волей, которые придерживаются различных религиозных или философских взглядов; и представим, что существует некоторый психологический процесс, который склоняет каждого из них к точке зрения другого, несмотря на то, что они вовлечены в этот процесс вопреки их воле. Предположим, что с течением времени они оба осознанно примут свои новые взгляды. Нам по-прежнему непозволительно подчинять их такой процедуре. Необходимы два добавочных условия: патерналистское вмешательство должно быть оправдано очевидной неспособностью или отсутствием рассудка и воли; и второе — оно должно руководствоваться принципами справедливости и тем, что известно о постоянных целях и предпочтениях субъекта, или же теорией первичных благ. Эти ограничения на введение и направленность патерналистских мер следуют из предпосылок исходного положения. Стороны хотят гарантировать целостность своей личности и своих конечных целей и верований, каковыми бы они ни были. Патерналистские принципы — это защита от нашей собственной иррациональности, и они ни в коем случае не должны интерпретироваться

как право на покушение на чьи-либо убеждения и характер до тех пор, пока последние оставляют перспективы на достижение согласия. В более общем виде, методы обучения также должны учитывать эти ограничения (§ 78).

Своей силой справедливость как честность, **похоже**, обязана двум вещам: требованию, чтобы все неравенства оправдывались с точки зрения наименее преуспевших, и приоритету свободы. Эта пара **ограничений** отличает эту концепцию от интуитивизма и телеологических теорий. Принимая во внимание предыдущее обсуждение, мы можем переформулировать первый принцип справедливости и присоединить к нему соответствующее правило приоритета. Я полагаю, что эти изменения и дополнения не требуют объяснений. Принцип теперь **выглядит** следующим образом:

Первый принцип

Каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее общей системы равных основных свобод, совместимой с подобными системами свобод для всех.

Правило приоритета

Принципы справедливости должны располагаться в лексическом порядке, и следовательно, свобода может быть ограничена только во имя самой свободы. Существуют два случая: а) менее распространенная свобода должна укреплять всю систему свободы, разделяемую всеми, и б) свобода, меньшая, чем равная, должна быть приемлемой для граждан, обладающих этой меньшей свободой.

Возможно, имеет смысл повторить, что мне еще предстоит изложить систематическую аргументацию в пользу правила приоритета, хотя я уже и проверил его в ряде важных случаев. Представляется, что оно достаточно хорошо соответствует нашим обдуманым убеждениям. Но аргументацию с точки зрения исходного положения я отложу до части третьей, когда можно будет рассмотреть договорную доктрину во всей ее силе (§ 82).

40. КАНТИАНСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ КАК ЧЕСТНОСТИ

В основном я рассматривал содержание принципа равной свободы и значение определяемого им приоритета прав. На этом этапе представляется уместным отметить, что существует кантианская интерпретация концепции **справедливости**, из которой следует этот принцип. Эта интерпретация основывается на кантианском понятии автономии. Я полагаю ошибочным подчеркивать роль всеобщности и универсальности в этике Канта. То, что моральные принципы имеют общий и универсальный характер, вряд ли является его открытием; и как мы видели, эти условия, во всяком случае, не очень-то много нам дают. Невозможно создать теорию морали на таком хрупком основании, и следовательно, ограничивать обсуждение доктрины Канта этими понятиями — значит сводить ее к тривиальностям. Действительную силу его взглядов нужно искать в **другом**²⁹.

Во-первых, он начинает с идеи о том, что моральные принципы являются предметом рационального выбора. Они определяют моральный закон, по которому люди рационально желают направлять свое поведение в этическом сообществе. Моральная философия становится исследованием концепции соответствующим образом определенного рационального решения и его последствий. Эта идея приводит к следующим результатам. Ведь как только мы представляем моральные принципы в виде законов царства целей, становится ясным, что эти принципы должны быть не только приемлемыми для всех, но также и публичными. Наконец, Кант полагает, что это моральное законодательство должно быть принято в условиях, которые характеризуют людей в качестве свободных и рациональных существ. Описание исходного положения — это попытка интерпретации этой концепции. Я не хочу здесь давать эту интерпретацию на основе текстов Канта. Безусловно, некоторым захочется прочитать его по-другому. Возможно, последующие замечания лучше всего будет считать предложением увязать справедливость как честность с договорной традицией Канта и Руссо.

Кант считал, по-моему мнению, что автономно человек действует лишь тогда, когда принципы его действий **выбираются** им как наиболее адекватное возможное выражение его природы свободного и рационального существа. Принципы, на которых основаны его действия, принимаются не в силу его положения в обществе или **природных** способностей, или же с учетом того конкретного типа общества, в котором он живет, а также каких-то определенных вещей, которые ему выпало желать. Действовать в соответствии с такими принципами — значит действовать **гетерономно**. Но занавес неведения лишает человека, находящегося в исходном положении, знания, которое позволяет ему выбрать гетерономные принципы. Стороны приходят к своему выбору вместе, как свободные и равные рациональные существа, зная о существовании лишь тех условий, которые ведут к необходимости принципов справедливости.

Конечно, обоснование этих принципов расширяет концепцию Канта в различных отношениях. Например, добавляется та характеристика, что избранные принципы должны относиться к базисной структуре общества, а послышки, характеризующие эту структуру, должны использоваться для выведения принципов справедливости. Но я полагаю, что это и другие дополнения достаточно естественны и не слишком расходятся с концепцией Канта, по крайней мере, если принимать во внимание все его труды по этике. Предположив, таким образом, что рассуждение в пользу этих принципов **справедливости** верно, мы **можем** сказать, что когда люди ведут себя в соответствии с этими принципами, они действуют в соответствии с принципами, которые, будучи рациональными и независимыми индивидами, они выбрали бы в исходном положении равенства. Принципы их действий не зависят от социальных или природных случайностей, не отражают они и пристрастности индивидов в отношении своего жизненного плана или устремлений, мотивирующих их поведение. Действуя в соответствии с этими принципами, люди проявляют свою природу

свободных и равных рациональных существ, находящихся в общих условиях человеческой жизни. Ведь проявить свою природу в качестве существа определенного рода означает действовать в соответствии с принципами, которые были бы выбраны, если бы эта природа была решающим и определяющим фактором. Конечно, выбор сторон в исходном положении подвержен ограничениям этой ситуации. Но когда мы сознательно действуем в соответствии с принципами справедливости при обычном ходе событий, мы намеренно принимаем ограничения исходного положения. Одна из причин заключается в том, что люди, которые так поступают и хотят так поступать, проявляют свою природу.

Принципы справедливости также являются аналогами категорических императивов, так как под категорическим императивом Кант понимает некоторый принцип поведения, который относится к человеку в силу его природы свободного и равного рационального существа. Верность этого принципа не предполагает наличия у индивида **какого-то** определенного желания или цели. Напротив, гипотетический императив это предполагает: он побуждает нас предпринимать определенные шаги в качестве эффективных средств для достижения определенной цели. Независимо от того, желаем ли мы какую-то конкретную вещь или это желание чего-то более общего, например приятных ощущений или удовольствий, соответствующий императив будет гипотетическим. Его применимость зависит от некоторой цели, которая вовсе не обязана выступать в качестве условия рациональности индивида. В обосновании этих двух принципов справедливости отсутствует предположение, что у сторон имеются определенные цели; учитывается лишь стремление к определенным первичным благам. Это такие вещи, стремиться к которым рационально, независимо от других имеющихся желаний. С учетом сущности человеческой природы, желание первичных благ — это часть рациональности; и хотя каждый имеет некоторую концепцию *блага*, ничего не известно о его конечных целях. Предпочтение первичных благ выводится, таким образом, лишь из самых общих предположений относительно рациональности и условий человеческой жизни. Действовать в соответствии с принципами справедливости означает действовать в **соответствии** с категорическими императивами в том смысле, что они применимы к нам независимо от наших конкретных целей. Это просто отражает тот факт, что никакие подобные случайности не являются посылками в этом выводе.

Мы можем также заметить, что мотивационная предпосылка взаимной незаинтересованности параллельна кантианскому понятию автономии и является еще одним из доводов в пользу этого условия. До сих пор это предположение использовалось для характеристики УСЛОВИЙ справедливости и для получения ясной концепции, которой стороны руководствуются в своем рассуждении. Мы также видели, что понятие благожелательности, будучи понятием второго порядка, работает не слишком хорошо. Теперь мы можем добавить, что предположение о взаимной незаинтересованности должно обеспечить свободу в выборе системы конечных целей³⁰. Свобода в принятии кон-

цепции блага ограничена только принципами, выведенными из доктрины, которая не налагает на эти концепции никаких предварительных ограничений. Предположение о взаимной незаинтересованности в исходном положении передает эту идею. Мы постулируем, что стороны имеют конфликтующие притязания в достаточно общем смысле. Если бы их цели были ограничены каким-либо конкретным образом, то с самого начала это выглядело бы произвольным ограничением свободы. Более того, если бы стороны воспринимались как альтруисты или как люди, преследующие определенного рода удовольствия, тоги, выбранные принципы относились бы только к людям, чья свобода ограничивалась бы выбором, совместимым с альтруизмом или гедонизмом. Согласно нашей аргументации, принципы справедливости относятся ко всем людям с рациональными жизненными планами независимо от их содержания, и эти принципы представляют собой соответствующие ограничения свободы. Таким образом, можно сказать, что ограничения на концепции блага являются результатом интерпретации договорной ситуации, которая не накладывает никаких предварительных ограничений на возможные желания людей. В пользу мотивационной посылки взаимной незаинтересованности существуют таким образом, разнообразные доводы. Эта посылка является не только проявлением реализма в отношении условий справедливости или способом сделать теорию обозримой. Она также устанавливает связь с кантианской идеей автономии.

Существует, однако, одна трудность, которую необходимо прояснить. Ее хорошо выразил Сиджвик³¹. Он замечает, что в этике Канта нет ничего более удивительного, чем то, что человек реализует свою истинную сущность, когда действует, исходя из морального закона, в то время как если он позволит чувственным желаниям или случайным целям определять свое поведение, он подвластен законам природы. По мнению Сиджвика, эта мысль оказывается безрезультатной. Ему кажется, что в соответствии с точкой зрения Канта, жизни святого и негодяя равным образом являются результатом свободного выбора (со стороны ноуменальной сущности) и одинаково подвержены каузальным законам (как феноменальные сущности). Кант нигде не объясняет, почему негодяй не проявляет плохой жизнью своей характерной и свободно избранной сущности (self), в то время как святой проявляет свою характерную и свободно избранную сущность хорошей жизнью. По-моему, возражение Сиджвика является убедительным в предположении, что Кант допускает два суждения — о том, что ноуменальное „я“ может выбрать любой непротиворечивый набор принципов, и о том, что поведение в соответствии с этими принципами, каковыми бы они ни были, достаточно для характеристики выбора в качестве решения свободного и равного рационального существа. Кант должен был бы ответить, что, хотя поведение в соответствии с любым непротиворечивым набором принципов могло бы явиться результатом решения со стороны ноуменального „я“, и все такие действия феноменального „я“ характеризуют их как решения свободного и равного рационального существа. Недостающая часть аргументации относится к понятию „проявление“ (expression).

Кант не показал, что поведение в соответствии с моральным законом **проявляет** кашу природу опознаваемыми способами, какими она не проявляется при поведении в соответствии с противоположными принципами.

Я считаю, что этот недостаток исправляется с помощью концепции исходного положения. Существенно здесь то, что мы нуждаемся в аргументации, показывающей, какие именно принципы выбрали бы свободные и равные рациональные существа (если бы выбрали вообще); кроме того, эти принципы должны быть применимы на практике. Для того чтобы ответить на возражение Сиджвика, нужен четкий ответ на этот вопрос. Я предлагаю считать исходное положение в важных отношениях уподобленным точке зрения, с которой ноуменальное „я“ видит мир. В качестве ноуменальных сущностей **сторсны** имеют полную свободу выбирать любые принципы, какие пожелают, но они также желают выразить свою природу рациональных и **сво-**бодных членов интеллигивельной сферы, у которых есть именно эта самая свобода выбирать, т. е. в качестве существ, **которым** могут таким образом рассматривать мир и **проявить** себя как члены **сбщества** в этой **перспективе**. Они должны решить, какие принципы, если им сознательно **следозать** и придерживаться в повседневной **жизти**, являясь наиболее полным **проязлением** их независимости от природных и социальных случайностей. Теперь, если обоснование договорной доктрины верно, то эти принципы действительно являются принципами, определяющими моральный закон, или, точнее, принципами справедливости для институтов и индивидов. Описание исходного положения напоминает точку зрения ноуменального „я“ о том, что значит быть свободным и равным рациональным существом. Наша природа как таких существ выявляется при отражении ею условий, определяющих выбор принципов, на который мы пошли бы и согласно которому мы поступили бы. Таким образом, люди демонстрируют свою свободу, свою независимость от случайностей в **природе** и обществе, когда действуют способами, которые они признали бы в исходном положении.

Правильно понятое, таким образом, желание действовать справедливо частично проистекает из желания наиболее полно выразить то, что мы есть или чем **можем** быть, а именно — свободными и равными рациональными существами, имеющими свободу выбора. Я думаю, что именно по этой причине о ситуациях, когда не удастся вести себя в соответствии с моральным законом, Кант говорит как о вызывающих стыд, а не чувство вины. И это понятно, так как для него поступать несправедливо означает поступать в манере, которая не выражает нашу природу свободного и равного рационального существа. Такие действия, следовательно, наносят удар по нашему самоуважению, нашему чувству собственного достоинства, а ощущением этой потери является стыд (§ 67). Мы вели себя так, будто принадлежим к низшему порядку, как будто мы — существа, чьи первые принципы определяются природными случайностями. Тот, кто считает моральную концепцию Канта концепцией закона и наказуемости, очень плохо его понимает. Главная цель Канта **заклучается**

в углублении и обосновании идеи Руссо, согласно которой свобода означает поведение в соответствии с законом, который мы принимаем для себя сами. А это ведет не к этике суровой власти, но к этике взаимного уважения и **самоуважения**³².

Исходное положение, таким образом, можно рассматривать как процедурную интерпретацию кантианской концепции автономии и категорического императива в рамках эмпирической теории. Принципы, управляющие царством целей — это принципы, которые были бы выбраны в этом положении, а описание этой ситуации позволяет нам объяснить смысл, в котором поведение в соответствии с этими принципами выражает нашу природу свободных и равных рациональных существ. Эти понятия более не являются трансцендентными и не имеющими объяснимых связей с человеческим поведением, так как процедурная концепция исходного положения позволяет нам установить такие связи. **Конечно**, в некоторых аспектах я разошелся с Кантом. Я не могу здесь обсуждать эти вопросы, но два момента необходимо отметить. Я полагаю, что выбор человека как ноуменального „я“ будет коллективным выбором. Сила положения о равенстве этой сущности — „я“ — в том, что выбранные принципы должны быть приемлемы для других „я“. Так как все они одинаково свободны и рациональны, они должны иметь равный голос в принятии публичных принципов этического сообщества. Это означает, что в качестве ноуменальной сущности каждый должен согласиться с этими принципами. Если бы им предложили согласиться на принципы негодяя, они не могли бы проявить свободу выбора, как бы сильно какое-либо отдельное „я“ и не хотело это сделать. Позднее я попытаюсь определить ясный смысл, в котором это единодушное **согласие** лучше всего выражает природу даже отдельного „я“ (§ 85). Оно никоим образом не отменяет интересов личности, как может показаться из-за коллективной природы выбора. Но пока я оставляю это в стороне.

Во-вторых, я все время предполагал, что стороны знают, что они подвержены обстоятельствам человеческой жизни. Находясь в условиях справедливости, они находятся в одном мире с другими людьми, которые также сталкиваются с ограничениями, вызванными умеренной скудостью и конкурирующими притязаниями. Человеческая свобода должна регулироваться принципами, выбранными в свете этих естественных ограничений. Таким образом, справедливость как честность — это теория человеческой справедливости, и среди ее посылок — элементарные факты о людях и их месте в природе. Свобода чистых разумов, не связанных с этими ограничениями (Бог и ангелы), выходит за рамки теории. Может показаться, что Кант предполагал, будто его доктрина **приложима** ко всем рациональным существам как таковым, и следовательно, что социальное **положение** людей в мире не должно играть роли в определении первых принципов справедливости. Если это так, то мы имеем еще одно различие между справедливостью как честностью и теорией Канта.

Но кантианская интерпретация имеет целью представить **интерпретацию** не подлинной доктрины Канта, а скорее, справедливости

как честности. Взгляду Канта присущи многие глубокие дуализмы, в частности, дуализм необходимого и случайного, формы и содержания, разума и желания, ноуменов и феноменов. Отказ от этих **дуализмов**, как он понимал их, для многих означает отказ от отличительных черт теории Канта. Я придерживаюсь иного мнения. Его моральная концепция имеет характерную структуру, становящуюся более отчетливой, когда дуализмы рассматриваются не в том смысле, который он придавал им, и когда дуализмы обретают новую форму, а их моральная сила переформулируется в рамках эмпирической теории. То, что я называю кантианской интерпретацией, указывает способ, каким это может быть сделано.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Идея последовательности из четырех стадий подсказана Конституцией США и ее историей. Некоторые замечания относительно теоретической интерпретации этой последовательности и ее отношения к процедурной справедливости см. в работе К. Эрпоу — K. J. Arrow. *Social Choice and Individual Values*, 2nd ed. (New York, John Wiley and Sons, 1963), pp. 89—91.

2. Важно различать последовательность из четырех стадий с ее концепцией конституционного собрания и точку зрения на конституционный выбор, встречающуюся в социальной теории, примером чего является работа Дж. Бьюкенен и Г. Таллока — J. M. Buchanan and Gordon Tullock. *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1963). Идея последовательности из четырех стадий является частью теории морали, а не одним из описаний того, как функционируют реально существующие конституции, за исключением тех случаев, когда политические субъекты находятся под влиянием обсуждаемой концепции справедливости. В договорной доктрине согласие относительно принципов справедливости уже было достигнуто, и наша проблема — в том, чтобы сформулировать схему, которая поможет нам их применять. Цель заключается в характеристике справедливой конституции, а не в установлении того, какая конституция была бы принята, или на какую конституцию люди бы согласились при более или менее реалистичных (хотя и упрощенных) предположениях относительно политической жизни, а тем более — при индивидуалистических предположениях, **свойственных** экономической теории.

3. См. очерк Константа — Constant. *Ancient and Modern Liberty* (1819). Его идеи по этому поводу обсуждаются в работе Г. Руггiero — Guido de Ruggiero. *The History of European Liberalism*, trans. K. C. Collingwood (Oxford, The Clarendon Press, 1927), pp. 159—164, 167—169. Общее обсуждение см. в работе И. Берлина — Isaiah Berlin. *Four Essays on Liberty* (London, Oxford University Press, 1969), особенно третий очерк и pp. xxxvii—lxiii введения; и работу Г. Маккалума — C. C. MacCallum „Negative and Positive Freedom“, *Philosophical Review*, vol. 76 (1967).

4. Здесь я слеую за Маккалумом — MacCallum. *Negative and Positive Freedom*. Далее см. работу Ф. Оппенхайма — Felix Oppenheim. *Dimensions of Freedom* (New York, 81. Martin's Press, 1961), особенно pp. 109—118, 132—134, где также дается традиционное определение понятию социальной свободы.

5. См. работу А. Майклджона — Alexander Meiklejohn. *Pece Speech and Its Relation to Self-Government* (New York, Harper and Brothers, 1948), ch. 1, sec. 6.

6. Понятие равного права в той или иной форме, конечно, хорошо известно, и его можно встретить в многочисленных дискуссиях о справедливости, даже там, где **авторы** сильно расходятся по другим вопросам. Так, если принцип равного права на свободу обычно связывают с Кантом (см. *The Metaphysical Elements of Justice*, trans. John Ladd (New York, The Library of Liberal Arts, 1965), pp. 43—45, то можно утверждать, что его также можно найти у Милля — J. S. Mill. *On Liberty* — и в других его работах, а также в работах многих либеральных мыслителей. Харт (H. L. A. Hart) утверждал нечто подобное в „Are There Many Natural Rights?“ *Philosophical Review*, vol. 64 (1955); см. также выступление Р. Вулхайма — Richard Wollheim в симпозиуме „Equality“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56 (1955—1956). Принцип равной свободы, в моем употреблении, может приобрести, однако, особые черты в

свете теории, частью которой он является. Так, например, он предписывает определенную структуру институтов, от которой можно отходить в той мере, в какой это позволяют правила приоритета (§ 39). Этот принцип весьма далек от принципа равенства, так как интуитивная идея здесь заключается в обобщении принципа религиозной терпимости до уровня социальной формы, достигая, таким образом, равенства свободы в общественных институтах.

7. Определение Миллем полезности, основанной на постоянных интересах человека в качестве прогрессивного существа, см. в работе *О свободе*, гл. I, § 11. Первоначально я читал этот абзац как „постоянные интересы какого-либо человека" (а тап), — так это напечатано в нескольких изданиях. Я благодарен Дэвиду Шпитцу за указание, что Милль почти наверняка писал „человек" (тап), а не „какой-либо человек", к следовательно, второй вариант, который перешел из ранних дешевых изданий, вероятно, является ошибкой наборщика. Я соответствующим образом пересмотрел текст. О выборном критерии ценности см. *Утилитаризм*, гл. II, ч. 2—10. Я слышал эту интерпретацию, предложенную Дж. Поулом, и благодарен ему за замечания.

8. Эти три основания можно найти в работе *О свободе*, гл. III. Их нужно отличать от аргументов, которые Милль приводит в других местах, например в гл. II, где отмечаются благоприятные последствия свободных институтов.

9. *Summa Theologica*, II—II, q. 11, art. 3.

10. *The Social Contract*, bk. IV, ch. VIII.

11. Взгляды протестантов-реформаторов см. в работе лорда Актона — J. E. E. D. (Lord) Acton „The Protestant Theory of Prosecution" в *The History of Freedom and Other Essays* (London, MacMillan, 1907). Взгляды Локка см. в *A Letter Concerning Toleration*, напечатанном вместе с *The Second Treatise of Government*, ed. J. W. Gough. (Oxford, Basil Blackwell, 1946), pp. 156—158.

12. Обсуждение этих проблем см. в работе В. Викри — W. 8. Vickrey „On the Prevention of Gerrymandering", *Political Science Quarterly*, vol. 76 (1961).

13. Обсуждение условий, необходимых для достижения политического равенства, см. в работе Р. Даля — K. A. Dahl. *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, University of Chicago Press, 1956) pp. 67—75.

14. В своих замечаниях я использую работу Ф. Найта — P. H. Knight. *The Ethics of Competition and Other Essays* (New York, Harper and Brothers, 1935), pp. 293—305.

15. Обсуждение идеи представительства см. в работе Х. Питкина — H. P. Pitkin. *The Concept of Representation* (Berkeley, University of California Press, 1967), pp. 221—225, — которому я обязан.

16. См. работу И. Берлина — Isaiah Berlin. *Four Essays on Liberty*, pp. 130, 165.

17. См. работу Дж. Поула — J. K. Pole. *Political Representation in England and the Origin of (the American Republic* (London, Macmillan, 1966), pp. 535—537.

18. *Representative Government*, сй. К. В. McCallum, вместе с *On Liberty* (Oxford, Basil Blackwell, 1946), pp. 216—222. (Это большая часть второй половины гл. VIII).

19. *Representative Government*, pp. 149—151, 209—211. (См. об этом в конце гл. III, и начале гл. VIII.)

20. Общее обсуждение см. в работе Л. Фуллера — Lon Fuller. *The Morality of Law* (New Haven, Yale University Press, 1964), сб. II. Понятие принципиальных решений в конституционном законе рассматривается в работе Г. Векслера — Herbert Wechsler. *Principles, Politics, and Fundamental Law* (Cambridge, Harvard University Press, 1961) См. работу О. Киркенхаймера — Otto Kirkenheimer. *Political Justice* (Princeton, Princeton University Press, 1961), и Шклара — J. N. Shklar. *Legalism* (Cambridge, Harvard University Press, 1964), pl. II, — использование и злоупотребление юридическими формами в политике. В работе Дж. Лукаса — J. K. Lucas. *The Principles of Politics* (Oxford, The Clarendon Press, 1966), pp. 106—143, содержится философский анализ.

21. См. работу Лона Фуллера — Lon Fuller. *Anatomy of the Law* (New York, The New Aтепсап Library, 1969), p. 182.

22. Такой смысл естественной справедливости является традиционным. См. работу Г. Харта — H. L. A. Hart. *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 156, 202.

23. Можно спорить, верна ли эта точка зрения для всех прав, например, права подобрать вещь, на которую никто не претендует. См. работу Харта в *Philosophical Review*, vol. 64, p. 179. Но, возможно, в отношении наших целей здесь это и верно. Хотя некоторые из основных прав являются также и правилами конкуренции, как мы можем их назвать — например, право принимать участие в общественных делах

и влиять на принимаемые политические решения — в то же самое время каждый обязан вести себя определенным образом. Это, так сказать, обязанность честного политического поведения, и ее нарушение будет разновидностью помехи. Как мы уже видели, цель конституции — создание рамок, в которых честно преследуемые и имеющие свою честную ценность политические права должны привести к справедливому и эффективному законодательству. Мы можем примерно таким образом интерпретировать утверждение в тексте. См. по этому поводу работу Р. Вулхайма — Richard Wollheim „Equality“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56 (1955—1956), p. 291 ГГ. Другими словами, право может быть переопределено как право попытаться что-то сделать в определенных обстоятельствах, таких, которые не препятствуют честному соперничеству со стороны остальных. Нечестность становится характерной формой помехи.

24. См. *Leviathan*, cns. 13—18. Кроме того см. работу Х. Уоррендера — Howard Warrender. *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, The Clarendon Press, 1957), сб. III; и Д. Гаутхира — D. P. Gauthier. *The Logic of Leviathan* (Oxford, The Clarendon Press, 1969), pp. 76—89.

25. Обсуждение этих проблем см. у Харта — Н. Л. А. Hart. *Punishment and Responsibility* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), pp. 173—183, — которому я здесь следую.

26. *Politics*, bk. I, cn. II, 1253a15.

27. Изложение взглядов Бурке см. в работе Х. Питкина — Н. Р. Pitkin. *The Concept of Representation*, cn. VIII.

28. Обсуждение этой проблемы см. в работе Дж. Дворкина — Gerald Dworkin „Paternalism“, очерк в *Morality and (He) Law*, ed. K. A. Wasserstrom (Belmont, Calif., Wadsworth Publishing Co., 1971), pp. 107—126.

29. Особо следует избегать идеи о том, что в доктрине Канта представлены, самое большее, только общие, или формальные, элементы утилитаристской или какой-либо еще моральной концепции. Эту идею можно обнаружить у Сиджвика — *The Methods of Ethics* (London, Macmillan, 1907), pp. xvii and xx предисловия. Кроме того, см. Р. Н. Bradley. *Ethical Studies* (Oxford, Clarendon Press, 1927), Essay IV. Эта идея восходит к Гегелю. Не следует упускать из виду всю масштабность его взглядов, необходимо принять во внимание и более поздние его работы. К сожалению, не существует комментария к теории морали Канта в целом; возможно, такой комментарий и нельзя написать. Но стандартные работы Патона — Н. J. Paton. *The Categorical Imperative* (Chicago, University of Chicago Press, 1948) и Бека — L. W. Beck. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago, University of Chicago Press, 1960) должны быть дополнены изучением других трудов Канта. См. здесь работу М. Грегора — M. J. Gregor. *Laws of Freedom* (Oxford, Basil Blackwell, 1963), изложение „Метафизики нравов“ и краткий анализ Канта в работе Дж. Мерфи — J. C. Murphy. *The Philosophy of Right* (London, Macmillan, 1970). Кроме того, понимание доктрины Канта будет искажено без учета таких его работ, как *Критика способности суждения*. Соч., М.: Мысль, 1966, т. 5; Религия в пределах только разума, *Трактаты и письма*, М.: Наука, 1980, и политические работы Канта. Анализ последних см. в *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss and trans. H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970).

30. Этой идеей я обязан Чарльзу Фриду (Charles Fried).

31. См. *The Methods of Ethics*, 7th ed. Appendix „The Kantian Conception of Free Will“ (reprinted from *Mind*, vol. 13, 1888), pp. 511—516, esp. p. 516.

32. См. работу Б. Уильямса — B. A. O. Williams „The Idea of Equality“, in *Philosophy, Politics and Society*, Second Series, ed. Peter Laslett and W. K. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), pp. 115f. Для подтверждения такой интерпретации см. замечания Канта о моральном образовании в *Критике практического разума*, ч. 2. См. также работу Бека — Beck. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 233—236.

ДОЛЕВОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ

В этой главе я рассматриваю второй принцип справедливости и описываю систему институтов, соответствующую его требованиям в контексте современного государства. Вначале я отмечаю, что **принципы** справедливости могут служить частью доктрины политической экономии. Эта их роль подчеркивалась в утилитаристской традиции, и мы должны посмотреть, как они выглядят в этом отношении. Я также делаю упор на то, что эти принципы содержат в себе **определенный** идеал социальных институтов, и этот факт будет важен, когда в части третьей мы будем рассматривать ценности сообщества. В качестве подготовки к последующему обсуждению даются некоторые краткие комментарии по экономическим системам, роли рынков и т. д. Затем я обращаюсь к трудной проблеме накопления и проблеме справедливости в отношениях между поколениями. Наиболее важные темы объединены интуитивным рассмотрением. Далее следуют некоторые замечания, посвященные временным предпочтениям, и несколько дополнительных случаев приоритета. После этого я попытаюсь показать, что объяснение долевого распределения может дать представление о месте здравого смысла в предписаниях справедливости. Я также рассмотрю **перфекционизм** и интуитивизм в качестве теорий распределительной справедливости, сглаживая таким образом, до некоторой степени, контраст с другими традиционными взглядами. Все это время выбор между экономикой частной собственности и социализмом остается открытым: с точки зрения одной лишь теории справедливости представляется, что ее принципам удовлетворяют различные базисные структуры.

41. КОНЦЕПЦИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИИ

В этой главе я намереваюсь рассмотреть то, как два принципа работают в качестве политико-экономической концепции, т. е. в качестве стандартов, с помощью которых оцениваются экономические уклады, проводимая политика, а также сопутствующие институты. (Экономика благосостояния часто определяется аналогичным **образом**¹. Я не использую этого названия, так как термин „благосостояние“ наводит на мысль, что неявно присутствует утилитаристская моральная концепция; фраза „социальный выбор“ гораздо лучше, хотя я

полагаю, что ее соозначения все-таки слишком узки.) Политико-экономическая концепция должна включать некоторую интерпретацию общественного блага, которая основывается на некоторой концепции справедливости. Она должна направлять размышления гражданина, когда он рассматривает вопросы экономической и социальной политики. Он должен воспользоваться перспективой конституционного или законодательного собрания и установить, как здесь работают принципы справедливости. Политическое мнение имеет отношение к тому, что способствует благу политического органа в целом, и предлагает некоторый критерий для справедливого распределения социальных преимуществ.

С самого начала я подчеркивал, что справедливость как честность применяется к базисной структуре общества. Это концепция ранжирования социальных форм, рассматриваемых в качестве закрытых систем. Некоторые решения, касающиеся этих сопутствующих (**background**) механизмов, являются фундаментальными, и их нельзя избежать. На самом деле, кумулятивный эффект социального и экономического законодательства должен определять базисную структуру. Более того, социальная система формирует желания и устремления, которые появляются у людей. Она частично определяет то, какого рода личностями они хотят быть, а также какого рода личностями они являются. Таким образом, экономическая система — это не только институциональный механизм для удовлетворения существующих желаний и потребностей, но и способ создания и формирования будущих желаний. То, как люди вместе работают сейчас для удовлетворения своих сегодняшних желаний, влияет на желания, которые у них появятся позднее, и влияет на то, какого рода личностями они станут. Это, конечно, совершенно очевидно, и всегда признавалось. На это обращали внимание такие разные мыслители, как Маршалл и Маркс². Так как экономические уклады оказывают такое воздействие и на самом деле должны его оказывать, выбор этих институтов предполагает некоторое видение человеческого блага и институционального устройства, необходимого для его достижения. Этот выбор, следовательно, должен делаться не только исходя из экономических, но также моральных и политических оснований. Соображение эффективности является лишь одним из оснований для такого решения и, к тому же, зачастую относительно второстепенным. Конечно, может быть и так, что это решение не принимается сознательно, оно может быть принято по умолчанию, автоматически. Мы часто, не раздумывая, соглашаемся с моральными и политическими концепциями, неявно присутствующими в статус-кво, или оставляем все на произвол соперничающих социальных и экономических сил. Но политическая экономия должна исследовать эту проблему, даже если заключение, к которому мы придем, будет таким, что лучше всего положиться на естественный ход вещей.

С первого взгляда может показаться, что влияние социальной системы на человеческие желания и на видение людьми самих себя является решающим возражением против договорной концепции. Можно подумать, что эта концепция справедливости опирается на

цели существующих индивидов и регулирует общественный порядок с помощью принципов, которые люди, руководствующиеся этими целями, могли бы выбрать. Как же, в таком случае, эта концепция может определить архимедову точку, с которой будет оцениваться сама базисная структура? Может показаться, что как будто существует единственная возможность, а именно, оценивать институты в свете некоторой идеальной концепции личности, к которой мы приходим на перфекционистских или априорных основаниях. Но, как ясно показывает объяснение исходного положения и его кантианская интерпретация, мы не должны упускать из виду совершенно особую природу этой ситуации и широту принципов, принятых в ней. Относительно целей сторон принимаются предположения лишь самого общего характера, а именно, что их интересуют первичные социальные блага, те вещи, которые делаются людьми независимо от их других желаний. Конечно, теория этих благ зависит от психологических посылок, которые могут оказаться неверными. Но идея заключается в определении некоторого класса благ, которых обычно хотят люди в качестве части своих жизненных планов, благ, которые могут включать самые разнообразные типы целей. Предположение о том, что стороны желают этих благ, и основанная на этом предположении концепция справедливости вовсе не означают ее привязки к определенной структуре человеческих интересов, так как последние могут быть порождены определенной системой институтов. Теория справедливости на самом деле предполагает теорию блага, но в широких границах это не предрешает выбора людей в отношении того, какого рода людьми они хотят быть.

Однако как только получены эти принципы справедливости, договорная концепция накладывает определенные ограничения на концепцию *блага*. Эти ограничения следуют из приоритета справедливости над эффективностью и приоритета свободы над социальными и экономическими преимуществами (если предположить, что лексический порядок сохраняется). Ведь, как я уже замечал раньше (§ 6), эти приоритеты означают то, что стремление к вещам, внутренне несправедливым, или такие стремления, которые могут быть удовлетворены лишь путем нарушения справедливых устройств, не имеют веса. Выполнение этих желаний не имеет ценности, и социальная система не должна их поощрять. Далее, нужно принимать Брасчет проблему стабильности. Справедливая система должна генерировать собственную поддержку. Это означает, что она должна быть устроена таким образом, чтобы вызывать в своих членах соответствующее чувство справедливости, действенное желание вести себя в соответствии с ее правилами, исходя из доводов справедливости. Таким образом, требование стабильности и критерий препятствования желаниям, вступающим в конфликт с принципами справедливости, налагают дальнейшие ограничения на институты. Они должны быть не только справедливыми, но и устроены таким образом, чтобы поощрять добродетель справедливости в тех, кто принимает в них участие. В этом смысле принципы справедливости задают частичный идеал личности, который должны уважать социальные и экономи-

ческие устройства. И, наконец, как показала аргументация в пользу **встраивания** идеалов в наши рабочие принципы, эти два принципа требуют определенных институтов. Они детерминируют идеальную базисную структуру, или очертания таковой, по направлению к которой и должен развиваться курс реформ.

Вывод из этих соображений заключается в том, что справедливость как честность не находится, так сказать, во власти существующих желаний и интересов. Она устанавливает архимедову точку для оценки социальной системы, без обращения к априорным соображениям. Долговременная цель общества установлена в общих чертах, независимо от конкретных желаний и потребностей его сегодняшних членов. Определяется и идеальная концепция справедливости, так как институты должны поощрять добродетель справедливости и не поощрять несовместимые с ней желания и устремления. Конечно, темп изменений и конкретных реформ, необходимых в каждый определенный момент времени, зависит от современных условий. Но концепция справедливости, общая форма справедливого общества и идеал личности, совместимый с ней, не испытывают подобной зависимости. Неуместен вопрос о том, не является ли желание людей превосходить или подчиняться столь сильным, что это потребовало бы **принятия** автократических институтов; не является ли восприятие одними людьми религиозных практик других людей столь эмоционально негативным, что не следует позволять свободу совести. Мы не имеем возможности задать вопрос, не могут ли (при разумно благоприятных условиях) экономические выгоды технократических, но авторитарных институтов быть настолько значительными, чтобы оправдать ради них отказ от определенных основных свобод. Конечно, эти замечания предполагают, что общие посылки, на основании которых были выбраны **принципы** справедливости, верны. Но если они верны, то эти принципы уже дают ответ на вопросы такого рода. В концепции справедливости заложены определенные институциональные формы. Эта точка зрения, как и перфекционизм, устанавливает некоторый идеал личности, который ограничивает преследование имеющихся желаний. В этом отношении и справедливость как честность, и перфекционизм противостоят утилитаризму.

Теперь может показаться, что так как утилитаризм не проводит различий между качеством желаний, а удовлетворения имеют некоторую ценность, у него нет критериев для выбора между системами желаний или идеалами личности. С теоретической точки зрения это неверно. Утилитарист всегда может сказать, что принимая существующие социальные условия и интересы людей, а также учитывая то, как они будут развиваться при данном или альтернативном институциональном **устройстве**, поощрение одного, а не другого набора желаний, вероятно, приведет к большему чистому балансу (или к более высокому среднему) удовлетворения. На этой основе утилитарист выбирает между идеалами личности. Некоторые установки и желания, будучи менее совместимыми с плодотворным социальным сотрудничеством, имеют тенденцию к уменьшению совокупного (или среднего) счастья. Говоря приблизительно, моральные добродетели —

это такие установки и действующие желания, на которые обычно можно полагаться для приближения к максимальной сумме благосостояния. Таким образом, было бы ошибкой утверждать, что принцип полезности не дает никаких оснований для выбора между идеалами личности, как бы трудно ни было применять этот принцип на практике. Тем не менее, этот выбор, безусловно, зависит от существующих желаний и социальных условий и их естественного продолжения в будущем. Эти исходные условия могут сильно влиять на ту концепцию человеческого блага, которая должна поощряться. И справедливость как честность, и перфекционизм независимо устанавливают некоторую идеальную концепцию личности и базисной структуры, так что не только с необходимостью не поощряются некоторые желания и устремления, но и в конце концов исчезает эффект исходных обстоятельств. В случае утилитаризма мы не можем быть уверены в том, что произойдет, и в этом заключается контраст между ним и только что упомянутыми концепциями. Так как в его первом принципе не встроено никакого идеала, место, с ~~которого~~ мы начинаем, всегда может повлиять на путь, по которому мы должны следовать.

Подводя итоги, отметим важность того, что несмотря на индивидуалистические черты справедливости как честности, два наших принципа справедливости не зависят от существующих желаний или имеющихся социальных условий. Таким образом, мы в состоянии вывести концепцию справедливой базисной структуры и совместимый с ней идеал личности, который может служить стандартом для оценки институтов и для определения общего направления социальных перемен. Для того чтобы найти архимедову точку, не обязательно апеллировать к априорным или **перфекционистским** принципам. Предположив наличие определенных желаний общего характера, таких как желание первичных социальных благ, и принимая в качестве основы соглашения, которые были бы заключены в соответствующем образом определенном исходном положении, мы можем достичь требуемой независимости от существующих условий. Исходное положение характеризуется таким образом, что единодушие возможно; рассуждения одного индивида типичны для всех. Более того, то же самое будет верно и в отношении обдуманных суждений граждан вполне упорядоченного общества, регулируемого принципами справедливости. Все имеют одинаковое чувство **справедливости**, и в этом отношении вполне упорядоченное общество однородно. Политическая аргументация апеллирует к этому моральному консенсусу.

Можно подумать, что предпосылка единодушия характерна для политической философии **идеализма**³. Однако поскольку эта предпосылка используется в договорной концепции, она не содержит ничего специфически идеалистического. Это условие — часть процедурной концепции исходного положения, и оно представляет собой ограничение на аргументацию. Таким образом, оно формирует содержание теории справедливости и принципы, которые должны соответствовать нашим обдуманным суждениям. Юм и Адам Смит также предполагают, что если бы люди встали на **определенную** точку зрения, а

именно — незаинтересованного наблюдателя, они бы пришли к сходным убеждениям. Утилитаристское общество также может быть вполне упорядоченным. Философская традиция, по большей части, включая интуитивизм, предполагала **существование** некоторой подходящей перспективы, с которой можно надеяться достичь единодушия по моральным вопросам, по крайней мере, среди рациональных индивидов с существенно сходной и достаточной информацией. Или же, если единодушие невозможно, расхождения в суждениях сильно сглаживаются благодаря принятию этой позиции. Из различных интерпретаций этой точки зрения, названных мною исходным положением, возникают различные теории морали. В этом смысле идея единодушия среди рациональных индивидов неявно проходит через всю традицию моральной философии.

Справедливость как честность отличает то, как она характеризует исходное положение, ситуацию, в которой выполняется условие единодушия. Так как исходному положению можно дать кантианскую интерпретацию, эта концепция справедливости имеет сходство с идеализмом. Кант пытался дать философское обоснование идее Руссо об общей воле. Теория справедливости, в свою очередь, пытается дать естественную процедурную интерпретацию концепции царства целей Канта, а также понятий „автономия" и „категорический императив" (§ 40). Таким путем глубинная структура концепции Канта отделяется от метафизического окружения для того, чтобы ее лучше можно было понять и представить в относительно свободном от возражений виде.

Существует еще одно сходство с идеализмом: справедливость как честность занимает центральное место в качестве ценности **сообщества**, и это обстоятельство основывается на кантианской интерпретации. Я обсуждаю эту тему в третьей части. Главная идея состоит в том, что с помощью концепции справедливости, которая в своей теоретической основе является индивидуалистической, мы хотим объяснить социальные ценности, подлинное благо деятельности институтов, ассоциаций и сообществ. По ряду причин и, в частности, из-за стремления к ясности, мы не хотим опираться на неопределенное понятие сообщества, или предполагать, что общество представляет собой некоторое органическое целое со своей собственной жизнью, отличной от жизни всех его членов в их отношениях друг с другом и **превосходящей** ее. Таким образом, вначале разрабатывается договорная концепция исходного положения. Она довольно проста, и проблема рационального выбора, которую она ставит, — относительно ясна. Опираясь на эту концепцию, какой бы индивидуалистической она ни казалась, мы должны, в конце концов, объяснить ценность сообщества. В противном случае теория справедливости не сможет быть успешной. Для достижения этой цели нам понадобится объяснение первичного блага самоуважения, соотносимого с уже разработанными частями теории. Но пока я оставляю эти проблемы в стороне и продолжу рассмотрение некоторых дополнительных следствий двух принципов справедливости для экономических аспектов базисной структуры.

42. НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ЭКОНОМИЧЕСКИХ СИСТЕМАХ

Существенно важно помнить о том, что наша тема — теория справедливости, а не экономика, хотя бы и элементарная. Нас интересуют лишь некоторые моральные проблемы политической экономии. Например, я задамсь вопросом: какой должна быть доля сбережений во времени, как должны быть организованы сопутствующие институты налогообложения и собственности, или на каком уровне должен быть установлен социальный минимум? Ставя эти вопросы, я не намереваюсь предлагать объяснения, не говоря уже о том, чтобы добавлять что-либо к тому, что экономическая теория говорит о функционировании этих институтов. Попытка сделать это была бы здесь очевидно неуместной. Некоторые элементарные части экономической теории вводятся исключительно для иллюстрации содержания **принципов** справедливости. Если экономическая теория используется некорректно, или если полученная концепция сама по себе ошибочна, я все же надеюсь, что для целей теории справедливости особого ущерба нет. Но, как мы видели, этические принципы зависят от общих фактов, и следовательно, некоторая теория справедливости базисной структуры предполагает объяснение этого устройства. Если мы хотим проверить моральные концепции, то необходимо ввести некоторые посылки и выписать их следствия. Эти предположения наверняка будут неточными и чересчур упрощенными, но это может оказаться не слишком **важным**, если они позволят нам раскрыть содержание принципов справедливости, и мы будем удовлетворены тем, что **при** широком спектре условий принцип различия приведет к приемлемым заключениям. Короче говоря, вопросы политической экономии обсуждаются лишь для того, чтобы обнаружить практически **применимые** аспекты справедливости как честности. Я обсуждаю эти вопросы с точки зрения гражданина, который пытается систематизировать свои суждения относительно справедливости экономических институтов.

Чтобы избежать непонимания и указать на некоторые главные проблемы, я начну с нескольких замечаний об экономических системах. Политическая экономия в существенной степени занимается общественным сектором и подходящей формой сопутствующих институтов, которые регулируют экономическую активность — налогообложением, правами собственности, структурой рынков и т. п. Экономическая система регулирует — что производить и какими средствами, кто получает произведенное и в обмен на какие взносы, и насколько большая часть ресурсов общества отводится на накопление и производство коллективных благ. В идеале все эти проблемы должны решаться так, чтобы удовлетворялись два принципа справедливости. Но мы должны задать вопросы — возможно ли это, и чего конкретно требуют эти принципы.

Для начала полезно будет провести различие между двумя аспектами общественного сектора: в противном случае разница между экономикой частной собственности и социализмом останется неясной. Первый аспект имеет отношение к собственности на средства произ-

водства. Классическое различие заключается в том, что размер общественного сектора при социализме (измеряемый частью всего продукта, произведенного принадлежащими государству предприятиями, под управлением либо государственных чиновников, либо рабочих советов) гораздо больше. В экономике частной собственности число фирм с общественной формой собственности предположительно невелико и в любом случае ограничено особыми случаями, такими как общественные коммунальные услуги и транспорт.

Вторая отличительная черта общественного сектора — это пропорция всеобщих ресурсов общества, отводимых на коллективные блага. Различие между коллективными и частными благами поднимает ряд тонких вопросов, но главная идея в том, что коллективное благо имеет две характерные черты — неделимость и его коллективный (**publicness**) характер⁴. То есть существует множество индивидов, так сказать, коллектив индивидов, которые желают большее или меньшее количество этого блага, но если они вообще могут воспользоваться им, то каждый должен иметь равную долю. Произведенная продукция не может быть поделена так, как частные блага, а также не может быть приобретена индивидами в соответствии с их предпочтениями за большую или меньшую сумму. Существуют различные разновидности коллективных благ в зависимости от степени их неделимости и размера соответствующего коллектива. Крайний случай некоторого коллективного блага — это полная неделимость во всем обществе. Стандартный пример дает защита нации от (неоправданной) агрессии извне. Все граждане должны быть обеспечены этим благом в одинаковом количестве; нельзя дать им разную защиту в зависимости от их пожеланий. Следствием неделимости и коллективного характера в этих случаях является то, что предоставление коллективных благ должно быть организовано через политический процесс, а не посредством рынка. И количество произведенного, и его финансирование должны быть разработаны в законодательном порядке. Так как проблемы распределения не существует, в том смысле, что все граждане получают равное количество, затраты на распределение равны нулю.

Из этих двух характеристик выводятся различные черты коллективных благ. Прежде всего, существует „проблема безбилетника“ (**free-rider**)⁵. Когда коллектив большой и включает множество индивидов, у каждого индивида возникает искушение попытаться уклониться от выполнения своей роли. Это происходит потому, что независимо от того, что делает один человек, его действия существенно не повлияют на количество произведенной продукции. Он воспринимает коллективные действия других как нечто само собой разумеющееся. Он наслаждается уже произведенным коллективным благом, и степень его наслаждения не уменьшается от того, что он не внес свой вклад. Если бы благо не было произведено, то его действия все равно не изменили бы ситуацию. Гражданин пользуется той же самой защитой от агрессии извне, независимо от того, заплатил он налоги или нет. Следовательно, в случае противоположных тенденций запрета и добровольности трудно надеяться на возникновение соглашений.

Отсюда следует, что организацию производства и финансирование коллективных благ должно взять на себя государство, и в действие должно быть введено какое-либо обязывающее правило, предусматривающее оплату. Даже если бы все граждане и желали оплатить свою часть, они бы, предположительно, поступали так лишь тогда, когда были бы уверены, что и другие заплатят свою часть. Таким образом, хотя граждане договариваются действовать коллективно, а не как изолированные индивиды, принимающие действия других как само собой разумеющееся обстоятельство, все еще стоит задача заключения этого соглашения. Чувство справедливости побуждает нас содействовать справедливым схемам и вносить свой **вклад**, когда мы полагаем, что остальные или достаточное число людей внесет свой. Но в обычных обстоятельствах достаточную уверенность в этом отношении можно получить лишь тогда, когда вводится некоторое эффективно работающее обязывающее правило. При условии, что коллективное благо к выгоде всех, и оно таково, что все были бы готовы на него согласиться, принуждение является совершенно рациональным с точки зрения каждого. Многие традиционные действия правительства, в той степени, в которой они могут быть оправданы, могут быть объяснены таким **образом**⁶. Необходимость обеспечения выполнения правил государством будет по-прежнему существовать, даже когда каждый движим одним и тем же чувством справедливости. Характерные черты существенных коллективных благ необходимо связаны с совместными соглашениями, и все должны получить прочные заверения в том, что они будут соблюдаться.

Другой аспект ситуации с коллективными благами — это их внешняя сторона. Когда блага являются коллективными и неделимыми, их производство ведет к выгодам и потерям для других людей, которые могут не приниматься в расчет теми, кто готовится к производству этих благ или принимает решение об этом. Так, в предельном случае, если лишь часть граждан платит налоги для того, чтобы покрыть расходы на коллективные блага, произведенное по-прежнему получает все общество. Однако тот, кто соглашается на эти обложения, может не учитывать эти эффекты, так что количество общественных затрат предположительно будет отлично от того, каким оно было бы, если были бы учтены все выгоды и потери. Повседневные случаи — такие, где неделимость является частичной, а коллектив меньше. Тот, кто привился от заразной болезни, помогает другим, так же как и себе; и хотя получение этой защиты лично для него может и не окупиться, возможно, что для местного сообщества это будет выгодным, если подсчитать все преимущества. И, конечно, существуют поразительные случаи общественных бед, например, когда производства загрязняют и разрушают окружающую среду. Рынок обычно с этими затратами не считается, так что произведенные товары продаются **гораздо** дешевле, чем общественно необходимые затраты на них. Существует расхождение между частными и общественными подсчетами, которое рынок не фиксирует. Одна из насущных задач закона и правительства — введение необходимых корректировок.

Таким образом очевидно, что неделимость и коллективный характер определенных существенных благ, а также внешние эффекты и искушения, к которым они ведут, делают необходимыми коллективные соглашения, которые организует и обеспечивает государство. Суждение о том, что политическое правление основывается исключительно на эгоизме и несправедливости — поверхностно. Ведь даже действия справедливых людей, предпринимаемые в изоляции друг от друга, при условии, что блага не делимы между большим числом индивидов, не ведут к общему благу. Необходима некоторая коллективная договоренность, и каждый хочет быть уверен в том, что ее будут придерживаться все, кто хочет добровольно выполнять свою роль. В большом сообществе не следует ожидать той степени взаимной уверенности в честности друг друга, которая делает принуждение излишним. Во вполне упорядоченном обществе требуемые санкции будут, без сомнения, мягкими, и возможно, что они никогда и не будут применены. Тем не менее, существование таких механизмов — это нормальное условие человеческой жизни даже в этом случае.

В этих замечаниях я провел различие между проблемами изолированности и **гарантий**⁷. Проблема первого рода возникает, когда итоговый результат изолированных решений многих индивидов оказывается худшим для всех по сравнению с некоторым другим ходом действий, даже если (принимая поведение других как данность) решение каждого человека абсолютно рационально. Это просто общий случай дилеммы узника, классическим примером которой является естественное состояние, по Гоббсу⁸. Проблема изолированности заключается в идентификации этих ситуаций и определении обязывающих коллективных условий, которые были бы наилучшими с точки зрения всех. Проблема гарантии состоит в другом. Здесь цель заключается в том, чтобы убедить сотрудничающие стороны в том, что общее соглашение выполняется. Готовность каждого внести свой вклад пропорциональна вкладу остальных. Следовательно, для поддержания уверенности коллектива в схеме, приводящей к наилучшей ситуации с точки зрения всех, и уж по крайней мере лучше той ситуации, которая была бы в ее отсутствие, требуется установить некоторый механизм для наложения штрафов и наказаний. Именно здесь одно только существование эффективного правителя, или даже одна только уверенность в его эффективности, играет важнейшую роль.

Последнее замечание относительно коллективных благ. Так как вопрос о пропорции общественных ресурсов, направляемых на их производство, отличается от вопроса об общественной собственности на средства производства, нет необходимой связи между двумя этими понятиями. Экономика частной собственности может выделять большую долю национального дохода на эти цели, а социалистическое общество — малую, и наоборот. Существуют коллективные блага самого разного рода, от военного оборудования до услуг здравоохранения. Приняв политическое решение выделять эти блага и финансировать их, правительство может приобретать их у частного сектора или у государственных предприятий. Конкретный перечень произ-

водимых коллективных благ и действия, принимаемые для ограничения общественного ущерба, зависят от конкретного общества. Это вопрос не институциональной логики, а политической социологии, включая в это рубрику и тот способ, которым институты влияют на баланс политических преимуществ.

Рассмотрев вкратце эти два аспекта общественного сектора, я бы хотел в заключение предложить несколько комментариев относительно степени, до которой экономический уклад может опираться на систему рынков со свободным ценообразованием на основе спроса и предложения. Необходимо различать несколько случаев. Все режимы обычно используют рынок для раздачи (**ration out**) произведенных в действительности потребительских благ. Любая другая процедура является административно громоздкой, а к rationированию и другим способам прибегают лишь в особых случаях. Но в системе свободного рынка и производство предметов потребления также направляется (в отношении качества и ассортимента) предпочтениями потребителей (**households**), которые проявляются их покупками на рынке. Товары, приносящие прибыль выше средней, будут производиться в **больших** количествах до тех пор, пока эта разница не уменьшится. В социалистическом режиме **большую** роль в определении направления производства играют предпочтения планирующих органов или **коллективные** решения. Как при частной собственности, так и в социалистических системах обычно допускается свободный выбор профессии ; места работы. Лишь при командных системах любого типа **экономики** эта свобода открыто нарушается.

Наконец, основополагающей характеристикой является степень использования рынка для определения доли накопления и направления инвестиций, а также доли национального богатства, которая направляется на охрану природы и предотвращение непоправимого ущерба благосостоянию будущих поколений. Здесь существует ряд возможностей. Коллективное решение может определить меру **сбережений**, в то время как направлением инвестиций занимаются главным образом отдельные фирмы, вступающие в конкуренцию за **капиталовложения**. Как в экономике частной собственности, так и в социалистическом обществе может проявляться огромная озабоченность по предотвращению непоправимого вреда, по сбережению ресурсов и сохранению окружающей среды. Но опять же, как та, так и другая системы могут делать это не слишком хорошо.

Таким образом, нет существенной связи между использованием свободных рынков и частной собственностью на средства производства. Идея справедливости или честности конкурентных цен при нормальных условиях восходит, по крайней мере, к **средневековью**⁹. Хотя представление о том, что рыночная экономика является в некотором смысле лучшей системой, в высшей степени тщательно исследовалось так называемыми буржуазными экономистами, эта связь является исторической случайностью, в том смысле, что социалистический режим может, по крайней мере теоретически, воспользоваться преимуществами этой **системы**¹⁰. Одно из его преимуществ — это эффективность. При определенных обстоятельствах конкурентные цены от-

бирают товары, которые должны быть произведены, и выделяют ресурсы на их производство таким образом, что невозможно улучшить ни выбора методов производства, используемых фирмами, ни распределения товаров, которое является результатом покупок потребителя. Не существует никакого способа изменить существующую экономическую организацию, которая улучшает ситуацию одного потребителя (с точки зрения его **предпочтений**), не нанося в то же время ущерба другому. Невозможны никакие дальнейшие взаимовыгодные сделки; невозможны и никакие **продуктивные** производственные процессы, которые бы давали больше какого-либо одного желаемого товара, не приводя к сокращению производства какого-либо другого. Если бы это было не так, ситуацию одних индивидов можно было бы улучшить без ущерба для других. Теория общего равновесия объясняет, как при наличии определенных условий передаваемая ценами информация побуждает экономических субъектов действовать такими способами, которые суммарно позволяют достичь этого результата. Совершенная конкуренция — это совершенная процедура по отношению к эффективности". Конечно, требуемые условия в высшей степени специфичны, и они редко, если вообще когда-нибудь, соблюдаются в реальном мире. Более того, рыночные неудачи и несовершенства часто серьезны, и выделительная ветвь должна вносить компенсационные поправки (см. § 43). Монополистические ограничения, отсутствие информации, посторонние процессы и бесхозяйственность и т. п. должны признаваться и корректироваться. И рынок совершенно не срабатывает в случае коллективных благ. Но эти проблемы не должны нас здесь занимать. Эти идеализированные уклады упомянуты для того, чтобы прояснить связанное с ними понятие чистой процедурной **справедливости**. Затем идеальная концепция может быть использована для оценки существующих укладов и идентификации изменений, которые необходимо предпринять.

Еще одно, и более значительное преимущество рыночной системы заключается в том, что, при наличии необходимых сопутствующих институтов, она согласуется с равными свободами и честным равенством возможностей. Граждане могут свободно выбирать карьеры и профессии. Нет никаких причин для насильственного и централизованного направления рабочей силы. Действительно, в отсутствие различий в заработках, появляющихся при конкурентной организации, трудно понять, каким образом, по крайней мере в обычных обстоятельствах, можно избежать определенных аспектов командного общества, несовместимых со свободой. Более того, система рынков децентрализует реализацию экономической власти. Какова бы ни была природа предприятия, будь оно частным или государственным, управляемым предпринимателями, менеджерами или выборными рабочими, оно принимает в расчет цены на входе и на выходе производства и строит свои планы **соответствующим** образом. Когда рынки являются по-настоящему конкурентными, фирмы не вступают в ценовые войны или другие состязания за власть на рынке. В соответствии с политическими решениями, принятыми демократическим путем, правительство управляет экономическим климатом с помощью **регулиру-**

вания некоторых элементов, находящихся под его контролем, таких как совокупный объем инвестиций, процентная ставка, количество денег и т. д. Необходимость всеобъемлющего прямого планирования отсутствует. Индивидуальные потребители и фирмы свободны принимать независимые решения, подчиняясь общеэкономическим условиям.

Отмечая совместимость рыночного устройства с социалистическими институтами, важно различать выделительные (**allocative**) и распределительные (**distributive**) функции цен. Первая связана с использованием цен для достижения экономической эффективности, вторая — с определением дохода, который должны получить индивиды в обмен на свой вклад. Вполне совместимо с социалистическим режимом установление процентной ставки для выделения ресурсов инвестиционным проектам и подсчет ренты за использование капитала и ограниченных природных богатств, таких как земля и леса. Действительно, это должно быть сделано для того, чтобы использовать средства производства наилучшим образом. Даже если эти достояния упали бы с неба без всяких наших усилий, они, тем не менее, производительны в том смысле, что способствуют в **сочетании** с другими факторами получению большего результата. Из этого, **однако**, не следует, что должны существовать частники, которые в качестве владельцев этих ресурсов получают денежные эквиваленты их оценочной стоимости. Скорее, эти расчетные цены являются индикаторами для создания эффективного плана экономических действий. Цены при социализме не соответствуют доходу, который выплачивается работающим индивидам. Вместо этого доход за счет природных и коллективных ресурсов накапливается государством, и следовательно, цены на них не выполняют распределительной **функции**¹².

Необходимо, следовательно, признать, что рыночные институты присущи как режимам с частной собственностью, так и социалистическим, а также проводить различие между выделительной и распределительной функциями цен. Так как при социализме средства производства и природные ресурсы находятся в общественной собственности, распределительная функция очень сильно ограничена, в то время как система частной собственности использует цены в обеих целях. Какая из этих систем и других промежуточных форм полнее всего отвечает требованиям справедливости, не может, я полагаю, быть определено заранее. Похоже, общего ответа на этот вопрос не существует, так как это во многом зависит от традиций, институтов и социальных сил каждой страны, а также ее конкретных исторических обстоятельств. Теория справедливости не включает эти вопросы. Но она может дать схематичное представление о некоторой справедливой экономической системе, допускающее несколько вариантов. Предметом политического суждения в каждом конкретном случае будет то, какой вариант наилучшим образом осуществится на практике. Концепция справедливости — это необходимая часть любой подобной политической **оценки**, но ее одной недостаточно.

Идеальная **схема**, очерченная в следующих нескольких разделах, в большой степени **опирается** на рыночное устройство. Я полагаю,

что лишь таким образом проблема распределения может быть рассмотрена в качестве случая чистой процедурной справедливости. Кроме того, мы также получаем преимущества эффективности и важную свободу выбора профессии. Сперва я предполагаю, что режим представляет собой демократию с частной собственностью, так как этот случай, вероятно, знаком нам больше **всего**¹³. Но, как я уже замечал, это не должно предопределять выбор режима в конкретных случаях. Не предполагает это, конечно, и того, что реальные общества с частной собственностью на средства производства не поражены серьезными несправедливостями. Из существования идеальной системы с частной собственностью не следует, что ее исторические формы справедливы или хотя бы терпимы. И, конечно, то же верно и в отношении социализма.

43. СОПУТСТВУЮЩИЕ ИНСТИТУТЫ РАСПРЕДЕЛИТЕЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Главной проблемой распределительной справедливости является выбор социальной системы. Принципы справедливости относятся к базисной структуре и регулируют процесс комбинирования ее основных институтов в одну систему. Мы видели, что идея справедливости **как** честности заключается в использовании понятия чистой процедурной справедливости для того, чтобы справиться со случайными обстоятельствами конкретных ситуаций. Социальная система должна быть организована таким образом, чтобы итоговое распределение было справедливым, независимо от того, как сложатся дела. Для достижения этого результата необходимо поместить социальный и экономический процесс в окружение соответствующих политических и правовых институтов. Без должной системы этих сопутствующих **(background)** институтов результат процесса распределения не будет справедливым. Недостает честности окружения. Я дам краткое описание поддерживающих институтов, которые могли бы существовать в нормально организованном демократическом государстве, допускающем частную собственность на капитал и природные ресурсы. Такое устройство нам знакомо, но может быть полезным проверить, как оно соответствует двум принципам справедливости. Модификации для социалистического режима вкратце будут рассмотрены ниже.

Прежде всего, я предполагаю, что базисная структура регулируется справедливой конституцией, которая гарантирует свободы равного гражданства (как это описано в предыдущей главе). Свобода совести и свобода мысли принимаются как сами собой разумеющиеся; и поддерживается также справедливая ценность **(fair value)** политической свободы. Политический процесс представляет (насколько позволяют обстоятельства) справедливую процедуру для выбора между правительствами, а также для принятия справедливого законодательства. Я также предполагаю, что существует честное (в противоположность формальному) равенство возможностей. Это означает, что **кроме** поддержки обычных типов общественного капитала, **правитель-**

ство пытается обеспечить равные шансы на образование и культуру для людей со сходными дарованиями и мотивацией с помощью либо субсидирования частных школ, либо создания системы общественных школ. Оно приводит к равенству возможностей в **экономическом** поведении и в свободном выборе профессии. Это достигается политикой руководства фирмами и частными ассоциациями, а также путем устранения монополистических ограничений и барьеров на пути к более желательным положениям. И, наконец, правительство гарантирует социальный минимум либо путем выплаты семейных пособий и специальных выплат по болезни и нетрудоспособности, либо более систематическим образом — с помощью таких **средств**, как дифференцированные доплаты к доходу (так называемый негативный подоходный налог).

Правительство, устанавливающее такие сопутствующие институты, можно представить разделенным на четыре **ветви**¹⁴. Каждая ветвь состоит из различных органов или соответствующих видов деятельности, функция которых — сохранение определенных социальных и экономических условий. Эти подразделения не пересекаются с **обычной** структурой **правительства**, и должны пониматься совершенно отличным образом. Выделительная (*allocative*) ветвь, например, должна поддерживать ценовую систему в конкурентном состоянии и предотвращать неразумную власть рынка. Правительство не обладает такого рода властью, пока рынки не могут быть сделаны более конкурентными, не входя в противоречие с требованиями эффективности, географическими факторами и предпочтениями потребителей. Задача выделительной ветви заключается также в идентификации и корректировке, скажем, с помощью подходящих налогов, субсидий и изменений в определении прав собственности, наиболее очевидных отклонений от эффективности, которые вызываются неспособностью цен точно измерять общественные выгоды и издержки. Для этой цели могут быть использованы соответствующие налоги и субсидии, или же могут быть пересмотрены сфера распространения и определение прав собственности. Стабилизационная ветвь, с другой стороны, стремится обеспечить разумно полную занятость, когда те, кто хочет работать, могут найти работу, а свободный выбор профессии и размещение финансов поддерживаются сильным эффективным спросом. Эти две ветви совместно должны поддерживать эффективность рыночной экономики в целом.

Социальный минимум — это сфера ответственности ветви безвозмездных социальных выплат (**transfer**). Позднее я рассмотрю, на каком уровне должен быть установлен минимум; пока же будет достаточно нескольких общих замечаний. Главная идея заключается в том, что механизмы этой ветви учитывают потребности и приписывают им определенный вес по отношению к другим притязаниям. Конкурентная система цен не учитывает потребностей, и следовательно, она не может быть единственным средством распределения. Части социальной системы должны отвечать предписаниям справедливости здравого смысла с помощью разделения труда. Различные институты имеют дело с различными запросами. Соответствующим

образом **регулируемые** конкурентные рынки обеспечивают свободный выбор профессии и ведут к эффективному использованию ресурсов и выделению потребителям предметов потребления. Они устанавливают веса обычных предписаний, связанных с зарплатой и заработками, в то время как ветвь выплат гарантирует определенный уровень благосостояния и удовлетворяет потребности. Через некоторое время я буду обсуждать эти предписания здравого смысла и то, как они возникают в контексте различных институтов. Существенно здесь то, что определенные предписания имеют тенденцию ассоциироваться с конкретными институтами. Определить, каким должен быть баланс этих правил — это задача сопутствующей системы в целом. Так как принципы справедливости регулируют всю структуру, они регулируют также и баланс этих правил. Следовательно, в общем этот баланс будет различаться в зависимости от основополагающей политической концепции.

Ясно, что справедливость долевого распределения зависит от сопутствующих институтов и от того, как они выделяют (*allocate*) совокупный доход, заработную плату и другие доходы плюс безвозмездные социальные выплаты. Существует хорошо обоснованное возражение против определения совокупного дохода посредством конкуренции, так как при этом игнорируются потребности субъектов и должный уровень жизни. С точки зрения законодательной стадии, рационально застраховать себя и своих потомков от случайностей рынка. Действительно, этого, судя по всему, требует принцип различия. Но как только с помощью безвозмездных социальных выплат будет обеспечен должный минимум, вполне честно определять остаток совокупного дохода с помощью системы цен, предполагая, что она достаточно эффективна и свободна от монополистических ограничений и что были устранены неоправданные внешние эффекты. Более того, такой ответ на потребности нуждающихся выглядел бы более эффективным, чем попытка регулировать доход посредством минимальных стандартов заработной платы и т. п. Лучше ставить перед каждой отраслью только такие задачи, которые совместимы друг с другом. Так как рынок не приспособлен реагировать на потребности, отвечать на них нужно с помощью специально созданной системы. Вопрос об удовлетворении принципов справедливости переходит в вопрос о том, является ли доход наименее преуспевших (заработная плата плюс социальные выплаты) таким, чтобы максимизировать их долгосрочные ожидания (совместимые с ограничениями равной свободы и честного равенства **возможностей**).

И, наконец, существует распределительная отрасль. Ее задачей является сохранение приблизительной справедливости в долевом распределении с помощью налогообложения и необходимых изменений в правах собственности. Можно выделить два аспекта этой отрасли. Во-первых, она вводит ряд налогов на наследство, на дары и устанавливает ограничения на право наследования. Цель этих обложений и этих мер не в том, чтобы собрать доходы (передать ресурсы **правительству**), но постепенно и неуклонно корректировать распределение богатства и предотвращать концентрацию власти, которая

наносила бы ущерб справедливой ценности политической свободы и честному равенству возможностей. Например, прогрессивный принцип мог бы быть применен по отношению к получателю или **наследнику**¹⁵. Такая мера поощрила бы широкое рассредоточение собственности, что, как представляется, является необходимым условием для сохранения справедливой ценности равных свобод. Неравное наследование богатства само по себе не более несправедливо, чем неравное наследование умственных способностей. Верно, что первое легче поддается социальному контролю; но существенно здесь то, что как те, так и другие неравенства в максимально возможной степени должны удовлетворять принципу различия. Таким образом, наследование допустимо при условии, что результирующие неравенства — к выгоде наименее удачливых и совместимы со свободой и честным равенством возможностей. Как уже говорилось, честное равенство возможностей означает определенный набор институтов, которые гарантируют одинаковые возможности получения образования и культуры для людей с одинаковой мотивацией, а также открытый доступ к должностям и положениям всем людям, на основе их качеств и усилий, разумно соотносимых с соответствующими обязанностями и задачами. Именно эти институты подвергаются опасности, когда неравенства в **распределении** богатства превышают определенный предел; политическая свобода также имеет тенденцию терять свою ценность, а представительное правительство — быть таковым лишь по внешнему виду. Налоги и действия распределительной ветви должны обеспечить то, чтобы этот предел не был превышен. Конечно, где находится этот предел — вопрос политического суждения, направляемого теорией, здравым смыслом и просто чутьем, во всяком случае, в довольно широких границах. По вопросам такого рода теория справедливости не может сказать ничего определенного. Ее цель заключается в формулировании принципов, которые должны регулировать сопутствующие институты.

Вторая часть распределительной ветви — это система налогообложения для сбора доходов, которых требует справедливость. Социальные ресурсы должны быть переданы правительству, чтобы оно могло обеспечить производство коллективных благ и осуществлять безвозмездные социальные выплаты, необходимые для удовлетворения принципа различия. Это проблема распределительной ветви, так как бремя налогообложения должно справедливо разделяться, и эта ветвь стремится создать справедливый механизм. Оставляя в стороне многие затруднения, стоит заметить, что лучшая налоговая система может включать пропорциональный налог на **потребление**¹⁶. Во-первых, он предпочтительнее подоходного налога (любого типа) на уровне представлений здравого смысла о справедливости, так как он устанавливает сбор в зависимости от того, сколько индивид берет из общего запаса благ, а не в соответствии с тем, сколько он вносит (предполагая здесь, что доход заработан честно). Опять же, пропорциональный налог на совокупное потребление (скажем, за каждый год) может содержать важные исключения в виде освобождения от налогов для иждивенцев и т. д. Налог этот взимается со всех аналогичным образом

(по-прежнему предполагая, что доход получен честно). Прогрессивными ставками, следовательно, возможно лучше пользоваться только в том случае, когда они необходимы для сохранения справедливости базисной структуры по первому принципу справедливости и честному равенству возможностей, и, таким образом, предупреждать такие накопления собственности и власти, которые могут подорвать соответствующие институты. Следование этому правилу могло бы свидетельствовать о важных отличиях в вопросах политики. И если пропорциональные налоги оказались бы, кроме того, более эффективными, скажем, потому, что меньше будут тормозить мотивацию, это могло бы решить дело в их пользу, если бы можно было выработать реальный механизм. Как и прежде, это вопросы политического суждения, а не теории справедливости. В любом случае, здесь мы рассматриваем такой пропорциональный налог как элемент некоторой идеальной схемы вполне упорядоченного общества для иллюстрации наших двух принципов. Если существующие институты несправедливы, то отсюда вовсе не следует, что даже резко прогрессивные налоги на доходы не оправданы. На практике мы обычно должны выбирать между несколькими несправедливыми, или нелучшими устройствами (**second best arrangement**), а затем искать неидеальную теорию, чтобы обнаружить наименее несправедливую систему. Иногда эта схема будет включать такие меры и такую политику, которые совершенно справедливая система отвергла бы. Злом все-таки можно поправить зло, в том смысле, что наилучшее из возможных устройств может содержать баланс несовершенств, систему компенсирующих несправедливостей.

Две части распределительной отрасли выводятся из двух принципов справедливости. Налоги на наследство и доходы по прогрессивным ставкам (в случае необходимости) и юридическое определение прав собственности должны гарантировать институты равной свободы в демократии с частной собственностью и справедливую ценность прав, которую они устанавливают. Пропорциональные налоги на потребление (или на доходы) должны дать средства на коллективные блага, социальные выплаты и создание честного равенства возможностей в образовании и тому подобное для того, чтобы реализовать второй принцип. До сих пор не упоминались традиционные критерии налогообложения, такие как сбор налогов в зависимости от полученных выгод или от **платежеспособности**¹⁷. Ссылка на предписание здравого смысла в связи с налогом на потребление является делом второстепенным. Сфера применения этих критериев регулируется принципами справедливости. Как только признается, что проблема долевого распределения — это проблема создания сопутствующих институтов, становится ясно, что обычные принципы не имеют независимой силы, как бы уместны они ни были в некоторых ограниченных случаях. Предполагать обратное — значит смотреть на вещи недостаточно широко и всесторонне (см. § 47). Также очевидно, что устройство распределительной отрасли не предполагает стандартных утилитаристских предпосылок относительно индивидуальных **полезностей**. Например, налог на наследство и прогрессивный

подходящий налог не основываются на идее о том, что индивиды имеют одинаковые функции полезности, удовлетворяющие принципу уменьшающейся минимально эффективной полезности. Целью распределительной ветви является, конечно, не максимизация чистого баланса удовлетворения, но установление справедливых сопутствующих институтов. Сомнения относительно формы функций полезности тут неуместны. Это проблема утилитаристской, а не договорной теории.

До сих пор я предполагал, что целью ветвей правительства является установление демократического режима, в котором землей и капиталом владеет значительное число людей, но не поровну. В обществе нет такого разделения, что один сравнительно небольшой его слой контролировал бы большую часть производственных ресурсов. Когда эта ситуация достижима, и долевое распределение удовлетворяет принципам справедливости, на многие критические замечания социалистов в отношении рыночной экономики дан ответ. Но ясно, по крайней мере в теории, что либеральный социалистический режим также может соответствовать двум принципам справедливости. Нам нужно лишь предположить, что средства производства находятся в общественной собственности и что фирмы управляются рабочими советами или назначенными ими представителями. Коллективные решения, принятые демократически, в соответствии с конституцией, определяют общие черты экономики, такие как уровень накопления и пропорция произведенного обществом продукта, отводимая на коллективные блага. В результате получающейся экономической ситуации фирмы, регулируемые рыночными силами, ведут себя во многом по-прежнему. Хотя сопутствующие институты принимают другую форму, особенно в случае распределительной ветви, не существует принципиальных причин, по которым нельзя добиться равного долевого распределения. Теория справедливости сама по себе не благоприятствует тому или иному режиму. Как мы уже видели, решение о том, какая система является наилучшей для того или другого народа, зависит от обстоятельств, институтов и исторических традиций.

Некоторые социалисты возражают против всех рыночных институтов, так как считают их унижительными по существу и надеются создать экономику, в которой люди были бы движимы, главным образом, общественными и альтруистическими интересами. По отношению к первому обстоятельству рынок действительно не является идеальным устройством, но, безусловно, при наличии требуемых сопутствующих институтов наихудшие аспекты так называемого наемного рабства в нем устранены. Этот вопрос, следовательно, формулируется как вопрос о сравнении возможных альтернатив. Кажется невероятным, что контроль за экономической ситуацией со стороны бюрократии, которая должна развиваться в социально регулируемой системе (управляемой либо централизованно, либо посредством соглашений, заключенных индустриальными ассоциациями), будет в среднем более справедливым, чем контроль посредством цен (как всегда предполагая наличие необходимых рамок). Конечно, конку-

рентная схема безлична; ее конкретные результаты не выражают сознательного решения индивидов. Но во многих отношениях это можно считать достоинством такой организации; и использование рыночной системы не означает отсутствия разумной человеческой автономии. Демократическое общество может решить полагаться на цены, поскольку такое решение имеет массу преимуществ, а затем поддерживать сопутствующие институты, которых требует справедливость. Такое политическое решение, так же как и **регулирование** сопутствующих устройств, может быть вполне обдуманым и свободным.

Более того, в теории справедливости вводится определенный лимит на интенсивность социальной и альтруистической мотивации. В теории предполагается, что индивиды и группы выдвигают конкурирующие требования, и хотя они желают действовать справедливо, они не готовы отказаться от своих интересов. Нет необходимости дальше разбирать, что эта предпосылка не подразумевает эгоизма людей в обычном смысле слова. Скорее, общество, в котором все могут достичь своего полного блага или в котором нет конфликтующих требований, а также в котором потребности всех без принуждения складываются в гармоничный план действий — такое общество в некотором смысле находится за пределами справедливости. Оно устранило случаи, где апелляция к принципам правильности и справедливости является **необходимой**¹⁸. Меня не интересует этот идеальный случай, каким бы привлекательным он ни был. Однако мы должны заметить, что даже здесь теория справедливости играет важную теоретическую роль: она определяет **условия**, при которых спонтанная согласованность целей и желаний индивидов возникает не в силу принуждения или хитрости, а выражает действительную гармонию, совместимую с идеальным благом. Я не могу более рассматривать эти вопросы. Главное здесь то, что принципы справедливости совместимы с довольно разными по типу режимами.

Нужно рассмотреть еще один, последний вопрос. Предположим, что вышеприведенного описания сопутствующих институтов для наших целей достаточно и что два эти принципа справедливости ведут к определенной системе действий правительства, юридическим определениям собственности и установлению налогового режима. В этом случае вполне определенными являются все совокупные расходы общества и необходимые источники дохода, а получившееся распределение доходов и богатства, каким бы они ни было, является справедливым (см. далее §§ 44, 47). Из этого, однако, не следует, что граждане не должны принимать решений о дополнительных общественных затратах. Если достаточное число граждан посчитает предельные выгоды коллективных благ большими, чем выгоды, доступные им на рынке, то со стороны правительства разумно будет предоставить эти блага. Поскольку распределение дохода и богатства носит справедливый характер, ведущий принцип будет другим. Предположим, в этом случае, что существует пятая ветвь правительства, обменная ветвь, которая состоит из особого представительного органа, следящего за группами с различными социальными интересами и их предпоч-

тениями в отношении коллективных благ. Он уполномочен конституцией рассматривать только такие проекты, которые касаются действий правительства, независимых от требований справедливости, и эти проекты должны быть приняты только тогда, когда они удовлетворяют критерию единодушия **Виксella**¹⁹. В соответствии с ним все общественные расходы утверждаются голосованием лишь тогда, когда одновременно с этим достигается согласие по поводу источников финансирования, если и не единодушное, то близкое к нему. Какой-либо новый общественный проект должен содержать одну или более альтернативных схем по несению расходов. Идея Виксella заключается в том, что если некоторое коллективное благо является эффективным использованием общественных ресурсов, то должна существовать некоторая схема распределения дополнительных налогов между различными группами налогоплательщиков, которая получит единодушное одобрение. Если такой проект отсутствует, то предложенные затраты напрасны, и от них следует отказаться. Таким образом, обменная ветвь работает на основе принципа эффективности и, по сути дела, вводит специальный торговый орган для устройства коллективных благ и услуг там, где рыночный механизм не срабатывает. Следует, однако, добавить, что на пути осуществления этой идеи стоят очень серьезные трудности. Даже оставляя в стороне стратегии голосования и сокрытие предпочтений, придется допустить, что различные влияния на переговорах, различия в доходах и т. п. могут помешать достижению эффективного результата. Возможно, это лишь грубое и приблизительное решение. Я, однако, оставляю эти проблемы в стороне.

Чтобы избежать непонимания, требуется сделать несколько замечаний. Прежде всего, как подчеркивал **Викселл**, критерий единодушия предполагает справедливость существующего распределения доходов и богатства, а также имеющегося определения прав собственности. Без этого важного условия ему будут присущи все недостатки принципа эффективности, так как он просто является выражением этого принципа для общественных расходов. Но если это условие удовлетворено, принцип единодушия обоснован. Ситуация, когда государственный аппарат используется для принуждения одних граждан оплачивать нежелательные для них и желательные для других выгоды, оправдана не более, чем когда их принуждают компенсировать другим личные расходы. Таким образом, теперь, в отличие от прежней ситуации, работает критерий **выгоды**; и тот, кто выступает за различные дальнейшие общественные расходы, должен использовать обменную ветвь для того, чтобы увидеть, может ли быть достигнуто согласие по необходимым налогам. Размер обменного бюджета, отличного от государственного бюджета, определяется, таким образом, расходами, которые со временем будут приняты. Теоретически члены сообщества могут объединяться для приобретения коллективных благ, пока их минимально эффективная ценность не сравняется с ценностью частных благ.

Необходимо отметить, что обменная ветвь содержит отдельный представительный орган. При этом делается упор на то обстоятельство,

что основой этой системы является принцип выгоды, а не принципы справедливости. Так как концепция сопутствующих институтов должна помочь нам организовать наши обдуманные суждения о справедливости, занавес неведения сохраняется и на стадии законодательства. Обменная ветвь является лишь механизмом для совершения сделки. Ограничения на информацию отсутствуют (за исключением тех, которые требуются для большей эффективности схемы), так как это зависит от знания гражданами собственных относительных оценок коллективных и частных благ. Мы также должны заметить, что в обменной ветви представители (и граждане через своих представителей) должным образом руководствуются своими интересами. Между тем, при описании других ветвей мы предполагаем, что принципы справедливости должны применяться к институтам исключительно на основе информации общего характера. Мы пытаемся представить, что предпримут для реализации концепции справедливости рациональные законодатели, соответствующим образом ограниченные занавесом неведения, беспристрастные в этом смысле. Идеальные законодатели не голосуют, исходя из своих интересов. Строго говоря, идея обменной ветви не является частью последовательности из четырех стадий. Тем не менее, возможно смешение, с одной стороны, действий правительства и общественных затрат, необходимых для поддержания справедливых сопутствующих институтов, и тех институтов, которые следуют из принципа выгоды, — с другой. Если не забывать о различии между ветвями, концепция справедливости как честности становится, по моему мнению, более правдоподобной. Конечно, часто трудно провести различие между этими двумя типами действий правительства, и может показаться, что некоторые коллективные блага попадают в обе категории. Сейчас я оставляю эти проблемы в стороне, надеясь, что это теоретическое различие для наших теперешних целей является достаточно ясным.

44. ПРОБЛЕМА СПРАВЕДЛИВОСТИ В ОТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ПОКОЛЕНИЯМИ

Теперь мы должны рассмотреть вопрос о справедливости в отношениях между поколениями. Нет необходимости подчеркивать трудности, которые поднимает эта проблема. Она подвергает любую этическую теорию серьезным испытаниям. Тем не менее, изложение справедливости как честности было бы неполным без обсуждения этой важной проблемы. Она возникает в данном контексте потому, что по-прежнему остается открытым вопрос, можно ли сделать так, чтобы социальная система в целом, конкурентная экономика, окруженная соответствующим набором сопутствующих институтов, удовлетворяла двум принципам справедливости. Ответ будет зависеть, до некоторой степени, от уровня установленного социального минимума. Но это, в свою очередь, связано с тем, в какой степени теперешнее поколение обязано уважать притязания своих наследников.

До сих пор я ничего не говорил о том, насколько щедрым должен быть социальный минимум. Здравый смысл может ограничиться **МЫС-**

лью о том, что должный уровень зависит от среднего богатства страны и что, при прочих равных условиях, этот минимум должен повышаться с увеличением этого среднего. Или же может быть такое мнение: подходящий уровень определяется привычными ожиданиями. Но эти предложения неудовлетворительны. Первое недостаточно точно, так как оно ничего не говорит о том, каким образом минимум зависит от среднего богатства, и упускает из виду другие важные аспекты, такие как распределение. Во втором же не предлагается **критерия** для определения разумности самих этих привычных ожиданий. Принятие принципа различия, однако, сразу же ведет к тому, что минимум должен быть установлен на таком уровне, который, принимая во внимание заработную плату, максимизирует ожидание наименее преуспевшей группы. Регулируя объем безвозмездных социальных выплат (например, количество пособий, дополняющих доход), становится возможным улучшить или ухудшить перспективы наименее преуспевших, их индекс первичных благ (измеряемых зарплатой плюс социальные выплаты) для достижения желаемого результата.

На первый взгляд может показаться, что принцип различия требует очень высокого минимума. Естественное предположение, что большее богатство лучше устроенных должно быть уменьшено, пока, в конце концов, все не будут иметь примерно одинаковый доход. Но это неправильное представление, хотя оно, может быть, верно в каких-то особых случаях. В применении принципа различия подходящим ожиданием будут долговременные перспективы наименее удачливых, пространственные на будущие поколения. Каждое поколение должно не только сохранить достижения культуры и цивилизации и оставить в неприкосновенности созданные справедливые **институты**, но и периодически откладывать подходящее количество реально накопленного капитала. Это сбережение может принимать разные формы — от чистых инвестиций в оборудование до инвестиций в обучение и образование. Если на время представить, что нам доступен некоторый принцип справедливых сбережений (а **just savings principle**), который указывает нам, каким должен быть размер сбережений, то уровень социального минимума тем самым установлен. Представим для простоты, что этот минимум регулируется с помощью социальных выплат, средства на которые поступают из пропорционального налога на потребление (или **подходного**). В этом случае увеличение минимума влечет за собой увеличение пропорции, в которой облагается налогом потребление (или доход). С увеличением значения этой дроби наступает предел, за которым происходит одна из двух вещей. Либо соответствующие сбережения не могут быть сделаны, либо более высокие налоги становятся такой помехой экономической эффективности, что перспективы наименее преуспевших в настоящем поколении больше не улучшаются, а начинают ухудшаться. В обоих случаях был достигнут подходящий минимум. Принцип различия удовлетворяется, и никаких дальнейших увеличений минимума не требуется.

Эти комментарии к определению социального минимума подвели нас к проблеме справедливости в отношениях между поколениями.

Установление справедливого принципа сбережений — это один аспект этого вопроса²⁰. Теперь я полагаю, что невозможно, по крайней мере в настоящее время, определить точные границы того, каким должен быть уровень сбережений. Представляется, что нельзя дать определенного ответа на вопрос о том, как должны распределяться тяготы накопления капитала и затраты на повышение стандарта цивилизации и культуры. Отсюда, однако, не следует, что нельзя установить значительные этические ограничения. Как я уже сказал, моральная теория характеризует некоторую точку зрения, с которой должна **оцениваться** проводимая политика; и часто может быть ясно, что предложенный ответ ошибочен, даже **если** под рукой нет никакой готовой альтернативной концепции. Таким образом, кажется очевидным, что, например, классический принцип полезности ведет в неверном направлении, когда дело касается справедливости в отношениях между поколениями. Если принять размер населения за переменную и постулировать высокую минимально **эффективную** производительность капитала, а также весьма отдаленный временной горизонт, то максимизация совокупной полезности может привести к чрезмерной доле сбережений (по крайней мере, в ближайшем будущем). Так как с моральной точки зрения нет причин не принимать в расчет благосостояние на основе чистых временных предпочтений, становится еще более вероятным заключение о том, что ббльшие преимущества будущих поколений будут достаточно большими, чтобы перевесить большую часть сегодняшних жертв. Это может оказаться верным хотя бы потому, что обладание **большим** капиталом и лучшей технологией позволит поддерживать достаточно большое население. Таким образом, утилитаристская концепция может потребовать серьезных жертв от более бедных поколений ради больших выгод для более поздних поколений, которые будут намного лучше обеспечены. Но такое исчисление преимуществ, которое осуществляет баланс потерь одних и выгоды других, кажется еще менее справедливым в отношениях между поколениями, чем в отношениях между современниками. Даже если мы не можем строго определить принцип справедливого сбережения, мы должны быть в состоянии избежать крайностей такого рода.

Итак, договорная концепция рассматривает проблему с точки зрения исходного положения и требует, чтобы стороны приняли подходящий принцип накопления. Совершенно ясно, что два принципа справедливости, как они представлены здесь, должны быть подогнаны под этот вопрос. Ведь когда принцип различия применяется к вопросу о накоплении целыми поколениями, этот принцип влечет либо отсутствие накоплений вообще, либо недостаточное накопление для улучшения социальных обстоятельств в той мере, чтобы стало возможным эффективное осуществление равных свобод. Следуя принципу справедливого накопления, каждое поколение вносит вклад в пользу следующего поколения и принимает вклад предыдущего. Нет никакого способа для более позднего поколения помочь менее удачливому предыдущему поколению. Таким образом, принцип различия не соб-

людается для справедливости между поколениями, и проблема накопления должна рассматриваться каким-то другим способом.

Некоторые полагают, что различие в удачливости поколений не является справедливым. Герцен замечает, что человеческое развитие — это вид хронологической нечестности, так как живущие позднее получают выгоду от трудов своих предшественников, не платя ту же цену. А Канта приводило в замешательство, что более ранние поколения должны нести свою ношу только ради более поздних поколений, и что только последним повезет обитать в этом законченном здании²¹. Эти чувства, хотя и естественны, но неуместны. Несмотря на то, что отношения между поколениями носят особый характер, они не ведут к непреодолимым трудностям.

Естественным фактом является то, что поколения простираются во времени, и подлинные экономические выгоды идут в одном направлении. Эту ситуацию нельзя поправить, и поэтому вопрос о справедливости не встает. Справедливым или несправедливым является то, как институты справляются с естественными ограничениями, и то, как они устроены, чтобы воспользоваться историческими возможностями. Очевидно, для того чтобы все поколения получили выгоду (за исключением первого поколения), стороны должны согласиться на принцип накопления, который гарантирует, что каждое поколение получает от своих предшественников и обходится честно с последующими поколениями. Единственные экономические обмены между поколениями — это, так сказать, виртуальные обмены, т. е. компенсирующие приспособления, которые могут быть сделаны в исходном положении, когда принят принцип накопления.

Когда стороны рассматривают эту проблему, они не знают, к какому поколению они принадлежат, или, что то же самое, стадии цивилизации своего общества. У них нет возможности узнать, бедное ли оно или относительно богатое, аграрное или индустриальное, и т. д. Занавес неведения в этих отношениях непроницаем. Но так как мы берем настоящее время как данность интерпретации исходного положения (§ 24), стороны знают, что они современники; и до тех пор пока мы не модифицируем свои исходные предположения, у сторон нет причин соглашаться на накопление вообще. Предшествующие поколения могут копить, а могут и не копить; в этом отношении стороны совершенно бессильны повлиять на ситуацию. Поэтому для достижения разумного результата мы предполагаем сначала, что стороны представляют, скажем, семейные линии, которые заботятся, по крайней мере, о своих непосредственных потомках; и, во-вторых, что принятый принцип должен быть таким, чтобы все предыдущие поколения следовали ему (§ 22). Эти ограничения, вместе с занавесом неведения, должны гарантировать, что каждое поколение заботится обо всех остальных поколениях.

Прибыв к принципу справедливого накопления (или лучше, к ограничениям на такой принцип), стороны должны спросить себя, сколько они хотели бы накопить на каждой стадии, предполагая, что все другие поколения тоже делают накопления или будут делать накопления в соответствии с тем же самым критерием. Они должны

рассматривать свое желание делать накопления на некоторой данной фазе цивилизации с пониманием того, что уровень накопления, ими предлагаемый, должен регулировать весь период накопления. Существенно заметить, что принцип накопления есть правило, которое приписывает подходящий уровень накопления (или пределы уровня) каждому этапу продвижения на этом пути, т. е. правило, которое определяет планирование уровней накопления. Предполагается, что различным стадиям развития приписываются различные уровни накопления. Когда люди бедны, накопления делать трудно, и потребуются низкий уровень накопления; а вот в богатых обществах разумно ожидать большего уровня накопления, поскольку реальное бремя от этого меньше. Между тем, как только справедливые институты твердо установлены и все основные свободы эффективно реализованы, чистое накопление должно падать до нуля. В этот момент общество утверждает свою справедливость через поддержку справедливых институтов и сохранение их материальной базы. Принцип справедливого **накопления** применяется к тому, что общество считает необходимым для свершения справедливости. Если его члены пожелают делать накопления для иных целей — это совсем другое дело.

Невозможно входить в детали планирования накопления (или пределов **накопления**), которое было бы всеми признано. Самое большее, на что мы можем надеяться на основании этих интуитивных соображений, — это исключить из рассмотрения крайности. Таким образом, мы можем предположить, что стороны избегают слишком высоких уровней на ранних этапах накопления, потому что в противном случае, даже если они могли бы выгадать от этого позднее, они должны быть способны искренне принять эти уровни, окажись общество бедным. Бремя обязательств применяется здесь точно так же, как прежде (§ 29). С другой стороны, они хотят, чтобы все поколения обеспечивали некоторое накопление (за исключением специальных **случаев**), так как если наши предшественники внесли свой вклад в накопление, выигрываем от этого мы. Эти наблюдения позволяют установить широкие пределы для принципа накопления. Для того чтобы далее сузить эти пределы, мы предполагаем, что стороны должны спросить, чего для членов смежных поколений разумно ожидать друг от друга на каждом уровне продвижения. Они постараются согласовать план накопления через баланс рассмотрений, сколько было бы желательно накопить для их непосредственных потомков, чтобы чувствовать себя вправе требовать того же от своих предшественников. Таким образом, представим себе, скажем, отцов, которым необходимо оценить, сколько они должны отложить для своих сыновей и внуков, имея в виду при этом, сколько они были вправе требовать от своих отцов и дедов. Когда они прибывают к оценкам, которые кажутся честными обеим сторонам, с тем **условием**, что обстоятельства должны улучшаться, тогда честный уровень для этой стадии будет определен. Как только это сделано для всех стадий, справедливый принцип накопления установлен. Конечно, при этом стороны должны иметь в виду цель накопления, а именно, достижение такого состояния общества, материальная база которого достаточна для установления

эффективных справедливых институтов, в рамках которых могут быть реализованы все основные свободы. Убедившись, что принцип накопления отвечает всем этим условиям, ни одно поколение не может винить другое, независимо от того, каким временным промежутком они разделены.

Вопрос о временных предпочтениях и приоритетах я оставляю в стороне до следующих разделов. А пока я хочу выделить некоторые черты договорного подхода. Принятие принципа справедливых сбережений не может в буквальном смысле слова быть осуществлено демократическим путем; это может быть сделано концепцией исходного положения. Так как никто не знает, к какому поколению он принадлежит, этот вопрос рассматривается с точки зрения **каждого**, и принятый принцип будет выражать достаточную степень согласованности. Все поколения виртуально представлены в исходном положении, так как всегда выбирался бы один и тот же принцип. Результатом будет идеально демократическое решение, такое, которое достаточно хорошо приспособлено к притязаниям каждого поколения, и следовательно, будет удовлетворять правилу, согласно которому то, что затрагивает всех, является и предметом заботы всех. Более того, сразу же становится ясным, что каждое поколение, за исключением, возможно, первого, оказывается в выигрыше, когда поддерживается разумный уровень сбережений. Процесс накопления, когда он уже начат и продолжается, — к выгоде всех последующих поколений. Каждое передает следующему эквивалентный реальному капиталу вклад, как это определено принципом справедливых сбережений. (Здесь не следует забывать о том, что капитал — это не только фабрики, машины и т. д., но и знания, культура, а также навыки и умения, которые делают возможными справедливые институты и справедливую ценность свободы.) Этот эквивалент представляет ответный шаг на действия предыдущих поколений, и подобный процесс позволяет будущим поколениям иметь лучшую жизнь в более **справедливом** обществе.

Для договорной концепции характерно также то, что она определяет некоторое справедливое общество как цель всего хода накопления. Эта особенность выводится из того факта, что некоторая идеальная концепция справедливой базисной структуры встроена в принципы, выбранные в исходном положении. В этом отношении справедливость как честность контрастирует с утилитаристскими взглядами (§ 41). Принцип справедливых сбережений **можно** рассматривать как некоторую форму согласия между поколениями нести свою законную долю тягот по созданию и сохранению справедливого общества. Конец процесса накопления сбережений устанавливается заранее, хотя распознать его можно только в самом общем виде. По мере возникновения конкретных обстоятельств определятся и более детальные аспекты этого события. Но в любом случае мы не обязаны продолжать максимизацию до бесконечности. На самом деле именно по этой причине принцип справедливых сбережений принимается после принципов справедливости для институтов, даже несмотря на то, что этот принцип ограничивает принцип различия. Эти принципы

указывают нам, к чему стремиться. Принцип сбережений представляет собой достигнутую в исходном положении интерпретацию ранее принятой естественной обязанности поддерживать и развивать справедливые институты. В этом случае этическая проблема состоит в том, чтобы договориться о долговременном пути, на котором было бы справедливое отношение ко всем поколениям в течение всего исторического общественного процесса. Справедливость, так же как и в остальных случаях, определяет то, что людям в исходном положении кажется честным.

Следует, однако, правильно интерпретировать значение этой последней стадии общества. Хотя все поколения должны вносить свой вклад в достижение справедливого состояния дел, за пределами которого больше не требуется чистых сбережений, не следует думать, что одно это состояние придает смысл и цель всему процессу. Напротив, у всех поколений есть свои соответствующие цели. Поколения подчинены друг другу не более, чем индивиды, и ни у одного поколения нет более сильных притязаний, чем у другого. Жизнь какого-либо народа мыслится как схема сотрудничества по ходу времени. Эта жизнь должна подчиняться той же концепции справедливости, которая регулирует сотрудничество современников.

Наконец, последняя стадия, на которой еще требуются сбережения, — это не стадия великого изобилия. Возможно, эта мысль требует особого внимания. Дополнительное богатство вовсе не было бы помехой для некоторых целей, и, на самом деле, средний доход в абсолютных терминах может быть не очень высоким. Справедливость не требует, чтобы более ранние поколения откладывали только для того, чтобы более поздние просто были обеспеченнее. Сбережения требуются в качестве условия создания полноценных институтов справедливости и равных свобод. Если дополнительное накопление и должно предприниматься, то по другим причинам. Ошибочно полагать, будто справедливое и хорошее общество должно работать на высокий материальный уровень жизни. Люди хотят осмысленного труда в свободных ассоциациях с другими, когда эти ассоциации регулируют их отношения друг с другом в системе справедливых базисных институтов. Для достижения такого положения вещей большое богатство не является необходимым. На самом деле, за некоторым пределом оно, скорее, определено будет помехой, в лучшем случае, бессмысленным отвлечением, а может быть, и потворством себе и собственной легкомысленности. (Конечно, определение осмысленного труда само по себе является проблемой. Хотя это и не проблема справедливости, ей посвящены несколько замечаний в § 79.)

Теперь нам нужно соединить принцип справедливого сбережения с двумя принципами справедливости. Это делается с помощью предположения о том, что этот принцип определяется с точки зрения наименее преуспевших в каждом поколении. Именно репрезентативные индивиды из этой группы, растянутой во времени, и должны с помощью виртуальных поправок определить ставку накопления. На самом деле они должны будут ограничить сферу применения принципа различия. В любом поколении их ожидания должны **максимизировать**

ся при условии, что отложенные накопления были бы признаны. Таким образом, в своем полном виде принцип различия включает в себя принцип накопления в качестве ограничения. В то время как первый принцип справедливости и принцип равных возможностей первичны по отношению к принципу различия внутри поколений, принцип сбережений ограничивает его сферу в отношениях между ними.

Конечно, сбережения менее удачливых не обязательно должны делаться путем их прямого участия в инвестиционном процессе. Обычно это бывает в форме одобрения ими экономического и других устройств, необходимых для соответствующего накопления. Сбережения делаются, когда в виде политического суждения принимается та политика, которая направлена на улучшение стандарта жизни последующих поколений менее удачливых, воздерживающихся, таким образом, от непосредственно доступных выгод. Требуемые сбережения могут быть сделаны в форме поддержки этих мер, и никакой репрезентативный индивид в любом поколении наименее преуспевших не сможет пожаловаться на другого репрезентативного человека в другом поколении за то, что он не вносит свой вклад.

Это был краткий обзор некоторых основных особенностей принципа справедливых сбережений. Теперь мы видим, что люди из разных поколений имеют обязанности и обязательства друг перед другом, так же как это бывает между современниками. Настоящее поколение не может вести себя так, как пожелает, но связано принципами, которые были бы выбраны в исходном положении для определения справедливости между людьми в различные моменты времени. Кроме того, у людей есть естественная обязанность поддерживать и развивать справедливые институты, а для этого требуется развитие цивилизации до определенного уровня. Выведение этих обязанностей и обязательств может поначалу показаться несколько натянутым применением договорной концепции. Однако эти требования были бы признаны в исходном положении, так что концепция справедливости как честности охватывает эти вопросы, не меняясь по существу.

45. ВРЕМЕННЫЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ

Я предположил, что принимая принцип сбережений, люди в исходном положении не имеют чистых временных предпочтений. Нам необходимо рассмотреть основания для такого предположения. Для индивида уклонение от чистых временных предпочтений — это характеристика рациональности. По утверждению Сиджвика, рациональность предполагает беспристрастную заботу обо всех периодах нашей жизни. Простое различие во **временной** локализации, тот факт, что нечто случается раньше или позже, не является само по себе рациональным основанием придавать этому большее или меньшее значение. Конечно, некоторая настоящая или будущая выгода может иметь больший вес в силу ее большей вероятности или возможности,

и мы должны принимать в расчет то, как изменится наша ситуация и способность к определенным удовольствиям. Но ни одна из этих вещей не оправдывает того, что мы предпочитаем меньшее сегодняшнее благо большему будущему лишь в силу его более близкого расположения во **времени**²² (§ 64).

Итак, **Сиджвик** полагал, что понятия универсального блага и индивидуального блага в существенных аспектах сходны. Он утверждал, что так же как благо одного человека создается путем сравнения и интеграции различных благ в каждый момент времени, так и универсальное благо создается путем сравнения и интеграции блага многих разных индивидов. Отношение частей к целому и отношение индивидов друг к другу аналогичны, с учетом совокупного принципа **полезности**²³. Принцип справедливых сбережений для общества не должен, таким образом, быть подверженным влиянию чистых временных предпочтений, поскольку, как и прежде, различная темпоральная локализация людей и поколений сама по себе не оправдывает различного к ним отношения.

Так как в справедливости как честности принципы справедливости не являются распространением принципов рационального выбора на выбор для одного человека, аргументация против временных предпочтений должна быть другого рода. Вопрос решается путем указания на исходное положение; но если он рассматривается с этой точки зрения, мы приходим к тому же самому **заклучению**. У сторон нет причин придавать какой-либо вес лишь одному расположению во времени. Им нужно выбрать ставку сбережений для каждого уровня цивилизации. Если они будут проводить различия между более ранними или более отдаленными периодами времени, потому что, скажем, будущее положение дел сейчас кажется менее важным, то теперешнее положение дел покажется менее важным в будущем. Хотя все решения должны приниматься сейчас, нет оснований исходить из своего сегодняшнего пренебрежения будущим, а не из будущего пренебрежения сегодняшним днем. Ситуация симметрична, и один выбор настолько же произволен, как и **другой**²⁴. Так как люди в исходном положении принимают точку зрения каждого периода, находясь за занавесом неведения, эта симметрия им ясна, и они не согласятся на принцип, который придает больший или меньший вес более ранним периодам времени. Только таким образом они могут прийти к непротиворечивому соглашению со всех точек зрения, в то время как признать принцип временных предпочтений — значит позволить людям с различной темпоральной локализацией оценивать притязания друг друга посредством разных весов, которые базируются исключительно на этой случайности.

Как и в случае рационального благоразумия, отказ от принципа временных предпочтений не является несовместимым с учетом неопределенностей и изменяющихся обстоятельств; не исключает он и использования процентных ставок (как в социалистической экономике, так и в экономике частной собственности) для распределения ограниченных фондов инвестирования. Ограничение здесь, скорее, в том, что первые принципы справедливости не разрешают нам по-

разному относиться к поколениям исключительно на тех основаниях, что они располагаются раньше или позднее во времени. Исходное положение определено таким образом, что оно ведет к правильному в этом отношении принципу. На индивидуальном уровне чистые временные предпочтения иррациональны: это означает, что конкретный индивид не рассматривает все моменты в качестве равных в своей жизни. На уровне общества чистые временные предпочтения несправедливы: они означают (в наиболее распространенном случае, когда игнорируется будущее), что живущие пользуются преимуществами своего положения во времени для того, чтобы способствовать реализации своих собственных интересов.

Договорная точка зрения согласуется, таким образом, с отрицанием Сиджвиком временных предпочтений в качестве оснований **социального** выбора. Живущие могут, если они позволят себе руководствоваться такими соображениями, нанести ущерб своим предшественникам и потомкам. Может показаться, что это суждение **находится** в противоречии с демократическими принципами, так как иногда утверждается, что они требуют, чтобы желания теперешнего поколения определяли социальную политику. Конечно, **предполагает**, что эти предпочтения должны быть прояснены и установлены при определенных условиях. Коллективные сбережения на будущее **имеют** многие аспекты коллективного блага, и в этом случае также встают проблемы изолированности и **гарантий**²⁵. Но если предположить, что эти трудности преодолены и что информированное коллективное суждение настоящего поколения известно при этих требуемых **условиях**, может показаться, что демократическая точка зрения на государство не одобряет вмешательства государства ради будущих поколений, даже в тех случаях, когда общественное суждение очевидно ошибочно.

Верно ли это утверждение, зависит от того, как его **интерпретировать**. Не может быть возражений ему, если оно **представляет** описание демократической конституции. Как только общественная воля ясно выражена в законодательстве и социальной политике, правительство не может ее обойти, оставаясь при этом демократическим. Оно не уполномочено полностью игнорировать взгляды избирателей на то, каким должен быть размер сбережений. Если демократический режим оправдан, то наличие такой власти у правительства обычно ведет в итоге к большей несправедливости. Мы должны выбирать между конституционными устройствами в зависимости от того, приведут ли они к справедливому и эффективному законодательству. Демократ тот, кто полагает, что лучше всего удовлетворяет этим критериям демократическая конституция. Но его концепция справедливости включает и условие относительно справедливых притязаний будущих поколений. Даже если на практике при выборе режима избиратели должны иметь решающее слово, то лишь потому, что существует **большая вероятность**, что правы они, а не правительство, наделенное властью игнорировать их желания. Однако так как справедливая конституция даже при благоприятных обстоятельствах является случаем несовершенной процедурной справедливости, люди

все еще могут принять неверное решение. Причиняя, скажем, непоправимый ущерб, они могут увековечить серьезные преступления против будущих поколений, которых, при другой форме правления, возможно, удалось бы избежать. Более того, эта несправедливость может быть совершенно очевидной и демонстрироваться с помощью той же самой концепции справедливости, на которой основан сам демократический режим. Несколько принципов этой концепции могут быть более или менее явно представлены в конституции, а также интерпретироваться судебными органами и общественным мнением.

В этих случаях, следовательно, нет причины, по которой демократ не мог бы встать в оппозицию публичной воле посредством соответствующих форм неподчинения, или даже, будучи правительственным чиновником, не попытаться ее обойти. Хотя человек и верит в правильность справедливой конституции и принимает обязанность ее поддерживать, обязанность подчиняться определенным правилам может быть отодвинута на второй план в ситуациях, когда коллективное суждение достаточно несправедливо. Нет ничего священного в решении публики относительно уровня сбережений, а ее пристрастность в отношении временных предпочтений не заслуживает какого-либо особого уважения. На самом деле отсутствие сторон, которым нанесен ущерб, т. е. будущих **поколений**, делает это еще более уязвимым. Человек не перестает быть демократом, если только он не полагает, что лучшей будет какая-то другая форма правления, и не направляет свои усилия на достижение этой цели. До тех пор пока он так не считает, а вместо этого полагает, что должные формы неподчинения в виде, например, актов гражданского неповиновения или отказа от воинской службы по идейным соображениям являются необходимыми и разумными способами скорректировать политику, принятую демократическим путем, такое его поведение и согласие с демократической конституцией не противоречат друг другу. В следующей главе я буду обсуждать этот вопрос более детально. Пока же существенный момент заключается в том, что коллективная воля относительно заботы о будущем должна, как и все другие социальные вопросы, подчиняться принципам справедливости. Особенные черты этого случая не делают его исключением.

Нам следует заметить, что отказ от временных предпочтений в качестве первого принципа совместим с признанием того, что определенное игнорирование будущего может улучшить критерии, которые в противном случае были бы дефектными. Например, я уже замечал, что утилитаристский принцип может вести к очень высокой ставке сбережений, которая возлагает чрезмерное бремя на более ранние поколения. Это следствие может до некоторой степени быть скорректировано путем игнорирования **благосостояния тех**, кто будет жить в будущем. Так как благосостояние будущих поколений начинает Цениться меньше, уже не нужно сберегать так же много, как прежде. Можно варьировать необходимое накопление с помощью изменения параметров в постулируемой функции полезности. Я не могу здесь обсуждать этот **вопрос**²⁶. К сожалению, я могу только выразить мнение

о том, что эти средства лишь смягчают последствия ошибочных принципов. Эта ситуация в некоторых отношениях подобна ситуации с интуитивистской концепцией, сочетающей стандарт полезности с принципом равенства (см. § 7). Там критерий равенства, которому придан должный вес, служит для корректировки критерия полезности в тех случаях, когда ни один из этих принципов, взятый поодиночке, не оказывается приемлемым. Аналогичным образом, начав с идеи о том, что подходящей ставкой сбережений является такая, которая максимизирует социальную полезность во времени (максимизирует некоторый **интеграл**), мы можем получить более достоверный результат, если благосостоянию будущих поколений придастся не такой большой вес; и наиболее подходящая поправка должна зависеть от того, насколько быстро растет население, от продуктивности капитала и т. д. Что мы делаем, так это регулируем определенные параметры для того, чтобы прийти к заключению, в большей степени согласующемуся с нашими интуитивными суждениями. Мы можем обнаружить, что для достижения справедливости в отношениях **между** поколениями потребуются эти модификации в принципе полезности. Конечно, введение временных предпочтений может быть улучшением в этих случаях, но я полагаю, что такое их применение является указанием на то, что мы начали с неверной концепции. Существует различие между ситуацией и упоминавшейся ранее интуитивистской концепцией. В отличие от принципа равенства, временные предпочтения не имеют внутренней этической привлекательности. Они вводятся в чистом виде **ad hoc** для смягчения последствий утилитаристского критерия.

46. ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ СЛУЧАИ ПРИОРИТЕТА

Проблема справедливых сбережений может быть использована для иллюстрации и других примеров приоритета справедливости. Одна из черт договорной доктрины состоит в том, что она устанавливает верхнюю границу запросов поколения о размере сбережений ради благосостояния последующих поколений. Принцип справедливых сбережений служит ограничением на ставку накоплений. Каждый век должен вносить свою справедливую долю в достижение условий, необходимых для справедливых институтов и справедливой цены свободы; но нельзя при этом требовать большего. Можно возразить, в частности, что когда сумма выгод особенно велика и представляет собой долговременный процесс, могут потребоваться более высокие ставки сбережений. Некоторые пойдут дальше и будут **утверждать**, что неравенства в богатстве и власти, являющиеся нарушением второго принципа справедливости, могут быть оправданы, если последующие экономические и социальные выгоды достаточно велики. В поддержку этой точки зрения они могут указать на случаи, в которых мы, как кажется, принимаем такие неравенства и ставки накопления ради благосостояния будущих поколений. Кейнс, например, замечает, что громадного накопления капитала перед первой мировой войной ни-

когда не могло бы произойти в обществе, в котором богатство было бы поделено **поровну**²⁷. Общество в девятнадцатом веке, говорит он, было устроено таким образом, что увеличенный доход попадал в руки таких людей, потребление которыми этих богатств было наименее вероятным. Новые богатые не были воспитаны в духе больших трат, и радостям немедленного потребления они предпочитали власть, которую давали инвестиции. Именно это неравенство в распределении богатства и сделало возможным быстрое наращивание капитала и более или менее устойчивое улучшение в уровне жизни для всех. Именно этот факт, по мнению Кейнса, и является главным оправданием капиталистической системы. Если бы богатые тратили свое новое богатство на себя, такой режим был бы отвергнут как невыносимый. Конечно, кроме описываемого Кейнсом, есть и другие эффективные и справедливые пути повышения уровня благосостояния. Лишь в особых обстоятельствах, где в противоположность аристократическому потворству собственным желаниям проявляется бережливость капиталистического класса, общество должно получить капиталовложения (**investment funds**), отпуская богатым больше, чем они считают приличным потратить на себя. Но существенно здесь **то**, что обоснование Кейнса, независимо от того, верны ли его послышки, можно обратить исключительно на улучшение ситуации рабочего класса. Хотя условия жизни рабочих кажутся суровыми, **Кейнс**, по видимому, предполагает, что в то **время** как в системе существует множество явных несправедливостей, нет реальной возможности сделать так, чтобы они были устранены, а условия менее преуспевших улучшены. При других устройствах положение трудящегося человека было бы еще хуже. Нам нет необходимости **рассматривать**, верны ли эти утверждения. Достаточно заметить, что Кейнс вовсе не говорит, что тяготы бедных оправданы **большим** благосостоянием будущих поколений. И это согласуется с приоритетом справедливости над эффективностью и большей суммой преимуществ. Во всех тех случаях, когда ограничения справедливости относительно сбережений нарушаются, должно быть показано, что обстоятельства таковы, что сохранение этих ограничений привело бы к еще большему ущербу для тех, на чью долю выпадает несправедливость. Этот случай аналогичен случаям, отмеченным при обсуждении приоритета свободы (§ 39).

Ясно, что неравенства, о которых думал Кейнс, нарушают также и принцип честного равенства возможностей. Таким образом, мы подходим к рассмотрению того, какие аргументы должны быть **даны** в пользу нарушения этого **критерия**, и как сформулировать соответствующее правило **приоритета**²⁸. Многие авторы утверждают, что честное равенство возможностей имело бы тяжелые последствия. Они полагают, что для коллективного блага существенно наличие какой-либо социальной структуры и правящего класса с устойчивыми наследственными чертами. Политическая власть должна принадлежать людям, имеющим опыт и воспитанным с самого детства в духе конституционных традиций своего общества, людям, чьи амбиции умеряются привилегиями и удобствами их обеспеченного положения. В противном случае ставки становятся слишком высокими, и те, у кого

отсутствует культура и убеждения, оспаривают друг у друга контроль над государственной властью ради своих узких целей. Так, Бурке полагал, что знатные семьи правящей прослойки мудростью своего политического правления из поколения в поколение способствуют общему **благосостоянию**²⁹. А Гегель считал, что ограничения на равенство возможностей, такие, как, например, право первородства, необходимы для защиты землевладельческого сословия, которое особенно хорошо подходит к политическому правлению в силу своей независимости от государства, стремлению к прибыли и многочисленным внешним обстоятельствам гражданского **общества**³⁰. Семейные привилегии, а также привилегии собственности подготавливают тех, кто ими обладает, к более ясному видению универсального интереса на благо всего общества. Конечно, не обязательно одобрять нечто вроде жестко стратифицированной системы; **напротив**, можно утверждать, что для решительности правящего класса необходимо, чтобы туда могли попасть и быть полностью приняты люди с необычными талантами. Но это условие совместимо с отрицанием принципа равных возможностей.

Итак, для того чтобы оставаться в согласии с приоритетом честных возможностей над принципом различия, недостаточно утверждать, как это, по-видимому, делают Бурке и Гегель, что все общество, включая наименее удачливых, получит выгоду от некоторых ограничений на равенство возможностей. Мы должны также заметить, что попытка устранить эти неравенства будет такой помехой социальной системе и функционированию экономики, что, в конце концов, возможности неуспешных окажутся еще более ограниченными. Приоритет честных возможностей, как и в параллельном случае приоритета свободы, означает, что мы должны апеллировать к шансам, данным тем, у кого меньше возможностей. Мы должны утверждать, что для них открыт более широкий спектр возможностей, чем это было бы в противном случае.

Я не буду углубляться в эти затруднения. Мы, однако, должны заметить, что хотя внутренняя жизнь и культура семьи влияют, возможно, в той же степени, как и все остальное, на мотивацию ребенка и его способность получить пользу от образования и, в свою очередь, на его жизненные перспективы, эти эффекты не обязательно являются несовместимыми с честным равенством возможностей. Даже во вполне упорядоченном обществе, удовлетворяющем двум принципам справедливости, семья может быть барьером для равных шансов между индивидами. Дело в том, что согласно моему определению, второй принцип требует лишь равных жизненных перспектив во всех слоях общества для людей со сходными способностями и мотивацией. Если семьи в одном из слоев общества отличаются тем, как они формируют стремления ребенка, то, хотя честное равенство возможностей и может сохраняться между слоями, равные шансы между индивидами не сохраняются. Эта возможность поднимает вопрос о том, в какой степени следует придерживаться понятия равенства возможностей, но я отложу комментарий по этому поводу до более позднего случая (§ 77). Здесь я только замечу, что следование принципу

различия и правилам приоритета, которые он предполагает, делает достижение совершенного равенства возможностей менее настоящим.

Я не буду рассматривать, существуют ли правильные аргументы в пользу замены принципа честного равенства возможностей на иерархическую классовую структуру. Эти вопросы не являются частью теории справедливости. Значимо здесь то, что хотя такие утверждения и могут иногда показаться своекорыстными и лицемерными, они имеют надлежащую форму, когда (верно или нет) утверждают, что возможности наименее удачливых слоев общества были бы еще более **ограничены**, если бы эти неравенства были устранены. Следует считать, что они не являются несправедливыми, так как условий полной реализации принципов справедливости не существует.

Отметив эти примеры приоритетов, я теперь хочу привести заключительную формулировку двух принципов справедливости для институтов. Ради полноты, я дам формулировку, включающую более ранние формулировки.

Первый принцип

Каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее общей системы равных основных свобод, совместимой с подобными **системами** свобод для всех остальных людей.

Второй принцип

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

- (а) ведут к наибольшей выгоде наименее преуспевших, в соответствии с принципом справедливых **сбережений**, и
- (б) делают открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей.

Первое правило приоритета (приоритет свободы)

Принципы справедливости должны располагаться в лексическом порядке, и следовательно, основные свободы могут быть ограничены только во имя самой свободы. Существуют два случая:

- (а) менее широкие свободы должны укреплять всю систему свободы, разделяемую всеми; и
- (б) свобода, меньшая, чем равная, должна быть приемлемой для граждан, обладающих этой меньшей свободой.

Второе правило приоритета (приоритет справедливости над эффективностью и благосостоянием)

Второй принцип справедливости лексически предшествует принципу эффективности и принципу максимизации суммы выгод; а честное равенство возможностей предшествует принципу **различия**. Существуют два случая:

- (а) неравенство возможностей должно увеличивать возможности людей с меньшими возможностями;
- (б) чрезмерная ставка сбережений должна в итоге уменьшать бремя тех, на ком оно лежит.

В порядке комментария заметим, что эти принципы и правила приоритета, без сомнения, неполны. Безусловно, необходимо внести

и другие модификации, но я не буду далее усложнять формулировку этих принципов. Достаточно заметить, что когда мы приходим к неидеальной теории, лексический порядок этих двух принципов, а также оценки, которые предполагает этот порядок, предлагают правила приоритетов, которые во многих случаях кажутся достаточно разумными. С помощью различных примеров я попытался проиллюстрировать, как могут быть использованы эти правила, и указать на их правдоподобность. Таким образом, ранжирование принципов справедливости отражается в идеальной теории и управляет применением этих принципов к неидеальным ситуациям. Оно определяет, с какими ограничениями необходимо иметь дело в первую очередь. В более крайних и запутанных случаях неидеальной теории этот приоритет правил, **безусловно**, не срабатывает; и действительно, возможно, нам и вовсе не удастся найти удовлетворительного ответа. Но мы должны как можно на более долгое время откладывать день расплаты и пытаться организовывать общество таким образом, чтобы этот день никогда не наступил.

47. ПРЕДПИСАНИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Набросок системы институтов, удовлетворяющей двум принципам справедливости, теперь завершен. Как только установлена справедливая ставка сбережений или определен соответствующий диапазон ставок, мы имеем критерий для регулирования уровня социального минимума. Сумма социальных выплат и выгод от важнейших коллективных благ должна быть такой, чтобы увеличивать ожидания наименее удачливых в соответствии с **необходимыми** сбережениями и поддержанием равных свобод. Когда базисная структура принимает эту форму, результирующее распределение будет справедливым (или, по крайней мере, не будет **несправедливым**), каким бы оно ни было. Каждый получает совокупный доход (зарботки плюс социальные **выплаты**), на который он имеет право при публичной системе правил, служащих основанием его законных ожиданий.

Как мы видели ранее (§ 14), центральной особенностью этой концепции распределительной справедливости является **то**, что она содержит значительный элемент чистой процедурной справедливости. Не предпринимается никаких попыток для определения справедливого распределения товаров и услуг на основе информации о предпочтениях и притязаниях конкретных индивидов. Знание такого рода считается несущественным с достаточно общей точки зрения, и в любом случае оно приводит к сложностям, не поддающимся принципам допустимой простоты, с которыми, можно ожидать, согласятся люди. Но для того чтобы понятие чистой процедурной справедливости оказалось успешным, необходимо, как я уже говорил, установить и беспристрастно применять справедливую систему окружающих институтов. Опора на чистую процедурную справедливость предполагает, что базисная структура удовлетворяет этим двум принципам.

Это описание долевого распределения является просто развитием знакомой идеи о том, что доход и заработная плата станут справедливыми, как только будет должным образом организована и заложена в справедливой базисной системе работоспособная конкурентная система цен. Эти условия являются достаточными. Результирующее распределение будет случаем сопутствующей справедливости по аналогии с исходом честной игры. Но нам необходимо рассмотреть, согласуется ли эта концепция с нашими интуитивными идеями о том, что справедливо, а что несправедливо. В особенности, мы должны задать вопрос, насколько хорошо она согласуется с представлениями здравого смысла о справедливости. Похоже, мы вообще проигнорировали эти понятия. Теперь я хочу показать, как можно объяснить эти понятия и их подчиненное положение.

Эту проблему можно изложить следующим образом. Милль верно утверждал, что до тех пор пока мы остаемся на уровне представлений здравого смысла, примирение этих максим справедливости невозможно. Например, в случае с заработной платой, принципы „каждому в соответствии с его усилиями” и „каждому в соответствии с его вкладом” сами по себе являются противоречивыми предписаниями. Более того, если мы желаем приписать им определенные веса, они не дают никакого способа определить, как установить их относительные достоинства. Таким образом, представления здравого смысла не выражают какой-либо определенной теории справедливых или честных **зарплаток**³¹. Из этого, однако, не следует, как, по-видимому, полагает Милль, что для нахождения удовлетворительной концепции достаточно принять утилитаристский принцип. Действительно, необходим какой-либо принцип более высокого уровня; но кроме утилитаристской есть и другие альтернативы. Возможно даже возвысить одно из этих предписаний или некоторую их комбинацию до уровня первого принципа, как это происходит, когда говорится: „от каждого по способностям, каждому по **потребностям**”³². С точки зрения теории справедливости, эти два принципа справедливости задают требуемый критерий более высокого уровня. Проблема, следовательно, в том, чтобы рассмотреть, возникнут ли предписания справедливости на уровне здравого смысла во вполне упорядоченном обществе и как они обретут свои соответствующие веса.

Рассмотрим случай с заработной платой в совершенной конкурентной экономике в рамках справедливой базисной структуры. Предположим, что каждая фирма (в общественной или личной собственности) должна приспосабливать свои ставки зарплаток к долгосрочным факторам спроса и предложения. Ставки, которые выплачивают фирмы, не могут быть настолько высокими, чтобы они не могли себе позволить их выплачивать, или настолько низкими, чтобы достаточное количество людей отказалось использовать в этих фирмах свои способности, имея другие возможности. В состоянии равновесия относительная привлекательность различных работ будет равной, при прочих равных условиях. Таким образом, легко увидеть, как возникают различные предписания справедливости. Они просто идентифицируют те характеристики работ, которые значимы со стороны либо

рыночного спроса, либо предложения, или с той и с другой. Спрос фирмы на рабочих определяется минимально эффективной производительностью труда, т. е. чистой ценой внесенной единицы труда, измеряемой продажной ценой производимых товаров. Стоимость этого вклада в конечном счете основывается на рыночных условиях, на том, сколько потребители готовы платить за различные товары. Опыт и подготовка, **природные** способности и специальные знания поощряются. Фирмы готовы платить больше тем, кто обладает этими характеристиками, так как их производительность выше. Этот факт объясняет и придает вес предписанию — каждому в соответствии с его вкладом и, в качестве особых случаев, у нас имеются нормы — „каждому в соответствии с его **подготовкой**“ или опытом и т. п. Но если взглянуть со стороны **предложения**, поощрение также должно выплачиваться для того, чтобы тех, кто позднее может предложить свои услуги, можно было убедить пойти на расходы, связанные с подготовкой и соответствующей отсрочкой. Аналогичным образом, работы, связанные с неопределенной или нестабильной занятостью, или выполняемые в опасных или неприятных, требующих больших усилий, условиях, обычно оплачиваются лучше. Иначе нельзя было бы найти желающих ее выполнять. Из этого обстоятельства возникают такие предписания, как — каждому в соответствии с его усилиями или риском, на который он идет и т. д. Даже когда предполагается, что природные способности индивидов одинаковы, эти нормы все равно возникнут из потребностей экономической активности. При учете целей людей, которые ищут работу, определенные характеристики отбираются в качестве существенных. В любое время политика фирм в области заработной платы имеет тенденцию признавать эти предписания и, с некоторой задержкой, необходимой для адаптации, приписывать им определенные веса, которых требуют условия рынка.

Все это кажется достаточно ясным. Более важны следующие несколько пунктов. Во-первых, наверняка различные концепции справедливости порождают одни и те же предписания здравого смысла. Так, в обществе, регулируемом принципом полезности, почти наверняка были бы признаны все вышеприведенные нормы. До тех пор пока цели экономических субъектов в достаточной степени сходны, к этим предписаниям будут прибегать, а политика в области заработной платы будет явно учитывать их. С другой стороны, веса, которые приписываются этим предписаниям, в общем не будут одинаковыми. Именно здесь и расходятся концепции справедливости. Возникает тенденция проведения другой политики в области заработной платы, а долговременная тенденция экономических событий почти наверняка примет другой курс. Когда семейство сопутствующих институтов управляется различными концепциями, рыночные силы, к которым вынуждены приспосабливаться фирмы и рабочие, не будут одинаковыми. Другой баланс спроса и предложения приведет к тому, что предписания будут сбалансированы по-другому. Таким образом, контраст между концепциями справедливости проявляется не на уровне норм здравого смысла, но, скорее, в относительном и меняющемся

акцентировании этих норм по ходу времени. Привычное или конвенциональное представление о честной или справедливой балансировке ни в коем случае не может считаться фундаментальным, так как это будет зависеть от регулирующих сопутствующую систему принципов и требуемых ими приспособлений к существующим условиям.

Прояснить этот пункт можно с помощью примера. Представим, что базисная структура одного общества предоставляет честное равенство возможностей, а другого общества — нет. Тогда в первом обществе принцип „каждому в соответствии с его вкладом“ в особенной его форме „каждому в соответствии с его подготовкой и образованием“, вероятно, получит гораздо меньший вес. Наверное, это будет так, даже если мы предположим, как это фактически и бывает, что люди имеют разные природные способности. Причина этого в том, что поскольку в первом обществе гораздо больше людей пользуются выгодами профессиональной подготовки и образования, то и предложение квалифицированных индивидов в нем будет гораздо больше. Если встречаются несовершенства на рынке капиталов, влияющие на займы (или субсидии) в сфере образования, то вознаграждение, заработанное людьми с **большими** способностями, будет гораздо меньшим. Относительная разница в заработках между наиболее удачливыми и классом с наинизшими доходами имеет тенденцию к сокращению; и эта тенденция еще сильнее, когда следуют принципу различия. Таким образом, в первом обществе принцип „каждому в соответствии с его подготовкой и образованием“ имеет меньший вес, а принцип „каждому в соответствии с его вкладом“ — больший вес. Конечно, концепция справедливости требует, чтобы при изменении социальных условий также менялся бы и соответствующий баланс предписаний. Со временем непротиворечивое применение ее принципов постепенно видоизменяет социальную структуру, так что рыночные силы также претерпевают сдвиг, устанавливая заново и вес принципов. Нет ничего священного в отношении существующего баланса, даже если он и верен.

Более того, очень важно помнить о подчиненном положении норм здравого смысла. Они являются частью повседневной жизни и, следовательно, столь сильно влияют на наше мышление, что нелегко оправдать их подчиненный статус. Ни одно из этих предписаний не может быть с достоверностью возвышено до первого принципа. Каждое из них возникло в ответ на существенную особенность, связанную с определенными конкретными **институтами**, особенность, являющуюся лишь одной из многих; да и сами институты — тоже особого рода. Принятие одного из них в качестве первого принципа наверняка приведет к игнорированию многих вещей, которые должны быть учтены. И если все или многие предписания рассматриваются как первые принципы, это не добавляет систематической ясности. Предписания здравого смысла находятся не на должном уровне общности. Для того чтобы найти подходящие первые принципы, необходимо выйти за пределы предписаний. Нужно признать, что некоторые предписания сперва кажутся достаточно общими. Например, пред-

писание „каждому в соответствии с его **вкладом** охватывает многие случаи распределения в совершенной конкурентной экономике. В рамках теории распределения с минимально эффективной производительностью каждый субъект производства получает доход в соответствии с тем, сколько он добавляет к произведенному всеми (предполагая частную собственность на средства производства). В этом смысле, рабочему выплачивают полную цену его труда, не больше и не меньше. На первый взгляд это кажется нам честным. Это соотносится с традиционной идеей естественного права собственности на плоды своего труда. Следовательно, некоторым авторам предписание вклада казалось столь же удовлетворительным, как принцип **справедливости**³³.

Легко, однако, убедиться, что это не так. Минимальная эффективность продукта труда зависит от спроса и предложения. То, что индивид вносит посредством своего труда, варьируется вместе со спросом фирм на его навыки, а это, в свою очередь, варьируется со спросом на продукцию фирм. На вклад индивида также влияет то, сколько еще индивидов предлагают сходные таланты. Таким образом, отсутствует предпосылка, что следование принципу вклада ведет к справедливому исходу, если только глубинные рыночные силы и доступность возможностей, которые они отражают, регулируются соответствующим образом. А это подразумевает, как мы видели, то, что базисная структура в целом справедлива. Таким образом, нет способа приписать должный вес предписаниям справедливости, за исключением введения окружающих механизмов, требуемых принципами справедливости. Некоторые институты действительно придают особую значимость определенным предписаниям, так же как, например, рыночная экономика делает акцент на принципе вклада. Но из наблюдения за использованием отдельного изолированного предписания нельзя вывести заключение о справедливости окончательного распределения. Комплексное взвешивание многих предписаний производится всей системой. Таким образом, принцип потребности оставляется ветви социальных выплат; он вовсе не служит предписанием заработной платы. Для оценки справедливости долевого распределения мы должны учесть всю работу сопутствующих механизмов, пропорцию дохода и богатства, исходящую из каждой **ветви**³⁴.

По поводу предыдущего изложения предписаний здравого смысла и идеи чистой процедурной справедливости можно возразить, что совершенная конкурентная экономика никогда не может быть реализована. В факторы производства на самом деле никогда не включаются минимально эффективные продукты, и в современных условиях производства промышленность попадает в подчинение немногих больших фирм. Конкуренция в лучшем случае несовершенна, и люди получают гораздо меньше, чем стоит их вклад, и в этом смысле их **эксплуатируют**³⁵. Ответом на это возражение, во-первых, будет то, что, в любом случае, концепция должным образом регулируемой конкурентной экономики с соответствующими сопутствующими институтами является идеальной схемой, которая показывает, как могли бы быть реализованы два принципа справедливости. Она служит для **иллю-**

страции содержания этих принципов и выявляет один способ, которым как экономика частной собственности, так и социалистический режим могут удовлетворить эту концепцию справедливости. Признавая, что существующие условия никогда не дотягивают до идеальных предпосылок, мы имеем некоторое представление о том, что справедливо. Более того, мы находимся в лучшем положении, чтобы оценить, насколько серьезны существующие несовершенства, и решить, каков лучший способ приближения к идеалу.

Второй пункт заключается в следующем. Смысл, в котором люди эксплуатируются рыночными несовершенствами, весьма особенный, а именно — при этом нарушается предписание вклада, и это происходит потому, что система цен теряет свою эффективность. Но как мы только что видели, это предписание всего лишь одна из многих вторичных норм, и что действительно имеет значение, так это функционирование всей системы и то, компенсируются ли эти дефекты где-либо в другом месте. Более того, так как не выполняется, по существу, принцип эффективности, то можно также сказать, что эксплуатируется все сообщество. Но на самом деле понятие эксплуатации здесь неуместно. Оно подразумевает глубинную несправедливость сопутствующей системы и почти не имеет отношения к проявлениям неэффективности **рынка**³⁶.

Наконец, ввиду подчиненного положения принципа эффективности в справедливости как честности, неизбежные отклонения от рыночного совершенства не причиняют особого беспокойства. Важнее то, что конкурентная система предоставляет сферу действия принципу свободной ассоциации и свободного выбора занятий на фоне честного равенства возможностей, а также то, что она позволяет решениям потребителей регулировать производство товаров для личных нужд. Основным предварительным условием является совместимость экономического устройства с институтами свободы и свободной ассоциацией. Таким образом, если рынки достаточно конкурентны и открыты, понятие чистой процедурной справедливости становится осуществимым. Оно кажется более практичным, чем другие традиционные идеалы, будучи явно предназначенным для координации множества возможных критериев в одну согласованную и работоспособную концепцию.

48. ЗАКОННЫЕ ОЖИДАНИЯ И МОРАЛЬНЫЕ ЗАСЛУГИ

Здравый смысл склонен предполагать, что доход, богатство и вообще хорошие вещи в жизни должны распределяться в соответствии с моральными заслугами. Справедливость — это счастье в соответствии с добродетелью. Хотя и признается, что этот идеал никогда не может быть полностью реализован, это подходящая концепция справедливости, по крайней мере, в качестве **prima facie** принципа, и общество должно пытаться его реализовать, как только это позволят обстоятельства³⁷. Справедливость как честность отвергает эту концепцию. Такой принцип не был бы выбран в исходном положении. Не вполне

ясно, как можно определить требуемый критерий в этой ситуации. Более того, идея распределения в соответствии с добродетелью не делает различия между моральными заслугами и законными ожиданиями. Так, индивиды и группы, принимая участие в справедливой организации, выдвигают притязания друг к другу, которые определяются публично признанными правилами. По совершению различных вещей, поощряемых существующей организацией, они приобретают определенные права, и справедливое доленое распределение удовлетворяет эти притязания. Справедливая схема, таким образом, отвечает тому, на что люди имеют право; она удовлетворяет их законные ожидания, базирующиеся на социальных институтах. Но то, на что они имеют право, не пропорционально их подлинной ценности и не зависит от нее. Принципы справедливости, которые регулируют базисную структуру и определяют обязанности и обязательства индивидов, не упоминают о моральных заслугах, а доленое распределение не соответствует им.

Это заключение подтверждается предыдущим описанием предписаний здравого смысла и их роли в чисто процедурной справедливости (§ 47). Например, при определении заработной платы конкурентная экономика придает вес предписанию вклада. Но, как мы уже видели, мера вклада (которая оценивается его минимально эффективной продуктивностью) зависит от спроса и предложения. Конечно, моральная ценность личности не варьируется в зависимости от того, сколько людей предлагают аналогичные навыки или пожелали иметь то, что она может произвести. Никто не предполагает, что когда спрос на чьи-то способности уменьшается, или эти способности ослабевают (как это случается с певцами), моральное достоинство индивида претерпевает аналогичный сдвиг. Все это совершенно очевидно, и все с этим давно **согласны**³⁸. Это просто отражает уже ранее отмеченный факт (§ 17), что одна из опорных точек наших моральных суждений — это то, что никто не заслуживает своего места в распределении природных задатков больше, чем он заслуживает своего исходного стартового места в обществе.

Более того, ни один из принципов справедливости не нацелен на вознаграждение добродетели. Вознаграждения, завоеванные, например, редкими природными талантами, должны покрывать затраты на подготовку и поощрять усилия, направленные на обучение, а также направлять способности туда, где они наилучшим образом содействуют общему интересу. Результирующее доленое распределение не коррелирует с моральной значимостью, так как изначальное наделение природными задатками и случайности их развития и культивирования в раннем возрасте с моральной точки зрения произвольны. Предписание, которое интуитивно наиболее близко вознаграждению моральной ценности, — это распределение в соответствии с усилиями, или, может быть, лучше сказать, добросовестными **усилиями**³⁹. И вновь становится ясно, что усилия, которые готов предпринять человек, зависят от его природных способностей и умения и от открытых для него альтернатив. Более талантливые, скорее, (при прочих равных

условиях) будут предпринимать добросовестные усилия, и, как **кажется**, невозможно не принять в расчет их удачу. Но идея вознаграждения заслуг неосуществима. И безусловно, чем больше упор на предписание потребностей, тем сильнее игнорируется моральная ценность. Базисная структура также не балансирует предписаний справедливости для достижения требуемого соответствия косвенными **механизмами**. Она регулируется двумя принципами справедливости, которые полностью определяют другие цели.

К тому же самому заключению можно прийти другим путем. В предыдущих замечаниях не было дано объяснения понятию моральной ценности, отличному от притязаний личности, основывающихся на его законных ожиданиях. Предположим, таким образом, что мы определяем это понятие и показываем, что оно не коррелирует с долевым распределением. Нам нужно лишь рассмотреть вполне упорядоченное общество, т. е. общество, в котором институты справедливости, и этот факт публично признается. Его члены, кроме того, имеют сильное чувство справедливости, эффективное желание подчиняться существующим правилам и предоставлять друг другу то, на что они имеют право. В этом случае мы можем предположить, что каждый имеет равную моральную ценность. Мы теперь определили это понятие в терминах чувства справедливости, желания вести себя в соответствии с принципами, которые были бы выбраны в исходном положении (§ 72). Но очевидно то, что понятая таким образом равная моральная ценность личностей не влечет равенства долевого распределения. Каждый должен получать то, на что в соответствии с правилами справедливости он имеет право, а они не требуют такого равенства.

Существенно то, что понятие моральной ценности не дает нам какого-либо первого принципа распределительной справедливости. Причина в том, что оно может быть введено только после того, как были признаны принципы справедливости и естественных обязанностей. Как только у нас в распоряжении есть первые принципы, моральная ценность может быть определена как обладание чувством справедливости; и, как будет видно позднее (§ 66), добродетели можно охарактеризовать как желания или тенденции действовать на основе соответствующих принципов. Таким образом, понятие моральной ценности вторично по отношению к понятиям правильности и справедливости и не играет роли в содержательном определении долевого **распределения**. Этот случай аналогичен отношению между содержательными правилами собственности и законом о грабежах и кражах. Эти преступления и негативные явления, которые они влекут, предполагают институт собственности, которая устанавливается для первичных и независимых социальных целей. Ведь организация самим обществом поощрения моральных заслуг в качестве первого принципа была бы аналогична введению собственности с целью наказания воров. Критерий „каждому в соответствии с его добродетелью“ не был бы, следовательно, выбран в исходном положении. Поскольку стороны желают продвигать свои концепции блага, у них нет причин организо-

вызвать свои институты так, чтобы долевое распределение определялось посредством моральных заслуг, даже если бы они и могли **предварительно** найти стандарт для их определения.

Во вполне упорядоченном обществе индивиды обретают притязания на долю своего общественного продукта путем выполнения **определенных** вещей, которые поощряются существующей организацией. Возникающие законные ожидания являются, так сказать, обратной стороной принципа честности и естественной обязанности справедливости. Ведь точно так же, как человек имеет обязанность поддерживать справедливые устройства и обязательство выполнять свою роль, когда он согласился со своим положением в них, так и человек, который подчинился системе и внес свой вклад, теперь имеет право на соответствующее отношение к себе остальных. Они обязаны выполнять его законные ожидания. Таким образом, когда существует справедливое экономическое устройство, притязания индивидов **должным** образом разрешаются через правила и предписания (с их соответствующими **веса**ми), которые в нем считаются существенными. Как мы уже видели, неверно утверждать, что справедливое долевое распределение вознаграждает индивидов в соответствии с их моральной ценностью. Но мы можем сказать, в традиционном стиле, что справедливая система отдает должное каждому человеку: т. е. она выделяет каждому то, на что он имеет право в соответствии с определением самой системы. Принципы справедливости для институтов и индивидов устанавливают, что это действие является честным.

Теперь необходимо отметить, что хотя притязания человека регулируются существующими правилами, мы все равно можем провести различие между правом на обладание чем-то и тем, что мы заслуживаем это в привычном, хотя и не моральном **смысле**⁴⁰. Вот иллюстрация: после игры часто жалуются, что проигравшая сторона заслуживала победы. Здесь не имеется в виду, что у победителей нет права претендовать на победу или на любые положенные победителю трофеи. Вместо этого имеется в виду, что проигравшая команда в большей степени проявила навыки и качества, которые требуются в этой игре и использование которых и делает спорт привлекательным. Следовательно, проигравшие действительно заслуживали победы, но проиграли в результате невезения или каких-то других случайностей, которые привели к неудаче. Аналогичным образом, даже лучшее экономическое устройство не всегда приводит к наиболее предпочтительным результатам. Притязания, которые в действительности приобретают индивиды, неизбежно в большей или меньшей степени отклоняются от тех, которые системе предназначено позволять. Некоторые индивиды, находящиеся в привилегированном положении, например, могут не обладать в большей степени, чем другие, желаемыми качествами и способностями. Все это достаточно очевидно. Здесь это важно потому, что хотя мы действительно можем различить притязания, выполнения которых от нас требует существующая организация (с учетом того, что сделали индивиды и как сложились дела), и притязания, которые появились бы в более идеальных условиях, это не значит, что долевое распределение должно

согласовываться с моральной ценностью. Даже когда все происходит наилучшим образом, по-прежнему отсутствует тенденция к совпадению распределения и добродетели.

Без сомнения, некоторые по-прежнему могут утверждать, что долевое распределение должно соответствовать моральной ценности, по крайней мере, в той степени, в которой это достижимо. Они могут полагать, что в том случае, если наиболее обеспеченные не будут обладать более высокими моральными качествами, обладание **большими** преимуществами явится оскорблением нашего чувства справедливости. Это мнение может возникнуть в результате рассмотрения распределительной справедливости в качестве противоположности карательной (**retributive**) справедливости. Верно, что во вполне упорядоченном обществе тот, кто подвергается наказаниям за нарушение справедливых законов, обычно совершает что-то плохое. Это потому, что цель уголовного закона — поддерживать основные естественные обязанности, которые запрещают нам наносить вред жизни и здоровью других или лишать их свободы и **собственности**; наказания должны служить этой цели. Они представляют не просто систему испытаний и тягот, предназначенных для придания ценности определенным видам поведения, но и регулирования поведения людей во имя взаимной выгоды. Было бы гораздо лучше, если бы действия, запрещаемые в уголовном кодексе, никогда не **совершались**⁴¹. Таким образом, приверженность к таким поступкам свидетельствует о плохом характере, и в справедливом обществе юридические наказания будут выпадать лишь на долю тех, кто демонстрирует такие черты.

Ясно, что распределение экономических и социальных преимуществ имеет совершенно отличный характер. Эти устройства не являются, так сказать, обращением уголовного права, потому что точно так же как один наказывает за определенные нарушения, второй вознаграждает моральное **достоинство**⁴². Функция неравного долевого распределения заключается в том, чтобы покрывать расходы на подготовку и образование, привлекать индивидов в фирмы и ассоциации, которые в них больше всего нуждаются с социальной точки зрения и т. д. Предполагая, что все принимают уместность мотивации личного или группового интереса, должным образом регулируемой чувством справедливости, каждый решает совершать такие действия, которые лучше всего согласуются с его целями. Вариации в заработной плате, доходе и должностных привилегиях должны просто влиять на эти выборы так, чтобы конечный результат согласовывался с эффективностью и справедливостью. Во вполне упорядоченном обществе не должно быть необходимости в законах о наказании, за исключением тех случаев, когда проблема гарантий не делает его необходимым. Вопрос криминальной справедливости принадлежит большей частью теории частичного согласия, в то время как описание долевого распределения принадлежит теории строгого согласия и соображениям идеальной схемы. Взгляд на распределительную и карательную справедливости как на противоположности совершенно ошибочен и ведет к другому оправданию долевого распределения, чем то, которое оно на самом деле имеет.

49. СРАВНЕНИЕ СО СМЕШАННЫМИ КОНЦЕПЦИЯМИ

Хотя я часто сравнивал принципы справедливости с утилитаризмом, я пока ничего не сказал о смешанных концепциях. Вспомним, что они определяются путем подстановки стандарта полезности и других критериев вместо второго принципа справедливости (§ 21). Теперь я должен рассмотреть эти альтернативы, особенно в связи с тем, что многие люди могут посчитать их более разумным, чем принципы справедливости, **которые**, по крайней мере на **первый** взгляд, налагают довольно жесткие требования. Но необходимо **сразу** же подчеркнуть, что все смешанные концепции принимают **первый** принцип и, следовательно, признают приоритетное место равных свобод. Ни одна из этих точек зрения не является **утилитаристской**, так как даже если принцип полезности заменяется вторым **принципом**, или какой-то его частью, скажем принципом различия, **концепция** полезности по-прежнему занимает подчиненное положение. Если одной из главных целей справедливости как честности было **создание** альтернативы классической доктрине утилитаризма, то эта цель **достигается**, даже если в конце вместо двух принципов **справедливости** мы примем некоторую смешанную концепцию. Более того, **учитывая** важность первого принципа, кажется, что существенные черты договорной теории в этих альтернативах сохраняются.

Теперь из этих замечаний видно, что против смешанных концепций возражать гораздо труднее, чем против принципа **полезности**. Многие авторы, которые, как кажется, придерживаются **некоторого** варианта утилитаризма, даже если он расплывчато понимается как балансирование и гармонизация социальных интересов, явно **предполагают** наличие фиксированной конституционной **системы**, которая гарантирует основные свободы до некоторой минимальной степени. Таким образом, на самом деле они придерживаются некоторой **смешанной** доктрины, и следовательно, сильные аргументы от **свободы** уже не могут использоваться как раньше. Главная проблема тогда в том, что же по-прежнему можно сказать о преимуществе **второго** принципа над принципом полезности, когда оба они ограничены принципом равной свободы. Нам необходимо рассмотреть доводы, по которым отвергается стандарт полезности даже в этом случае, **хотя** ясно, что эти доводы не будут в той же степени решающими, как доводы, по которым отвергаются классические доктрины и доктрины средней полезности.

Рассмотрим вначале смешанную концепцию, которая довольно близка к принципам справедливости: а именно, ту точку **зрения**, которая возникает, когда принцип средней полезности, ограниченный определенным социальным минимумом, заменяется принципом различия, а все остальное остается без изменений. Итак, трудность здесь та же, что и с интуитивистскими доктринами в общем: как должен выбираться и приспосабливаться к изменяющимся обстоятельствам социальный минимум? Может также показаться, что тот, кто пользуется двумя принципами справедливости, добивается баланса между максимизацией средней полезности и сохранением должного **социаль-**

ного минимума. Если бы мы обратили внимание лишь на обдуманные суждения этого человека, а не на его доводы в пользу этих суждений, его оценки могли бы быть неотличимы от суждений человека, следующего этой смешанной концепции. Существует, как я полагаю, достаточный простор в определении уровня социального минимума при различных обстоятельствах, которые должны привести к этому результату. Как мы в таком случае узнаем, что человек, принимающий эту смешанную точку зрения, не опирается в действительности на принцип различия? Конечно, он не прибегает к нему сознательно, и, в самом деле, он может даже отвергнуть предположение о том, что поступает именно так. Но оказывается, что уровень, который приписывается необходимому минимуму, ограничивающему принцип средней полезности, ведет точно к тем же самым следствиям, которые получились бы, если бы он в действительности следовал этому критерию. Более того, он не в состоянии объяснить, почему он выбирает этот минимум именно таким образом; самое лучшее, что он может сказать, это то, что он принимает решение, которое кажется ему наиболее разумным. Было бы слишком сильным утверждение, что этот человек действительно использует принцип различия, так как его суждения могут соответствовать какому-нибудь другому стандарту. Однако верно то, что его концепцию справедливости еще нужно **идентифицировать**. Невидимая глазу свобода в определении должного минимума оставляет вопрос открытым.

Аналогичные вещи можно сказать и о других смешанных теориях. Таким образом, можно было бы ограничить принцип средней полезности путем установления некоторого распределительного требования, либо самостоятельного, либо в соединении с **каким-нибудь** подходяще выбранным социальным минимумом. Например, можно было бы попытаться заменить принцип различия на критерий максимизации средней полезности за минусом некоторой доли (или кратного) стандартного отклонения от результирующего **распределения**⁴³. Так как это отклонение минимально, когда все достигают одинаковой полезности, этот критерий свидетельствует о большей заботе о менее удачливых, чем принцип полезности. Теперь **интуитивистские** черты такой точки зрения также ясны, так как нам нужно задать вопрос — как будет выбираться доля (или кратное) стандартного отклонения, и как этот параметр будет варьироваться вместе с самим этим средним. И вновь, принцип различия может находиться на заднем плане. Такая разновидность смешанной точки зрения находится на равных с другими интуитивистскими концепциями, которые направляют нас к принятию множественности целей. Ведь здесь утверждается, что при условии сохранения определенной нижней планки, желанными целями являются как большее среднее благосостояние, так и более равное распределение. Наш институт недвусмысленно предпочтительнее какого-либо другого, если он лучше в каждом из этих отношений.

Различные политические взгляды, однако, балансируют эти цели по-разному, и мы нуждаемся в критериях для определения их относительных весов. Дело в том, что когда мы признаем цели такого рода, то мы, в общем, согласны не очень во многом. Должно быть

признано, что достаточно детальное взвешивание целей неявно присутствует в достаточно полной концепции справедливости. В повседневной жизни мы часто довольствуемся перечислением принципов здравого смысла и целей наших действий, добавляя, что в определенных вопросах нам приходится балансировать их в свете общих фактов ситуации. Хотя это и разумный практический совет, он не представляет явно выраженной концепции справедливости. На самом деле, рекомендуется наилучшим образом пользоваться своими суждениями, насколько это возможно, в рамках этих целей для направления действий. Только меры, предпочтительные по обоим основаниям, будут явно более желательными. В отличие от этого, принцип различия является относительно строгой концепцией, так как он ранжирует все комбинации целей в соответствии с тем, насколько они улучшают перспективы наименее удачливых.

Таким образом, несмотря на тот факт, что принцип различия на первый взгляд кажется несколько специальной концепцией, он все-таки мог бы служить критерием, который, в соединении с другими принципами справедливости, находился бы на заднем плане и контролировал веса, выраженные в наших повседневных суждениях, когда последние сопоставлялись бы с различными смешанными принципами. Наш привычный способ опираться на интуицию в соответствии со стандартами более низкого порядка может скрыть из виду существование основных принципов, которые ответственны за силу этих критериев. Конечно, вопрос о том, эксплицируют ли эти два принципа справедливости, и в особенности принцип различия, наши суждения о распределительной справедливости, можно решить только после выведения достаточно детальных следствий из этих принципов и установления того, в какой степени мы готовы принять веса, к которым они ведут. Возможно, конфликта между этими следствиями и нашими обдуманно убеждениями и не будет. Да его и не должно быть с суждениями, которые являются опорными точками, суждениями, которые **мы**, как кажется, не желаем пересматривать при любых обозримых обстоятельствах. Иначе эти два принципа не являются полностью приемлемыми, и будет необходим частичный их пересмотр.

Но, возможно, наши повседневные взгляды не влекут ничего слишком определенного в отношении баланса конкурирующих целей. Если это так, главный вопрос в том, можем ли мы согласиться на гораздо более строгую спецификацию нашей концепции справедливости, которую представляют эти два принципа. При условии сохранения некоторых опорных точек нам нужно определить лучший способ наполнения нашей концепции справедливости и распространения ее на другие случаи. Эти два принципа справедливости могут не столько противостоять нашим интуитивным убеждениям, сколько давать относительно конкретный принцип для вопросов, **которые** здравый смысл находит непривычными и оставляет нерешенными. Таким образом, хотя принцип различия и кажется нам поначалу странным, размышления о его следствиях, когда он соответствующим образом ограничен, может убедить нас, что он либо согласуется с

нашими обдуманными суждениями, либо проецирует эти убеждения на новые ситуации некоторым приемлемым образом.

В русле предыдущих замечаний мы можем отметить, что апелляция к общему интересу является политической конвенцией демократического общества. Ни одна политическая партия публично не признает, что она борется за законодательство, которое было бы невыгодно любой признанной социальной группе. Но как должна пониматься эта конвенция? Конечно, это нечто большее, чем принцип эффективности, и мы не можем предполагать, что правительство действует равным образом в интересах всех. Так как невозможно максимизировать более чем одну точку зрения, вполне естественно, при наличии морали демократического общества, выделить позицию наименее удачливых и продвигать их долговременные интересы наилучшим образом, совместимым с равными свободами и честными возможностями. Представляется, что политика, в справедливости которой у нас имеется наибольшая уверенность, по крайней мере, устремлена в этом направлении, в том смысле, что этот слой общества был бы хуже обеспечен, если бы она была свернута. Эти меры справедливы во всех отношениях, даже если не совершенно справедливы. Принцип различия можно, следовательно, интерпретировать как достаточно разумное расширение политической конвенции демократии, когда мы сталкиваемся с необходимостью принятия достаточно полной концепции справедливости.

Отмечая, что смешанные концепции имеют интуитивистские черты, я не имею в виду то, что этот факт является решающим против них возражением. Как я уже замечал (§ 7), такие комбинации принципов, безусловно, имеют огромную практическую ценность. Без сомнения, эти концепции определяют правдоподобные стандарты, путем указания на которые может быть оценена проводимая политика, и, при наличии сопутствующих институтов, они могут направлять нас к верным заключениям. Например, человек, принимающий смешанную концепцию максимизации среднего благосостояния за минусом некоторой доли (или кратного) стандартного отклонения, вероятно, предпочтет честное равенство возможностей, так как представляется, что большее количество равных шансов для всех одновременно поднимает среднее (посредством роста эффективности) и уменьшает неравенство. В этом примере заменитель принципа различия поддерживает другую часть второго принципа. Более того, очевидно, что в какой-то момент мы не можем избежать опоры на наши интуитивные суждения. Трудность со смешанными концепциями в том, что они могут обращаться за помощью к этим суждениям слишком преждевременно и не определять ясной альтернативы принципу различия. В отсутствие процедуры приписывания соответствующих весов (или параметров), возможно, что баланс в действительности будет определяться принципами справедливости, если только, конечно, эти принципы не ведут к неприемлемым для нас заключениям. Если такое случится, то может оказаться предпочтительной какая-либо смешанная концепция, несмотря на ее апелляция к интуиции, особенно если ее использование помогает ввести порядок и согласие в наши обдуманные убеждения.

Еще одно соображение в пользу принципа различия — это сравнительная легкость его интерпретации и применения. Действительно, привлекательность смешанных критериев частично заключается в том, что они избегают довольно сильных требований к принципу различия. Нет особых сложностей в установлении того, какие вещи будут способствовать интересам наименее удачливых. Эту группу можно идентифицировать посредством ее индекса первичных благ, к вопросы политики можно решить, спросив, какой выбор сделает репрезентативный индивид в соответствующей ситуации. Но в тех границах, в которых принципу полезности отведена роль, беспокоит неясность представлений о среднем (всеобщем) благосостоянии. Необходимо получить какую-то оценку функций полезности для различных репрезентативных индивидов, установить для них межличностные соответствия и т. д. Связанные с этим проблемы так велики, а аппроксимации настолько грубы, что противоположные мнения могут казаться различным людям равно правдоподобными. Одни могут утверждать, что приобретения одной группы перевешивают потери другой, в то время как другие могут это отрицать. Никто не может предложить принципов, объясняющих эти различия или то, как их можно преодолеть. Тем, кто занимает более сильные социальные положения, легче несправедливым способом продвигать свои интересы, не рискуя быть уличенными в явном нарушении границ. Конечно, все это очевидно, а неясность этических принципов признавалась всегда. Однако не все они неточны в равной степени, и наши два принципа справедливости имеют преимущество, будучи более ясными в своих требованиях, и в том, что нужно сделать для их удовлетворения.

Можно было бы подумать, что неясность принципа полезности преодолевается с помощью лучшего объяснения того, как измерять и как агрегировать благосостояние. Я не хочу делать акцент на этих широко обсуждаемых технических проблемах, так как более важные возражения против утилитаризма находятся на другом уровне. Но краткое упоминание этих вопросов прояснит договорную доктрину. Итак, существует несколько способов установления некоторой межличностной меры полезности. Один из них (обращаясь, по крайней мере, к **Эджворту**) — это предположить, что индивид способен различить только конечное число уровней **полезности**⁴⁴. Утверждается, что человек безразличен к **альтернативам**, которые относятся к одному уровню, а кардинальная мера различия в полезностях между любыми двумя альтернативами определяется количеством распознаваемых уровней, которые их разделяют. Получающаяся кардинальная шкала единственна, как это и должно быть, с точностью до положительных линейных преобразований. Чтобы установить меру для людей, можно предположить, что различие между соседними уровнями одинаково для всех индивидов и одинаково между всеми уровнями. С этим межличностным правилом соответствия вычисления чрезвычайно просты. Сравнивая альтернативы, мы устанавливаем число уровней между ними для каждого индивида, а затем суммируем, принимая в расчет плюсы и минусы.

Эта концепция кардинальной полезности страдает из-за хорошо известных трудностей. Оставляя в стороне очевидные практические проблемы и тот **факт**, что обнаружение индивидом уровня различий зависит от фактически имеющихся альтернатив, кажется невозможным обосновать предположение о том, что социальная полезность перехода с одного уровня к другому одинакова для всех индивидов. С другой стороны, эта процедура идентичным образом взвешивала бы те изменения, имеющие одинаковое число различий, к которым индивиды испытывали бы разные чувства — у одних были бы более сильные чувства, чем у других; с другой стороны, она придавала бы больший вес изменениям, пережитым теми индивидами, которые, как кажется, выделили больше уровней. Конечно, неверно игнорировать силу установок и особенно так высоко вознаграждать способность отмечать различия, которая может систематическим образом варьироваться в соответствии с темпераментом и подготовкой⁴⁵. Действительно, вся эта процедура кажется произвольной. Она, однако, имеет то достоинство, что иллюстрирует, каким образом принцип полезности содержит неявные этические предпосылки в методе, избранном для установления требуемой меры полезности. Понятие счастья и благосостояния недостаточно определены, и даже для определения должной кардинальной меры, может быть, нам придется поискать моральную теорию, в которой она будет использоваться.

Аналогичные трудности возникают и с определением Неймана-Моргенштерна⁴⁶. Можно показать, что если выбор индивида между рискованными перспективами удовлетворяет определенным постулатам, то существуют значения полезности, соответствующие этим альтернативам таким образом, что решения индивида можно интерпретировать как максимизацию ожидаемой полезности. Он выбирает так, как будто он руководствовался математическим ожиданием этих значений полезности; и эти приписывания полезности единственны с точностью до положительных линейных преобразований. Конечно, не утверждается, что сам индивид использует приписывание полезностей в принятии своих решений. Эти числа не руководят его выбором, не дают они и процедуры размышления от первого лица. Скорее, если предпочтения индивидами альтернатив соответствуют определенным условиям, математик может, по крайней мере теоретически, подсчитать числа, которые описывают эти предпочтения как максимизацию ожидаемой полезности в определенном ранее смысле. Пока ничего нельзя заключить о действительном ходе размышления индивида, или о критериях, если таковые существуют, на которые опирается индивид; ничего не говорится о том, каким характеристикам альтернатив соответствуют численные значения полезности.

Предполагая, что мы можем установить кардинальную полезность для каждого человека, как должна устанавливаться межличностная мера? Известное предложение — это правило „**один—ноль**“: приписывание значения „ноль“ наихудшей возможной ситуации индивида и значения „единица“ — его лучшей ситуации. На первый взгляд это кажется справедливым решением, возможно, выражающим по-другому идею о том, что **каждая** ситуация стоит единицу и не более чем

единицу. Однако существуют и другие предложения со сравнимой симметрией, например, когда худшей альтернативе приписывается нулевая ценность, а единица приписывается сумме **полезностей** всех **альтернатив**⁴⁷. Оба этих правила кажутся равным образом справедливыми, так как первое постулирует равную максимальную полезность для всех, а последнее — равную среднюю полезность; но они могут вести к разным социальным решениям. Более того, эти предложения на самом деле постулируют то, что все индивиды имеют аналогичные способности к удовлетворению, а это кажется необычной ценой, которую требуется заплатить лишь за то, чтобы определить межличностную меру. Эти правила ясно определяют понятие благосостояния особым образом, так как обычное понятие будет позволять вариации в том смысле, что какая-либо другая интерпретация этого понятия будет равным образом, если не более, совместима со здравым смыслом. Так, например, правило „**один—ноль**“ подразумевает, что, при прочих равных условиях, большая социальная полезность получится в результате воспитания у людей простых желаний и более легкого их удовлетворения, и что такие люди обычно будут иметь более сильные притязания. Они довольствуются меньшим, и поэтому их можно ближе подвести к наивысшей полезности. Если для кого-то эти следствия неприемлемы, но он по-прежнему желает придерживаться точки зрения утилитаризма, то должна быть найдена какая-нибудь другая межличностная мера.

Далее, мы должны заметить, что хотя постулаты **Неймана—Моргенштерна** предполагают, что индивиды не получают удовольствия от переживания риска, процесса азартной игры, на результирующую меру, тем не менее, влияя установки по отношению к неопределенности, являющейся результатом общего распределения вероятностей⁴⁸. Таким образом, если это определение полезности используется в социальных решениях, чувства людей относительно риска должны влиять на критерий благосостояния, который подлежит максимизации. И вновь мы видим, что эти конвенции, определяющие межличностные сравнения, имеют неожиданные моральные следствия. Как и прежде, на меру полезности влияют случайности, произвольные с моральной точки зрения. Эта ситуация очень отличается от справедливости как честности, как это видно из ее кантианской интерпретации, с ее вхождением идеалов в принципы и ее опорой на первичные блага для проведения необходимых межличностных сравнений.

В таком случае **покажется**, что неясность утилитаристского принципа вряд ли можно удовлетворительным образом устранить лишь посредством более строгой меры полезности. Напротив, как только необходимые для межличностных сравнений конвенции рассмотрены, мы видим, что существуют различные методы для определения этих сравнений. Однако эти методы включают поразительно разные предпосылки и имеют очень разные следствия. Это моральный вопрос — какие из этих определений и правил соответствия являются подходящими для теории справедливости (и могут ли быть таковыми вообще). Именно это имеется в виду, я полагаю, когда говорится, что межличностные сравнения зависят от ценностных суждений. Хотя

очевидно, что принятие принципа полезности — это вопрос моральной теории, менее очевидно то, что сами процедуры для измерения благосостояния поднимают аналогичные проблемы. Так как существует более одной такой процедуры, выбор зависит от использования этой меры; а это означает, что этические соображения в конечном счете окажутся решающими.

Здесь будут уместны комментарии Мейна по поводу стандартных утилитаристских предпосылок. Он считает, что основания для этих предпосылок становятся ясны, как только мы увидим, что они просто являются рабочим правилом законодательства, и именно так воспринимал их Бентам⁴⁹. При наличии многочисленного и достаточно однородного общества и энергичного современного законодательного собрания, единственный принцип, который может направлять законодательство в большом масштабе, — это принцип полезности. Необходимость отрицания различий между людьми, даже весьма реальных, ведет к принципу, согласно которому следует рассматривать всех одинаковым образом, и к постулатам подобия и минимальной эффективности (**marginality**). Конечно, конвенции для межличностных сравнений должны оцениваться в том же свете. Договорная доктрина утверждает, что как только мы убедимся в этом, мы также увидим, что от идеи измерения и суммирования благосостояния лучше всего вообще отказаться. С перспективы исходного положения это не является частью достижимой концепции социальной справедливости. Вместо этого предпочтительнее два принципа справедливости; к тому же их гораздо легче применять. Если взвесить все факторы, по-прежнему существуют причины предпочесть принцип различия, или второй принцип в целом, принципу полезности, даже в ограниченном контексте смешанной концепции.

50. ПРИНЦИП СОВЕРШЕНСТВА

До сих пор я очень мало говорил о принципе совершенства. Но после рассмотрения смешанных подходов я хотел бы рассмотреть эту концепцию. Есть два варианта: в первом — это только один принцип телеологической теории, рекомендующей обществу устройство институтов и определение обязанностей и обязательств индивидов для того, чтобы максимизировать высшие человеческие достижения в искусстве, науке и культуре. Очевидно, что этот принцип тем более **требователен**, чем выше поднят соответствующий идеал. Абсолютный вес, который Ницше иногда придает жизням великих людей, таких как Сократ и Гете, — это необычный подход. Иногда он говорит, что человечество должно постоянно стремиться производить великих индивидов. Мы придаем ценность нашим жизням, работая на благо лучших представителей⁵⁰. Второй вариант, который можно найти, среди других, у Аристотеля, имеет гораздо более сильные утверждения.

В этой более умеренной доктрине принцип совершенства рассматривается в качестве лишь одного из нескольких стандартов в

интуитивистской теории. Этот принцип сравнивается с другими посредством интуиции. Степень принадлежности этой концепции перфекционизму зависит, таким образом, от весов, которые придаются требованиям совершенства и культуры. Если, например, утверждается, что достижения греков в философии, науке и искусстве сами по себе оправдывают древнюю практику рабства (предполагая, что эта практика была необходимой для этих достижений), то, конечно, такая концепция является в высшей степени перфекционистской. Требования перфекционизма перевешивают сильные требования свободы. С другой стороны, этот критерий может использоваться просто для ограничения перераспределения богатства и дохода при конституционном режиме. В этом случае он служит противовесом идеям эгалитаризма. Таким образом, можно сказать, что распределение действительно должно быть более равным, если это существенно для удовлетворения основных потребностей наименее удачливых и уменьшает наслаждения и удовольствия более обеспеченных. Но большее счастье менее удачливых в общем не оправдывает урезания затрат, необходимых для сохранения культурных ценностей. Эти формы жизни имеют большую внутреннюю ценность, чем низшие удовольствия, независимо от степени распространения последних. В нормальных условиях определенный минимум социальных ресурсов должен отводиться на реализацию целей совершенства. Единственное исключение — это тот случай, когда эти притязания сталкиваются с требованиями основных потребностей. Так, при улучшающихся обстоятельствах принцип совершенства приобретает возрастающий вес по отношению к большему удовлетворению желаний. Без сомнения, многие принимали **перфекционизм** в этой интуитивистской форме. Она допускает спектр интерпретаций и, как кажется, выражает гораздо более разумную позицию, чем строгая перфекционистская теория⁵¹.

Прежде чем рассматривать, почему принцип совершенства был бы отвергнут, я бы хотел прокомментировать отношение между принципами справедливости и двумя видами телеологических теорий: перфекционизмом и утилитаризмом. Мы можем определить **уважающие-идеалы-принципы** как такие, которые не являются **уважающими-потребности-принципами**⁵². То есть первые не считают единственными значимыми характеристиками общий объем удовлетворения желаний и способ его распределения между людьми. Теперь, в терминах этого различения, принципы справедливости, так же как и принципы перфекционизма (как в первом, так и втором варианте), являются **уважающими-идеалы-принципами**. Они не абстрагируются от целей желаний и утверждают, что удовлетворения имеют равную ценность, когда они одинаково интенсивны и приятны (смысл замечания Бентама о том, что, при прочих равных условиях, игра в кегли так же хороша, как и поэзия). Как мы видели (§ 41), в принципах справедливости заложен определенный идеал, и реализация желаний, несовместимых с этими принципами, не имеет совершенно никакой ценности. Более того, мы должны поощрять определенные черты характера, особенно чувство справедливости. Так, до-

говорная доктрина сходна с перфекционизмом в том, что она принимает в расчет и другие вещи, кроме чистого баланса удовлетворения и того, как оно делится. Фактически принципы справедливости даже не упоминают количество или распределение благосостояния, а отсылают лишь к распределению свобод и других первичных благ. В то же время им удастся определить некоторый идеал человека, не обращаясь к априорному стандарту человеческого совершенства. **Договорной** взгляд занимает, таким образом, промежуточное положение между перфекционизмом и утилитаризмом.

Обращаясь к вопросу о том, мог ли быть принят перфекционистский стандарт, мы должны сначала рассмотреть строгую перфекционистскую концепцию, так как **здесь** проблемы более очевидны. Итак, для того чтобы иметь ясный смысл, этот критерий должен давать какой-то способ ранжирования различных видов достижений и суммирования их ценностей. Конечно, эта оценка может быть не очень строгой, но она должна быть достаточно точной для того, чтобы направлять главные решения, касающиеся базисной структуры. Именно в этот момент принцип совершенства сталкивается с трудностями. Хотя людям в исходном положении безразличны интересы друг друга, они знают, что они имеют (или могут иметь) определенные моральные и религиозные интересы и другие культурные цели, которые они не могут поставить под угрозу. Более того, они привержены различным концепциям блага и полагают, что они вправе предъявлять друг другу требования для реализации своих собственных целей. Стороны не разделяют концепцию блага, посредством которой могут быть оценены плоды реализации их возможностей или даже удовлетворение их желаний. У них нет общепринятого критерия совершенства, который может использоваться как принцип для выбора между институтами. Признать любой подобный стандарт фактически означало бы принять принцип, который мог бы привести к меньшей религиозной или какой-либо другой свободе, если не к полной потере свободы во имя достижения многих наших духовных целей. Если стандарт совершенства достаточно ясен, у сторон нет способа узнать, что их притязания не отступят перед более высокой социальной целью — максимизацией совершенства. Таким образом, кажется, что единственное понимание, которого могут достичь люди в исходном положении — это понимание того, что каждый должен иметь наибольшую равную свободу, совместимую с аналогичными свободами остальных. Они не могут рисковать своей свободой, позволяя некоторому стандарту ценности определять, что должно быть максимизировано посредством некоторого телеологического принципа справедливости. Этот случай совершенно отличен от принятия индекса первичных благ как основы межличностных сравнений. Этот индекс, в любом случае, играет подчиненную роль, а первичные блага — это вещи, которых люди обычно желают в жизни для достижения своих целей, какими бы они ни были. Желание этих благ индивидами позволяет отличить одного индивида от другого. Но, конечно, их принятие с целью использования в качестве некоторого индекса не **устанавливает** стандарта совершенства.

Таким образом, очевидно, что во многом та же аргументация, которая привела к принципу равной свободы, требует отказа от принципа совершенства. Но проводя эту аргументацию, я не утверждал, что критерии совершенства не имеют рациональной основы с точки зрения повседневной жизни. Очевидно, что в искусстве и науках существуют стандарты для оценки творческих усилий, по крайней мере в рамках определенных стилей и традиций мысли. Часто не вызывает никакого сомнения, что работа одного человека превосходит работу другого. Действительно, свобода и благосостояние индивидов, когда они измеряются совершенством их действий и произведений, имеют громадные различия в ценности. Это верно не только в отношении действительных, но также и потенциальных свершений. Очевидно, сравнение внутренней ценности может быть сделано; и хотя стандарт совершенства не является принципом справедливости, суждения о ценностях занимают важное место в человеческих делах. Эти суждения не обязательно настолько туманны, что не могут служить рабочим основанием для приписывания прав. Аргументация здесь скорее в том, что ввиду своих несовпадающих целей у сторон нет оснований принимать принцип совершенства в условиях исходного положения.

Для того чтобы прийти к этике **перфекционизма**, нам следует приписать сторонам предварительное принятие какой-либо естественной обязанности, скажем, обязанности культивировать личности особого рода и эстетического стиля и способствовать стремлению к знаниям и развитию искусств. Но эта предпосылка радикальным образом изменила бы интерпретацию исходного положения. Хотя справедливость как честность допускает признание ценностей совершенства во вполне упорядоченном **обществе**, к человеческим совершенствам следует стремиться в рамках принципа свободной ассоциации. Люди объединяются для продвижения своих культурных и художественных интересов точно так же, как они образуют религиозные сообщества. Они не используют государственный аппарат принуждения для того, чтобы завоевать для себя большую свободу или большее доленое распределение на тех основаниях, что их деятельность представляет собой **большую** внутреннюю ценность. **Перфекционизм** отвергается в качестве политического принципа. Так, социальные ресурсы, необходимые для поддержки ассоциаций, посвященных продвижению искусств, наук и культуры в общем, должны выделяться в качестве честной платы за оказанные услуги или состоять из таких добровольных взносов, которые пожелают сделать **граждане**, и все это в рамках режима, регулируемого двумя принципами справедливости.

В соответствии с договорной доктриной, таким образом, равная свобода граждан не предполагает ни того, что цели разных людей имеют одинаковую внутреннюю **ценность**, ни того, что их свобода и благосостояние одного и того же достоинства. Однако постулируется, что стороны являются моральными личностями, рациональными индивидами с согласованной системой целей и способностью к чувству справедливости. Так как у них имеются требуемые определяющие качества, было бы излишним добавлять, что стороны являются рав-

ными моральными личностями. Мы можем сказать, если пожелаем, что люди имеют равное достоинство, имея под этим в виду лишь то, что все они удовлетворяют условиям моральной личности, которые выражаются посредством интерпретации исходной договорной ситуации. И поскольку в этом отношении они одинаковы, к ним необходимо относиться, как того требуют принципы справедливости (§ 77). Но ничто из этого не подразумевает того, что их действия и достижения в равной степени совершенны. Считать так — значит объединять понятие моральной личности с различными совершенствами, подпадающими под понятие ценности.

Я только что отметил, что равная ценность людей не является необходимой для равной свободы. Стоит также заметить, что равная ценность не является и достаточным признаком. Иногда говорят, что равенство в основных правах следует из равной способности индивидов к более высоким формам жизни; но не ясно, почему это должно быть так. Внутренняя ценность (*intrinsic worth*) — это понятие, подпадающее под общее понятие ценностей (*value*), и то, является ли уместной равная свобода или какой-либо другой принцип, зависит от концепции правильности. Итак, критерий совершенства настаивает на том, чтобы права в базисной структуре давались таким образом, чтобы максимизировать всеобщую совокупность внутренней ценности. Конфигурация прав и возможностей, которыми пользуются индивиды, влияет на степень, в которой они реализуют свои скрытые возможности и совершенства. Но отсюда не следует, что равное распределение основных свобод будет лучшим решением.

Эта ситуация напоминает ситуацию с классическим утилитаризмом: нам требуются постулаты, аналогичные стандартным предпосылкам. Так, даже если скрытые способности индивидов были бы сходными, до тех пор пока приписывание прав не управлялось бы принципом минимально эффективной ценности (которая в этом случае оценивается посредством критериев совершенств), равные права не были бы обеспечены. На самом деле, только если не существует безграничных ресурсов, лучший способ увеличить сумму ценности — это предоставить весьма неравные права и возможности немногим. Такое решение не является несправедливым с точки зрения перфекционизма, при условии, что это необходимо для производства большей суммы человеческого совершенства. Итак, принцип уменьшающейся минимально эффективной ценности, конечно, спорен, хотя, возможно, и не настолько, как принцип равной ценности. Нет особых причин полагать, что, в общем, права и ресурсы, выделенные на поощрение и развитие высокоталантливых людей, вне пределов соответствующего диапазона, вносят все меньший и меньший вклад в целое. Напротив, этот вклад может возрастать (или оставаться постоянным) неограниченное время. Принцип совершенства предоставляет, таким образом, неустойчивое основание для равных свобод, и наверняка он бы сильно отклонился от принципа различия. Требуемые для равенства предпосылки кажутся в высшей степени маловероятными. Как представляется, для того чтобы найти прочное основание для равной свободы, мы должны отвергнуть телеологические принципы, как перфекционистский, так и утилитаристский.

До сих пор я рассматривал **перфекционизм** как телеологическую теорию с одним принципом. В этом варианте трудности наиболее очевидны. **Интуитивистские** формы гораздо более правдоподобны, и, когда утверждения совершенства взвешиваются умеренно, эти взгляды нелегко оспаривать. Разрыв с двумя принципами справедливости здесь гораздо меньший. Однако аналогичные проблемы все равно возникают, так как каждый принцип интуитивистской концепции должен выбираться, и хотя в этом случае последствия вряд ли будут так серьезны, как и прежде, нет основания признавать принцип совершенства в качестве стандарта социальной справедливости. Кроме того, критерии совершенства не строги в виде политических принципов, и их применение к публичным вопросам будет неотрегулированным и идиосинкратическим, как бы разумно их не привлекали и не применяли в более узких традициях и интеллектуальных сообществах. Именно по этой причине, среди других, справедливость как честность требует от нас, прежде чем будут ограничены основные свободы других или нарушены некоторые обязательства или естественные обязанности, демонстрации того, что определенные способы поведения являются помехой для их осуществления. Поскольку именно тогда, когда аргументы в пользу этого заключения не срабатывают, индивиды испытывают искушение апеллировать **ad nos** к перфекционистским критериям. Когда говорится, например, что определенные виды сексуальных отношений являются унижительными и постыдными и должны, на этом основании, быть запрещены, хотя бы ради вступающих в них индивидов, независимо от их желаний, часто это происходит потому, что нельзя выдвинуть разумную аргументацию в терминах принципов справедливости. Вместо этого мы вновь опираемся на понятия совершенства. Но в этих вопросах мы, по всей вероятности, руководствуемся тонкими эстетическими предпочтениями и личным чувством меры; а индивидуальные, классовые и групповые различия часто остры и непримиримы. Так как эти неопределенности представляют для перфекционистских критериев опасность и ставят под угрозу индивидуальную свободу, кажется наилучшим выходом полностью опираться на принципы справедливости, которые имеют более определенную **структуру**³³. Таким образом, даже в своей интуитивистской форме перфекционизм был бы отвергнут, поскольку не определяет достижимый базис социальной справедливости.

Конечно, со временем нам бы пришлось проверять, являются ли следствия поведения без стандарта совершенства приемлемыми, так как на первый взгляд может показаться, что будто справедливость как честность не дает достаточного простора для принципиальных соображений. На этом этапе я могу лишь заметить, что общественные фонды для искусств и наук могут быть предоставлены через обменную ветвь (§ 43). В этом случае отсутствуют ограничения на основания, которые могут иметь граждане для того, чтобы принять на себя необходимые налоги. Они могут оценить достоинства этих коллективных благ на перфекционистских принципах, так как принуждающая машина правительства используется в этом случае лишь для преодоления проблем изолированности и гарантий, и никто не облагается налогом без его согласия. Критерий совершенства не служит

здесь политическим принципом; и, таким образом, при желании вполне упорядоченное общество может уделить заметную часть своих ресурсов на расходы подобного рода. Но хотя требования культуры и можно удовлетворить таким образом, принципы справедливости не позволяют субсидировать университеты и институты или оперу и театр на тех основаниях, что **эти** институты обладают внутренней ценностью и что тех, кто в них участвует, нужно поддерживать, даже в значительной степени за счет других, не получающих компенсирующих выгод. Налогообложение на эти цели может быть оправдано только как продвижение, прямое или косвенное, социальных условий, которые гарантируют равные свободы, и как соответствующая забота о долговременных интересах наименее преуспевших. Это, как кажется, санкционирует эти субсидии, справедливость которых меньше всего подвергается сомнению, и, во всяком случае, здесь нет очевидной необходимости в принципе совершенства.

Этими замечаниями я завершаю обсуждение того, как принципы **справедливости** применяются к институтам. Конечно, существует много других вопросов, которые необходимо рассмотреть. Возможны иные формы **перфекционизма**, а все проблемы рассматривались лишь вкратце. Я должен подчеркнуть, что мое намерение заключается лишь в том, чтобы указать, что договорная доктрина может достаточно успешно служить в качестве альтернативной моральной концепции. Когда мы проверяем ее следствия для институтов, представляется, что она соответствует нашим убеждениям здравого смысла лучше, чем ее традиционные соперники, и экстраполируется на ранее нерешенные случаи вполне разумным образом.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Так определяют экономику благосостояния К. Эрроу и Т. Скитовски (K. J. Arrow и Tibor Scitovsky) в *Readings in Welfare Economics* (Homewood, Ill., Richard D. Irwin, 1969), р. 1. Дальнейшее обсуждение см. в работе А. Бергсона — Abraham Bergson. *Essays in Normative Economics* (Cambridge, Harvard University Press, 1966), pp. 35—39, 60—63, 68f; и А. Сена — A. K. Sen. *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), pp. 56—59.

2. Обсуждение этого пункта и следствий для политических принципов см. в работе Б. Барри — Brian Barry. *Political Argument* (London, Routledge and Kegan Paul, 1965), pp. 75—79.

3. Это предположение встречается в работе К. Эрроу — K. J. Arrow. *Social Choice and Individual Values*, 2nd ed. (New York, John Wiley and Sons, 1963), pp. 74f, 81—86.

4. Обсуждение коллективных благ см. в работе Дж. Бьюкенена — J. M. Buchanan. *The Demand and Supply of Public Goods* (Chicago, Rand McNally, 1968), esp. ch. IX. Эта работа содержит полезные библиографические приложения.

5. См. работу Бьюкенена — Buchanan, сб. V; а также М. Олсона — Mancur Olson. *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Harvard University Press, 1965), chs. I and II, где эта проблема обсуждается в связи с теорией организаций.

6. См. работу В. Баумола — W. J. Baumol. *Welfare Economics and the Theory of the State* (London, Longmans, Green, 1952), chs. I, VII—IX, XII.

7. Это различие взято из работы А. Сена — A. K. Sen „Isolation, Assurance and the Social Rate of Discount“, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 81 (1967).

8. Дилемма узника (приписываемая А. Такеру) является примером некооперативной игры с ненулевой суммой между двумя участниками; некооперативной потому, что соглашения не являются обязывающими (или **осуществимыми**); с ненулевой суммой потому, что выигрыш одного игрока не равен проигрышу другого. Так, представьте двух узников, которые предстают перед главным **прокурором**, допрашивающим

их поодиночке. Оба они знают, что если никто из них не признается, они получат небольшой срок за менее серьезное преступление и проведут по году в тюрьме; но если один из них признается и предоставит улики, он будет отпущен на свободу, в то время как второй получит особенно суровое наказание — срок в десять лет; если признаются оба, то оба получают по пять лет. В этой ситуации, предположив обоюдную беспристрастную мотивацию, наиболее разумная для них линия поведения — что никто не должен признаваться — оказывается нестабильной. Это видно из следующей матрицы приобретений и потерь (цифры означают количество лет в тюрьме):

Первый узник	Второй узник	
	непризнание	признание
непризнание	1,1	10,0
признание	0,10	5,5

Для того чтобы попытаться продвинуть свои интересы или хотя бы защитить себя, у каждого есть достаточный мотив, чтобы признаться, независимо от действий другого. Рациональные, с точки зрения каждого, решения ведут к ситуации, худшей для обоих узников.

Проблема явно заключается в том, чтобы найти какие-либо способы стабилизировать наилучший план. Мы можем заметить, что если бы у обоих пленников было общее знание, что оба они утилитаристы или подчиняются принципам справедливости (с ограниченной применимостью в отношении узников), их проблема была бы решена. Обе эти позиции способствуют принятию наиболее разумного плана. Обсуждение этих проблем в связи с теорией государства см. в работе В. Баумола (W. J. Baumol, цитировавшейся в сноске 7. Анализ дилеммы узника см. в книге Р. Льюиса и Х. Райфа — K. D. Luce and Howard Raiffa. *Games and Decisions* (New York, John Wiley and Sons, 1957), сн. V, esp. pp. 94—102. Д. Гаутхир (D. P. Gauthier) в „Morality and Advantage“, *Philosophical Review*, vol. 76 (1967), рассматривает эту проблему с позиции моральной философии.

9. См. работу Марка Блауга — Mark Blaug. *Economic Theory in Retrospect*, revised edition (Homewood, Ill., Richard D. Irwin, 1968), pp. 31f. См. библиографию pp. 36Г, особенно статьи Р. Де-Рувера (A. deRoover).

10. Обсуждение этого вопроса со ссылками на литературу см. в Abraham Bergson. „Market Economy Revisited“, *Journal of Political Economy*, vol. 75 (1967). См. также Jaroslav Vanek. *The General Theory of a Labor Managed Economy* (Ithaca, Cornell University Press, 1970).

11. Об эффективности конкуренции см. работу В. Баумола — W. J. Baumol. *Economic Theory and Operation Analysis*, 2nd ed. (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1965), pp. 355—371; и Т. Купманса — Т. С. Koopmans. *Three Essays on the State of Economic Science* (New York, McGraw-Hill, 1957), первый очерк.

12. Обсуждение различия между аллокативной и распределительной функциями цен см. в работе Дж. Мида — J. E. Meade. *Efficiency, Equality and the Ownership of Property* (London, George Allen and Unwin, 1964), pp. 11—26.

13. Термин „демократия с владением собственностью“ (property-owning democracy) взят у Мида (Meade), *ibid.*, название гл. V.

14. Идею ветвей правительства см. в работе Р. Масгрейва — K. A. Musgrave. *The Theory of Public Finance* (New York, McGraw-Hill, 1959), сн. I.

15. См. работу Мида — Meade. *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, pp. 56f.

16. См. работу Н. Калдора — Nicholas Kaldor. *An Expenditure Tax* (London, George Allen and Unwin, 1955).

17. Обсуждение этих налоговых критериев см. в работе Масгрейва — Musgrave. *The Theory of Public Finance*, chs. IV and V.

18. Некоторые интерпретировали Марксову концепцию полного коммунистического государства как общества, которое, в этом смысле, находится за пределами справедливости. См. работу Р. Такера — K. C. Tucker. *The Marxian Revolutionary Idea* (New York, W. W. Norton, 1969), chs. I and II.

19. Этот критерий был сформулирован Кнудом Викселлом в его *Finanztheoretische Untersuchungen* (Jena, 1896). Главная часть переводится как „Новый принцип справедливого налогообложения“ и включена в *Classics in the Theory of Public Finance*,

ed. K. A. Musgrave and A. T. Peacock (London, MacMillan, 1958), pp. 72—118, esp. pp. 91—93, где формулируется этот принцип. О некоторых трудностях в связи с ним см. в работе Х. Шибаты — Hirafumi Shibata „A Bargaining Model of the Rигe Theory of Public Expenditure“, *Journal of Political Economy*, vol. 1979 (1971), esp. pp. 27f.

20. Эта проблема часто обсуждается экономистами в контексте теории экономического роста. Для знакомства см. работу А. Сена — А. К. Сеп „On Optimizing the Rate of Saving“, *Economic Journal*, vol. 71 (1961); Дж. Тобина — James Tobin. *Nation's Economic Policy* (New Haven, Yale University Press), 1966, сб. 9 и Р. Солоу — K. M. Solow. *Growth Theory* (New York, Oxford University Press, 1970), сб. V. В обширной литературе см. работу Ф. Рамзея — P. P. Ramsey „A Mathematical Theory of Saving“, *Economic Journal*, vol. 38 (1928), перепечатано: Эрроу и Скитовски в *Readings in Welfare Economics*; Т. Купманса — T. C. Koopmans „On the Concept of Optimal Economic Growth“ (1965) в *Scientific Papers of T. C. Koopmans* (Berlin, Springer Verlag, 1970). Работа Шакраварти — Sukamoy Chakravarty. *Capital and Development Planning* (Cambridge, M. I. T. Press, 1969) — представляет собой теоретический обзор, затрагивающий нормативные вопросы. Если в теоретических целях представить идеальное общество как такое, в котором экономика находится в состоянии стабильного (возможно, нулевого) роста и которое, в то же самое время, является справедливым, тогда проблема сбережений заключается в выборе принципа для раздела тягот, связанных со вступлением на тот самый путь роста (или на один из таких путей, если он не один) и, после того как это будет достигнуто, в поддержании справедливости необходимых механизмов. В тексте, однако, я не рассматриваю подробно это предположение; мое обсуждение проходит на более примитивном уровне.

21. Это замечание Александра Гериена взято из введения Исаяи Берлина к книге Ф. Вентруи — Franco Venturi. *Roots of Revolution* (New York, Alfred Knopf, 1960), pp. xx. О Канте см. в „Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose“. в *Political Writings*, ed. Hans Reiss and trans. H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), p. 44.

22. См. *The Methods of Ethics*, 7th ed. (London, MacMillan, 1907), p. 381. Временное предпочтение отвергается также Рамзеем „A Mathematical Theory of Saving“ (§ 64).

23. *Methods of Ethics*, p. 382. См. также § 30, примечание 37.

24. См. работу Сена — Sen „On Optimizing the Rule of Saving“, p. 482.

25. См. 8еп, *ibid.*, p. 479; и С. Марглин — S. A. Marglin „The Social Cost of Discount and the Optimal Rate of Investment“, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 77 (1963), pp. 100—109.

26. См. работу Шакраварти — Chakravarty. *Capital and Development Planning*, pp. 39f, 47, 63—65, 249f. См. также работу Солоу — Solow. *Growth Theory*, pp. 79—87, где он дает описание этой математической проблемы.

27. См. работу Дж. Кейнса — J. M. Keynes. *The Economic Consequences of Peace* (London, MacMillan, 1919), pp. 18—22.

28. Этими и несколькими следующими параграфами я обязан М. Лесноффу (Michael Lesnoff). См. его очерк в *Political Studies*, vol. 19 (1971), pp. 75f. Его критические замечания были полезны для изложения и обсуждения правил приоритета здесь и в § 39.

29. См. *Reflections on the Revolution in France* (London, J. M. Dent and Sons, 1910), p. 49; и работу Дж. Пламенанца — John Plamenantz. *Man and Society* (London, Longmans, Green, 1963), vol. 1, pp. 346—351.

30. *Philosophy of Right*, § 306, trans. Т. М. Кнох (Oxford, The Clarendon Press, 1942), p. 199.

31. *Utilitarianism*, сб. V, par. 30.

32. Этот принцип цитируется Марксом в его *Критике Готской программы*.

33. Дж. Кларк (J. B. Clark) часто цитируется в качестве примера. Но см. его работу в *The Development of Economic Thought*, ed. H. W. Spiegel (New York, John Wiley and Sons, 1952), pp. 598—612.

34. Таким образом, ошибка Кларка в его ответе Марксу заключается в том, что он не рассмотрел в достаточной степени вопрос о сопутствующей справедливости. См. J. M. Clark, *ibid.*, pp. 610f. Эксплуатация у Маркса совместима с совершенной конкуренцией, так как она является продуктом определенной структуры отношений собственности.

35. Это определение эксплуатации см. в работе А. Пижу — A. C. Pigou. *The Economics of Welfare*, 4th ed. (London, MacMillan, 1932), pp. 549—551.

36. См. работу М. Блауга — Mark Blaug. *Economic Theory in Retrospect*, pp. 434Г.
37. См., например, работу В. Росса — W. D. Ross. *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), pp. 21, 26—28, 35, 57f. Аналогично этому Лейбниц в „О глубинном происхождении вещей“ (1697) говорит о законе справедливости, требующем, „...чтобы каждый участвовал в совершенстве универсума, и своим собственным счастьем, соразмерным его добродетели и воодушевляющему его доброму стремлению к общему благу“ (Лейбниц. Соч., М.: Мысль, 1982, т. 1, с. 289).
38. См. работу Ф. Найта — P. H. Knight. *The Ethics of Competition* (New York, Harper and Brothers, 1935), pp. 54—57.
39. См. работу Найта — Knight, *ibid.*, p. 56п.
40. Это я заимствую у Дж. Файнберга — Joel Feinberg. *Doing and Deserving* (Princeton, Princeton University Press, 1970), pp. 64f.
41. См. работу Харта — H. L. A. Hart. *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), p. 39 и Файнберга — Feinberg. *Doing and Deserving*, сн. V.
42. По этому вопросу см. работу Файнберга — Feinberg, *ibid.*, pp. 62, 69п.
43. Точку зрения такого рода см. в работе Н. Решера — Nicholas Resher. *Distributive Justice* (New York, Bobbs-Merrill, 1966), pp. 35—38.
44. См. работу А. Сена — A. K. Sen. *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), pp. 93f; работу Эджворта (Edgeworth) см. в *Mathematical Physics* (London, 1888), pp. 7—9, 60f.
45. Об этих трудностях см. в работе Сена — Sen, *ibid.*, pp. 94Г; и В. Викри — W. 5. Vickrey „Utility, Strategy, and Social Decision Rules“, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 74 (1960), pp. 519—522.
46. Описание этого см. у Баумола — Baumol. *Economic Theory and Operation Analysis*, pp. 512—528; и в книге Люса и Райфы — Luce and Raiffa. *Games and Decisions*, pp. 12—38.
47. См. работу Сена — Sen. *Collective Choice and Social Welfare*, p. 98.
48. См. работу Эрроу — Arrow. *Social Choice and Individual Values*, p. 10, и Сена — Sen, *ibid.*, pp. 96f.
49. Эти замечания см. в работе Г. Мейна — H. 3. Maine. *The Early History of Institutions* (London, 1897), pp. 399Г.
50. См. параграфы, цитируемые в работе Дж. Моргана — C. A. Morgan. *What Nietzsche Means* (Cambridge, Harvard University Press, 1941), pp. 40—42, 369—376. Особенно поразительно заявление Ницше: „Человечество должно непрерывно трудиться над созиданием отдельных великих людей — и это, а не что иное, есть его задача... Ибо вопрос гласит ведь так: каким образом твоя жизнь — жизнь отдельного человека — может приобрести высшую ценность и глубочайшее значение?... Разумеется, лишь в том случае, если ты живешь для пользы редчайших и ценнейших экземпляров...“ (*Несвоевременные мысли*: Третий очерк: Шопенгауэр как Учитель.)
51. Точку зрения такого рода см. в работе Б. Ювенала — Bernard de Jouvenal. *The Ethics of Redistribution* (Cambridge, Harvard University Press, 1951), pp. 53—56, 62—65. См. также работу Г. Рэшдэла — Hastings Rashdall. *The Theory of Good and Evil* (London, Oxford University Press, 1907), vol. I, pp. 235—243, в которой он обосновывает принцип, согласно которому благо каждого должно иметь такой же вес, как и аналогичное благо любого другого, и критерии совершенства, существенные для определения того, когда блага людей являются равными. Способность к более высокой жизни является основанием для неравного отношения к людям. См. pp. 240—242. Сходная точка зрения имплицитно присутствует в работе Дж. Мура — O. E. Moore. *Principia Ethica*, сн. VI.
52. Это определение из работы Барри — Barry. *Political Argument*, pp. 39f.
53. Этот пункт иллюстрирует полемика относительно так называемого морального принуждения, при этом мораль часто используется в узком смысле сексуальной морали. См. работу П. Девлина — Patric Devlin. *The Enforcement of Morals* (London, Oxford University Press, 1965), и Харта — H. L. A. Hart. *Law, Liberty and Morality* (Stanford, Calif., Stanford University Press, 1963), которые занимают различные позиции по этому поводу. Дальнейшее обсуждение см. у Барри — Brian Barry. *Political Argument*, pp. 66—69, и работе Р. Дворкина — Ronald Dworkin „Lord Devlin and The Enforcement of Morals“, *Yale Law Journal*, vol. 75 (1966), и статье А. Лауча — A. K. Louch „Sins and Crimes“, *Philosophy*, vol. 43 (1968).

ОБЯЗАННОСТИ И ОБЯЗАТЕЛЬСТВА

В двух предыдущих главах я обсуждал принципы справедливости для институтов. Теперь я хочу рассмотреть принципы естественных обязанностей и обязательств, которые относятся к индивидам. В первых двух разделах исследуются **причины**, по которым эти принципы были бы выбраны в исходном положении, и их роль в придании социальной кооперации стабильности. Сюда включено краткое обсуждение обещания и принципа верности. Большей частью, однако, я буду изучать следствия этих принципов для теории политических обязанностей и обязательств в конституционном контексте. Представляется, что это лучший способ объяснить их смысл и содержание для целей теории справедливости. В частности, предлагается набросок описания особого случая гражданского неповиновения, который связывает ее с проблемой мажоритарного правления и основаниями для подчинения несправедливым законам. Гражданское неповиновение противопоставляется другим формам неподчинения, таким как отказ от воинской службы по идейным убеждениям, для того чтобы выявить его особую роль в стабилизации почти справедливого демократического режима.

51. АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ ПРИНЦИПОВ ЕСТЕСТВЕННЫХ ОБЯЗАННОСТЕЙ

В одной из предыдущих глав (§§ 18—19) я вкратце описал принципы естественных обязанностей и обязательств, которые относятся к индивидам. Теперь мы должны рассмотреть, почему эти принципы были бы выбраны в исходном положении. Они являются существенной частью теории правильности: они определяют наши институциональные узы и то, как мы становимся обязанными друг другу. Концепция справедливости как честности без объяснения этих принципов является неполной.

С позиции теории справедливости важнейшая естественная обязанность заключается в поддержке и продвижении справедливых институтов. Эта обязанность имеет две части: во-первых, мы должны подчиняться справедливым институтам и выполнять свою роль в них, когда они существуют и касаются нас; во-вторых, мы должны помогать установлению справедливого устройства, если его не существует, по крайней мере, когда это может быть сделано без больших затрат для

нас самих. Отсюда следует, что если базисная структура общества справедлива, или настолько справедлива, насколько этого можно разумно ожидать в существующих обстоятельствах, у всех имеется естественная обязанность делать то, что от них требуется. Каждый связан ею независимо от его добровольных действий, **перформативных** или нет. Теперь наш вопрос заключается в том, почему был бы принят этот, а не какой-либо другой принцип. Предположим, что, как и в случае с институтами, у сторон нет способа исследовать все возможные принципы, которые могли бы быть предложены. Многие имеющиеся возможности определены неясно, и лучшего выбора из них может и не быть. Чтобы избежать этих трудностей, я, как и раньше, предполагаю, что выбор должен быть сделан из короткого перечня традиционных и знакомых принципов. Для того чтобы упростить дело, я упомяну здесь лишь об утилитаристской альтернативе, сравнивая и проясняя при этом свою позицию; это позволит мне весьма сильно сократить аргументацию.

Итак, выбор принципов для индивидов очень упрощается тем обстоятельством, что принципы для институтов уже были выбраны. Спектр достижимых альтернатив сразу же сужается до таких, которые вместе с двумя принципами справедливости составляют согласованную концепцию обязанностей и **обязательств**¹. Это ограничение представляет особую важность в связи с теми принципами, которые являются определяющими для наших институциональных уз. Так, предположим, что люди в исходном положении, приняв эти два принципа справедливости, раздумывают над выбором принципа полезности (в том или ином варианте) в качестве стандарта для действий индивидов. Даже если это предположение и непротиворечиво, принятие утилитаристского принципа привело бы к непоследовательной концепции правильности. Критерии для институтов и индивидов не подогнаны друг к другу должным образом. Это особенно ясно в ситуациях, когда человек занимает некоторое общественное положение, регулируемое принципами справедливости. Представим, например, гражданина, принимающего решение, за какую политическую партию голосовать, или законодателя, размышляющего, одобрить ли тот или иной законопроект. Предположение здесь заключается в том, что эти индивиды — члены вполне упорядоченного общества, принявшего наши два принципа справедливости для институтов и принцип полезности для индивидов. Как они должны поступать? В качестве рационального индивида или законодателя человек, как представляется, должен поддерживать ту партию или одобрять тот законопроект, которые наилучшим образом согласуются с этими двумя принципами справедливости. Это означает, что он должен голосовать соответствующим образом, призывать к этому других и т. д. Существование институтов включает определенные способы поведения в соответствии с публично признанными правилами. Принципы для институтов имеют, таким образом, следствия для действий людей, занимающих положения в этом устройстве. Но эти люди должны также принять во внимание, что их действия должны подчиняться принципу полезности. В этом случае рациональный гражданин или законодатель должен **поддер-**

живать ту партию и законопроект, успех которых должен, наверняка, максимизировать чистый баланс (или среднее) удовлетворения. Выбор принципа полезности в качестве стандарта для индивида ведет к противоположным директивам. Для того чтобы избежать этого конфликта, необходимо, по крайней мере когда индивид занимает институциональное положение, выбрать принцип, который некоторым подходящим образом соответствует этим двум принципам справедливости. Только в неинституциональных ситуациях утилитаристский подход совместим с уже заключенными соглашениями. Хотя принцип полезности может иметь место в определенных, должным образом ограниченных, **контекстах**, он уже исключен как общее описание обязанностей и обязательств.

Самое простое, таким образом, — это использовать два принципа справедливости в качестве концепции правильности для индивидов. Мы можем определить естественную обязанность справедливости как такую, которая заключается в поддержке и развитии устройства, удовлетворяющего этим принципам; таким путем мы приходим к принципу, который согласуется с критериями для институтов. По-прежнему остается вопрос — добились бы люди, находящиеся в исходном положении, лучшего результата, если бы требование подчиняться справедливым институтам они обусловили определенными добровольными действиями со своей стороны, например, своим согласием на выгоды этих устройств или своим обещанием, а также каким-либо другим обязательством, оставаться верным им. На первый взгляд, принцип с условием такого рода больше соответствует договорной идее с ее акцентом на свободном согласии и защите свободы. Но фактически это условие ничего бы не дало. Ввиду лексического порядка этих двух принципов, полный комплект равных свобод уже гарантирован. Никакие дальнейшие заверения по этому поводу не нужны. Более того, у сторон есть все основания для того, чтобы гарантировать стабильность справедливых институтов, а самый легкий и прямой способ сделать это — принять **требование** поддерживать и подчиняться им, независимо от чьих-либо добровольных действий.

Эти замечания могут быть усилены, если вспомнить наше предыдущее обсуждение коллективных благ (§ 42). Мы отмечали, что во вполне упорядоченном обществе публичное знание того, что граждане имеют эффективное чувство **справедливости**, является очень **большим** общественным достоянием. Оно имеет тенденцию стабилизировать справедливое общественное устройство. Даже когда проблема изолированности преодолена, а справедливая широкомасштабная схема производства коллективных благ уже существует, есть два рода тенденций, ведущих к нестабильности. С точки зрения личного интереса, каждый человек испытывает искушение уклониться от внесения своего вклада. Он получает выгоду от коллективного блага в любом случае; и даже хотя минимально эффективная (общественно необходимая) социальная ценность его налоговых взносов гораздо больше ценности минимально эффективных (общественно необходимых) затрат на себя, лишь небольшая часть этой суммы оборачивается к его выгоде. Эти тенденции, возникающие из личного интереса, ведут к

нестабильности первого рода. Но так как даже при наличии чувства справедливости согласие людей на совместные предприятия зависит от убеждения, что другие внесут свой вклад, люди могут испытывать искушение уклониться от своего вклада, когда они полагают или имеют основания подозревать, что другие не вносят свой. Эти тенденции, проистекающие из опасений относительно честности других, ведут к нестабильности второго типа. Эта нестабильность, **наверняка**, будет сильной, когда опасно придерживаться правил при несоблюдении их другими. Именно эта трудность омрачает надежды на соглашения о разоружении; в условиях взаимного страха даже справедливые люди могут быть обречены на состояние перманентной враждебности. Проблема гарантий состоит, как мы видели, в том, чтобы поддерживать стабильность путем устранения искушений первого рода, а так как это делается посредством публичных институтов, искушения **второго** рода также исчезают, по крайней мере, во вполне упорядоченном обществе.

Эти замечания важны здесь потому, что обоснование **политических** уз с помощью некоторого принципа обязательств осложнило бы проблему гарантий. Граждане не были бы связаны даже справедливой конституцией, если бы они не получали и не намерены были получать дальше выгоды от нее. Более того, это получение выгод должно быть в некотором соответствующем смысле добровольным. Но что это за смысл? Трудно найти правдоподобное объяснение в случае политической системы, в которой мы рождаемся и продолжаем нашу **жизнь**². И даже если такое объяснение и можно было бы дать, любой гражданин по-прежнему мог бы испытывать сомнения относительно других — являются ли они связанными обязательствами, или считают ли себя таковыми. Публичное убеждение в том, что все связаны справедливым устройством, было бы менее прочным, и для достижения стабильности потребовалась бы **большая** опора на принуждающие механизмы правителя. Но причины идти на такой риск нет. Следовательно, стороны в исходном положении правильнее всего поступают, когда признают естественную обязанность справедливости. Учитывая наличие ценности публичного и эффективного чувства справедливости, важно, чтобы принцип, определяющий обязанности индивидов, был простым и ясным и обеспечивал стабильность справедливых институтов. Я, следовательно, предполагаю, что будет принята естественная обязанность справедливости, а не принцип полезности, и что с точки зрения теории справедливости — это фундаментальное требование для индивидов. Принципы обязательств, хотя и совместимы с ней, не являются альтернативами, а играют, скорее, дополняющую роль.

Существуют, конечно, другие естественные обязанности. Ряд их был упомянут ранее (§ 19). Вместо того чтобы рассматривать их все, было бы полезнее проанализировать несколько случаев, начиная с обязанности взаимного уважения, которая ранее не упоминалась. Это обязанность выказывать человеку уважение, которое ему полагается как моральному существу, т. е. существу, обладающему чувством справедливости и концепцией блага. (В некоторых случаях эти ха-

рактические могут быть лишь потенциальными возможностями, но я оставляю здесь эти трудности в стороне; см. § 77.) Взаимное уважение выражается несколькими путями: нашим желанием увидеть ситуацию других с их точки зрения, с перспективы их концепции блага; и нашей готовностью представить основания наших действий, когда затронуты материальные интересы других³.

Эти два способа соответствуют двум аспектам моральной личности. Когда потребуется, доводы должны быть адресованы тем, кого это затрагивает; они должны быть предложены со всей искренностью, с верой в то, что это обоснованные доводы, так как их определяет взаимно приемлемая концепция справедливости, которая принимает в расчет благо всех. Таким образом, уважать друг друга в качестве моральных личностей означает попытаться понять цели другого и его интересы с его собственной точки зрения и представить соображения, позволяющие ему принять ограничения на свое поведение. Так как другой человек предположительно желает регулировать свои действия на основе принципов, с которыми все могли бы согласиться, его нужно ознакомить с относящимися к делу факторами, которые, таким образом, объяснят эти ограничения. Уважение выражается и в готовности оказывать небольшие услуги и **любезности**, не потому, что они представляют какую-то материальную ценность, но потому, что это подходящее выражение нашего осознания чувств и устремлений другого человека. Итак, причина, по которой эта обязанность должна быть признана, заключается в том, что хотя стороны в исходном положении и не проявляют внимания к интересам друг друга, они знают, что в обществе они нуждаются в поддержке в виде уважения своих партнеров. Их чувство собственного достоинства и уверенность в ценности собственной системы целей не могут вынести безразличия, не говоря уже о презрении со стороны других. Каждый получает выгоду от жизни в таком обществе, где соблюдается обязанность взаимного уважения. Издержки для личного интереса несутся по сравнению с поддержкой чувства собственной значимости.

Аналогичное рассуждение поддерживает другие естественные обязанности. Рассмотрим, например, обязанность взаимной помощи. Кант предполагает, и остальные мыслители в этом за ним следуют, что основание этой обязанности в том, что могут возникнуть ситуации, когда мы будем нуждаться в помощи остальных, и не признавать этот принцип — значит лишать себя помощи с их стороны⁴. Хотя в определенных ситуациях от нас требуется выполнение действий, которые не в наших интересах, мы, по всей вероятности, выигрываем в итоге, по крайней мере, в долговременном плане при нормальных обстоятельствах. В каждом конкретном случае выигрыш человека, нуждающегося в помощи, намного перевешивает потери того, от кого требуется оказать ему **помощь**, и если предположить, что шансы оказаться получателем не намного меньше шансов оказаться тем, кто должен предоставлять **помощь**, то этот принцип явно в наших интересах. Но это не единственный аргумент в пользу обязанности взаимной помощи, и даже не самый важный. Достаточное основание

для принятия этой обязанности — это ее устойчивое воздействие на качество повседневной жизни. Публичное знание о том, что мы живем в обществе, в котором мы можем надеяться на то, что другие придут нам на помощь в трудных ситуациях, само по себе имеет огромную ценность. Не очень важно, если мы никогда, в соответствии с обстоятельствами, не будем нуждаться в этой помощи, и время от времени нас будут призывать ее оказать. Баланс выгоды, в узкой интерпретации, может не иметь значения. Главная ценность этого принципа измеряется не помощью, которую мы действительно получаем, но скорее чувством уверенности и доверия к намерениям других людей и знанием о том, что они доступны, если они нам понадобятся. Действительно, достаточно лишь **представить**, каким было бы общество, если бы было публично известно, что эта обязанность отвергается. Так, хотя естественные обязанности не являются особыми случаями какого-либо одного принципа (по крайней мере, это мое **предположение**), аналогичные доводы, без сомнения, подкрепляют многие из них, когда рассматриваются глубинные установки, которые они представляют. Как только мы пытаемся представить жизнь общества, в котором ни у кого не было ни малейшего желания вести себя в соответствии с этими обязанностями, мы видим, что это было бы выражением безразличия, если не пренебрежения, к человеческим существам, которое сделало бы чувство нашего собственного достоинства невозможным. И вновь, мы должны отметить огромную важность эффектов публичности.

Если взять любую естественную обязанность саму по себе, доводы в пользу ее принятия достаточно очевидны. По крайней мере ясно, почему эти обязанности предпочтительнее полного отсутствия подобных требований. Хотя их определение и систематическая организация нестроги, особых сомнений в том, что они были бы приняты, нет. Действительная трудность лежит в их более детальной спецификации, а также в вопросах приоритета: как должны балансироваться эти обязанности в случае их конфликта либо друг с другом, либо с **обязательствами**, и с благом, которое может быть достигнуто посредством действий, выходящих за рамки долга? Нет каких-либо очевидных правил для разрешения этих вопросов. Мы не можем сказать, например, что обязанности имеют лексический приоритет по отношению к действиям, или **обязательствам**, выходящим за рамки долга. Не можем мы и просто применить утилитаристский принцип, чтобы все поставить на место. Требования к индивидам так часто противоречат друг другу, что это привело бы примерно к тому же самому, что и принятие **стандарта** полезности для индивидов; а это, как мы уже видели, **исключается**, так как ведет к несогласованной концепции правильности. Я не знаю, как должна быть решена эта проблема, или даже того, возможно ли систематическое решение, формулирующее полезные и практически применимые правила. Представляется, что теория базисной структуры на самом деле проще. Так как мы имеем дело со всеобъемлющей системой общих правил, мы можем опираться на определенные процедуры агрегации для того, чтобы исключить значение усложняющих элементов конкретных ситуаций,

как только мы примем более масштабную, долговременную точку зрения. Следовательно, в этой книге я не буду пытаться обсуждать вопросы приоритетности в общем виде. Вместо этого я исследую несколько особых случаев, связанных с гражданским неповиновением и уклонением от воинской службы по убеждениям в обстоятельствах, которые я буду называть почти справедливым режимом. Удовлетворительное описание этих вопросов, в лучшем случае, только начало; но это может дать нам некоторое представление о том, с какого рода трудностями мы сталкиваемся, и помочь сфокусировать наши интуитивные суждения на верных вопросах.

При таком положении дел уместно вспомнить знакомое различие между обязанностью при прочих равных условиях (так называемая обязанность **prima facie**) и обязанностью, когда в расчет берутся все обстоятельства. (Параллельное различие верно и в отношении обязательств.) Формулировкой этого понятия я обязан Россу, изложению которого я и следую в основных **чертах**⁵. Предположим, что изначально полная система принципов, которые были бы выбраны в исходном положении. Она будет содержать принципы для институтов и индивидов и, конечно, правила приоритета для взвешивания этих принципов, когда они поддерживают противоположные стороны. Далее я предполагаю, что эта полная концепция правильности является конечной: она состоит из конечного числа принципов и правил приоритета. Хотя существует смысл, в котором число моральных принципов (добродетелей институтов и индивидов) является бесконечным или неопределенно большим, полная концепция приблизительно завершена, т. е. моральные соображения, не попадающие в нее, по большей части не имеют особой важности. Обычно их можно проигнорировать без серьезного риска ошибиться. Значимость моральных доводов, для которых нет объяснения, становится все меньшей по мере более полной разработки концепции правильности. К этой полной концепции (конечной, но завершенной в определенном выше смысле) присоединяется принцип, утверждающий ее полноту, и если мы пожелаем, то также и принцип, предписывающий субъекту выполнять то действие, которое, из всех для него **доступных**, разумно оценивается как правильное (или лучшее) в свете полной системы (включающей правила приоритета). Здесь я предполагаю, что правил приоритета достаточно для разрешения конфликтов между принципами или, по крайней **мере**, для указания на способ верного приписывания им весов. Очевидно, мы еще не находимся в том положении, которое позволяет нам сформулировать эти правила более, чем для нескольких случаев; но так как нам удастся выносить эти суждения, полезные правила существуют (если только не прав интуитивист, и существуют лишь **описания**). В любом случае, полная система способствует нашим действиям в свете всех доступных нам существенных доводов (как они определены принципами **системы**), в той степени, в которой мы можем или должны их установить.

С учетом вышеизложенных соображений мы можем считать, что фразы „при прочих равных условиях" и „принимая во внимание все обстоятельства" (и другие родственные выражения) указывают на

степень, в которой суждение основывается на всей системе принципов. Принцип, взятый отдельно, не выражает универсального утверждения, которого всегда достаточно для установления того, как мы должны себя вести, когда условия antecedента удовлетворены. Скорее, первые принципы выделяют существенные черты моральных ситуаций, такие, что проявление этих черт является доводом для вынесения определенного этического суждения. Корректное суждение зависит от всех существенных черт, идентифицированных и приведенных в соответствие с полной концепцией правильности. Мы претендуем на полный обзор всех этих аспектов какого-то случая, когда мы говорим, что нечто является нашей обязанностью, принимая во внимание все обстоятельства; или же мы подразумеваем, что знаем (или имеем основания полагать), каким будет результат этого более широкого исследования. В противоположность этому, говоря о некоторой обязанности при прочих равных условиях (так называемая обязанность *рпта facie*), мы указываем, что до сих пор мы учли лишь некоторые принципы; что мы выносим суждение, основанное лишь на некоторой части более обширной системы причин. Как правило, я не буду указывать на различие между чем-то, что является обязанностью (или обязательством) индивида при прочих равных условиях, и тем, что является его обязанностью с учетом всех обстоятельств. Обычно для того чтобы понять, что имеется в виду, можно опираться на контекст.

Я полагаю, что эти замечания выражают самое существенное в концепции обязанности *рпта facie*. Важно то, что такие поправки как „при прочих равных условиях“ и „с учетом всех обстоятельств“, (и, конечно, „*рпта facie*“) не являются операторами над единичными предложениями, а тем более над предикатами действий. Они, скорее, выражают отношение между предложениями, отношение между суждением и его основаниями, или, как я выразил это раньше, отношение между некоторым суждением и частью целой системы принципов, которая определяет его основания⁶. Эта интерпретация созвучна с идеей Росса. Ведь он ввел ее как способ изложения первых принципов для того, чтобы позволить доводам, которые они определяют, поддерживать противоположные линии поведения в определенных случаях, как на самом деле часто и происходит, не вводя нас в противоречие. Традиционная доктрина, которую можно найти у Канта (во всяком случае, так полагал Росс), состоит в разделении принципов, относящихся к индивидам, на две группы — совершенных и несовершенных обязательств, а затем ранжировании принципов первого типа как лексически приоритетных (используя мой термин) по сравнению с принципами второго типа. Однако неверно в общем то, что несовершенные обязательства (например, обязанность благодеяния) должны всегда уступать совершенным обязательствам (например, обязанности верности), но у нас нет ясности в случае конфликта совершенных обязательств⁷. Возможно, теория Канта и позволяет найти выход, но, во всяком случае, он оставил эту проблему нерешенной. Для этой цели удобно воспользоваться понятием Росса. Эти замечания, конечно, не означают принятия его утверждения о само-

очевидности первых принципов. Этот тезис имеет отношение к тому, как эти принципы узнаются, или какого рода следствия они допускают. Этот вопрос не зависит от того, как принципы соотносятся друг с другом в одной системе оснований и как поддерживают определенные суждения обязанностей и обязательств.

52. АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ ПРИНЦИПА ЧЕСТНОСТИ

Хотя существуют различные принципы естественных обязанностей, все обязательства возникают из принципа честности (как определялось в § 18). Этот принцип утверждает, что человек имеет обязательство выполнять свою роль, определяемую правилами некоторого института, когда он добровольно принял выгоды этой схемы или воспользовался предлагаемыми ею возможностями для продвижения своих интересов, при условии, что этот институт является справедливым или честным, т. е. удовлетворяет нашим двум принципам справедливости. Как отмечалось ранее, интуитивная идея заключается здесь в том, что когда некоторое число людей вступает во взаимовыгодное кооперативное предприятие в соответствии с определенными правилами и, таким образом, идет на добровольное ограничение своей свободы, тот, кто согласился на эти ограничения, имеет право на аналогичную уступчивость со стороны тех, кто получил выгоду от их **подчинения**⁸. Мы не должны получать выгоду от кооперативных усилий других людей, не внося своей равной доли.

Не следует забывать, что принцип честности состоит из двух частей: первой, которая устанавливает то, как мы обретаем обязательства, а именно — добровольно совершая различные поступки; и второй, которая закладывает условие, что рассматриваемый институт должен быть справедливым, если не совершенно справедливым, то, по крайней мере, настолько справедливым, насколько этого можно разумно ожидать в данных обстоятельствах. Цель этого второго положения — обеспечить то, чтобы обязательства возникали только при удовлетворении определенных сопутствующих условий. Неохотное, и уж тем более явное согласие на существование несправедливых институтов не ведет к возникновению обязательств. По общему мнению, обещания, данные под принуждением, не имеют силы *ab initio*. Но, аналогичным образом, само несправедливое социальное устройство есть некоторый вид принуждения, даже насилия, и согласие на его существование не является обязывающим. Причина этого условия в том, что стороны в исходном положении настаивали бы на нем.

Прежде чем обсуждать следствия из этого принципа, нужно предварительно разобраться с одним вопросом. Могут возникнуть возражения, что поскольку у нас уже имеются принципы естественных обязанностей, то нет необходимости в принципе честности. Обязательства могут быть объяснены естественной обязанностью справедливости, поскольку когда человек пользуется некоторым институциональным установлением, на него в этом случае распространяются правила института, и выполняется обязанность справедливости. Это

утверждение, действительно, достаточно обоснованно. При желании мы можем объяснить обязательства (*obligations*) путем обращения к обязанности (*duty*) справедливости. Достаточно истолковать требуемые добровольные действия как действия, посредством которых свободно расширяются наши естественные обязанности. Хотя раньше эта схема была **неприложима** к нам, и мы не имели по отношению к ней никаких обязанностей, за исключением обязанности не **пытаться** ее подрывать, теперь, посредством наших поступков, мы расширили границы естественных обязанностей. Но уместно отличить те институты или их аспекты, которые должны быть неизбежно **приложимы** к нам, поскольку мы в них рождены и они регулируют всю сферу наших действий, от тех институтов, которые приложимы к нам в силу того, что мы свободно совершили некоторые поступки в качестве рационального способа реализации наших целей. Так, у нас имеется естественная обязанность подчиняться, скажем, конституции или основным законам, регулирующим права на собственность (**предполагая** что они **справедливы**), и в то же время у нас есть обязательство выполнять некоторые обязанности, налагаемые должностью, которую нам удалось занять, или обязательство следовать правилам ассоциаций или видов деятельности, в которых мы участвуем. Иногда бывает разумно придавать разный вес обязательствам и обязанностям (в случае их конфликта) именно потому, что они возникают по-разному. По крайней мере, в некоторых случаях тот факт, что обязательства принимаются свободно, должен повлиять на их оценку, когда они конфликтуют с другими моральными требованиями. Верно и то, что члены общества, находящиеся в лучшем положении, с большей вероятностью, чем остальные, будут иметь политические обязательства, отличные от политических обязанностей. Ведь именно эти люди имеют наибольший шанс получить политические должности и воспользоваться преимуществами, предлагаемыми конституционной системой. Они, таким образом, еще более тесным образом привязаны к системе справедливых институтов. Для того чтобы оценить это обстоятельство, а также способы свободного утверждения уз, полезно иметь принцип честности. Этот принцип должен дать нам возможность провести более тонкие различия при объяснении обязанностей и обязательств. Термин „обязательство“ будет закреплен, таким образом, за моральными требованиями, проистекающими из принципа честности, в то время как другие требования называются „естественными обязанностями“.

Так как в последних разделах принцип честности упоминается в связи с политическими проблемами, здесь я буду обсуждать его соотношение с обещаниями. Итак, принцип верности является не более чем специальным случаем принципа честности, применяемого к социальной практике обещания. Аргументация в пользу этого тезиса начинается с замечания, что обещание — это действие, **определяемое** публичной системой правил. Эти правила являются, как в случае с институтами вообще, набором учредительных конвенций. Так же как и правила игры, они специфицируют определенные виды **деятельности** и определяют некоторые **действия**⁹. В случае с обещанием **основное**

правило управляет словами „Я обещаю сделать X". Оно читается приблизительно так: если кто-то произносит слова „Я обещаю сделать X" в соответствующих обстоятельствах, он должен сделать X, если нет определенных извиняющих обстоятельств. Это правило мы можем считать правилом обещания; оно представляет эту практику в целом. Само правило является не моральным принципом, а учредительной конвенцией. В этом отношении оно имеет одинаковый статус с юридическими правилами и законами, а также правилами игр — правило существует в обществе тогда, когда действия в соответствии с правилами осуществляются регулярно.

Способ спецификации правилом обещания подходящих обстоятельств и извиняющих условий определяет, является ли практика, которую оно представляет, справедливой. Например, для того чтобы сделать обязывающее обещание, человек должен быть в полном сознании, в рациональном модусе ума и знать значение действительных слов, их использование в акте обещания и т. д. Более того, эти слова должны произноситься свободно или добровольно, когда человек не подвергается угрозам или принуждению, и в ситуациях, где он занимает, так сказать, достаточно честную договорную позицию. От человека не требуется выполнения обещания, если действительные слова произнесены, когда он спит, или испытывает галлюцинации, а также если его заставили исполнить обещание, или если имеющая отношение к делу информация скрывалась от него обманным путем. В общем, обстоятельства, приводящие к возникновению обещаний и извиняющих условий, должны быть определены таким образом, чтобы сохранить равную свободу сторон и сделать эту практику рациональным средством, с помощью которого люди могут вступить в кооперативные соглашения и стабилизировать их к взаимной выгоде. Ясно, что многие затруднения здесь не могут быть рассмотрены. Достаточно заметить, что принципы справедливости применяются к практике обещания тем же самым образом, как они применяются к другим институтам. Следовательно, ограничения на соответствующие условия необходимы для обеспечения равной свободы. Было бы в высшей степени иррационально в исходном положении соглашаться быть связанным словами, произнесенными во сне или вырванными силой. Без сомнения, это настолько иррационально, что мы склонны исключать эти и другие возможности как несовместимые с понятием обещания. Однако я не буду рассматривать обещание как практику, которая справедлива по определению, так как это затемняет различие между правилом обещания и обязанностью, проистекающей из принципа честности. Существует много вариаций обещаний, так же как и вариаций договорного закона. Является ли определенная практика, понимаемая индивидом или группой индивидов, справедливой, должно определяться принципами справедливости.

На фоне этих замечаний мы можем ввести два определения. Первое: добросовестное (Boпа fide) обещание — это такое обещание, которое возникает в соответствии с правилом обещания, когда практика, его представляющая, является справедливой. Как только человек произносит слова: „Я обещаю сделать X" в подходящих обстоятель-

ствах, как они определены справедливой практикой, он дал *Bona fide* обещание. Далее, принцип верности — это принцип, что *Bona fide* обещания должны выполняться. Как было отмечено выше, существенно важно различать правило обещания и принцип верности. Правило — это просто учредительная конвенция, в то время как принцип верности — это моральный принцип, одно из следствий принципа честности. Предположим, что существует некоторая справедливая практика обещания. Тогда давая обещание, т. е. произнося слова „Я обещаю сделать X” в подходящих обстоятельствах, человек сознательно применяет правило и принимает выгоды справедливого устройства. Предположим, что обязательств давать обещание нет, человек свободен давать обещания и не давать их. Но поскольку в соответствии с гипотезой эта практика является справедливой, здесь применим принцип честности, и человек должен вести себя так, как это определяет правило, т. е. он должен сделать X. Обязательство держать обещание — это следствие принципа честности.

Я сказал, что давая обещание, человек обращается к социальной практике и принимает выгоды, которые она делает возможными. Каковы эти выгоды, и как работает эта практика? Для ответа на эти вопросы давайте предположим, что стандартная причина для дачи обещаний заключается в создании и стабилизации небольших схем кооперации или какой-то определенной схемы сделки. Роль обещаний аналогична той, которую Гоббс отводил правителю. Точно так же как правитель поддерживает и придает устойчивость системе социальной кооперации путем публичного поддержания эффективной системы наказаний, так и люди в отсутствие принуждающих механизмов создают свои частные предприятия и придают им устойчивость, ручаясь друг другу в верности слову. Такие предприятия часто трудно бывает организовать и поддерживать. Это особенно видно в случае с договорами, когда один человек должен сделать что-то другому человеку. Так как индивид может полагать, что другая сторона не выполнит своей роли, схема может так и не реализоваться. Схема подвержена нестабильности иного рода, даже если эта другая сторона и выполнит свое обещание. Эти ситуации характерны отсутствием гарантий для стороны, которой предстоит действовать первой, за исключением обещаний, т. е. обязательств выполнить соглашение позднее. Только таким способом схема может быть сделана надежной, так чтобы обе стороны могли получить выгоды от своего сотрудничества. Практика обещания существует именно для этой цели; и поэтому, хотя мы обычно рассматриваем моральные требования как налагаемые на нас со стороны обязательства, зачастую они принимаются нами преднамеренно и добровольно во имя нашей выгоды. Таким образом, обещание — это акт, совершенный с публичным намерением сознательно взять на себя обязательство, существование которого в данных обстоятельствах будет способствовать реализации наших целей. Мы хотим, чтобы это обязательство существовало и чтобы о его существовании было известно, а также чтобы другие знали, что мы признаем эти узы и намерены их придерживаться. Прибегая по этой причине к такой практике,

мы берем обязательство выполнять обещанное в соответствии с **принципом** честности.

В этом описании того, как обещание (или вступление в соглашение) используется для создания и стабилизации форм **кооперации**, я большей частью следовал **Причарду**¹⁹. Его обсуждение содержит все существенные моменты. Я также, как и он, предположил, что каждый человек знает или, по крайней мере, разумно полагает, что другой имеет чувство справедливости, а также обычно эффективное желание выполнить свое **bona fide** обязательство. Без этого взаимного доверия ничего нельзя добиться простым произнесением слов. Во вполне упорядоченном обществе это знание присутствует: когда его члены дают обещания, существует взаимное признание намерений возложить на себя обязательства; есть также общее для всех рациональное убеждение, что эти обязательства выполняются. Именно это взаимное признание и общее знание делают возможным существование и дальнейшее функционирование устройства.

Нет необходимости далее обсуждать степень, до которой общая концепция справедливости (включая принципы честности и естественных обязанностей) и публичное осознание готовности людей действовать в соответствии с ней являются огромным коллективным достоянием. Я уже отметил многие преимущества с точки зрения проблемы **гарантий**. Теперь видно, что при наличии доверия и уверенности друг в друге люди могут использовать публичное признание этих принципов для того, чтобы сильно расширить сферу и ценность взаимовыгодных схем кооперации. С точки зрения исходного положения, таким образом, для сторон явным рациональным шагом будет согласие на принцип честности. Этот принцип может быть использован для обеспечения гарантий такого рода предприятиям, которое было бы совместимо со свободой выбора, без необходимости умножения моральных требований. В то же самое время, если имеется принцип честности, мы можем видеть, почему должна существовать практика обещаний в виде свободного установления обязательств, когда это выгодно обеим сторонам. Такого рода устройства представляют, конечно, взаимный интерес. С моей точки зрения, этого достаточно для обоснования важности принципа честности.

Прежде чем переходить к вопросу о политических обязанностях и обязательствах, я должен отметить еще несколько моментов. Прежде всего, как показывает обсуждение обещаний, договорная доктрина утверждает, что из одного только существования институтов не **вытекает** никаких моральных обязательств. Даже правило обещания само по себе не ведет к моральному обязательству. Для объяснения обязательств, основанных на доверии, мы должны принять в качестве посылки принцип честности. Таким образом, наряду с большинством других этических теорий, справедливость как честность утверждает, что естественные обязанности и обязательства возникают только в силу этических принципов. Это такие принципы, которые были бы выбраны в исходном положении. Вместе с существенными фактами об имеющихся **обстоятельствах**, именно эти критерии определяют наши обязательства и обязанности, и выделяют то, что считается

моральными доводами. Обоснованный моральный довод — это факт, который один или несколько из этих принципов идентифицируют как поддерживающий суждение. Корректное моральное решение — это такое, которое находится в наибольшем соответствии с требованиями этой системы принципов, когда она применяется ко всем существенным фактам. Таким образом, довод, определяемый одним принципом, может быть поддержан, заменен другим или даже **отменен** (сведен на нет) с помощью доводов, идентифицируемых **каким-то** принципом или принципами. Я предполагаю, однако, что из всей совокупности фактов, в некотором смысле бесконечной, выбирается конечное или обозримое число имеющих отношение к какому-то конкретному случаю таких **фактов**, так что полная система **позволяет** нам прийти, с учетом всех обстоятельств, к определенному суждению.

В противоположность этому, институциональные требования, а также требования, проистекающие из социальных практик **вообще**, могут быть выведены из существующих правил и из способа их интерпретации. Например, наши юридические обязанности и обязательства как граждан определяются тем, каков закон, в той степени, в какой это может быть установлено. Нормы, относящиеся к **людям**, являющимся игроками в какой-либо игре, зависят от правил этой игры. Связаны ли эти требования с моральными обязанностями и обязательствами — вопрос отдельный. Это так, даже если **стандарты**, используемые судьями для интерпретации и применения закона, похожи на принципы права и справедливости или идентичны им. Может, например, случиться так, что во вполне упорядоченном обществе наши два принципа справедливости используются судами для **интерпретации** тех частей конституции, которые регулируют свободу мысли и совести и гарантируют равную защиту со стороны законов". Хотя в этом случае ясно, что если закон удовлетворяет своим собственным стандартам, мы морально обязаны, при прочих равных условиях, подчиняться ему; при этом вопросы о том, чего требует закон и что предусматривает справедливость, по-прежнему различны. Тенденция объединять правило обещания и принцип верности (как особый случай, проистекающий из принципа честности) особенно сильна. На первый взгляд может показаться, что это одно и то же, однако одно определяется существующими учредительными конвенциями, в то время как другое объясняется через принципы, которые были бы выбраны в исходном положении. **Следовательно**, мы можем различить два типа норм. Термины „обязанность" и „обязательство" используются в контекстах обоего рода; но двусмысленности, проистекающие из такого **употребления**, должны быть довольно легко разрешимы.

Наконец, мне бы хотелось заметить, что предыдущее **обсуждение** принципа верности отвечает на вопрос, поставленный Причардом. Его интересовало, как можно, без апелляции к некоторому прошлому обещанию общего характера или соглашению о соблюдении соглашения, объяснить тот факт, что путем произнесения определенных слов (пользуясь некоторой конвенцией) человек становится обязанным что-то сделать, особенно когда действие, посредством которого человек становится связанным обязательством, выполняется публично именно

с этим самым намерением реализации этого обязательства, намерением, признания которого человек ждет от других. Или, как выразил это Причард, что же такое подразумевается в соглашениях Бопа **fide**; оно очень похоже на соглашение выполнять **соглашения**, но не является, строго говоря, таковым, (так как никакое подобное соглашение не **заключалось**)¹²? Итак, наличия некоторой справедливой практики обещания как системы публичных учредительных правил и принципа честности достаточно для теории обязательств, основанных на доверии. Ни то, ни другое не подразумевает существования некоторого априорного соглашения соблюдать соглашения. Принятие принципа честности является чисто гипотетическим; нам нужен лишь тот факт, что этот принцип был бы признан. Что касается остального, то как только мы предположим, что справедливая практика обещания существует, независимо от того, как она могла быть установлена, принципа честности достаточно для обязывания тех, кто получает от него выгоду, при наличии уже описанных соответствующих условий. Таким образом, то, что соответствует тому „нечто“, которое Причарду казалось априорным соглашением, но на самом деле таковым не было, — это справедливая практика обещания в сочетании с гипотетическим согласием о принципе честности. Конечно, другая этическая теория могла вывести этот принцип без использования концепции исходного положения. Пока мне нет необходимости настаивать на том, что узы, основанные на доверии, не могут быть объяснены каким-либо другим способом. Вместо этого я стремлюсь показать, что хотя справедливость как честность и использует понятие исходного соглашения, она все равно в состоянии дать удовлетворительный ответ на вопрос Причарда.

53. ОБЯЗАННОСТЬ ПОДЧИНЯТЬСЯ НЕСПРАВЕДЛИВОМУ ЗАКОНУ

Нетрудно объяснить, почему мы должны подчиняться справедливым законам, **действующим** при справедливой конституции. В этом случае принципы естественной обязанности и принцип честности устанавливают требуемые обязанности и обязательства. Граждане, в общем, связаны обязанностью справедливости, а тех, кто принял привилегированные **должности и** положения, или воспользовался определенными возможностями для продвижения своих интересов, принцип честности, кроме того, обязывает вносить свой вклад. **Действительный** вопрос заключается в том, при каких обстоятельствах и в какой степени мы связаны обязательством подчиняться несправедливому устройству. Иногда говорится, что в этих случаях от нас **никогда** не требуется подчинения. Но это ошибка. Несправедливость закона, в общем, является достаточным основанием не придерживаться его не более, чем юридическая обоснованность законодательства (как она определена существующей конституцией) является достаточным основанием ему следовать. Когда базисная структура общества разумно справедлива, а оценивается это по тому, что допускает существующее

положение вещей, мы должны признать несправедливые законы в качестве обязывающих, при условии, что они не переходят определенные границы несправедливости. Пытаясь различить эти границы, мы подступаем к более глубокой проблеме политических обязанностей и обязательств. Трудность здесь частично заключается в том, что в этих случаях существует конфликт принципов. Некоторые принципы советуют подчиняться, в то время как другие говорят **противополож-**ное. Так, требования политических обязанностей и обязательств должны уравниваться некоторой концепцией соответствующих приоритетов.

Есть, однако, и еще одна проблема. Как мы уже видели, принципы справедливости (в лексическом порядке) принадлежат идеальной теории (§ 39). Личности в исходном положении предполагают, что принципам, которые они признают, каковыми бы они ни были, все будут строго подчиняться и следовать. Таким образом, результирующие принципы справедливости определяют совершенно справедливое общество при наличии благоприятных обстоятельств. С этой предпосылкой строгого согласия мы приходим к некоторой **идеальной** концепции. Когда мы спрашиваем, можно ли, и, если да, то в каких обстоятельствах, терпеть несправедливое устройство, мы сталкиваемся с вопросом другого рода. Мы должны установить, как применяется эта идеальная концепция справедливости, если она вообще применяется, к случаям, в которых вместо того, чтобы быть вынужденными приспособляться к естественным ограничениям, мы сталкиваемся с несправедливостью. Обсуждение этих проблем принадлежит теории частичного согласия (**partial compliance**), части неидеальной теории. Она включает, среди других вещей, теорию наказания и компенсаторной справедливости, справедливой войны и уклонения по убеждениям, гражданского неповиновения и вооруженного восстания. Эти вопросы относятся к центральным вопросам политической теории, однако до сих пор концепция справедливости как честности непосредственно к ним не применялась. Сейчас я не буду **пытаться** обсуждать эти проблемы в общем виде. На самом деле, я рассмотрю лишь один фрагмент теории частичного согласия, а именно — проблеме гражданского неповиновения и уклонения от службы по убеждениям. И даже здесь я буду предполагать, что предмет обсуждения — это почти справедливое государство, т. е. такое государство, в котором базисная структура общества почти справедлива, делая должные скидки на то, чего разумно ожидать в имеющихся обстоятельствах. Понимание этого, нужно признать, особого случая, может помочь прояснить более сложные проблемы. Однако для того, чтобы рассмотреть гражданское неповиновение и уклонение от службы по убеждениям, мы должны вначале рассмотреть несколько вопросов, относящихся к политическим обязанностям и обязательствам.

Во-первых, очевидно, что наша обязанность или наше обязательство принимать существующее устройство иногда могут терять силу. Эти требования зависят от принципа правильности, который в определенных условиях может оправдать неподчинение, принимая во

внимание все обстоятельства. Оправдано ли неподчинение — зависит от степени, до которой законы и институты несправедливы. Не все несправедливые законы обладают одинаковым статусом, то же самое верно и в отношении проводимой политики и институтов. Итак, есть два пути, посредством которых может возникнуть несправедливость: существующее устройство может в разной степени отходить от публично принятых стандартов, которые более или менее справедливы; или это устройство может соответствовать концепции справедливости, имеющейся в обществе, или точке зрения господствующего класса, но сама эта концепция может быть неразумной и, во многих случаях, явно несправедливой. Как мы уже видели, некоторые концепции справедливости более разумны, чем другие (см. § 49). В то время как два принципа справедливости и родственные принципы естественных обязанностей и обязательств определяют наиболее разумную из имеющихся точку зрения, другие принципы не являются неразумными. Действительно, некоторые смешанные концепции, безусловно, достаточно адекватны для многих целей. В качестве грубого правила можно утверждать, что разумность некоторой концепции справедливости пропорциональна силе аргументов, которые могут быть приведены в пользу ее принятия в исходном положении. Этот критерий является, конечно, совершенно естественным, если исходное положение включает различные условия, которые должны быть наложены на выбор принципов и которые ведут к соответствию с нашими обдуманными суждениями.

Хотя достаточно легко различить эти два вида несправедливости существующих институтов, работоспособная теория того, как они влияют на наши политические обязанности и обязательства, — это другое дело. Когда законы и проводимая политика отходят от публично признанных стандартов, можно предполагать, что до некоторой степени возможна апелляция к чувству справедливости общества. Ниже я утверждаю, что это условие является предпосылкой в принятии гражданского неповиновения. Если, однако, преобладающая концепция справедливости не нарушена, тогда ситуация совершенно другая. Предпринимаемые меры большей частью зависят от того, насколько разумна принятая доктрина и какие средства доступны для ее изменения. Без сомнения, можно прожить с набором смешанных и интуитивистских концепций, а также с утилитаристскими взглядами, когда они не слишком строго интерпретируются. В других случаях, однако, когда, например, общество регулируется принципами, благоприятствующими интересам некоторого узкого класса, может не оказаться другого выбора, кроме как противостоять преобладающей концепции и оправдываемым ею институтам такими способами, которые обещают некоторый успех.

Во-вторых, мы должны рассмотреть вопрос о том, почему, по крайней мере в ситуации, близкой к справедливости, у нас обычно имеется обязанность подчиняться несправедливым, а не только справедливым законам. Хотя некоторые авторы и оспаривали это утверждение, я полагаю, что большинство с этим бы согласилось; только некоторые посчитали бы, что любое отклонение от справедливости,

даже самое незначительное, освобождает нас от обязанности подчиняться существующим правилам. Как, следовательно, должен быть объяснен этот факт? Так как обязанность справедливости и принцип честности предполагают, что институты справедливости, необходимы некоторые дополнительные **объяснения**¹³. Теперь можно ответить на этот вопрос, если мы постулируем почти справедливое общество, в котором существует жизнеспособный конституционный режим, более или менее удовлетворяющий принципам справедливости. Таким образом, я предполагаю, что большей частью социальная система является вполне упорядоченной, хотя, конечно, не совершенно упорядоченной, так как в этом случае вопрос о том, подчиняться ли несправедливым законам и проводимой политике, не возник бы. При этих предположениях ответ дается предыдущим объяснением справедливой конституции как случая несовершенной процедурной справедливости (§ 31).

Нужно вспомнить, что в конституционном собрании цель сторон заключается в том, чтобы из справедливых конституций (из тех, которые удовлетворяют принципу равной свободы) выбрать такую, которая с наибольшей вероятностью приведет к справедливому и эффективному законодательству, в свете общих фактов о данном обществе. Конституция считается справедливой, но несовершенной процедурой, в том случае, когда обстоятельства позволяют гарантировать справедливый результат. Она несовершенна, поскольку не существует какого-либо достижимого политического процесса, который гарантировал бы, что принятые в соответствии с ней законы будут справедливыми. В политических делах совершенная процедурная справедливость не может быть достигнута. Более того, конституционный процесс должен опираться, в большой степени, на некоторую форму голосования. Для простоты я предполагаю, что некоторый вариант соответствующим образом ограниченного мажоритарного правления является практической необходимостью. Однако различные большинство (или коалиции меньшинств) обязательно будут совершать ошибки, если не по причине отсутствия знаний и способности суждения, то из-за пристрастий и личных интересов. Тем не менее, наша естественная обязанность поддерживать справедливые институты заставляет нас подчиняться несправедливым законам или проводимой политике, или, по крайней мере, не противостоять им незаконными средствами до тех пор, пока они не превышают определенных границ несправедливости. Так как от нас требуется поддерживать справедливую конституцию, мы должны соглашаться с одним из ее существенных принципов — принципом мажоритарного правления. В состоянии, близком к справедливости, обычно у нас есть обязанность подчиняться несправедливым законам в силу нашей обязанности поддерживать справедливую конституцию. Есть много случаев, когда эта обязанность вступает в силу, если людей брать такими, как они есть.

Договорная доктрина, естественно, заставляет нас задуматься о том, как мы могли бы согласиться на конституционное правление, требующее от нас подчинения законам, которые мы считаем несправедливыми. Возникает вопрос: возможно ли, что когда мы свободны

и пока еще не связаны узами, рационально принять такую процедуру, которая может отвергнуть наше мнение и сделать действенными **мнения других**¹⁴? Как только мы примем точку зрения конституционного собрания, ответ станет достаточно ясным. Во-первых, среди очень ограниченного количества осуществимых процедур, которые имеют какой-бы то ни было шанс быть принятыми, нет ни одной, которая всегда решала бы в нашу пользу. И, во-вторых, согласие с одной из этих процедур, безусловно, предпочтительнее отсутствия вообще какого-либо соглашения. Эта ситуация аналогична ситуации исходного положения, когда стороны отказываются от каких-либо эгоистических надежд „безбилетника“; эта альтернатива — лучший (или почти лучший) вариант для каждого человека (оставляя в стороне ограничение общности), но, очевидно, что это неприемлемо для всех остальных. Аналогично этому, хотя на стадии конституционного собрания стороны теперь привержены принципам справедливости, они должны сделать некоторые уступки друг другу для приведения в действие конституционного режима. Даже если у них есть наилучшие намерения, их мнения о справедливости обязательно будут вступать в столкновение. Выбирая, таким образом, конституцию и принимая некоторую форму мажоритарного правления, стороны идут на риск, связанный с недостатками собственного знания и чувства справедливости, для того чтобы воспользоваться преимуществами эффективной законодательной процедуры. Другого способа управлять демократическим режимом не существует.

Тем не менее, когда стороны принимают мажоритарный принцип, они соглашаются на несправедливые законы лишь на определенных условиях. Вообще говоря, в долговременном плане бремя несправедливости должно быть более или менее равным образом распределено между различными группами в обществе, а тяготы несправедливой политики не должны быть **слишком** обременительными в каждом конкретном случае. Следовательно, обязанность подчинения является проблематичной для постоянных меньшинств, которые страдали от **несправедливости** в течение многих лет. И конечно, от нас не требуется согласия на отказ от основных свобод, как наших, так и других людей, так как подобное требование не могло быть частью значения обязанности справедливости в исходном положении; не могло оно быть совместимым и с пониманием прав большинства в конституционном собрании. Вместо этого мы подчиняем свое поведение демократическому органу лишь до той степени, в которой это необходимо для того, чтобы равным образом разделять неизбежные несовершенства конституционной системы. Принятие этих трудностей — это просто признание границ, налагаемых обстоятельствами человеческой жизни, и желание работать в **их** рамках. Ввиду этого у нас имеется естественная обязанность гражданственности не прибегать слишком охотно к недостаткам социального устройства в качестве причин для неподчинения им, а также не использовать неизбежные пробелы в правилах для продвижения наших интересов. Гражданственность обязывает к должному принятию недостатков институтов и определенному ограничению на получение от них преимуществ. Без

какого-либо признания этой обязанности взаимное доверие и уверенность обязательно будут нарушены. Таким образом, в ситуации, близкой к справедливой, обычно существует обязанность (а для некоторых также и обязательство) подчиняться несправедливым законам при условии, что они не выходят за определенные границы несправедливости. Это заключение ненамного сильнее, чем утверждение нашей обязанности подчиняться справедливым законам. Оно, однако, ведет нас дальше, так как покрывает больший диапазон ситуаций; но, что более важно, оно дает некоторое представление о вопросах, которые должны задаваться при установлении наших политических обязанностей.

54. СТАТУС МАЖОРИТАРНОГО ПРАВЛЕНИЯ

Из предыдущих замечаний очевидно, что процедура мажоритарного правления, как бы она ни определялась или ни ограничивалась, в качестве процедурного средства занимает подчиненное положение. Ее оправдание прочно покоится на политических целях, достижение которых предназначено конституции, и следовательно, на двух принципах справедливости. Я предполагал, что некоторая форма мажоритарного правления оправдана в качестве наилучшего доступного средства гарантии эффективного и справедливого законодательства. Оно совместимо с равной свободой (§ 36) и обладает определенной естественностью; если допускается правление меньшинства, то нет очевидного критерия, какое именно меньшинство должно принимать решение, и равенство оказывается нарушенным. Фундаментальной частью принципа большинства является то, что процедура должна удовлетворять условиям сопутствующей (**background**) справедливости. В этом случае эти условия являются условиями политической свободы — свободы слова и собраний, свободы участия в политических делах и влияния конституционными средствами на законодательный процесс, а также гарантиями справедливой ценности этих свобод. Когда сопутствующие обстоятельства отсутствуют, первый принцип справедливости не удовлетворяется; однако когда он имеется, то все равно нет гарантии, что справедливое законодательство будет принято¹⁵.

Таким образом, ничто не подтверждает того, что большинство право. На самом деле, ни одна из традиционных концепций справедливости не придерживалась этого взгляда, поскольку всегда подразумевалось, что исход голосования зависит от политических принципов. Хотя в данных обстоятельствах и оправдано, что большинство (соответствующим образом определенное и ограниченное) имеет конституционное право принимать законы, это не подразумевает того, что принимаемые законы являются справедливыми. Спор по существу относительно мажоритарного правления заключается в том, как его лучше всего определить, и являются ли конституционные ограничения **эффективными** и разумными средствами для укрепления общего баланса справедливости. Эти ограничения часто могут использоваться

крепким меньшинством для сохранения своих незаконных преимуществ. Это политический вопрос, и он не принадлежит теории справедливости. Достаточно заметить, что хотя граждане обычно подчиняют свое поведение демократическому органу, т. е. признают исход голосования в качестве некоторого обязывающего правила, при прочих равных условиях, их суждение не подвластно ему.

Теперь я хочу рассмотреть место принципа правления большинства в некоторой идеальной процедуре, которая образует часть теории справедливости. Справедливая конституция определяется как такая конституция, которая была бы принята в конституционном собрании рациональными индивидами, руководимыми двумя принципами справедливости. Когда мы оправдываем конституцию, мы представляем соображения, показывающие, что она была бы принята в этих условиях. Аналогичным образом, справедливые законы и политика были бы приняты на стадии законодательства рациональными законодателями, ограниченными справедливой конституцией и добросовестно пытавшимися следовать принципам справедливости в качестве своего стандарта. Когда мы критикуем законы и политику, мы пытаемся показать, что они не были бы приняты при этой идеальной процедуре. Но так как даже рациональные законодатели часто приходили бы к различным заключениям, существует необходимость в голосовании и при идеальных условиях. Ограничения на информацию не будут гарантировать согласия, так как общие тенденции социальной жизни часто будут неоднозначными и трудно оцениваемыми.

Закон или политика считаются нами достаточно справедливыми, или, по крайней мере, не **несправедливыми**, если, пытаясь представить, каким будет итог идеальной процедуры, мы заключим, что большинство людей, принимающих участие в этой процедуре и выполняющих ее условия, одобрит этот закон или политику. В идеальной процедуре достигнутое решение не является компромиссом, сделкой, заключенной между противоположными сторонами, пытающимися продвинуть свои цели. Законодательное обсуждение должно пониматься не как борьба интересов, но как попытка найти лучшее решение, определяемое принципами справедливости. Я полагаю в качестве части теории справедливости, что единственное желание беспристрастного законодателя заключается в том, чтобы принять в этом отношении верное решение, учитывая известные ему общие факты. Он должен голосовать исключительно в соответствии со своим суждением. Исход его голосования дает оценку тому, что лучше всего согласуется с концепцией справедливости.

Если мы спросим, насколько вероятно то, что мнение большинства будет правильным, станет ясным, что идеальная процедура имеет определенную аналогию со статистической проблемой подытоживания мнений группы экспертов в процессе достижения наилучшего суждения¹⁶. Здесь эксперты — рациональные законодатели, которые, будучи беспристрастными, способны встать на объективную точку зрения. Кондорсе первым высказал предположение, что если вероятность верного суждения со стороны репрезентативного законодателя выше, чем вероятность неверного, то вероятность того, что большинство

проголосует правильно, увеличивается по мере увеличения вероятности правильного решения со стороны репрезентативного законодателя¹⁷. Так, у нас может возникнуть искушение предположить, что если бы многие рациональные индивиды попытались имитировать условия идеальной процедуры и рассуждали бы соответствующим образом, значительное большинство, наверняка, было бы право. Но это неверно. Мы должны быть не только уверены в том, что существует **большая** вероятность правильного, чем неправильного решения со стороны репрезентативного законодателя, но также и в том, что голоса разных индивидов не являются независимыми. Так как на их взгляды окажет влияние ход дискуссии, наиболее простые способы вероятностного рассуждения неприменимы.

Тем не менее, обычно мы предполагаем, что идеальная дискуссия среди индивидов с большей вероятностью приведет к правильному выводу (посредством голосования, если **необходимо**), чем самостоятельные **рассуждения** каждого из них. Почему это должно быть так? В повседневной жизни обмен мнениями с остальными **сдерживает** нашу пристрастность и расширяет нашу перспективу; нас заставляют видеть вещи с точки зрения других, и мы осознаем границы нашего видения. Но в идеальном процессе занавес неведения означает, что законодатели уже беспристрастны. Выгоды дискуссии заключаются в том, что даже репрезентативные законодатели ограничены в знании и способности рассуждения. Ни один из них не знает всего того, что знают другие, или может вывести все те же самые следствия, что все они — сообща. Дискуссия — это способ комбинирования информации и расширения диапазона аргументов. С течением времени эффекты совместного рассуждения должны будут улучшить дело.

Таким образом, мы приходим к проблеме, которая заключается в попытке сформулировать некоторую идеальную конституцию общественного рассмотрения проблем справедливости, множество правильно построенных правил, с целью концентрации большего знания и способности рассуждения группы для того, чтобы в максимальной степени приблизиться к верному суждению, или даже достичь его. Я, однако, не буду углубляться в этот вопрос. Важно здесь то, что эта идеализированная процедура является частью теории справедливости. Я упомянул некоторые черты для того, чтобы прояснить, что здесь имеется в виду. Чем более определенной является наша концепция этой процедуры, которая может быть реализована при благоприятных обстоятельствах, тем более надежным является то руководство, которое последовательность из четырех стадий дает нашим размышлениям. В этом случае мы имеем более четкое представление о том, как законы и политика должны оцениваться в свете общих фактов об обществе. Часто мы можем уловить интуитивный смысл вопроса о том, каким будет результат проведенных должным образом рассуждений на стадии законодательства.

Следующий шаг в прояснении идеальной процедуры — это замечание о том, что она контрастирует с идеальным рыночным процессом. Так, при условии соблюдения классических предпосылок совершенной конкуренции и при условии отсутствия внешних факторов эконо-

мичности и неэкономичности и т. п., результатом будет эффективное экономическое устройство. Идеальный рынок является совершенной процедурой в отношении эффективности. Особенность идеального рыночного процесса, отличного от идеального политического процесса, проводимого рациональными и беспристрастными законодателями, — в том, что рынок достигает эффективного результата, даже если каждый стремится к своей собственной выгоде. Действительно, предпосылка заключается в том, что именно так обычно ведут себя экономические субъекты. Покупая и продавая с целью максимизации удовлетворения или прибыли, потребители и фирмы не выносят суждения о том, каково с социальной точки зрения наиболее эффективное экономическое устройство, если учесть исходное распределение имущества. Вместо этого они стремятся к реализации своих целей, насколько это позволяют правила, и любое выносимое ими суждение — это суждение с их собственной точки зрения. Здесь суждение об эффективности выносит, так сказать, система как целое — **суждение**, которое выводится из многих различных источников информации о действиях фирм и потребителей. Ответ дает система, даже если индивиды и не имеют мнения по этому вопросу и часто не знают, что он означает.

Таким образом, несмотря на определенные сходства между рыночными и выборными процедурами, идеальный рыночный процесс и идеальная законодательная процедура в наиболее существенных аспектах различаются. Они направлены на достижение различных целей; рынок ведет к эффективности, выборы, если возможно, — к справедливости. И, в то время как рынок представляет собой совершенный процесс в отношении своей цели, даже идеальное законодательное собрание является несовершенной процедурой. Кажется, невозможно найти осуществимую процедуру, которая гарантированно вела бы к справедливому законодательству. Одним из следствий этого факта будет то, что хотя гражданин обязан подчиняться принятым мерам, при прочих равных условиях, от него не требуется считать эти меры справедливыми, и с его стороны было бы ошибочным отдать свое суждение на волю голосования. Но в совершенной рыночной системе экономический субъект, в той степени, в которой он имеет какое-либо мнение, должен предполагать, что результат действительно является эффективным. Даже если потребители или фирма и не получили всего, чего хотели, они должны признать, что, с учетом исходного распределения, была достигнута эффективная ситуация. Нельзя, однако, требовать такого признания исхода законодательного процесса в отношении вопросов справедливости, так как, хотя действительные конституции и должны быть созданы, чтобы, насколько это возможно, привести к тем же оценкам, что и идеальная законодательная процедура, на практике они обречены на неполное соответствие тому, что справедливо. Это происходит не только потому, что, как и существующим рынкам, им не удастся соответствовать своему идеальному двойнику, но также и потому, что этот двойник является частью несовершенной процедуры. Справедливая конституция должна до некоторой степени полагаться на то, что граждане

и законодатели примут некоторую более широкую точку зрения и проявят способность суждения в применении принципов справедливости. Как кажется, невозможно позволить им встать на узкую точку зрения или на позицию группового интереса, а затем регулировать процесс так, чтобы он привел к справедливому исходу. Пока не существует теории справедливых конституций как процедур, ведущих к справедливому законодательству, которая соответствовала бы теории конкурентных рынков как процедур, результатом которых является эффективность. А из этого, как представляется, следует то, что применение экономической теории к действительному конституционному процессу серьезно ограничено, поскольку на политическое поведение людей влияет их чувство справедливости, как это должно быть в любом жизнеспособном обществе, а справедливое законодательство является главной социальной целью (§ 76). Конечно, экономическая теория не соответствует этой идеальной процедуре¹⁸.

Подтверждение этим замечаниям дает еще одно противопоставление. В идеальном рыночном процессе некоторый вес придается относительной интенсивности желания. Человек может потратить большую часть своего дохода на вещи, которых он жаждет сильнее, и, таким образом, вместе с другими покупателями он поощряет использование ресурсов наиболее предпочтительными для себя способами. На совокупный баланс предпочтений и относительное доминирование определенных желаний рынок реагирует посредством тонко дифференцированных приспособлений. В идеальной законодательной процедуре этому ничего не соответствует. Каждый рациональный законодатель должен путем голосования выражать свое мнение относительно того, какие законы и меры лучше всего соответствуют принципам справедливости. Никакого особого веса не придается и не должно придаваться тем мнениям, которых придерживаются с большей уверенностью, или голосам тех, кто дает знать, что если они окажутся в меньшинстве, то это вызовет у них сильное неудовольствие (§ 37). Конечно, подобное правило голосования можно представить, но нет оснований принимать его в идеальной процедуре. Даже среди рациональных и беспристрастных индивидов тот, кто обладает большей уверенностью в своих мнениях, не будет, как представляется, чаще прав. Одни могут быть более чувствительны к сложностям ситуации, чем другие. Задавая критерий для справедливого законодательства, нужно делать упор на вес обдуманного коллективного суждения, достигнутого в ситуации, когда каждый человек, находящийся в идеальных условиях, делает все, на что он способен, для применения верных принципов. Интенсивность желания или сила убеждения не существенны, когда встают вопросы справедливости.

Итак, я привел несколько различий между идеальным законодательством и идеальным рыночным процессом. Теперь я хочу отметить использование процедуры мажоритарного правления как способа достижения политического соглашения. Как мы видели, мажоритарное правление принимается в качестве наиболее доступного способа реализации некоторых целей, предварительно заданных посредством прин-

ципов справедливости. Иногда, однако, эти принципы не ясны или неопределенны в отношении того, что они требуют. Причиной не всегда является сложность или неоднозначность фактических данных, или то, что их трудно обозреть и оценить. Сама природа принципов может оставить открытым выбор и не выделять какой-либо одной конкретной альтернативы. Ставка сбережений, например, специфицируется лишь в определенных границах; главная идея принципа справедливых сбережений состоит в том, чтобы исключить определенные крайности. В конце концов, применяя принцип различия, мы желаем включить в перспективы наименее преуспевших первичное благо самоуважения; и существуют разнообразные способы принять в расчет эту ценность, совместимые с принципом различия. То, какой вес это и другие родственные блага будут иметь в индексе благ, должно решаться с учетом общих характеристик определенного общества и того, чего рационально желать его наименее удачливым членам с точки зрения законодательной стадии. В таких случаях принципы справедливости задают определенный диапазон, в котором должна находиться ставка накоплений или акцент на самоуважении. Но они не говорят, куда именно в этом диапазоне должен пасть выбор.

Итак, для этих ситуаций применяется принцип политического согласия (**settlement**): если действительно принятый закон находится, насколько это можно установить, в диапазоне тех законов, которые могли бы быть разумно одобрены рациональными законодателями, сознательно пытающимися следовать принципам справедливости, тогда решение большинства будет особенно влиятельным, хотя и не определяющим. Это ситуация квазичистой процедурной справедливости. Мы должны полагаться на действительный ход дискуссии на законодательной стадии для того, чтобы выбрать некоторую политику в допустимых границах. Эти случаи не относятся к чистой процедурной справедливости, так как исход не определяет в буквальном смысле **правильный** результат. Просто дело в том, что те, кто не согласен с принятым решением, не могут убедительным образом изложить свою позицию — добиться своего в рамках публичной концепции справедливости. Это такой вопрос, который не может быть точно определен. На практике политические партии, без сомнения, займут разные позиции по вопросам такого рода. Цель конституционного устройства заключается в обеспечении, насколько это возможно, того, чтобы личный интерес социальных классов не извращал политическое согласие настолько, чтобы оно достигалось за **пределами** дозволенных границ.

55. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ГРАЖДАНСКОГО НЕПОВИНОВАНИЯ

Теперь я хочу проиллюстрировать содержание принципов естественных обязанностей и обязательств с помощью очерка теории гражданского неповиновения. Как я уже указывал, эта теория разработана только для особого случая близкого к справедливому обществу, такому, которое большей частью вполне упорядочено, но в котором,

однако, случаются некоторые серьезные нарушения справедливости. Так как я предполагаю, что почти справедливое государство требует демократического режима, теория имеет дело с ролью и уместностью гражданского неповиновения законно установленной демократической власти. Она не применяется к другим формам правления, как и к другим видам несогласия или сопротивления. Я не буду обсуждать эту форму протеста, как и вооруженные действия и сопротивление, в качестве тактики в изменении или даже свержении несправедливой и продажной системы. В этом случае трудностей в отношении таких действий не возникает. Если какие-либо средства для достижения этой цели оправданы, то, безусловно, оправдана ненасильственная оппозиция. Проблема гражданского неповиновения, как я ее буду интерпретировать, возникает только в более или менее справедливом демократическом государстве, для тех граждан, которые признают и принимают законность конституции. Трудность заключается в конфликте обязанностей. В какой момент обязанность подчиняться законам, принятым законодательным большинством (или посредством исполнительных актов, поддержанных таким **большинством**), не является более обязывающей ввиду права на защиту своих свобод и обязанности противостоять несправедливости? Этот вопрос включает природу и границы мажоритарного правления. По этой причине проблема гражданского неповиновения — это решающий тест для любой теории моральных оснований демократии.

Конституционная теория гражданского **неповиновения** состоит из трех частей. Во-первых, она определяет этот вид несогласия и отделяет его от других форм оппозиции демократической власти. Диапазон этих форм — от легальных демонстраций и нарушений закона, предназначенных для создания судебных прецедентов, до вооруженных действий и организованного сопротивления. Теория определяет место гражданского неповиновения в этом спектре возможностей. Далее, она устанавливает основания гражданского неповиновения и условия, при которых такое действие оправдано (более или менее) справедливом демократическом режиме. И, наконец, теория должна объяснять роль гражданского неповиновения в конституционной системе и уместность этой формы протеста в свободном обществе.

Прежде чем я перейду к рассмотрению этих вопросов, хочу сделать небольшое предупреждение. Мы не должны ожидать слишком многого от теории гражданского неповиновения, даже от той, которая адаптирована для особых обстоятельств. О точных принципах, немедленно разрешающих реальные случаи, не может быть и речи. Вместо этого, некоторая полезная теория определяет перспективу, с которой можно подступить к проблеме гражданского неповиновения; она определяет значимые соображения и помогает приписать им правильные веса в наиболее важных случаях. Если нам представляется, что подобная теория помогла прояснить наше видение и сделать наши обдуманные суждения более согласованными, значит это имело смысл. Теория сделала то, чего от нее на данном этапе можно было разумно ожидать: а именно — сузила разрыв между осознанными убеждениями людей, принимающих основные принципы демократического общества.

Я начну с **определения** гражданского неповиновения как публично-го, ненасильственного, **сознательного** политического действия, однако **противного** закону, которое обычно совершается с целью изменений законодательства или политики **правительства**¹⁹. Поступая таким образом, человек апеллирует к чувству **справедливости** большинства сообщества и заявляет о том, что, в соответствии с его обдуманным суждением, принципы социальной кооперации между свободными и равными людьми не соблюдаются. Предварительное замечание по **поводу** этого определения — оно не требует от акта гражданского неповиновения нарушения того же самого закона, который **опротестовывается**²⁰. Определение допускает не прямое, как его часто называют, и прямое гражданское неповиновение. Это и должно делаться определением, так как иногда существуют сильные доводы против того, чтобы нарушать закон или политику, которые считаются несправедливыми. В качестве примера можно привести нарушение правил дорожного движения или **законов** о вторжении в частные владения. Так, если правительство принимает неясный, но суровый закон против государственной измены, было бы неуместно совершать измену для того, чтобы выразить свой протест, и, в любом **случае**, наказание может быть гораздо суровее того, на которое можно разумно рассчитывать. В других случаях невозможно прямо нарушить политику правительства, например, в области иностранных дел, или политику, которая затрагивает другую часть страны. Второе замечание заключается в том, что акт гражданского неповиновения действительно мыслится как **противоречащий закону**, по крайней **мере**, в том смысле, что тот, кто в него вовлечен, не просто подвергается испытанию конституционное решение: он готов противостоять закону, даже если тот должен быть поддержан. Конечно, в конституционном режиме суд может принять сторону несогласных и объявить закон или политику, которая опротестовывается, неконституционной. Часто существует некоторая неопределенность в отношении того, будут ли признаны действия диссидентов законными или нет. Но это не более, чем усложняющий элемент. Тот, кто прибегает к гражданскому неповиновению для протеста против несправедливых законов, не готов отступить, даже если суд в итоге с ним не согласится.

Следует также отметить, что гражданское неповиновение — это политический акт не только в том смысле, что он адресован большинству, удерживающему политическую власть, но также и потому, что это акт, управляемый и оправданный политическими принципами, т. е. принципами справедливости, которые регулируют конституцию и социальные институты вообще. В оправдание гражданского неповиновения апеллируют не к принципам личной морали или религиозным доктринам, хотя они и могут совпадать с требованиями человека и подкреплять их; и само собой разумеется, что гражданское неповиновение не может основываться исключительно на групповом или личном интересе. Вместо этого прибегают к разделяемой всеми концепции справедливости, которая лежит в основе политического порядка. Предполагается, что в разумно справедливом демократическом режиме существует публичная концепция справедливости, обра-

щением к которой граждане регулируют свои политические дела и интерпретируют конституцию. Повторяющееся и намеренное нарушение основных принципов этой концепции в течение длительного периода времени, особенно нарушение фундаментальных равных свобод, зовет либо к подчинению, либо к сопротивлению. Принимая участие в гражданском неповиновении, меньшинство заставляет большинство решать, оставить ли все, как есть, или же, руководствуясь общим чувством справедливости, признать законные требования этого меньшинства.

Еще одно замечание заключается в том, что гражданское неповиновение — это публичный акт. Он не только адресован публичным принципам, он совершается публично. В нем принимают участие открыто, честно уведомляя об этом, а не скрытно. Его можно сравнить с публичной речью и, будучи формой обращения, выражением глубоких и сознательных политических убеждений, он совершается в публичной форме. По этой причине, среди других, гражданское неповиновение — ненасильственный акт. Оно пытается избежать насилия, особенно по отношению к людям, не из принципиального отвращения к использованию силы, но потому, что это окончательная суть этой позиции. Прибегать к насильственным актам, которые, наверняка, приведут к боли и страданиям, несовместимо с гражданским неповиновением как видом выступления в защиту некоей позиции. Действительно, любое нарушение гражданских свобод других людей имеет тенденцию затемнять гражданский характер этого акта неповиновения. Иногда, если эта апелляция не выполняет своих целей, может рассматриваться сопротивление с использованием силы. Однако гражданское неповиновение дает выражение сознательным и глубоко укорененным убеждениям, и хотя оно может предупреждать и увещавать, само по себе оно не является угрозой.

Гражданское неповиновение — это ненасильственное действие еще по одной причине. Оно выражает неповиновение закону в рамках верности закону, хотя и находится на грани его²¹. Закон нарушен, но верность закону проявляется в публичной и ненасильственной природе этого акта, в готовности принять правовые последствия своего поведения²². Эта верность закону помогает донести до большинства, что этот акт действительно политически осознанный и искренний и что его намерением является обращение к публичному чувству справедливости. Полная открытость и отказ от насилия означают поручительство за свою искренность, так как нелегко убедить другого в том, что твои действия основаны на убеждениях, или даже быть уверенным в этом перед самим собой. Без сомнения, можно представить правовую систему, в которой сознательное убеждение в том, что закон несправедлив, принимается в качестве оправдания при гражданском неповиновении. Люди непреклонной честности, полностью доверяющие друг другу, могли бы сделать эту систему работоспособной. Но в реальном мире такая система, наверняка, была бы нестабильной, даже в почти справедливом государстве. Мы должны платить определенную цену, чтобы убедить остальных в том, что наши действия имеют, в соответствии с нашим тщательно взвешенным

мнением, достаточное моральное основание в политических убеждениях сообщества.

Гражданское неповиновение было определено таким образом, что оно находится между правовым протестом и испытанием системы, с одной стороны, и отказом по убеждениям, а также другими формами сопротивления — с другой. В этом диапазоне возможностей это такая форма несогласия, которая находится на грани верности закону. Так понимаемое гражданское неповиновение явно отличается от насильственных действий и обструкции; оно далеко отстоит от организованного насильственного сопротивления. Тот, кто прибегает к насилию, гораздо более глубоко противостоит существующей политической системе. Он не считает ее почти справедливой или разумно справедливой; он полагает, что она либо далеко отходит от проповедуемых им принципов, либо вообще придерживается ошибочной концепции справедливости. Хотя действие человека и является искренним с его точки зрения, он не апеллирует к чувству справедливости большинства (или тех, у кого реальная политическая **власть**), так как полагает, что их чувство справедливости ложно или же недействительно. Вместо этого, с помощью хорошо организованных насильственных актов подрыва, сопротивления и тому подобного, он пытается атаковать преобладающее чувство справедливости или вынудить большинство двигаться в желаемом направлении. Так, сторонник силовых действий может попытаться избежать наказания, поскольку он не готов принимать правовые последствия своего нарушения закона; это было бы не только на руку тем силам, которым, по его мнению, нельзя доверять, но также было бы признанием законности конституции, которой он противостоит. В этом смысле насильственные действия не находятся в рамках верности закону, но представляют собой более глубокую оппозицию правовому порядку. Базисная структура воспринимается настолько несправедливой или так далеко отходящей от тех идеалов, которым он привержен, что человек должен подготовить путь для радикального или даже революционного изменения. И это должно делаться с помощью попыток вызвать у общественности осознание необходимости фундаментальных реформ, которые нужно провести. Конечно, в определенных обстоятельствах насильственные действия и другие формы сопротивления, безусловно, оправданы. Я, однако, не буду рассматривать эти случаи. Как я уже говорил, я преследую здесь ограниченную цель — определение понятия гражданского неповиновения и понимание его роли в почти справедливом конституционном режиме.

56. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ОТКАЗА ПО УБЕЖДЕНИЯМ

Хотя я разграничил гражданское неповиновение и отказ по убеждениям, я пока не объяснил последнего понятия. Теперь это будет сделано. Необходимо, однако, признать, что разделять эти два понятия — означает давать более узкое определение гражданскому неповиновению, чем это обычно принято; так как привычно думать о

гражданском неповиновении в более широком смысле, как о любом неподчинении закону по убеждениям, по крайней мере, тогда, когда оно не скрытно и не включает использование силы. Эссе **Торо** является характерным, если не определяющим, для его традиционного **значения**²³. Польза более узкого **смысла**, я полагаю, прояснится, как только будет проанализировано понятие отказа по убеждениям.

Отказ по убеждениям — это неподчинение более или менее прямому правовому предписанию или административному порядку. Это отказ по убеждению потому, что нам адресован приказ, а природа ситуации такова, что факт, подчинимся мы ему или нет, известен властям. Типичными примерами являются отказы ранних христиан выполнять определенные религиозные обряды, предписанные языческим государством, и отказ Свидетелей Иеговы салютовать флагу. Другие примеры — это нежелание пацифистов служить в вооруженных силах, или отказ солдата повиноваться приказу, который, по его мнению, явно противоречит моральному закону, принятому на войне. Или вновь, пример Торо — отказ платить налог на тех основаниях, что выплата этого налога сделает его носителем серьезной несправедливости по отношению к другим. Предполагается, что действия человека известны властям, как бы он ни хотел в **некоторых** случаях их скрыть. Там, где это может быть тайно, можно говорить об уклонении по убеждениям, а не об отказе по убеждениям. Скрытые нарушения закона о беглых рабах являются примером **уклонения по убеждениям**²⁴.

Существует несколько отличий между отказом (или уклонением) по убеждениям и гражданским неповиновением. Прежде всего, отказ по убеждениям не является формой обращения, апеллирующей к чувству справедливости большинства. Конечно, такие акты обычно не являются скрытными или тайными, так как часто скрыть их в любом случае невозможно. Человек просто по убеждениям отказывается подчиняться распоряжению или правовому предписанию. Он не обращается к убеждениям сообщества, и в этом смысле отказ по убеждениям не является публичным актом. Те, кто готов воздержаться от подчинения, признают, что может отсутствовать основа для взаимопонимания; они не выискивают случаи неповиновения для того, чтобы заявить о своей позиции. Они скорее выжидают, **надеясь**, что необходимости неподчинения не возникнет. Они менее оптимистичны, чем те, кто прибегает к гражданскому **неповиновению**, они могут и не ожидать изменений в законе **или** политике. Ситуация может не дать им времени заявить о своей **позиции**, или опять же, не будет никаких шансов на то, что большинство окажется восприимчивым к их требованиям.

Отказ по убеждениям не обязательно базируется на политических принципах; он может быть основан на религиозных или других принципах, расходящихся с конституционным порядком. Гражданское неповиновение — это апелляция к разделяемой всеми концепции справедливости, в то время как отказ по убеждениям может иметь другие основания. Например, если предположить, что ранние христиане оправдывали бы свой отказ подчиняться религиозным обычаям

Римской империи не соображениями справедливости, а просто тем, что это противоречит их религиозным убеждениям, то их аргументация не была бы политической; таковы же, с аналогичной разницей, и взгляды пацифиста, если предположить, что, по крайней мере, оборонительные войны признаются концепцией справедливости, лежащей в основе конституционного режима. Отказ по убеждениям может однако, основываться на политических принципах. Можно отказаться действовать в соответствии с законом, полагая, что он **настолько** несправедлив, что о подчинении ему просто не может быть и речи. Дело обстоит бы так, если бы закон, скажем, **предписывал**, что мы должны обращать других в рабов, или требовал от нас подчинения аналогичной судьбе. Это очевидные нарушения признанных политических принципов.

Нелегко найти правильный курс, когда некоторые люди апеллируют к религиозным принципам, отказываясь выполнять действия, которых, как кажется, требуют принципы политической справедливости. Обладает ли пацифист иммунитетом к несению военной службы в случае справедливой войны, если предположить, что такие войны существуют? Или — дозволено ли государству карать за **неподчинение**? Существует искушение сказать, что закон должен всегда уважать требования совести, но это не может быть правильным. Как мы уже видели в примере с нетерпимыми людьми, правовой порядок должен регулировать преследование людьми их религиозных интересов таким образом, чтобы реализовать принцип равной свободы; и он, безусловно, может запрещать такие религиозные практики, как человеческие жертвоприношения, если взять крайний случай. Ни религиозности, ни наличия убеждений для защиты этой практики недостаточно. Теория справедливости должна выработать собственную точку зрения на то, как обращаться с теми, кто выражает с ней несогласие. Целью вполне упорядоченного общества или общества, находящегося в состоянии, близком к справедливости, является сохранение и укрепление институтов справедливости. Если какой-либо религии **отказываю** в полном выражении, то предположительно потому, что такое выражение было бы нарушением равных свобод других. В общем, степень терпимости, применяемая по отношению к противостоящим моральным концепциям, зависит от степени дозволения им занимать равное место в справедливой системе свободы.

Если к пацифизму следует относиться с уважением, а не просто проявлять к нему терпимость, то это объясняется тем, что он достаточно хорошо согласуется с принципами справедливости, и единственным исключением является его отношение к участию в справедливой войне (если предположить, что в некоторых случаях оборонительные войны оправданы). Политические принципы, признанные сообществом, имеют определенную близость с доктриной, проповедуемой пацифистом. Существует общее неприятие войны и использования силы, а также вера в равный статус людей как моральных личностей. И учитывая склонность наций, особенно великих держав, вступать в войну без оправданий и использовать государственный аппарат для подавления несогласия, уважение, выражаемое пацифизму, имеет

целью предупредить граждан о зле, которое правительство склонно совершать от их имени. Хотя взгляды пацифистов и не полностью обоснованны, предупреждения и протесты, которые они намерены высказать, могут привести к тому результату, что **баланс** принципов справедливости будет, скорее, благоприятным. Пацифизм как естественный отход от правильной доктрины компенсирует слабость людей в следовании своим убеждениям на практике.

Необходимо заметить, что в **реальных** ситуациях не существует, конечно, резкого различия между гражданским неповиновением и отказом по убеждениям. Более того, в одном и том же действии (или последовательности действий) могут присутствовать значительные элементы того и другого. Хотя существуют явные случаи каждой из этих форм, целью их противопоставления является прояснение интерпретации гражданского неповиновения и его роли в демократическом обществе. Учитывая природу такого способа действий как особого случая политического обращения, оно обычно не оправдано до тех пор, пока не предприняты другие шаги в правовых рамках. Это требование часто не выполняется в очевидных случаях законного отказа по убеждениям. В свободном обществе никого нельзя принудить, как **приуждали** ранних христиан выполнять религиозные акты в нарушение равной свободы; не должен и солдат выполнять внутренне порочные приказания, дожидаясь результата апелляции к более высокому начальству. Эти замечания подводят нас к вопросу об оправдании.

57. ОПРАВДАНИЕ ГРАЖДАНСКОГО НЕПОВИНОЕНИЯ

Помня об этих многочисленных различиях, я рассмотрю обстоятельства, при которых гражданское неповиновение оправдано. Для простоты я ограничусь обсуждением внутренних институтов и, таким образом, несправедливостей, внутренне присущих данному обществу. Такая узость этого ограничения будет в какой-то степени смягчена сопоставлением с **проблемой отказа по убеждениям в соединении** с моральным законом по отношению к войне. Я начну с изложения представлений о разумных условиях для совершения акта гражданского неповиновения, а затем соединю эти условия более систематическим образом с местом гражданского неповиновения в государстве, которое близко к демократическому. Конечно, перечисленные условия должны приниматься в качестве предпосылок; без сомнения, будут ситуации, в которых они не соблюдаются, кроме того, в пользу гражданского неповиновения могут быть приведены и другие аргументы.

Первый пункт имеет дело с типами несправедливостей, которые являются уместными целями гражданского неповиновения. Итак, если считать такое неповиновение политическим актом, адресованным чувству справедливости сообщества, то кажется разумным, при прочих равных условиях, ограничивать его случаями содержательной и явной несправедливости, и предпочтительно по отношению к ситуациям,

которые блокируют путь к устранению других несправедливостей. По этой причине существует презумпция в пользу ограничения гражданского неповиновения случаями серьезного нарушения первого принципа справедливости, принципа равной свободы, и вопиющего нарушения второй части второго принципа, принципа честного равенства возможностей. Конечно, не всегда легко сказать, удовлетворяются ли эти принципы. Однако если мы считаем, что они гарантируют основные свободы, часто бывает ясно, что эти свободы не соблюдаются. В конце концов, они налагают определенные строгие требования, которые должны быть наглядно выражены в институтах. Так, когда некоторые меньшинства лишаются права голоса или права занимать определенные должности, а также владеть собственностью и передвигаться с места на место, или, когда одни религиозные группы подавляются, а другие лишаются различных возможностей, эти несправедливости могут быть очевидными для всех. Они публично включены в признанную практику социального устройства. Установление этих несправедливостей не предполагает тщательного исследования институциональных эффектов.

В отличие от этого, нарушения принципа различия установить труднее. Обычно существует широкий диапазон конфликтующих, но тем не менее рациональных мнений по поводу того, удовлетворяется ли этот принцип. Причина в том, что он относится, главным образом, к экономическим и социальным институтам и политике. Выбор между ними зависит от теоретических и спекулятивных убеждений, так же как и от обширной статистической и другой информации, плюс, ко всему этому, от пронизательного суждения и просто интуиции. Ввиду сложности этих вопросов, трудно проверить, какое влияние оказывают личный интерес и предубеждение, и даже если мы сможем осуществить это в нашем собственном случае, совсем иное дело — убедить в нашей искренности других. Если, например, налоговое законодательство не **направлено** явно против основной равной свободы или на ее ограничение, обычно не следует протестовать посредством гражданского неповиновения. Апелляция к публичной концепции справедливости недостаточно ясна. Разрешение этих проблем лучше всего оставить политическому процессу, при условии, что требуемые равные свободы **находятся** в безопасности. В этом случае может быть достигнут разумный компромисс. Нарушение принципа равной свободы будет, таким образом, более уместным объектом гражданского неповиновения. Этот принцип определяет общий статус равного гражданства в конституционном режиме и лежит в основе политического порядка. Когда он соблюдается в полной мере, существует презумпция, что другие несправедливости, возможно, распространенные и значительные, не выйдут из под контроля.

Еще одно условие для гражданского неповиновения заключается в следующем. Мы можем предположить, что обычные апелляции к политическому большинству уже были сделаны со всей искренностью, и что они не достигли результата. Правовые средства исправления ситуации оказались безрезультатными. Так, например, существующие политические партии продемонстрировали безразличие к требованиям

меньшинства или нежелание их удовлетворить. Попытки добиться отмены законов были проигнорированы, а легальные протесты и демонстрации оказались безуспешными. Так как гражданское неповиновение является последним средством, мы должны быть уверены в том, что оно необходимо. Обратите, однако, внимание на то, что не было сказано, что правовые средства исчерпаны. В любом случае, дальнейшие апелляции могут быть повторены; свобода слова всегда возможна. Но если проведенные акции показали, что большинство не меняет позиции или апатично, разумно предположить, что дальнейшие попытки окажутся бесплодными, и в этом случае выполняется второе условие гражданского неповиновения. Это условие является, однако, предположительным. Некоторые случаи могут быть настолько крайними, что может отсутствовать обязанность использовать сперва лишь легальные средства политической оппозиции. Если, например, законодательное собрание предприняло бы какие-либо возмутительные акты в нарушение равной свободы, запретив, скажем, религию некоторого слабого и незащищенного меньшинства, мы, конечно, не можем **ожидать**, что эта секта будет противостоять закону посредством нормальных политических процедур. Действительно, даже гражданское неповиновение может оказаться слишком мягким, если большинство уже решилось действовать в произвольно несправедливых и открыто враждебных целях.

Третье и последнее условие, которое я буду обсуждать, может оказаться довольно сложным. Оно вытекает из того факта, что хотя двух предыдущих условий часто достаточно для оправдания гражданского неповиновения, но на деле это не всегда обстоит именно так. В некоторых обстоятельствах естественная обязанность справедливости может потребовать определенного **сдерживания**. Мы можем убедиться в этом следующим образом. Если некоторое меньшинство имеет основания прибегнуть к гражданскому неповиновению, то любое другое меньшинство в существенно сходных обстоятельствах имеет сходное оправдание. Используя два предыдущих условия в качестве критериев существенно сходных обстоятельств, мы можем сказать, что, при прочих равных условиях, два меньшинства имеют аналогичное оправдание прибегнуть к гражданскому неповиновению, если они страдали в течение равного периода времени от несправедливости одного порядка и если они равным образом искренни, а нормальные политические апелляции также оказались безуспешными. Можно, однако, представить, даже если это и маловероятно, что должно существовать множество групп с равно обоснованными доводами (в только что определенном смысле) в пользу гражданского неповиновения; но что если бы они все повели себя таким образом, следствием был бы серьезный беспорядок, который подорвал бы эффективность справедливой конституции. Я предполагаю здесь, что существует некоторый предел на степень, в которой можно прибегать к гражданскому неповиновению, без того, чтобы оно не привело к исчезновению уважения к закону и конституции, запуская, таким образом, цепочку следствий, неприятных для всех. Есть также и верхняя граница на способность публичного форума справляться с

такими формами несогласия; апелляция, которую хотят сделать группы, прибегающие к гражданскому неповиновению, может быть искажена, а их намерение апеллировать к чувству справедливости большинства упущено из виду. По одной или обоим этим причинам эффективность гражданского неповиновения как формы протеста на определенном этапе уменьшается; и тот, кто о ней задумывается, должен принять во внимание эти ограничения.

Идеальное решение с теоретической точки зрения требует совместного политического альянса меньшинств для регулирования общего уровня несогласия. Представим себе природу ситуации: есть много групп, каждая из которых имеет равные основания прибегать к гражданскому неповиновению. Более того, все они хотят воспользоваться этим правом, одинаково сильным в каждом случае, но если они все поступят таким образом, это может нанести долговременный урон справедливой конституции, по отношению к которой все они признают естественную обязанность справедливости. Итак, когда существует множество одинаково сильных требований, которые, взятые вместе, превышают то, что может быть выполнено, должен быть принят какой-либо справедливый план, так чтобы ко всем относились равным и беспристрастным образом. В простых случаях притязаний на блага, которые неделимы и количественно ограничены, решением может быть какая-либо форма ротации или лотерея, когда количество равным образом обоснованных притязаний слишком **велико**²⁵. Но механизм такого рода здесь совершенно неприемлем. Требуется политическое понимание между меньшинствами, страдающими от несправедливости. Они могут исполнить свою обязанность перед демократическими институтами путем координации своих действий таким образом, чтобы предел на степень гражданского неповиновения не был бы превышен, в то время как у каждого оставалась бы возможность воспользоваться своим правом. Конечно, альянс такого рода трудно организовать; но при наличии восприимчивых лидеров это не кажется невозможным.

Представленная здесь ситуация — особого рода, и вполне возможно, что подобные соображения не станут препятствием для оправданного гражданского неповиновения. Маловероятно то, что окажется много групп с аналогичными правами прибегать к этой форме несогласия, признающих в то же время обязанность по отношению к справедливой конституции. Следует, однако, отметить, что ущемленное меньшинство испытывает искушение считать свои требования такими же сильными, как и требования других, и следовательно, даже если причины, по которым различные группы прибегают к гражданскому неповиновению, не одинаково убедительны, разумно предполагать, что их требования неразличимы. Если принять эту максиму, то наступление описанной ситуации кажется более вероятным. Случай такого рода также полезен для иллюстрации того, что реализация права на несогласие, как и реализация прав вообще, иногда ограничивается наличием того же самого права у других. Если бы все воспользовались этим правом, это имело бы пагубные последствия для всех, и необходим какой-то справедливый план.

Предположим, что, в свете этих трех условий, у индивида имеется право заявлять о несправедливости по отношению к себе путем гражданского неповиновения. Несправедливость, против которой он протестует, является явным нарушением свобод равного гражданства или равенства возможностей, причем это нарушение было более или менее преднамеренным в течение долгого периода времени в условиях нормальной политической оппозиции, а любые осложнения, вызванные вопросом честности, урегулированы. Эти условия не являются исчерпывающими; по-прежнему необходимо делать некоторую скидку на возможный ущерб третьей стороне, так сказать, невиновным. Но я предполагаю, что они охватывают главные пункты. Конечно, по-прежнему остается вопрос о том, является ли использование этого права мудрым или благоразумным. Установив это право, сторона теперь свободна опираться на эти соображения при решении проблемы. Мы можем действовать в пределах наших прав, но, тем не менее, наше поведение нельзя будет считать мудрым, если оно лишь провоцирует резкие ответные меры большинства. Конечно, в почти справедливом государстве подавление силой законного несогласия маловероятно, но важно, чтобы действие было разработано так, чтобы стать эффективным обращением к более широкому сообществу. Так как гражданское неповиновение является формой обращения, которая реализуется публично, нужно позаботиться о том, чтобы она была понята. Таким образом, использование права на гражданское неповиновение должно, как и любое другое право, быть рационально оформлено для того, чтобы способствовать реализации собственных целей или целей тех, кому хотят оказать помощь. Теория справедливости ничего не может сказать более или менее определенного относительно этих практических соображений. Вопросы стратегии и тактики зависят от обстоятельств каждого случая. Но теория справедливости должна сказать, в какой момент эти проблемы уместно поднимать.

До сих пор в этом изложении оправдания **гражданского неповиновения** я не упомянул о **принципе** честности. Естественная обязанность **справедливости** является главной основой наших политических уз с конституционным режимом. Как мы уже отмечали ранее (§ 52), лишь более привилегированные члены общества, вероятно, будут иметь ясное политическое обязательство в отличие от политической обязанности. Они находятся в лучшем положении для занятия общественных должностей, и им легче воспользоваться преимуществами политической системы. И сделав это, они приобретают **обязательство** перед гражданами — поддерживать справедливую конституцию. Но члены ущемленных меньшинств, которые, скажем, имеют сильные доводы в пользу гражданского неповиновения, обычно не будут иметь политических обязательств такого рода. Это, однако, не означает того, что принцип честности не приведет в их случае к важным **обязательствам**²⁶. Ведь из этого принципа не только проистекают **многие** требования частной жизни, но он вступает в силу, когда люди или группы действуют во имя общих политических целей. Так же как мы приобретаем обязательства перед теми, с кем мы вступили

в различные частные ассоциации, так и те, кто прибегает к политическим действиям, принимают взаимные обязательства. Так, хотя политические обязательства диссидентов перед гражданами вообще проблематичны, между ними все же устанавливаются узы лояльности и верности, в то время как они пытаются продвинуть свое дело. В общем, свободная ассоциация при справедливой конституции дает начало обязательствам, при условии, что цели группы законны, а ее организация честна. Это верно и в отношении политической, и в отношении других организаций. Эти обязательства имеют чрезвычайную важность, и они во многих случаях устанавливают ограничения на то, что могут делать индивиды. Но они отличны от обязательств **подчиняться** справедливой конституции. Мое обсуждение гражданского неповиновения ведется в терминах одной только обязанности справедливости; более полный взгляд включил бы и другие требования.

58. ОПРАВДАНИЕ ОТКАЗА ПО УБЕЖДЕНИЯМ

Анализируя оправдание гражданского неповиновения, я предположил ради **простоты**, что законы и политика, являющиеся объектом протеста, имели отношение к внутренним проблемам. Естественно задать вопрос, как теория политических обязанностей **применяется** к внешней политике. Для того чтобы это установить, **необходимо** расширить теорию справедливости до международного права. Я попытаюсь **указать**, как это можно сделать. **Чтобы** зафиксировать основные положения, я вкратце рассмотрю оправдание отказа по убеждениям, касающегося участия в **определенных** военных действиях или службы в вооруженных силах. Я предполагаю, что этот отказ основывается на политических, а не на религиозных или каких-либо других принципах; т. е. принципы, приводимые в оправдание, — это принципы концепции справедливости, лежащей в основе конституции. Наша проблема тогда заключается в соотнесении справедливых политических принципов, регулирующих поведение государств, с договорной доктриной, и в объяснении морального основания международного права с этой точки зрения.

Предположим, что мы уже вывели принципы справедливости в применении к обществу как целому и к базисной структуре. Представим также, что были приняты различные принципы естественных обязанностей и обязательств, относящиеся к индивидам. Таким образом, люди в исходном положении согласились с принципами правильности в применении к их собственному обществу и к ним самим, как его членам. Теперь, на этом этапе, можно расширить интерпретацию исходного положения и считать стороны представителями различных наций, которые должны вместе выбрать фундаментальные принципы для вынесения решения по поводу конфликтующих притязаний государств. Следуя за концепцией исходного положения, я предполагаю, что эти представители лишены самой разнообразной информации. Хотя они знают, что представляют различные нации,

каждая из которых живет в нормальных условиях, свойственных человеческой жизни, они ничего не знают о конкретных обстоятельствах своего собственного общества, о его мощи и силе по сравнению с другими нациями, не знают они и своего места в собственном обществе. И вновь, сторонам, заключающим договор, в данном случае представителям государств, дозволяется иметь ровно столько информации, чтобы можно было сделать рациональный выбор, защищающий их интересы, но не столько, чтобы более удачливые из них смогли воспользоваться выгодами своего особого положения. Это исходное положение является честным для государств; оно сводит на нет случайности и пристрастия исторических судеб. Справедливость между государствами определяется принципами, которые были бы выбраны в таком образом интерпретированном исходном положении. Эти принципы являясь политическими принципами, так как они управляют политикой общества в отношении других наций.

Я могу лишь указать на принципы, которые были бы приняты. Но, в любом случае, сюрпризов не было бы, так как выбранные принципы были бы, я полагаю, известными **принципами**²⁷. Основным принципом международного права будет принцип равенства. Независимые народы, организованные в государства, обладают определенными фундаментальными равными правами. Этот принцип аналогичен равным правам граждан в конституционном режиме. Одним из следствий этого равенства наций является принцип самоопределения, право народа решать свои собственные дела без вмешательства иностранных держав. Другим следствием будет право на оборону от нападения, включая право создавать оборонительные альянсы для защиты этого права. Еще один принцип заключается в том, что соглашения должны выполняться, при условии, что они согласуются с другими принципами, управляющими отношениями между государствами. Таким образом, **соглашения** о самообороне, в должной интерпретации, были бы обязывающими, но соглашения о сотрудничестве в неоправданном нападении не имеют силы **ab initio**.

Эти принципы определяют справедливость нации в войне, или, используя традиционное выражение, ее **jus ad bellum**. Но существуют также и принципы, регулирующие средства, которые нация может применять для ведения войны, ее **jus in bello**²⁸. Даже в справедливой войне определенные формы насилия строго недопустимы; а там, где право страны на войну является сомнительным и неопределенным, ограничения на средства, которыми она может пользоваться, еще более суровы. Действия, допустимые в законной оборонительной войне, когда они необходимы, могут напрочь исключаться в более сомнительной ситуации. Целью войны является справедливый мир, и следовательно, используемые средства не должны разрушать возможность мира или поощрять пренебрежение к человеческой жизни, которое ставит под угрозу нашу безопасность и безопасность человечества. Ведение войны должно ограничиваться и направляться этой целью. Представители государств признали бы, что их национальному интересу, как он видится с точки зрения исходного положения, лучше всего способствует это ограничение на средства ведения войны. При-

чина в том, что национальный интерес справедливого государства определяется принципами справедливости, которые уже были признаны. Следовательно, такая нация будет прежде всего стремиться к поддержанию и сохранению своих справедливых институтов и условий, которые делают их возможными. Она не движима желанием мирового господства или национальной славы, не ведет войны в целях экономических завоеваний или территориальных приобретений. Эти цели, какими бы преобладающими они ни были в действительном поведении государств, противоречат концепции справедливости, которая определяет законный интерес общества. Если принять эти предположения, то кажется разумным, что были бы выбраны традиционные запреты, включающие естественные обязанности по защите человеческой жизни.

Итак, если отказ по убеждениям во время войны апеллирует к этим принципам, то он основан на политической концепции, а не обязательно на религиозных или других понятиях. Хотя эта форма отказа может и не быть политическим актом, так как он не осуществляется публично, она базируется на той же самой теории справедливости, которая лежит в основе конституции и руководит ее интерпретацией. Более того, сам правовой порядок признает в форме соглашений верность, по крайней мере, некоторым принципам международного права. Следовательно, если солдат получает приказ принять участие в определенных незаконных военных действиях, он может отказаться, если он разумно и искренне полагает, что принципы, относящиеся к ведению войны, явно нарушаются. Он может утверждать, что, принимая во внимание все обстоятельства, его естественная обязанность — не стать носителем серьезной несправедливости и зла по отношению к другому — перевешивает его обязанность подчиняться. Я не могу обсуждать здесь, что составляет явное нарушение этих принципов. Достаточно заметить, что некоторые ясные случаи очень хорошо нам знакомы. Существенно здесь то, что в оправдание приводятся политические принципы, которые можно объяснить посредством договорной доктрины. Я полагаю, что теория справедливости может быть развита и распространена на этот случай.

Несколько другой вопрос заключается в том, следует ли вообще вступать в вооруженные силы во время какой-либо войны. Ответ, вероятно, будет зависеть от цели этой войны, так же как и от ее ведения. Для того чтобы сделать эту ситуацию определенной, представим, что существует воинская повинность, и индивид должен решить, подчиняться ли своей правовой обязанности прохождения воинской службы. Теперь я предположу, что так как воинская повинность является грубейшим вмешательством в основные свободы равного гражданства, она не может быть оправдана никакими потребностями, менее настоятельными, чем потребности национальной безопасности²⁹. Во вполне упорядоченном обществе (или почти справедливом) эти потребности определяются целью сохранения справедливых институтов. Воинская повинность допустима только тогда, когда она требуется для защиты самой свободы, включая не только свободы граждан и данного общества, но также и свободы людей в

других обществах. Следовательно, если армия, созданная на основе воинской повинности, с меньшей вероятностью **будет** инструментом неоправданных зарубежных авантур, она может быть оправдана **уже** на одном этом основании, несмотря на тот факт, что воинская повинность нарушает равные свободы граждан. Но в любом случае, приоритет свободы (предполагая, что существует упорядочение) требует, чтобы воинская повинность использовалась только в той степени, в которой это необходимо для безопасности свободы. Если смотреть с точки зрения законодательного собрания (подходящая стадия для этого вопроса), механизм призыва можно защитить только на этом основании. Граждане соглашались на такой механизм как на честный способ участия в тяготах национальной обороны. Конечно, опасности, с которыми должен сталкиваться любой конкретный индивид, частично являющиеся результатом природной и **исторической** случайности. Но, во всяком случае, во вполне упорядоченном обществе источник этих бед — это внешний мир, т. е. неоправданные нападения извне. Справедливые институты не могут полностью устранить эти беды. Самое большее, что они могут сделать — это попытаться обеспечить то, чтобы риск пострадать от этих навязанных несчастий более или менее поровну разделялся всеми членами общества в течение их жизни, и чтобы не существовало никаких классовых пристрастий, которых можно избежать, при выборе тех, кто призывается на службу.

Вообразим теперь демократическое общество, в котором существует воинская повинность. Человек может по убеждениям отказаться выполнять обязанность вступать в вооруженные силы во время какой-то войны на том основании, что цели этого конфликта несправедливы. Может быть так, что война имеет целью завоевание экономического преимущества или подчинение нации. Основная свобода граждан не может нарушаться ради достижения этих целей. И, конечно, несправедливо и противно международному праву посягательство по этим причинам на свободу других обществ. Следовательно, справедливая цель войны отсутствует, и может быть достаточно ясно, что отказ гражданина исполнять свою правовую обязанность оправдан. Как международное право, так и принципы справедливости поддерживают его в этом утверждении. Иногда существуют дополнительные мотивы для отказа, основывающиеся не на цели войны, а на ее ведении. Гражданин может утверждать, что как только становится **ясно**, что моральный закон войны регулярно нарушается, он имеет право отказаться от воинской службы на том основании, что у него есть право на гарантии выполнения своей естественной обязанности. Как только он попадает в вооруженные силы и оказывается в ситуации, где ему приказывают совершать действия, противоречащие моральному закону войны, он может оказаться в положении, когда не в состоянии будет противостоять требованиям подчиниться. На самом деле, если цели конфликта достаточно сомнительны, и вероятность получения вопиюще несправедливых приказов достаточно велика, у него может быть обязанность, а не только право, отказаться. Действительно, поведение и цели государств в войне, особенно больших и мощных, в некоторых обстоятельствах могут быть настолько

несправедливыми, что индивид вынужден заключить, что в обозримом **будущем** ему вообще следует отказаться от воинской службы. Понимаемая таким образом форма ситуативного пацифизма может быть совершенно разумной позицией: возможность справедливой войны признается, но не в теперешних **обстоятельствах**³⁰.

Что, таким образом, необходимо, так это не общий пацифизм, но избирательный отказ по убеждениям вступать в определенных обстоятельствах в войну. Государства не слишком возражали против признания пацифизма и придания ему особого статуса. Отказ принимать участие во всех войнах при любых условиях — это точка зрения „не от мира сего“, обреченная оставаться сектантской доктриной. Она бросает вызов власти государства не более, чем обет безбрачия священников бросает вызов святыни **брака**³¹. Исключая пацифистов из сферы действия своих предписаний, государство может проявлять определенное великодушие. Но отказ по убеждениям, основанный на принципах справедливости между народами, в применении к конкретным конфликтам, — дело другое. Такой отказ — **это** вызов претензиям государства, и, когда он становится широко распространенным, продолжение несправедливой войны может оказаться невозможным. Учитывая зачастую хищнические цели государственной власти и склонность людей подчиняться решению своего правительства вести войну, общая готовность противостоять притязаниям государства становится еще более необходимой.

59. РОЛЬ ГРАЖДАНСКОГО НЕПОВИНОЕНИЯ

Третья цель теории гражданского неповиновения заключается в объяснении его роли в конституционной системе и связи с демократическим политическим устройством. Как всегда, я предполагаю, что рассматриваемое общество находится в состоянии, близком к справедливому, а это подразумевает, что в нем имеется некоторая форма демократического правительства, хотя, тем не менее, могут существовать серьезные несправедливости. Я предполагаю, что в таком обществе принципы справедливости получили публичное признание в качестве фундаментальных условий добровольного сотрудничества между свободными и равными индивидами. Прибегая к гражданскому неповиновению, индивид, таким образом, намеревается обратиться к чувству справедливости большинства и честно уведомить его о том, что, по его искреннему и обдуманному мнению, условия свободной кооперации нарушаются. Мы апеллируем к другим людям с просьбой пересмотреть свои убеждения, поставить себя на наше место и признать, что они не могут ожидать от нас бесконечной готовности соглашаться на условия, которые они нам навязывают.

Сила этой апелляции зависит от демократической концепции общества как системы кооперации между равными индивидами. Если кто-либо представляет общество по-другому, то эта форма протеста может быть неуместной. Например, если считается, что основной закон отражает порядок природы, и если принимается, что правитель

осуществляет власть в соответствии с божественным правом, как избранный наместник Бога, то его субъекты имеют лишь права просителей. Они могут выражать мольбы, но они не могут отказаться повиноваться, если их обращение будет отклонено. Поступить так означало бы восстать против окончательной моральной (а не просто правовой) власти. Здесь не имеется в виду, что правитель не **может** ошибаться, но лишь то, что эта не та ситуация, которая исправляется его подданными. Если общество интерпретируется как система кооперации между равными, тот, кто пострадал от серьезной несправедливости, не обязан подчиняться. Действительно, гражданское неповиновение (как и отказ по убеждениям) — это одно из стабилизирующих средств конституционной системы, хотя и незаконное по определению. Наряду с такими вещами, как свободные и регулярные выборы и независимая судебная система, наделенная полномочиями интерпретировать конституцию (не обязательно писаную), осуществляемое с должной умеренностью и обоснованным суждением гражданское неповиновение помогает поддерживать и укреплять справедливые институты. Сопротивляясь несправедливости в рамках верности закону, оно сдерживает отклонения от справедливости и корректирует их, когда они случаются. Общая готовность прибегнуть к гражданскому неповиновению приносит стабильность во вполне упорядоченное или почти справедливое общество.

Необходимо взглянуть на эту доктрину с точки зрения людей в исходном положении. Существует две связанных проблемы, которые они должны рассмотреть. Первая заключается в том, что, выбрав принципы для индивидов, они должны выработать ориентиры для оценки силы естественных обязанностей и обязательств и, в особенности, силы обязанности подчиняться справедливой конституции и одной из ее основных процедур — мажоритарному правлению. Вторая проблема заключается в том, чтобы найти разумные принципы для реагирования на несправедливые ситуации или на обстоятельства, в которых согласие со справедливыми принципами является лишь частичным. Так, кажется, что при наличии предпосылок, характеризующих почти справедливое общество, стороны согласились бы на предположения (ранее **обсуждавшиеся**), определяющие условия, в которых гражданское неповиновение оправдано. Они признали бы эти критерии, указывающие, когда данная форма несогласия уместна. Это указало бы на вес естественной обязанности справедливости в одном важном особом случае. Это также привело бы к большему распространению справедливости во всем обществе путем укрепления самоуважения людей и их уважения друг к другу. Как подчеркивает договорная доктрина, принципы справедливости являются принципами добровольной кооперации между равными. Отказывать в справедливости другому означает либо не признавать его в качестве равного (т. е. в отношении которого мы готовы ограничить наши действия принципами, выбранными в исходной ситуации равенства, которая честна), либо выражать готовность эксплуатировать природные и исторические случайности для нашей собственной выгоды. В любом случае, намеренная несправедливость приглашает к подчинению или

сопротивлению. Подчинение вызывает презрение тех, кто пытается увековечить несправедливость, и укрепляет их в этом намерении, в то время как сопротивление разрывает узы сообщества. Если после должного промежутка времени, отведенного для разумных политических апелляций нормальным способом, граждане прибегли бы к гражданскому неповиновению, когда имели **бы** место нарушения основных свобод, то эти свободы, как **кажется**, были бы в большей безопасности. Следовательно, по этим причинам стороны приняли бы условия, определяющие оправданное гражданское неповиновение в качестве способа создания, в рамках верности закону, окончательного механизма для поддержания стабильности справедливой конституции. Хотя этот способ действий, строго говоря, противоречит закону, тем не менее, это морально корректный способ поддержания конституционного режима.

В более полном изложении такое же объяснение можно дать для оправдания условий отказа по убеждениям (и вновь **предполагая** контекст почти справедливого государства). Я, однако, не буду обсуждать здесь эти условия. Вместо этого я хотел бы обратить внимание на то, что конституционная теория гражданского неповиновения основывается исключительно на концепции справедливости. Даже черты публичности и ненасилия объясняются на этой основе. То же верно и в отношении объяснения отказа по убеждениям, хотя это требует дальнейшей разработки договорной доктрины. Нигде не делалось ссылок на что-либо, выходящее за пределы понятия политического принципа; религиозные или пацифистские концепции здесь несущественны. Хотя тот, кто прибегает к гражданскому неповиновению, часто бывал движим убеждениями такого рода, не существует необходимой связи между ними и гражданским неповиновением. Ведь эта **форма** политического действия может быть понята как способ обращения к чувству справедливости сообщества, как обращение к признанным принципам кооперации между равными. Апелляция к моральной основе гражданской жизни — это политический, а не религиозный акт. Он основывается на принципах справедливости здравого смысла, следования которым могут требовать друг от друга люди, а не на прокламациях религиозной веры и любви, всеобщего признания которых они не могут требовать. Я не имею в виду, конечно, что неполитические концепции не значимы совсем. Они могут, на самом деле, подкреплять наше суждение и действия способами, которые считаются справедливыми по другим основаниям. Тем не менее, не эти принципы, а принципы справедливости, фундаментальные условия социальной кооперации между свободными и равными индивидами лежат в основе конституции. Гражданское неповиновение, как оно было определено, не требует какого-либо сектантского основания, но выводится из публичной концепции справедливости, которая характеризует демократическое общество. Понимаемая таким образом концепция гражданского неповиновения является частью теории свободного правления.

Одно из различий между средневековым и современным конституционализмом заключается в том, что в первом **верховенство**

закона не было обеспечено установленными институциональными рычагами. Препятствием для правителя, который в своих суждениях и указах противоречил чувству справедливости сообщества, служило, главным образом, право всего общества или какой-либо его части на сопротивление. Кажется, что даже это право не интерпретировалось как корпоративный акт; несправедливый король просто выбрасывался на **свалку**³². Таким образом, в средние века отсутствовали основные идеи современного конституционного правления, идея суверенного народа, обладающего конечной властью и **институционализация** этих полномочий посредством выборов, парламентов и других конституционных форм. Теперь, во многом тем же самым образом, которым современная концепция конституционного правления надстраивается над средневековой, теория гражданского неповиновения дополняет чисто правовую концепцию конституционной демократии. Она пытается сформулировать основания, на которых можно не соглашаться с легитимной демократической властью, способами, которые, хотя, нужно признать, и противоречат закону, но, тем не менее, выражают верность закону и апеллируют к фундаментальным политическим принципам демократического режима. Таким образом, к правовым формам конституционализма можно добавить некоторые виды неправового протеста, не нарушающие цели демократической конституции в свете принципов, посредством которых управляется это несогласие. Я попытался показать, как эти принципы могут быть объяснены с помощью договорной доктрины.

Некоторые могут упрекнуть эту теорию гражданского неповиновения в нереалистичности. Она предполагает, что большинство обладает чувством справедливости, а на это можно возразить, что моральные чувства не являются значительной политической силой. Людьми движут разнообразные интересы, желание власти, престижа, богатства и т. п. Хотя их моральные аргументы в поддержку своих притязаний удачны, при переходе от одной ситуации к другой их мнения не складываются в согласованную концепцию справедливости. Скорее, их взгляды в каждый момент времени — это случайные элементы, рассчитанные на продвижение определенных интересов. Бесспорно, в этом утверждении много правды, и в некоторых обществах это более верно, чем в других. Но вопрос по существу заключается в относительной силе тенденций, противостоящих чувству справедливости, и в том, является ли последнее достаточно сильным основанием для достижения с его помощью какого-либо значительного эффекта.

Несколько комментариев могут сделать представленное изложение более правдоподобным. Прежде всего, я все время предполагал, что нам приходится иметь дело с почти справедливым обществом. Это подразумевает, что существует конституционный режим и публично **признанная** концепция справедливости. Конечно, в какой-то конкретной ситуации определенные индивиды и группы могут испытать искушение нарушить эти принципы, но их коллективное чувство достаточно сильно, когда к нему обращаются должным образом. Эти принципы подтверждены в качестве необходимых условий кооперации между свободными и равными индивидами. Если те, кто стремится

закрепить несправедливость, могут быть явно идентифицированы и **изолированы** от большей части сообщества, то убеждения этой **большой** части могут иметь достаточный вес. Или, если соперничающие стороны приблизительно равны, решающим фактором может оказаться чувство тех, кто не принимает участия в борьбе. В любом случае, если обстоятельства такого рода отсутствуют, мудрость гражданского неповиновения в высшей степени проблематична. **Поскольку** человек не может апеллировать к чувству справедливости большей части общества, то большинство может просто перейти к более репрессивным мерам, если подсчет преимуществ свидетельствует в пользу этого шага. Суд должен принимать во внимание тот факт, что действия протестующего имеют природу гражданского неповиновения, и то, что они оправданы (или представляются оправданными) посредством политических принципов, лежащих в основе **конституции**, и исходя из этого, смягчают правовые санкции, а в некоторых случаях и избавляют от **них**³³. Однако прямо противоположное может произойти, когда необходимый фон отсутствует. Нам следует в таком случае признать, что имеющее оправдание гражданское неповиновение обычно является разумной и эффективной формой несогласия только в обществе, которое в значительной степени регулируется чувством справедливости.

Может возникнуть ошибочное представление в отношении того, как **работает** чувство справедливости. Могут подумать, что это чувство выражается в искреннем проповедовании принципа и в действиях, требующих в значительной степени самопожертвования. Но такое предположение требует слишком многого. Более вероятно, что чувство справедливости сообщества проявится в том факте, что большинство не сможет решиться на шаги, необходимые для подавления меньшинства и наказания актов гражданского неповиновения, как это позволяет закон. Безжалостные тактики, которые могут рассматриваться в других обществах, здесь не считаются реальными альтернативами. Таким образом, чувство справедливости влияет, хотя мы часто не осознаем этого, на нашу интерпретацию политической жизни, наше восприятие возможных альтернатив, нашу волю противостоять оправданным протестам других и т. д. Несмотря на свою верховную власть, большинство может отказаться от своей позиции и согласиться с предложениями протестующих; его желание действовать по справедливости ослабляет его возможности защищать свои несправедливые преимущества. Чувство справедливости будет рассматриваться как более насущная политическая сила, как только будут признаны утонченные и неявные формы, в которых оно оказывает свое влияние, и особенно его роль в выявлении несостоятельности определенных социальных позиций.

В этих замечаниях я предполагал, что в почти справедливом обществе существует публичное принятие одних и тех же принципов справедливости. К счастью, это предположение сильнее, чем **необходимо**. В действительности могут существовать значительные **различия** в концепциях справедливости граждан, при условии, что эти концепции ведут к сходным политическим суждениям. А это воз-

можно, так как различные послышки могут дать одно и то же заключение. В этом случае существует то, что мы называем пересекающимся (**overlapping**), а не строгим консенсусом. В общем, пересечения проповедуемых концепций справедливости достаточно для того, чтобы гражданское неповиновение было разумной и благоразумной формой политического несогласия. Конечно, пересечение не обязательно должно быть полным; достаточно того, что удовлетворяется **условие** взаимности. Обе стороны должны верить, что независимо от того, насколько различаются их концепции справедливости, их взгляды поддерживают то же самое суждение в рассматриваемой **ситуации**, и это было бы так, даже если бы они поменялись местами. Однако в конце концов наступает этап, за которым требуемое согласие в суждении нарушается и общество распадается на более или менее цельные части, которые придерживаются различных мнений по фундаментальным политическим вопросам. В этом случае строго разделенного консенсуса, основы для гражданского неповиновения более не существует. Предположим, например, что тот, кто не верит в терпимость и кто при наличии у него власти не был бы терпим к другим, захотел оспорить свою меньшую свободу путем апелляции к чувству справедливости большинства, которое придерживается принципа равной свободы. Хотя те, кто принимает этот принцип, должны, как мы видели, проявлять терпимость к нетерпимым, насколько это позволяет безопасность свободных институтов, вероятно, с возмущением отнеслись бы к тому, что об этой обязанности им напоминают нетерпимые, которые, если бы они поменялись местами, установили бы собственное господство. Большинство обязательно почувствует, что их приверженность равной свободе эксплуатируется другими в несправедливых целях. Эта ситуация вновь иллюстрирует тот **факт**, что общее чувство справедливости является огромным коллективным **достоянием**, которое для своего поддержания нуждается в кооперации многих. Нетерпимые могут рассматриваться как „безбилетники“, люди, которые ищут выгод справедливых институтов, не внося своего вклада в их поддержание. Хотя те, кто признает принципы справедливости, должны всегда ими руководствоваться, во **фрагментированном** обществе, как и в обществе, движимом групповым эгоизмом, условий для гражданского неповиновения не существует. Однако необходимости в строгом консенсусе нет, так как степень пересекающегося консенсуса позволяет реализоваться условию взаимности.

Существует, конечно, определенный риск в обращении к гражданскому неповиновению. Одной из задач конституционных форм и их юридической интерпретации является установление публичного прочтения политической концепции справедливости и объяснение того, как ее принципы применяются к социальным вопросам. До **определенного** этапа было бы лучше, если закон и его интерпретация были вообще установлены, чем то, чтобы они были установлены правильно. Следовательно, можно возразить, что предыдущее описание не указывает, кто должен определять, что обстоятельства таковы, что они оправдывают гражданское неповиновение. Оно поощряет анархию тем, что приглашает каждого решать за себя и отка-

заться от публичного изложения политических принципов. Ответом на это будет то, что, действительно, каждый человек должен принимать собственные решения. Даже если люди обычно ищут совета и помощи и принимают предписания тех, кто находится у власти, когда считают их разумными, они всегда ответственны за свои поступки. Мы не можем избавиться от собственной ответственности и переложить вину на других. Это верно в любой теории политических обязанностей и обязательств, совместимой с принципами демократической конституции. Гражданин автономен, однако несет ответственность за свои поступки (§ 78). Если мы обычно думаем, что должны подчиняться закону, то только потому, что наши политические принципы обычно ведут к этому заключению. Конечно, в почти справедливом государстве существует презумпция в пользу подчинения, если отсутствуют сильные контрдоводы. Многие свободные и обдуманные решения индивидов складываются в упорядоченный политический режим.

Но хотя каждый человек должен сам принимать решения, оправдывают обстоятельства гражданское неповиновение или нет, отсюда не следует, что он должен поступать, как ему заблагорассудится. Принимая решения, мы не должны опираться на наши личные интересы или узко понимаемые политические **пристрастия**. Для того чтобы действовать автономно и ответственно, гражданин должен обращаться к политическим принципам, которые лежат в основе конституции и руководят ее интерпретацией. Он должен пытаться оценить, как эти принципы применяются в существующих обстоятельствах. Если после должного размышления он приходит к выводу о том, что гражданское неповиновение оправдано, и ведет себя соответствующим образом, то он поступает в соответствии с убеждениями. И хотя он может ошибиться, он не поступил так, как ему заблагорассудится. Теория политических обязанностей и обязательств позволяет нам провести такие различия.

Существуют параллели с общим пониманием и научными заключениями. В данном контексте каждый автономен, и все же ответственен. Мы должны оценивать теории и гипотезы в свете **имеющихся** Свидетельств посредством публично признанных принципов. Верно, что существуют авторитетные работы, но они являются результатом консенсуса многих людей, каждый из которых принимает решение сам за себя. Отсутствие окончательного авторитета, который принимал бы решения, и, таким образом, официальной интерпретации, которую все должны принимать, не ведет к путанице, а является условием продвижения вперед. Равные личности, принимающие и применяющие разумные принципы, не нуждаются в назначенном руководителе. На вопрос: кто должен решать, — дается ответ: решать должны все, каждый советуясь с самим собой, и при наличии разумности, взаимного признания и удачи часто все получается довольно неплохо.

Таким образом, в демократическом обществе признается, что каждый гражданин ответственен за свою интерпретацию принципов справедливости и за свое поведение в свете этих принципов. Не может быть какого-либо правового или одобренного обществом изложения

этих **принципов**, которое мы всегда морально обязаны принять, даже если оно дается верховным судом или законодательным собранием. Действительно, каждый конституционный орган, законодательное собрание, исполнительная власть и суд выдвигают свою интерпретацию конституции и тех политических идеалов, которые ее **наполняют**³⁴. Хотя суд и может иметь последнее слово в решении любого конкретного случая, он не обладает иммунитетом к мощным политическим влияниям, которые могут вызвать пересмотр его прочтения конституции. Суд представляет свою доктрину разумно и аргументированно; его концепция конституции, чтобы быть устойчивой, должна убедить большинство граждан в обоснованности. Последний орган для апелляции — это не суд, не исполнительные органы, не законодательное собрание, а избиратели в целом. Прибегающие к гражданскому неповиновению апеллируют особым образом к этому органу. Угрозы анархии нет до тех пор, пока существует достаточное согласие в имеющихся у граждан концепциях справедливости и уважаются условия для обращения к гражданскому неповиновению. То, что люди **могут** достичь такого понимания и соблюдать эти границы, **когда** сохраняются основные политические свободы, является **предпосылкой**, **неявно** присутствующей в демократическом политическом **устройстве**. Не существует способа полностью избежать опасности разделяющей общество борьбы, так же как и исключить возможность глубоких научных расхождений. Однако если кажется, что оправданное гражданское неповиновение угрожает гражданскому согласию, ответственность падает не на тех, кто протестует, но на тех, чье злоупотребление должностью и властью оправдывает такую оппозицию. Использование принуждающего аппарата государства для поддержания очевидно несправедливых институтов само по себе является видом незаконной силы, которой люди со временем имеют право противостоять.

С этими замечаниями мы подошли к концу нашего обсуждения содержания принципов справедливости. На протяжении этой части моя цель заключалась в описании системы институтов, которые удовлетворяют этим принципам, и демонстрации того, как возникают обязанности и обязательства. Это необходимо было сделать для того, чтобы увидеть, соответствует ли предложенная теория справедливости нашим обдуманным суждениям и развивает ли она их приемлемым образом. Нам нужно проверить, определяет ли она работоспособную политическую концепцию и помогает ли сфокусировать наши размышления на наиболее значимых и фундаментальных моральных проблемах. Изложение в этой части по-прежнему носит в высшей степени абстрактный характер, но я надеюсь, что предоставил некие ориентиры для **того**, как эти принципы справедливости применяются на практике. Однако нам не следует забывать об ограниченном диапазоне рассматриваемой теории. Большей частью я пытался разработать идеальную концепцию, лишь иногда комментируя различные случаи неидеальной теории. Наверняка, правила приоритета предлагают такие **ориентиры** во многих случаях, и могут быть полезными, если ими не злоупотреблять. Даже в этом случае, единственный вопрос неидеальной теории, рассмотренный детально, — это граж-

данское неповиновение в близком к справедливому обществе. Если идеальная теория и заслуживает исследования, то потому, что, как я предположил, она является фундаментальной частью теории справедливости и существенна также и для неидеальной части. Я далее не буду рассматривать эти вопросы. Нам еще предстоит завершить теорию справедливости, рассмотрев, как она укоренена в мыслях и ощущениях людей, а также то, как она связана с нашими целями и устремлениями.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Разъяснением по этому поводу я обязан Алану Гиббарду.
2. Я не принимаю целиком аргументы Юма в *О первоначальном договоре* (Соч. М.: Мысль, 1965, т. 2, с. 760—780), но я полагаю, что в этом отношении он прав — в применении к политическим обязанностям граждан вообще.
3. О понятии „уважение“ см. работу Уильямса — B. A. O. Williams „The Idea of Equality“, *Philosophy, Politics and Society, Second Series*, ed. Peter Laslett and W. C. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), pp. 118f.
4. См. И. Кант *Основания метафизики нравственности*. Соч. М.: Мысль, 1965, т. 4, ч. 1. Есть более подробное обсуждение в И. Кант. *Метафизика нравов*. Соч., т. 4, ч. 2. Кант отмечает здесь, что обязанность благодеяния (*beneficence*) (как он ее называет) должна быть публичной, т. е. универсальным законом. См. § 23, примечание 8.
5. См. *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), pp. 18—33, 41f.
6. Здесь я следую за Д. Дэвидсоном — Donald Davidson „How Is Weakness of the Will Possible?“ in *Moral Concepts*, ed. Joel Feinberg (London, Oxford University Press, 1969), см. p. 109. Значимо здесь все обсуждение на с. 105—110.
7. См. *The Right and the Good*, pp. III, и *The Foundations of Ethics* (Oxford, The Clarendon Press, 1939), pp. 173, 187.
8. Здесь я обязан Харту — H. L. A. Hart „Are There Many Natural Rights?“ *Philosophical Review*, vol. 64 (1955), pp. 185f.
9. Об учредительных правилах см. работу Дж. Серля — J. K. Searle. *Speech Acts* (Cambridge, The University Press, 1969), pp. 32—42. Обещание обсуждается в гл. III, особенно с. 57—62.
10. См. работу Г. Причарда — H. A. Prichard „The Obligation To Keep a Promise“ (с. 1940) в *Moral Obligation* (Oxford, The Clarendon Press, 1949), pp. 169—179.
11. Об этом см. в работе Р. Дворкина — Ronald Dworkin „The Model of Rules“, *University of Chicago Law Review*, vol. 35 (1967), esp. pp. 21—29.
12. См. „The Obligation To Keep a Promise“, pp. 172, 178f.
13. Я не отметил этот факт в своем очерке „Legal Obligation and the Duty of Fair Play“ в *Law and Philosophy*, ed. Sidney Hook (New York, New York University Press, 1964). В этом разделе я попытался исправить этот недостаток. Отличие аргументируемой мною здесь позиции в том, что для граждан вообще главным принципом политических обязанностей является естественная обязанность справедливости, а принцип честности играет подчиненную роль.
14. Метафора о свободном состоянии, пока еще без цепей, взята из обзора Литтлом книги К. Эрроу — K. J. Arrow. *Social Choice and Individual Values*, в *The Journal of Political Economy*, vol. 60 (1952), p. 431. В своих замечаниях здесь я следую Литтлу.
15. Дальнейшее обсуждение мажоритарного правления см. в работе Г. Мак-Клоски — Herbert McCloskey „The Fallacy of Majority Rule“, *Journal of Politics*, vol. II (1949), и Дж. Пеннока — J. K. Pennock. *Liberal Democracy* (New York, Rinehart, 1950), pp. 112—114, 117f. О некоторых привлекательных чертах мажоритарного принципа с точки зрения социального выбора см. работу Сена — A. K. Sen. *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), pp. 68—70, 71—73, 161—186. Одна из проблем, связанных с этой процедурой, заключается в том, что она может допускать циклические большинства. Но главный дефект с точки зрения справедливости в том, что она допускает нарушения свободы. См. также работу Сена — Сен, pp. 79—83, 87—89, где обсуждается его парадокс либерализма.

16. См. об этом работу К. Эппоу — К. J. Arrow. *Social Choice and Individual Values*, 2nd ed. (New York, John Wiley and Sons, 1963), pp. 85f. О понятии законодательного обсуждения как объективного исследования, а не борьбы интересов см. работу Ф. Найта — Р. Н. Knight. *The Ethics of Competition* (New York, Harper and Brothers, 1935), pp. 296, 345—347. В обоих случаях смотри ссылки.

17. См. работу Д. Блэка — Duncan Black. *Theory of Committee and Elections*, 2nd ed. (Cambridge, The University Press, 1963), pp. 159—165.

18. Об экономической теории демократии см. работу Дж. Шумпетера — J. A. Schumpeter. *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3rd ed. (New York, Harper and Brothers, 1950), cns. 21—23, и А. Даунза — Anthony Downs. *An Economic Theory of Democracy* (New York, Harper and Brothers, 1957). Плуралистское описание демократии в той степени, в которой, как предполагается, соперничество интересов регулирует политический процесс, открыто для аналогичных возражений. Ср. работу Р. Даля — К. А. Dahl. *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, University of Chicago Press, 1956) и более свежую работу *Pluralist Democracy in the United States* (Chicago, Rand McNally, 1967).

19. Здесь я следую за определением гражданского неповиновения Бидо — Н. А. Beadau. См. его „On Civil Disobedience“, *Journal of Philosophy*, vol. 58 (1961), pp. 653—661. Следует отметить, что это определение уже, чем значение, предложенное в очерке Торо, о чем я скажу в следующем разделе. Изложение сходной точки зрения можно встретить у Мартина Лютера Кинга — Martin Luther King's „Letter from Birmingham City Jail“ (1963), перепечатано в Н. А. Beadau, ed., *Civil Disobedience* (New York, Pegasus, 1969), pp. 72—89. Теория гражданского неповиновения пытается поместить концепцию такого рода в более широкие рамки. В некоторых последних публикациях гражданское неповиновение также определялось более широко. Например, Зинн — Howard Zinn. *Disobedience and Democracy* (New York, Random House, 1968), pp. 119f., — определяет его как „намеренное, избирательное нарушение закона ради жизненно важной социальной цели“. Я рассматриваю более ограниченное понятие. Я вовсе не хочу сказать, что лишь эта форма несогласия может быть оправдана в демократическом обществе.

20. Это и последующее уточнение взяты из работы М. Коуэна — Marshall Cohen „Civil Disobedience in a Constitutional Democracy“, *The Massachusetts Review*, vol. 10 (1969), pp. 224—226, 218—221 соответственно.

21. Более полное обсуждение этого вопроса см. в работе Ч. Фрида — Charles Fried „Moral Causation“, *Harvard Law Review*, vol. 77 (1964), pp. 1268f. Приведенному ниже разъяснению понятия насильственного действия я обязан Дж. Лоеву (Gerald Loew).

22. Тот, кто дает более широкое определение гражданскому неповиновению, может не принять этого описания. См., например, работу Зинна — Zinn. *Disobedience and Democracy*, pp. 27—31, 39, 119f. Более того, он отрицает то, что гражданское неповиновение должно быть ненасильственным. Конечно, человек не принимает наказание как право, т. е. как нечто такое, чего не заслуживает за неоправданное действие. Скорее, он готов принять правовые последствия во имя верности закону, а это другое дело. Простор для маневра в этом определении — в том, что оно допускает оспаривание обвинения в суде, если это окажется уместным. Но здесь наступает момент, за которым несогласие перестает быть гражданским неповиновением, как оно здесь определено.

23. См. работу Г. Торо — Henry David Thoreau „Civil Disobedience“ (1848), перепечатанную в Н. А. Beadau, ed., *Civil Disobedience*, pp. 27—48. Для критического обсуждения см. замечания Бидо (Beadau), pp. 15—26.

24. Этими различиями я обязан Б. Дребену (Burton Dreben).

25. Обсуждение условий, в которых требуется некоторое честное устройство, см. в работе К. Байера — Kurt Baier. *The Moral Point of View* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958), pp. 207—213; и Д. Лайонза — David Lyons. *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford, The Clarendon Press, 1965), pp. 160—176. Лайонз приводит пример схемы честной ротации, и он также замечает, что (отвлекаясь от затрат по их организации) такие честные процедуры могут быть достаточно эффективными. См. pp. 169—171. Я принимаю выводы его изложения, включая его утверждение о том, что понятие честности не может быть объяснено путем уподобления (assimilating) его полезности (pp. 176). Здесь также следует отметить более раннее обсуждение в работе Брода — C. D. Broad „On the Function of False Hypotheses in Ethics“, *International Journal of Ethics*, vol. 26, (1916), esp. pp. 385—390.

26. Обсуждение этих обязательств см. в работе М. Вальцера — Michael Walzer. *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (Cambridge, Harvard University Press, 1970), сб. III.

27. См. работу Дж. Брайерли — J. L. Brierly. *The Law of Nations* (Oxford, The Clarendon Press, 1963), esp. chs. IV—V. Эта работа содержит все, что нам здесь требуется.

28. Недавнее обсуждение см. в работе П. Рамзея — Paul Ramsey. *War and the Christian Conscience* (Durham, N. C., The Duke University Press, 1961); а также в работе Р. Поттера — K. B. Potter. *War and Moral Discourse* (Richmond, Va., John Knox Press, 1969). Последняя работа содержит полезный библиографический очерк (pp. 87—123).

29. Я обязан Р. Олбриттону (K. O. Albritton) за прояснение этого и других вопросов в этом параграфе.

30. Изложение доктрины такого рода в связи с ядерной войной см. в *Nuclear Weapons and Christian Conscience*, ed., Walter Stein (London, The Merlin Press, 1965).

31. Я заимствую эту мысль у Вальцера — Walzer. *Obligations*, p. 127.

32. См. работу Дж. Франклина — J. H. Franklin, ed., *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century* (New York, Pegasus, 1969), во введении pp. 11—15.

33. Общее обсуждение см. в работе Р. Дворкина — Ronald Dworkin „On Not Prosecuting Civil Disobedience“, *The New York Review of Books*, June 6, 1968.

34. Изложение этой точки зрения см. в работе А. Бикеля — A. M. Bickel. *The Least Dangerous Branch* (New York, Bobbs-Merrill, 1962), esp. chs. V and VI, которому я ею обязан.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ЦЕЛИ

Глава VII

БЛАГО КАК РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

В этой последней части я построю изложение следующим образом. Сначала я более детально представлю теорию блага, которая уже использовалась для характеристики первичных благ и интересов людей в исходном положении. Поскольку для последующей аргументации необходим более широкий подход, эта теория должна получить более твердое основание. Следующая глава посвящена в основном моральной психологии и проблемам приобретения чувства справедливости. После рассмотрения этих вопросов мы сможем обсуждать относительную стабильность справедливости как честности и доказать в последней главе, что в некотором смысле, который еще предстоит определить, справедливость и благо совпадают или конгруэнтны, по крайней мере, в условиях вполне упорядоченного общества. Наконец, я объясню, как теория справедливости устанавливает связь общественных ценностей с благом общества. Иногда общий ход мысли в этой части может показаться недостаточно ясным, а переход от одной темы к другой более неожиданным. Но при этом всегда следует помнить, что главная цель заключается в разрешении вопросов устойчивости и конгруэнтности, а также объяснении ценностей общества и блага справедливости.

60. НЕОБХОДИМОСТЬ ТЕОРИИ БЛАГА

До сих пор я очень мало сказал о понятии блага. Оно коротко упоминалось раньше, когда я предположил, что благо человека детерминировано тем, что для него наиболее рационально принять в качестве рационального жизненного плана при разумно благоприятных обстоятельствах (§ 15). Я все время исходил из предположения, что во вполне упорядоченном обществе концепция своего собственного блага у граждан согласуется с публично признанными принципами правильности и отводит должное место различным первичным благам. Однако концепция блага использовалась только в этом довольно слабом смысле. Фактически же я буду различать две теории блага. Основание для этого заключается в том, что в справедливости как честности понятие правильности предшествует понятию блага. В противоположность телеологическим теориям нечто является благом, только если оно входит в образ жизни, согласующийся с уже имеющимися принципами правильности. Однако для установления этих прин-

ципов необходимо полагаться на некоторое представление о благе, поскольку нам требуются допущения относительно мотивов сторон в исходном положении. Поскольку эти допущения не должны подрывать приоритет понятия правильности, теория блага, используемая в аргументации в пользу принципов **справедливости**, ограничивается лишь самыми существенными моментами. Такое объяснение блага я буду называть слабой теорией: ее цель заключается лишь в обеспечении посылок о первичных благах, требуемых для формулировки принципов справедливости. Когда **эта** теория уже разработана и первичные блага включены в рассмотрение, мы можем использовать принципы справедливости в дальнейшем развитии того, что я буду называть полной теорией блага.

Чтобы прояснить эти вещи, **давайте** вспомним, где теория блага уже сыграла свою роль. Прежде всего, она использовалась для определения наименее удачливых членов общества. Принцип различия допускал, что это можно сделать. Верно, что теория не обязана определять кардинальную меру благосостояния. Нам нет **необходимости** знать, насколько ущемлены наименее удачливые, поскольку раз эта группа выделена, мы можем взять их ординальные предпочтения (с подходящей точки зрения) в качестве определяющего фактора в организации базисной структуры (§ 15). Тем не менее, мы должны быть в состоянии идентифицировать эту группу. Далее, индекс благосостояния и ожиданий репрезентативных людей специфицируется в терминах первичных благ. Рациональные индивиды, чего бы они ни хотели, стремятся к определенным вещам как к условию выполнения их жизненных планов. При прочих равных условиях они предпочитают более широкие свободы и возможности менее широким, и большую долю богатства и больший доход меньшим. То, что эти вещи являются благом, кажется достаточно ясным. Однако я уже говорил, что самоуважение и надежное чувство своего собственного достоинства являются, возможно, наиболее важными первичными благами. И это предположение использовалось в аргументах в пользу двух принципов справедливости (§ 29). Таким образом, исходное определение ожиданий исключительно через свободу и богатство является временным и промежуточным; необходимо включить в рассмотрение другие виды первичных благ, и тогда встанут более глубокие вопросы. Очевидно, что для этого понадобится объяснение блага, и оно должно быть представлено слабой теорией.

Опять-таки, некоторые взгляды по поводу блага используются в защите справедливости как честности от различных возражений. Например, можно сказать, что люди в исходном положении так мало знают о своей ситуации, что соглашение о принципах справедливости невозможно. Поскольку они не знают, в чем состоят их цели, они могут обнаружить, что их планы совершенно разрушены принципами, на которые они согласились. Как же они могут принять разумное решение? Можно ответить, что рациональность выбора у человека зависит не от того, как много он знает, но исключительно от того, насколько хорошо он рассуждает на основе той информации, которую имеет, сколь бы **неполной** она ни была. Наше решение совершенно

рационально в том случае, когда при встрече с некоторыми обстоятельствами мы поступаем в них наилучшим образом. Так, стороны фактически могут принять рациональные решения, и, наверняка, некоторые альтернативные концепции справедливости лучше других. Тем не менее, *слабая* теория блага, которую принимают стороны, показывает, что они должны пытаться обеспечить свою свободу и самоуважение и для достижения своих целей, каковы бы те ни были, они обычно нуждаются в большем, а не в меньшем количестве первичных благ. Входя в исходное соглашение, таким образом, стороны предполагают, что их концепции блага определенным образом структурированы, и этого достаточно, чтобы позволить им выбор принципов на рациональной основе.

Короче, нам нужна слабая теория блага для объяснения рационального предпочтения первичных благ и для **экспликации** представлений о рациональности, лежащих в основе выбора принципов в исходном положении. Эта теория нужна для поддержки требуемых посылок вывода принципов справедливости. Но для обсуждения других вопросов, которые нам еще предстоит встретить, потребуется *более* широкое объяснение блага. **Так**, от подобной теории зависит определение благожелательности и действий, выходящих за пределы чувства долга. То же относится и к определению морального достоинства личности. Это третье главное понятие этики, и мы должны найти место для него в договорной доктрине. Нам придется также рассмотреть, следует ли хорошему человеку быть хорошим, если не вообще, то при каких условиях. По крайней мере, в некоторых обстоятельствах, например, во вполне упорядоченном обществе или при состоянии, близком к справедливости, как я полагаю, оказывается, что хорошо быть хорошим человеком. Этот факт тесно связан с благом справедливости и проблемой конгруэнтности в моральной теории. Нам нужно объяснение блага для более точной формулировки всего этого. Характерной чертой такой полной теории, как я уже сказал, является то, что она исходит из уже установленных принципов справедливости и затем использует эти принципы для определения других моральных понятий, в которые вовлечено представление о *благ*е. *Раз* принципы правильности уже под рукой, мы можем апеллировать к ним при объяснении понятия морального достоинства и блага моральных добродетелей. Действительно, даже рациональные жизненные планы, которые определяют, что хорошо для человека, его жизненные ценности сами ограничены принципами справедливости. Очевидно, чтобы избежать порочного круга, нужно различать слабую и полную теорию и всегда помнить, на какую из них мы опираемся.

Наконец, когда мы подходим к объяснению социальных ценностей и стабильности концепции справедливости, требуется более широкая интерпретация блага. Например, одним из основных психологических принципов является принцип, согласно которому мы склонны любить **тех**, кто проявляет любовь к нам, а также тех, кто с явным намерением способствует нашему *благу*. В этом случае благо охватывает конечные Цели, а не только первичные блага. Более того, чтобы объяснить социальные ценности, нужна теория, которая объясняет благо разных

видов деятельности, и в особенности, когда каждый добровольно действует на основе публичной концепции справедливости в утверждении своих социальных институтов. Когда мы рассматриваем подобные вопросы, мы можем работать в рамках полной теории. Иногда мы изучаем процессы, посредством которых приобретается чувство справедливости и морали, или мы обращаем внимание на то, что коллективные действия справедливого общества тоже являются благом. В этих случаях нет никаких оснований не использовать полную теорию, поскольку нам доступна концепция справедливости.

Тем не менее, когда мы спрашиваем, является ли чувство справедливости благом, этот важный вопрос, очевидно, находится в рамках слабой теории. Мы хотим знать, является ли обладание чувством справедливости и утверждение его благом (в слабом смысле) для людей, которые являются членами вполне упорядоченного общества. С уверенностью можно сказать, что если чувство справедливости вообще является благом, оно является им и в этом особом случае. И если в рамках слабой теории окажется, что обладание чувством справедливости действительно благо, то вполне упорядоченное общество является настолько устойчивым, насколько вообще можно на это надеяться. Оно не только порождает свои собственные поддерживающие моральные установки, но и сами эти установки являются также желательными с точки зрения рациональных людей, которые обладают ими, когда они оценивают свою ситуацию независимо от ограничений справедливости. Это соответствие между справедливостью и благом я называю конгруэнтностью, и я буду исследовать это отношение, когда мы будем рассматривать вопрос о благе справедливости (§ 86).

61. ОПРЕДЕЛЕНИЕ БЛАГА ДЛЯ ПРОСТЫХ СЛУЧАЕВ

Вместо того чтобы немедленно перейти к применению понятия рациональности в оценке планов, я лучше проиллюстрирую определение, которое буду использовать сначала на простых случаях. Такой подход высветит несколько различий, которые необходимы для ясного понимания его смысла. Определение пойдет в три этапа (для простоты эти этапы сформулированы с использованием понятия *блага*, а не сравнения „лучше, чем“); (1) А является благом по отношению к Х, если и только если, А обладает такими свойствами (в *большей* степени, чем средний или стандартный Х), которые рационально хотеть в Х, исходя из того, для чего предметы типа Х используются или предполагаются использоваться и т. п. (с подходящими следствиями); (2) А является благом по отношению к Х для К (где К — человек), если и только если, А обладает такими свойствами, которые рационально для К желать в Х, исходя из обстоятельств, в *которых* К находится, его способностей и жизненного плана (его системы целей), а следовательно, из того, что он намерен делать с Х; (3) аналогично (2), но с добавлением, что жизненный план человека К, или некоторая его часть, имеющая отношение к данному случаю, **рациональны**¹. Что означает рациональность применительно к планам,

предстоит еще определить, и это будет обсуждаться позже. Но согласно определению, если мы установили, что объект обладает такими свойствами, которые рационально желать для человека с рациональным жизненным планом, то мы показали, что он является для такого человека благом. И если некоторые виды вещей вообще удовлетворяют этому условию для людей, то эти вещи суть человеческие блага. Мы хотим быть также **уверены**, что свобода и возможности, а также чувство нашего собственного достоинства относились к этой категории².

Сделаем теперь несколько замечаний по поводу первых двух этапов определения. Мы склонны сделать переход от первого этапа ко второму, когда необходимо учесть особенности ситуации индивида, которые определение полагает существенными. Обычно эти особенности включают его интересы, способности и обстоятельства. Хотя принципы рационального выбора еще не установлены, обыденное их понимание достаточно ясно. Вообще, есть достаточно точный смысл в разговорах о хорошем предмете, смысл, объясненный на первом этапе, если, конечно, имеется достаточное сходство интересов и обстоятельств у людей, имеющих дело с предметом данного рода, и поэтому могут быть установлены общепризнанные стандарты. Если эти условия выполнены, то сказать, что нечто является благом, значит сообщить полезную информацию. В этом случае есть достаточный общий опыт и знание, чтобы иметь понимание желательных черт, представленных средним, или стандартным, предметом. Часто имеются конвенциональные критерии, основанные в коммерческой или другой практике, которые определяют эти **черты**³. Рассматривая различные примеры, мы, без сомнения, можем видеть, как эти критерии развиваются и как определяются нужные стандарты. Существенный момент, однако, заключается в том, что эти критерии зависят от природы рассматриваемых предметов и от нашего знакомства с ними; и следовательно, мы говорим, что некоторые вещи хороши без дальнейшего уточнения, только когда предполагается определенная ситуация или когда установлен определенный контекст. Основные ценностные суждения — это такие суждения, которые делаются с точки зрения людей, исходя из их интересов, возможностей и обстоятельств. Лишь при сходстве обстоятельств мы можем спокойно абстрагироваться от чьей-либо конкретной ситуации. В сложных случаях, когда вещь, которую предстоит выбрать, должна быть приспособлена к особым желаниям и ситуации, мы переходим ко второму этапу определения. Наши ценностные суждения подгоняются к рассматриваемому действующему субъекту, как требует того данный этап.

Эти замечания можно проиллюстрировать, рассмотрев несколько примеров из определенных типичных категорий: артефактов, функциональных частей систем, профессий или ролей. Среди артефактов хорошие **наручные** часы, например, — это такие, которые имеют свойства, которые рационально желать в часах. Ясно, что кроме способности показывать точное время, они должны иметь еще целый ряд желаемых свойств. Например, они не должны быть слишком тяжелы. Эти свойства должны как-то измеряться, и им должны быть

приписаны соответствующие веса в рамках общей оценки. Я не буду рассматривать здесь, как делаются подобные вещи. Стоит, однако, отметить, что если мы примем определение блага в традиционном смысле как анализ, т. е. как утверждение о тождестве понятий, и если мы предположим, что по определению часы — это предмет, используемый для указания времени, и что по определению рациональность означает использование эффективных средств для достижения своих целей, то будет аналитической истиной, что хорошие часы — это такие часы, которые показывают точное время. Этот факт устанавливается исключительно благодаря истинам логики и определениям понятий. Однако поскольку я хочу принять определение блага не в этом смысле, но лишь как способ построения заменяющих выражений, которые можно использовать для выражения того, что по размышлению мы хотим сказать, я не буду считать эти высказывания аналитическими. Фактически для настоящих целей я опущу этот вопрос совсем и просто буду считать некоторые факты относительно часов (или чего-либо еще) обыденным знанием. Нет никакого повода задаваться вопросом, являются ли высказывания, которые их выражают, аналитическими. С этой точки зрения безусловно истинно, что хорошие часы показывают точное время, и что этого соответствия с обыденными фактами достаточно для подтверждения уместности определения.

Опять-таки, совершенно ясно, что буква „X" во фразе „хороший X" часто должна замещаться каким-то существительным в зависимости от контекста. Так, обычно недостаточно говорить о часах, только как о хороших, поскольку мы часто нуждаемся в более подробной классификации. Нам приходится оценивать наручные часы, секундомеры и даже часы, подходящие, скажем, к вечернему платью. Во всех подобных случаях особые интересы приводят к определенным подходящим классификациям и стандартам. Эти усложнения обычно проистекают из обстоятельств и явным образом упоминаются, если это представляется необходимым. Рассматривая вещи, которые не являются артефактами, обычно приходится вводить некоторые усложнения для объяснения их значения, поскольку оно не обеспечивается просто указанием на предмет. Так, например, утверждению, что Вайлдкэт — это хорошая гора, может потребоваться добавление, что она хороша для лыж. Или утверждению, что сегодня хорошая ночь, может потребоваться пояснение, что ночь хороша для наблюдения за звездами, поскольку небо ясное и темное. Некоторые термины подсказывают подходящее добавление. Например, если мы сравним утверждение, что перед нами хорошее мертвое тело (*corpse*) с утверждением, что перед нами хороший труп (*cadaver*), очевидно, что смысл первого утверждения неясен, в то время как во втором случае указывается на возможность анатомического изучения трупа. Хороший труп здесь означает мертвое тело, обладающее некоторыми свойствами, которые рационально хотеть для данной цели⁴. Заметим, что мы можем понять по крайней мере часть того, что подразумевается под характеристикой чего-нибудь как хорошего, даже если мы не знаем, каковы желательные черты оцениваемого предмета.

Всегда есть контекст (**background**), в котором с некоторой точки зрения, не указываемой обязательно явно, оценивается артефакт, функциональная часть или роль. Такая ситуация характеризуется указанием людей, потребности которых существенны для оценки, а также описанием интересов, которые они полагают в предмете. Например, при рассмотрении частей тела (функциональных частей систем) мы обычно принимаем точку зрения самого человека, о котором идет речь, и допускаем, что именно его интересы служат нормой. Так, хорошие глаза и уши — это такие, которые имеют свойства, которые рационально хотеть для собственных глаз и ушей, когда человек хочет хорошо видеть и слышать. Аналогично с животными и растениями: когда мы говорим, что у них хороший мех или хорошие корни, мы, по всей видимости, принимаем точку зрения животного или растения. Без сомнения, имеется некоторая искусственность в таком подходе, особенно в случае растений. С другой стороны, возможно, имеются другие точки зрения, которые объясняют эти суждения более естественным образом. Но само определение, вероятно, будет более подходящим для одних случаев, чем для других, и этот факт не должен беспокоить нас слишком сильно, поскольку он удовлетворителен для целей теории справедливости. Переходя к категории профессий, мы замечаем, что, хотя в некоторых случаях желательные свойства людей представлены их профессиями, люди, точку зрения которых мы принимаем, имеют другие профессии. Так, хорошим считается врач, имеющий навыки и способности, которые рационально его пациентам желать во враче. Навыки и способности **принадлежат** врачу, а интерес в восстановлении здоровья, с помощью которого они оцениваются, принадлежит пациенту. Эти иллюстрации показывают, что точка зрения варьируется от случая к случаю, и определение блага не содержит никакой общей формулы для того, чтобы ее установить. Эти вопросы объясняются по мере того, как возникает необходимость, и все необходимое подсказывается контекстом.

Дальнейший комментарий заключается в том, что нет ничего необходимо правильного, или морально корректного, в точках зрения, с которых вещи оцениваются как хорошие или **плохие**⁵. Можно сказать о человеке, что он хороший шпион или хороший убийца, не одобряя тем самым его навыков. Наше определение в этом случае истолковывается как утверждение, что обозначенный человек обладает атрибутами, которые рационально желать в шпионе или убийце, если исходить из того, что должны делать шпионы или убийцы. Обычно убийц и шпионов используют правительства и заговорщики. Мы же просто оцениваем некоторые способности и таланты с точки зрения правительств и заговорщиков. Вопрос о том, является ли шпион или убийца хорошим человеком, — это совсем другой вопрос; чтобы получить ответ на него, мы должны оценить причины и мотивы его работы.

Такая моральная нейтральность определения блага представляет собой как раз то, что мы должны ожидать. Понятие рациональности само по себе не является адекватным основанием для понятия правильности, и в договорной теории последнее выводится совсем другим

образом. Более того, чтобы построить концепцию морального блага, принципы правильности и справедливости должны быть уже введены. Легко видеть, что для многих профессий и ролей моральные принципы занимают важное место в характеристике желаемых качеств. Например, хороший судья обладает сильным стремлением к установлению справедливости, к честному рассмотрению дел в соответствии с требованиями закона. Он обладает добродетелями юриста, которых требует его положение: он беспристрастен, способен оценить честно свидетельства, лишен предрассудков и не движим личными интересами. Эти качества могут быть недостаточными, но они обычно необходимы. Характеристики хорошего отца или жены, друга или коллеги и т. п. основаны на теории добродетелей и, следовательно, предполагают принципы правильности. Эти вопросы принадлежат к полной теории. Чтобы концепция блага как рациональности подходила к понятию морального достоинства, нужно, чтобы добродетели были качествами, которые рационально хотеть для людей друг в друге, когда они принимают требуемую точку зрения. Ниже я попробую показать, что это так и есть (§ 66).

62. ЗАМЕЧАНИЕ О ЗНАЧЕНИИ

Я дополню рассмотрение слабой теории несколькими словами о значении ценностных суждений. Эти вопросы не являются главными для нашего исследования, но некоторые замечания **могут** предупредить возможное недопонимание. Вероятно, главный вопрос заключается в том, представляют ли эти суждения и оценки дескриптивное или прескриптивное использование языка. К сожалению, понятия дескриптивного и прескриптивного его использования неясны, но я попробую выделить **главное**⁶. Все, по-видимому, согласны с двумя общими фактами. Во-первых, термины „добро“, „зло“ и им подобные обычно используются, когда дают советы и стремятся оказать помощь, когда хвалят или осуждают и т. д. Конечно, эти термины не всегда используются подобным образом, поскольку они могут появляться в условных суждениях, в командах и вопросах, а также в других замечаниях, не имеющих практического значения. Тем не менее, их роль в советах, помощи, оценке характерна. Во-вторых, критерии для оценки варьируются от одного типа предметов к другому. То, что мы хотели бы видеть в жилище, отличается от того, что мы хотим видеть в одежде. Удовлетворительное определение блага должно согласовываться с этими двумя фактами.

Я просто определяю дескриптивную теорию как утверждающую следующие два тезиса. Во-первых, несмотря на варьирование критериев от предмета к предмету, термин „благо“ имеет постоянный смысл (или **значение**), которое, с философской точки зрения, относится к тому же типу, что и значения других предикатов, обычно считаваемых дескриптивными. Действительно, этот постоянный смысл позволяет нам понимать, почему и как именно варьируются критерии от одних вещей к другим. Второй тезис заключается в том, что

уместность использования термина „благо" (и родственных ему) в советах и при выражении одобрения объясняется именно этим постоянным смыслом в сочетании с теорией значения. Я предполагаю, что эта теория включает объяснение речевых актов и **иллокуционной** силы в духе **Остина**⁷. Дескриптивная теория утверждает, что постоянное дескриптивное значение блага объясняет его использование, когда оно фактически правильно используется, для похвалы, совета и подобных вещей. Нет никакой необходимости приписывать „благам" особый тип значения, который не объяснялся бы постоянным дескриптивным смыслом и общей теорией речевых актов.

Благо как рациональность представляет собой дескриптивную теорию в этом смысле. В полном соответствии с требуемым способом, она объясняет два общих факта, которые признает каждый. **Постоянный** смысл „блага" характеризуется определением в несколько этапов. Так, если нечто представляет собой благо, то оно имеет свойства, которые рационально желать в вещах этого типа, с учетом дополнительных особенностей, зависящих от рассматриваемого случая. В свете этого определения легко объяснить тот факт, что критерии оценки различаются от одного типа предметов к другому. Поскольку нам желательны вещи для различных целей, очевидно, рационально оценивать их по различным чертам. Полезно рассматривать смысл слова „благо" как аналогичный смыслу функционального знака⁸. Мы тогда можем считать, что определение приписывает каждому типу предметов множество свойств, по которым этот тип должен оцениваться, а именно, свойства, которые рационально желать в нем.

Более того, рассмотрение блага как рациональности объясняет также, почему термин „благо" появляется в высказываниях, содержащих совет и помощь, а также в похвалах и одобрении. Так, например, когда у нас просят совета, то желают узнать наше мнение о **том**, как действовать наилучшим образом. Спрашивающий хочет знать, что мы думаем по поводу того, как ему рационально поступить. Альпинист, дающий совет другому о снаряжении и маршруте к трудной вершине, как бы становится на место другого, и дает рекомендации по поводу разумного плана покорения этой вершины. Значение „блага" и соотносимых с ним выражений не изменяется в таких высказываниях, которые считаются советами. Именно контекст превращает то, что мы говорим, в совет, хотя смысл наших слов одинаков. Альпинисты, например, должны помогать друг другу, и значит, они должны делиться обдуманными мнениями в сложных обстоятельствах. В этих ситуациях их слова становятся советами. И поэтому, исходя из ситуации, наши слова могут, а иногда и должны, пониматься как совет и помощь. Исходя из уже обрисованной теории правильности, характеристики использования „блага" объясняются постоянным дескриптивным смыслом и общими причинами того, почему люди **стремятся** знать мнения других. Нигде нам не приходится апеллировать к особому прескриптивному или эмотивному значению.

На эти замечания можно возразить, что теория иллокуционной силы включает все то, что утверждалось сторонниками прескриптивной или эмотивной теории значения. Если это так, то расхождений

здесь нет. Я не отрицал, что понимание **иллокуционной** силы различных употреблений „блага“ в высказываниях похвалы и совета существенно для понимания значения термина. Я также не возражаю против точки зрения, что некоторая **иллокуционная** сила является центральной для „блага“ в том смысле, что нельзя принимать как истинные высказывания о том, что нечто является благом, и в то же самое время отрицать его иллокуционную силу (допуская, что она наличествует в рассматриваемом **контексте**)⁹. Вопрос заключается лишь в том, как следует объяснять эти факты.

Таким образом, дескриптивная теория утверждает, что „благо“ используется с характерной речевой силой в рекомендациях, советах или в сходных ситуациях именно потому, что его дескриптивный смысл задан определением. Дескриптивный смысл „блага“ — это не просто семейство перечней свойств, перечень для каждого типа предметов, соответствующий конвенции или предпочтению. Наоборот, согласно определению, эти перечни формируются в свете того, что рационально хотеть в предметах различного типа. Следовательно, понимание того, почему слово „благо“ (и слова, соотносимые с ним) использовано в этих речевых актах, является частью понимания этого постоянного смысла. Аналогично, определенные иллокуционные силы являются основными для „блага“ из-за его дескриптивного значения, так же как сила фактического повествования принадлежит некоторым высказываниям благодаря их дескриптивному значению. Действительно, если мы согласны с высказыванием, что нечто является лучшим для нас, когда нам предлагают это в качестве **совета**, мы на самом деле принимаем этот совет и действуем согласно ему, если мы рациональны. Спор, если таковой вообще есть, идет не относительно этих общепризнанных фактов, но касается места дескриптивного значения „блага“ в объяснении их. Дескриптивная теория утверждает, что в соединении с общей теорией речевых актов определение „блага“ дает адекватное объяснение этих фактов. Нет никаких оснований для введения особого типа значения.

63. ОПРЕДЕЛЕНИЕ БЛАГА ДЛЯ ЖИЗНЕННЫХ ПЛАНОВ

До сих пор я обсуждал только первые два этапа определения блага, в которых не возникали вопросы **относительно** рациональности заданных целей. То, что некоторый предмет суть благо X для K, считалось эквивалентным тому, что он имеет качества, которые рационально для K хотеть в X ввиду наличных у него интересов и целей. Однако мы часто оцениваем рациональность желаний человека, и определение должно быть расширено настолько, чтобы покрывать этот фундаментальный случай, если оно предназначено для целей теории справедливости. Основная идея на третьем этапе заключается в том, чтобы применить определение блага к жизненным планам. Рациональный план для человека определяет его благо. Здесь я принимаю мысль Ройса о том, что личность можно рассматривать как человеческую **жизнь**, прожитую в соответствии с некоторым

планом. По Ройсу, индивид говорит, кто он есть, описывая свои цели и мотивы, что он намеревается делать в своей **жизни**¹⁰. Если этот план рационален, то я буду говорить, что концепция своего блага у данного человека тоже рациональна. В этом случае реальное и кажущееся блага совпадают. Подобным же образом рациональны его интересы и цели, и ничто не мешает нам взять их в качестве окончательных формулировок суждений, соответствующих первым двум этапам определения. Эти предположения совершенно очевидны, однако, к сожалению, разработка деталей несколько утомительна. Чтобы ускорить дело, я начну с пары определений и затем объясню и прокомментирую их в следующих параграфах.

Эти определения гласят: во-первых, жизненный план человека рационален, если и только если (1) он является одним из планов, не противоречащих принципам рационального выбора, когда они применяются ко всем существенным особенностям его ситуации, и (2) это тот план среди всех удовлетворяющих первому условию, который был бы выбран человеком с полной осмотрительной рациональностью, иначе говоря, с полным осознанием всех существенных фактов и после тщательного рассмотрения всех последствий". (**Понятие осмотрительной рациональности обсуждается в следующем параграфе.**) Во-вторых, интересы и цели человека рациональны, если и только если они обоснованы планом, который рационален для этого человека. Обратим внимание, что первое из этих определений влечет, что рациональный план является только одним из многих возможных планов, которые согласуются с принципами рационального выбора. Основанием для такого усложнения является то, что эти принципы не выделяют один план в качестве наилучшего. Вместо этого мы имеем максимальный класс планов: каждый член этого класса превосходит все планы, не включенные в этот класс, но два любых плана из этого класса ни выше, ни ниже один другого. Таким образом, для идентификации рационального плана человека предполагается, что этот план, принадлежащий максимальному классу, был бы выбран человеком с полной осмотрительной рациональностью. Мы критикуем чей-то план путем демонстрации либо того, что он нарушает принципы рационального выбора, либо того, что его план не является таким, какой бы он выбрал, если бы оценил свои перспективы тщательно в свете полного знания своей ситуации.

Прежде чем проиллюстрировать принципы рационального выбора, я должен сказать кое-что относительно довольно сложного понятия рационального плана. Оно очень важно для определения блага, поскольку рациональный жизненный план устанавливает базисную точку зрения, на которую должны опираться все ценностные суждения, относящиеся к конкретному человеку, и с которой **они** упорядочиваются и согласуются друг с другом. Действительно, с некоторыми оговорками (§ 83) мы можем представить себе человека счастливым, когда он находится в процессе успешного выполнения (более или менее) рационального жизненного плана, составленного при (более **или** менее) благоприятных условиях, и когда он разумно уверен, что его план может быть выполнен. Человек счастлив, когда его планы

успешно воплощаются в жизнь, оправдываются его наиболее важные надежды и он уверен, что удача будет сопутствовать ему постоянно. Поскольку планы, которые рационально принять, для разных людей различны, зависят от их окружения и обстоятельств и прочих подобных вещей, каждый индивид **находит** счастье по-своему. Оговорка относительно благоприятных обстоятельств необходима, потому что даже рациональное упорядочение деятельности может быть вопросом выбора меньшего зла, когда естественные условия **неблагоприятны**, а требования других людей подавляют. Достижение счастья в более широком понимании счастливой жизни, или счастливого периода жизни, всегда предполагает определенную меру удачи.

Необходимо упомянуть еще о нескольких моментах относительно долгосрочных планов. Первый касается их временной структуры. План, наверняка, будет учитывать даже далекое будущее и нашу смерть, однако он становится все менее подробным для поздних периодов. Обеспечиваются гарантии против самых общих случайностей, для чего используются самые общие средства, но детали разрабатываются постепенно, по мере доступности большей информации и более точной осведомленности о наших желаниях и потребностях. Действительно, один из принципов рационального выбора заключается в откладывании: если в будущем мы можем захотеть сделать несколько вещей, но не уверены, что именно, тогда, при прочих равных условиях, мы должны планировать сейчас так, чтобы эти альтернативы были открыты. Мы не должны воображать, что рациональный план — это детальный чертеж наших действий на всю жизнь. Он состоит из иерархии планов, и более подробные **подпланы** замышляются в подходящее время.

Второй момент связан с первым. Структура плана отражает не только недостаток конкретной информации, но иерархию желаний, начиная с более общих и переходя к менее общим. Главные черты плана обеспечивают и поощряют выполнение более постоянных и общих целей. Рациональный план должен, например, допускать первичные блага, поскольку в противном случае никакой план не может преуспеть; однако конкретная форма, которую примут соответствующие желания, обычно неизвестна заранее и может появиться со временем. Так, хотя мы знаем, что в течение любого долгого периода времени мы всегда будем хотеть есть и пить, до наступления конкретного момента мы не решаем, из каких блюд будет состоять пища. Эти решения зависят от доступного выбора, от меню, которое допускает ситуация.

Итак, планирование отчасти является составлением **расписания**¹². Мы пытаемся организовать нашу деятельность в некоторую временную последовательность, где каждое действие осуществляется в определенный период времени. Таким способом семейство взаимосвязанных желаний может быть удовлетворено эффективным и гармоничным образом. Основные ресурсы времени и энергии уделяются видам действия в соответствии с интенсивностью желаний, которые они удовлетворяют, и вкладом, который они, возможно, сделают при выполнении других целей. Цель нашего размышления — найти план,

который наилучшим образом организует нашу деятельность и влияет **на формирование** наших последующих желаний так, что наши цели и интересы могут быть плодотворно соединены в единую схему поведения. Желания, которые могут мешать выполнению других целей **или** подрывают возможность других видов деятельности, отбрасываются, в то время как те желания, которые сами предоставляют удовольствие и поддерживают другие цели, поощряются. План составляется из подчиненных планов, подходящим образом организованных в некоторую иерархию, так что общие черты плана допускают более постоянные цели и интересы, дополняющие друг друга. Поскольку предвидеть можно только набросок этих целей и интересов, оперативные части подчиненных планов, которые обеспечивают эти цели и интересы, в конечном счете, выполняются независимо по **мере** того, как мы продвигаемся вперед. Ревизии и изменения на более низких уровнях обычно не отражаются на всей структуре. Если эта концепция планов верна, мы должны ожидать, что хорошими вещами в жизни являются, вообще говоря, те виды деятельности и взаимоотношений, которые занимают главное место в рациональном плане. А первичными благами должны оказаться такие вещи, которые **вообще** необходимы для успешного осуществления этих планов, какова бы ни была особая природа плана и его конечных целей.

Эти замечания к сожалению слишком коротки. Однако они предназначались только для предупреждения более очевидных неудач в понимании понятия рационального плана, и для указания места этого понятия в теории блага. Я должен теперь попытаться выразить, что имеется в виду под принципами рационального выбора. Эти принципы будут итогом нашего рассуждения, так что в конце заменят понятие рациональности. Существенные черты ситуации человека идентифицируются этими принципами и общими условиями человеческой жизни, к которым должны приспосабливаться планы. В этом месте я упомяну те аспекты рациональности, которые наиболее знакомы и наименее оспариваются. А пока я буду допускать, что выбор ситуации относится к кратким срокам. Вопрос в том, как заполнить более или менее окончательными деталями подчиненный план, предназначенный для исполнения в относительно короткий период, например, составление плана на отпуск. Более широкая система желаний может не затрагиваться в этом плане в значительной степени, хотя, конечно, одни желания будут удовлетворены в этом интервале, а другие не будут.

Для краткосрочных вопросов определенные принципы кажутся вполне очевидными и бесспорными. Первый из них — это принцип эффективных средств. Допустим, что есть особая цель, к которой стремятся, и что все альтернативы являются средством ее достижения, в то время как в отношении остальных целей они нейтральны. Принцип утверждает, что нам следует принять ту альтернативу, которая реализует цель наилучшим образом. Точнее говоря, при данной цели следует достигать ее с наименьшей тратой средств (какими бы они ни **были**); или, если даны средства, следует выполнить Цель наиболее полным образом. Этот принцип является, вероятно,

наиболее естественным критерием рационального выбора. Действительно, как мы заметим позже, есть определенная тенденция предполагать, что размышление должно всегда принимать эту **форму** подчиняться в конечном счете одной конечной цели (§ 83). Полагают, что в противном случае нет рационального способа сбалансировать множественность целей. Однако этот вопрос я пока оставляю в стороне.

Второй принцип рационального выбора заключается в том, что один (краткосрочный) план следует предпочесть **другому**, если его исполнение достигнет всех желаемых целей другого плана и дополнительно к этому — некоторых других целей. Перри называет этот критерий принципом включения (*inclusiveness*), и я буду поступать так же¹³. Так, нам следует выполнять более включающий план, если таковой существует. Например, допустим, что мы планируем путешествие, и нам надо решить, поехать в Рим или в Париж. При этом представляется невозможным посетить оба города. Если при размышлении становится ясно, что мы можем сделать все в Париже, что мы хотели сделать в Риме, и дополнительно сделать еще некоторые вещи, то нам следует отправляться в Париж. Принимая этот план, мы реализуем более широкое множество целей и не оставляем незавершенным ничего такого, что можно было бы сделать, приняв другой план. Часто, однако, ни один план не является более включающим, чем другие; каждый может достигать какой-то цели, которая не может быть реализована в других планах. Здесь приходится применять другой принцип, чтобы принять решение, или подвергнуть наши цели дальнейшему анализу (§ 83).

Третий принцип мы можем назвать принципом большей вероятности. Допустим, что цели, которые могут быть достигнуты двумя планами, приблизительно одинаковы. Некоторые цели могут иметь **большие** шансы реализации в одном плане, чем в другом, и в то же время ни одна из остальных целей не достигается с меньшей или большей вероятностью. Например, хотя человек может сделать все, что он хочет и в Риме, и в Париже, некоторые вещи из тех, что он хочет, более вероятно удастся сделать в Париже, а вероятность сделать другие — приблизительно одинакова. Если это так, то принцип предписывает, что следует отправляться в Париж. Большая вероятность успеха выделяет план, так же как и большая **включительность**. Когда эти принципы работают вместе, выбор настолько очевиден, насколько это вообще возможно. Допустим, что мы предпочитаем Тициана Тинторетто, и что первый из двух лотерейных билетов дает больший шанс Тициану, а второй — Тинторетто. Тогда человек должен предпочесть первый билет.

До сих пор мы рассматривали применение принципов рационального выбора в краткосрочном планировании. Теперь я хочу исследовать другую крайность, в которой человеку приходится принимать долгосрочный план, даже план всей жизни, например, когда мы выбираем профессию или вид занятий. Может показаться, что такие решения приходится принимать только в конкретных формах культуры. В другом обществе этот выбор может вообще не возникнуть.

Но на самом деле вопрос, что делать с нашей жизнью, всегда присутствует, хотя некоторые общества навязывают его нам более явным образом, чем другие, к тому же в другое время нашей жизни. Крайнее решение — не иметь вообще никакого плана, пустить все на самотек — все равно теоретически является планом, который может быть **или** не быть рациональным. Принимая саму идею долгосрочного плана, кажется ясным, что такого рода схема должна оцениваться по тому, к чему она, вероятно, приведет в каждый будущий период. Принцип включения в этом случае принимает такой вид: один долгосрочный план лучше другого для любого данного периода (или ряда **периодов**), если он допускает поощрение и удовлетворение всех целей и интересов другого плана и поощрение и удовлетворение некоторых добавочных целей и интересов. При наличии более включающего плана его следует предпочесть первоначальному плану: он охватывает все цели первоначального плана и, по крайней мере, одну дополнительную цель. Если этот принцип соединить с принципом эффективных средств, то вместе они определяют рациональность как предпочтение, при прочих равных условиях, **больших** средств для реализации наших целей и развития более широких и разнообразных интересов, при допущении, что эти устремления могут быть воплощены в жизнь. Принцип большей вероятности поддерживает это предпочтение даже в ситуациях, когда мы не можем быть уверены, что более широкие цели могут быть выполнены, если шансы на их исполнение таковы же, как и для менее объемного плана.

Применение принципов эффективных средств и большей вероятности к долгосрочному планированию кажется достаточно правильным. Однако использование принципа включения может показаться более проблематичным. При фиксированной системе целей в краткосрочном случае мы допускаем, что у нас уже есть желания, и мы рассматриваем, как их наилучшим образом удовлетворить. Но в долгосрочном выборе, хотя мы не имеем других желаний, которые различные планы будут поощрять, мы, тем не менее, должны будем принять тот план, который будет развивать более обширные интересы при допущении, что эти дальнейшие цели могут быть реализованы. Но человек может сказать, что поскольку он не имеет более включающих интересов, он ничего не упускает, отказываясь поощрять и удовлетворять их. Он может считать, что возможное удовлетворение желаний, которых он может просто никогда и не иметь, не относится к существу дела. Конечно, он может также **признать**, что более включающая система интересов подвергает его большему риску неудовлетворенности; но это возражение исключается, поскольку принцип допускает, что более широкая структура целей может быть достигнута с такой же вероятностью.

Имеется два соображения, которые, как будто, говорят в пользу принципа включения в долгосрочном случае. Прежде всего, допуская, что счастье человека зависит отчасти от доли достигнутых им целей, степени выполнения его планов, мы получаем, что следование принципу включения приводит к росту этой пропорции и, тем самым, увеличивает счастье человека. Это следствие отсутствует только в

том случае, когда все цели менее включающего плана уже надежно обеспечены. Другое соображение заключается в том, что в соответствии с аристотелевским принципом (объясняемым ниже в § 65) я исхожу из допущения, что люди имеют желание высшего порядка следовать принципу включения. Они предпочитают более широкий долгосрочный план, потому что его исполнение, как они полагают, включает *более* сложное сочетание способностей. Согласно аристотелевскому принципу, при прочих равных условиях, люди получают удовольствие от использования своих реализованных способностей (их внутренних или приобретенных **возможностей**), и это удовольствие возрастает, чем более реализована способность или чем больше ее сложность. Человек получает удовольствие от исполнения того, в чем он становится все более искусен, и из двух видов деятельности, которые он исполняет одинаково хорошо, он предпочитает тот, который требует большего количества более сложных и тонких различий. Таким образом, желание выполнять более широкую систему целей, включающую более утонченные и развитые таланты, является одним из аспектов аристотелевского принципа. И это желание, в купе с желаниями более высоких порядков, воздействовать на другие принципы рационального выбора, является одной из регулятивных целей, которая движет нами, когда мы занимаемся рациональным осмыслением и следуем его результатам.

Многие вещи в этих замечаниях требуют дальнейшего объяснения. Ясно, например, что эти три принципа, вообще говоря, недостаточны для упорядочения доступных нам планов. Средства могут оказаться не нейтральными, включающие планы могут не существовать, достигнутые цели могут быть недостаточно адекватно поставленными, и т. п. Чтобы применять эти принципы, мы рассматриваем наши цели в зависимости от нашей склонности, и ведем подсчет реализованных целей тем или другим планом, или оцениваем вероятность успеха. По этой причине я буду называть эти критерии счетными принципами (**counting principles**). Они не требуют дальнейшего анализа или изменения наших желаний, а также суждения касательно относительной интенсивности наших стремлений. Эти вопросы я отложу до обсуждения осмотрительной рациональности. Наилучшим завершением этого предварительного рассмотрения явится вполне разумное замечание. А именно, что мы можем выбирать между разными рациональными жизненными планами. А это означает, что мы можем выбирать, какие желания будем иметь в более позднее время.

Может показаться сначала, что такое вообще невозможно. Мы иногда считаем, что наши главные желания фиксированы, и мы обдумываем лишь средства их удовлетворения. Очевидно, что обдумывание ведет нас к возникновению желаний, которых у нас перед этим не было, например желанию добыть некоторые средства, которые мы, по размышлению, нашли полезными для наших целей. Более того, размышление может привести нас к тому, что мы сделаем наше желание более конкретным, например, когда желание послушать музыку становится желанием послушать конкретное произведение. Однако если исключить подобные случаи, можно сказать, что обычно

мы не выбираем, чего сейчас желать. Тем не менее, мы вполне определенно можем решить сейчас сделать нечто, что, как мы знаем, окажет влияние на желания, которые мы будем иметь в будущем. Рациональный человек всегда выбирает планы действия согласно ситуации и своим знаниям, соединяя все это со своими настоящими главными желаниями и принципами рационального выбора. Значит, мы выбираем между нашими будущими желаниями в свете имеющихся желаний, включая сюда желание действовать на основе рациональных принципов. Когда индивид решает, например, кем быть, какой деятельностью заняться или какую профессию выбрать, он принимает особый жизненный план. Со временем его выбор приведет его к приобретению определенной структуры желаний и ожиданий (или отсутствию **таковых**), некоторые аспекты которой специфичны именно для него, в то время как другие типичны для выбранного занятия или образа жизни. Эти соображения кажутся достаточно очевидными, и в случае индивида просто аналогичны тем глубоким последствиям, которые выбор концепции справедливости оказывает на виды целей и интересов, поощряемых базисной структурой общества. Убеждения относительно того, каким человеком быть, сходным образом вплетены в принятие принципов справедливости.

64. ОСМОТРИТЕЛЬНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Я уже отмечал, что простейшие принципы рационального выбора (счетные принципы) недостаточны для упорядочения планов. Иногда они неприменимы, поскольку может не найтись более включающих планов или средства не нейтральны. Иногда случается и так, что мы остаемся с некоторым максимальным классом. В этих случаях можно привлекать дальнейшие рациональные критерии, и некоторые из них я буду обсуждать ниже. Но я буду исходить из допущения, что в то время как рациональные принципы могут сделать наши суждения более четкими и направлять наши размышления, в конечном счете мы должны выбирать сами, поскольку выбор часто зависит от нашего прямого знания тех вещей, которых мы желаем, а также от степени нашего желания. Иногда невозможно избежать оценки относительной интенсивности наших желаний. Рациональные принципы могут помочь нам сделать это, но они не всегда могут сделать эти оценки стандартным образом. Конечно, есть один формальный принцип, который, кажется, дает нам некоторый общий ответ. Этот принцип предписывает принять тот план, который максимизирует ожидаемый чистый баланс приносимого удовлетворения. Можно выразить этот критерий и в менее гедонистских терминах, более гибко: человеку предписывается предпринять тот способ действий, который, наверняка, приведет к реализации его наиболее важных целей. Но этот принцип также не дает нам явной процедуры для принятия решений. Ясно, что самому действующему субъекту приходится решать, что именно он хочет в наибольшей степени, и судить о сравнительной важности нескольких его целей.

Здесь я ввожу понятие осмотрительной рациональности, в полном согласии с идеей Сиджвика. Он характеризует будущее благо некоторого человека в целом как то, что этот человек сейчас желает и пытается достичь, если последствия всех различных вариантов поведения, доступных ему в настоящее время, были бы точно предсказуемы им и проанализированы им в воображении. Благо индивида — это гипотетическое сочетание импульсивных сил, которое возникает из осмотрительных размышлений, удовлетворяющих определенным условиям¹⁴. Присоединяясь к понятию Сиджвика по поводу выбора планов, мы можем сказать, что рациональным планом для некоторого человека является такой (среди тех, которые согласуются с принципами расчета и другими принципами рационального действия, поскольку таковые установлены), который он бы выбрал с осмотрительной рациональностью. Это план, который был бы результатом тщательного размышления, в процессе которого действующее лицо учло бы в свете всех относящихся к делу фактов, в чем именно заключается осуществление этих планов, и тем самым установило бы такой способ действий, который наилучшим способом реализует его наиболее фундаментальные желания.

В этом определении осмотрительной рациональности предполагается, что нет никаких ошибок в подсчете или рассуждении, и что факты оценены правильно. Я предполагаю также, что действующий субъект не пребывает в состоянии заблуждения по поводу того, что он в действительности хочет. В большинстве случаев, тем не менее, по достижении своей цели он не находит, что больше хочет не этого, а чего-то другого. Более того, предполагается, что знания действующего субъекта относительно его ситуации и последствий выполнения каждого плана предполагаются точными и полными. Ничего существенного не упущено. Таким образом, наилучший план для человека — это такой план, который он принял бы, если бы обладал полной информацией. Для него это объективно рациональный план, определяющий его реальное благо. В действительности же наше знание того, что случится, если мы будем следовать тому или иному плану, обычно неполно. Часто мы не знаем, что является для нас рациональным планом; в лучшем случае мы можем иметь разумную веру относительно того, в чем именно заключается наше благо, но иногда можно только гадать. Но если действующий субъект поступает наилучшим образом, каким только может поступать рациональный человек с имеющейся информацией, то план, которому он следует, является субъективно рациональным планом. Его выбор может быть и неудачным, но если так случается, то потому, что его знания, по вполне понятным причинам, ошибочны или недостаточны, а не потому, что он сделал поспешные и ошибочные выводы или запутался в том, что он в действительности хочет. В этом случае человек не может быть повинен в расхождении между кажущимся и реальным благом.

Очевидно, что представление об осмотрительной рациональности является чрезвычайно сложным, включающим много элементов. Я не буду пытаться перечислить здесь все способы, при которых сам

процесс может оказаться ошибочным. При необходимости можно классифицировать виды возможных ошибок и способы проверок, которые действующий субъект может применять, чтобы увидеть, адекватно ли его знание и т. д. Следует заметить, однако, что рациональный человек не продолжает размышление до тех пор, пока он не найдет самый лучший доступный для него план. Зачастую он будет удовлетворен, если сформирует такой план (или **подплан**), который удовлетворяет некоторым минимальным **условиям**¹⁵. Рациональное размышление представляет собой такую же деятельность, как *любая* другая, и степень вовлечения в нее зависит от рационального решения. Формальное правило гласит, что мы должны размышлять вплоть до того момента, когда вероятные преимущества от улучшения наших планов достойны потраченных на размышление времени и усилий. Раз мы учли затраты на размышления, неразумно беспокоиться о наилучшем плане, какой мы бы выбрали, если бы у нас была полная информация. Следование удовлетворительному плану совершенно рационально, когда предполагаемые преимущества от дальнейших подсчетов и дополнительного знания не перевешивают тех беспокойств, которые необходимы для их осуществления. Нет даже ничего иррационального в отвращении к самому размышлению, **если**, конечно, человек готов принять последствия этого. Благо как рациональность не придает особой ценности процессу принятия решения. Степень важности тщательного размышления очевидным образом будет варьироваться от одного человека к другому. Тем не менее, человек иррационален, если его нежелание размышлять о наилучшем для него действии ведет к неудаче, которой можно было бы избежать, подумай он об этом вовремя.

В таком объяснении осмотрительной рациональности я исходил из допущения о наличии определенного рода компетенции у человека, принимающего решения: он знает в общих чертах свои желания, как настоящие, так и будущие, и он способен оценить относительную интенсивность своих желаний, а также решить, если необходимо, чего же он на самом деле хочет. Более того, он может рассмотреть доступные альтернативы действий и установить согласованное их упорядочение: если даны два плана, то он может решить, который из них он предпочитает, или он одинаково оценивает оба, и эти предпочтения транзитивны. После того, как план принят, он способен придерживаться его и может сопротивляться сиюминутным **искусениям** и отвлекающим факторам, которые возникают по мере исполнения плана. Все эти предположения вполне согласуются с известным представлением о рациональности, которое я до сих пор все время использовал (§ 25). Я не буду исследовать здесь все эти аспекты представления о рациональном. Мне представляется более полезным упомянуть вкратце о некоторых способах критики наших целей, которые часто могут помочь нам оценить относительную интенсивность наших желаний. Поскольку наша цель заключается в том, чтобы выполнить некоторый рациональный план (или подплан), ясно, что некоторые особенности желаний могут сделать это невозможным. Например, мы не можем достичь целей, описания которых бессмысленны или **про-**

тиворечат хорошо установленным истинам. Поскольку число „пи“ — это трансцендентное число, бессмысленно доказывать, что оно является алгебраическим числом. Конечно, математик в попытках доказать это мог бы открыть по пути к цели в качестве побочных результатов очень много фактов, и эти достижения могли бы вознаградить его за усилия. Но поскольку его конечная цель заключалась в доказательстве некоторого ложного утверждения, его план был подвергнут критике; по осознании этого обстоятельства он, может быть, отказался бы и от самой цели. То же самое верно и относительно желаний, которые зависят от наших верных или неверных мнений. Не исключено, что ошибочные мнения могут иметь положительный эффект, позволяя нам **начать** осуществление наших планов и являясь, образно выражаясь, полезными иллюзиями. Тем не менее, желания, которые основаны на этих мнениях, являются иррациональными в той степени, в какой ложность этих мнений делает **невозможным** само исполнение плана или препятствует принятию лучших планов. (Здесь следует заметить, что в слабой теории ценность знания фактов производна от их отношения к успешному выполнению рациональных планов. По крайней мере, до сих пор нет никаких оснований приписывать внутреннюю ценность обладанию истинными мнениями.)

Мы можем также исследовать те обстоятельства, в которых возникли наши желания, и заключить, что некоторые из наших **целей** в различных отношениях **неудовлетворительны**⁶. Так, некоторое желание может возникнуть благодаря чрезмерному обобщению или более или менее случайным ассоциациям. Это особенно вероятно в случае некоторых наших антипатий, которые возникли, когда мы были более молодыми и не обладали еще достаточным опытом и зрелостью для внесения необходимых поправок. Другие желания могут быть **неумеренными**, будучи неадекватной реакцией на предшествующий им период суровых лишений или неприятностей. Изучение этих процессов и их возмущений или нормального развития нашей системы желаний не является нашей темой. Тем не менее, они подсказывают некоторые критические подходы в качестве важного инструмента размышления. Осознание происхождения наших желаний часто делает совершенно ясным, что мы на **самом** деле хотим одних вещей больше, чем других. Если одни цели могут оказаться менее важными при критическом их рассмотрении или даже полностью потерять свою привлекательность, то другие могут получить обоснованное предпочтение в качестве достаточного основания их выбора. Конечно, вполне возможно представить себе, что несмотря на неблагоприятные условия, при возникновении некоторых наших желаний и антипатий, они, тем не менее, могут стать частью наших рациональных планов и сильнейшим образом способствовать их выполнению. Если это так, то планы в конечном счете оказываются вполне рациональными.

Наконец, имеются некоторые зависящие от времени принципы, которые тоже могут быть использованы для выбора планов. Принцип откладывания (**postponement**) я уже упоминал. Он заключается в том, что, при прочих равных условиях, рациональные планы предоставляют нам свободу до тех пор, пока мы не получим ясного

представления обо всех фактах, имеющих отношение к делу. Мы также рассмотрели основания для отказа от чистого **временного** предпочтения (§ 45). Мы должны рассматривать нашу жизнь как некоторое целое и представлять себе деятельность рационального субъекта как простирающуюся во времени. Просто временное положение или удаленность от настоящего не является основанием для предпочтения одного момента другому. С будущими целями нельзя не считаться только лишь по той причине, что они являются будущими, хотя мы можем, конечно, приписывать им меньший вес, если есть некоторые основания полагать, что из-за своего отношения к другим вещам их выполнение является менее вероятным. Внутренняя значимость, которую мы приписываем различным периодам нашей жизни, должна быть одинаковой в каждый момент времени. Эти ценности должны зависеть от всего плана жизни, насколько мы можем его определить, и не должны подвергаться влиянию случайностей нашего видения положения дел в настоящее время.

Два других принципа применяются к общему оформлению планов во времени. Один из них — это принцип **непрерывности**⁷. Он напоминает нам, что поскольку план представляет собой упорядоченную во времени последовательность действий, ранние и поздние действия взаимосвязаны. План в целом имеет некоторое единство, доминирующую тему. Не существует, так сказать, отдельной функции полезности для каждого отдельного периода. Следует не только учитывать воздействие и взаимовлияние между разными периодами, но и избегать существенных взлетов и падений. Второй, тесно связанный с первым, принцип утверждает, что нам следует рассматривать преимущества растущих или, по крайней мере, несущественно снижающихся ожиданий. Существуют различные стадии жизни, каждая, в идеале — со своими собственными характерными задачами и удовольствиями. При прочих равных условиях, мы должны организовать все на ранней стадии таким образом, чтобы была возможна счастливая жизнь на более поздних стадиях. Представляется, что с течением времени должны предпочитаться растущие ожидания. Если ценность некоторой деятельности **оценивается** относительно своего собственного периода, в допущении, что это вообще возможно, мы можем попытаться объяснить это предпочтение относительно большей интенсивностью удовольствий предвкушения по сравнению с удовольствиями воспоминания. Хотя общая сумма удовольствий остается той же самой, когда удовольствия оцениваются локально, возрастающие ожидания обеспечивают некоторую меру удовлетворения, что и составляет в данном случае различие. Однако даже без учета этого важного элемента, растущий, по крайней мере не убывающий, план представляется более предпочтительным, поскольку более поздние виды деятельности могут зачастую включить в себя и связать в одно целое результаты и наслаждения всей жизни в некоторую согласованную структуру, причем таким образом, каким убывающие планы этого сделать не могут.

В этих замечаниях относительно способов осмотрительного размышления и относящихся ко времени принципов я старался наполнить

содержанием представления **Сиджвика** о благе личности. Короче, наше благо определяется тем планом жизни, который мы приняли бы в рамках полностью осмотрительной рациональности, если бы будущее было правильно предсказано и адекватно представлено в воображении. Те вопросы, которые мы только что обсудили, были связаны с понятием рациональности в этом смысле. Здесь следует подчеркнуть, что рациональный план — это такой план, который был бы выбран, если бы были выполнены определенные условия. Критерий блага является гипотетическим точно так же, как и критерий справедливости. Когда возникает вопрос, а согласуется ли какой-то поступок с нашим благом, ответ зависит от того, насколько он хорошо подходит к нашим планам, которые были выбраны с осмотрительной рациональностью.

Очевидно, что одним из свойств рационального плана является следующее: выполняя его, человек не изменяет своего решения и у него не возникает желания сделать что-нибудь другое. Рациональный человек не испытывает неприязни к предвидимым последствиям столь сильной, что он сожалеет, что следует принятому плану; отсутствие такого рода сожаления не является, однако, достаточным для того, чтобы обеспечить рациональность плана. Может существовать другой план, доступный нам, такой, что если бы мы рассмотрели его, мы нашли бы его лучшим. Тем не менее, если наша информация точна и наше осознание последствий полно во всех существенных отношениях, мы не сожалеем о следовании рациональному плану, если даже это и не абсолютно хороший план. В этом примере наш план объективно рационален. Мы можем, конечно, пожалеть о чем-то другом, например, о том, что нам пришлось жить в таких неблагоприятных условиях, что счастливая жизнь была невозможна. Мы можем даже пожалеть, что вообще родились на свет. Но мы не сожалеем, что, родившись, мы следовали лучшему плану, каким бы плохим он ни был, если судить о нем по некоторым идеальным стандартам. Рациональный человек может сожалеть о том, что он следовал субъективно рациональному плану, но не потому, что он думает, что его выбор каким-то образом может подвергнуться критике. Он делает то, что считает лучшим в данное время, и если его мнение позже окажется ошибочным и приведет к непредвиденным результатам, это получится не по его вине. Нет никаких оснований для самообвинения. Просто он не *обладал* знанием, какой план является самым лучшим или хотя бы просто лучшим.

На основе этих размышлений, мы получаем руководящий принцип, согласно которому рациональный человек всегда должен действовать так, что он не будет вынужден винить себя, независимо от того, как выполняются его планы. Рассматривая себя во времени, он может сказать, что в каждый момент своей жизни он делал то, что требовалось балансом резонов, или, по крайней мере, что им *допускалось*¹⁸. Следовательно, любой риск, который он допускал, должен быть стоящим, и даже случись при этом худшее из того, что он мог предвидеть, он все еще может утверждать, что сделанное им не подлежит критике. Он не сожалеет о своем выборе, по крайней мере в том смысле, что

позже не будет считать, что в то время было бы лучше, более рационально поступить иначе. Этот принцип, конечно, не предупреждает нас от ошибочных шагов. Ничто не может нас защитить от неясностей и ограниченности нашего знания или гарантировать, что мы нашли лучшую из альтернатив, доступную нам. Действия согласно осмотрительной рациональности могут только обеспечить то, что наше поведение — вне всяких упреков, и что мы сами отвечаем за свои поступки. Было бы в самом деле удивительно, если бы кто-то сказал, что ему все равно, как он будет в будущем расценивать свои **нынешние** действия, и что он безразличен к себе в той же степени, как и к другим лицам. Человек, который одинаково безразличен как к своему будущему, так и к интересам других, безответствен не только по отношению к этим другим людям, но и к себе. Он не воспринимает себя как индивида, живущего долгую жизнь.

С этой точки зрения принцип ответственности перед собой напминает принцип правильности: требования личности в разные периоды должны быть так согласованы, что личность в любое время могла бы подтвердить принятый ею ранее и выполняемый ныне план. Личность в некоторое данное время, образно говоря, не должна сожалеть о своих действиях в другое время. Этот принцип, конечно, не исключает добровольного испытания трудностями и страданиями; но они должны быть приемлемы в настоящее время ввиду ожидаемого или достигаемого блага. С точки зрения исходной ситуации, важность ответственности перед собой представляется достаточно ясной. Поскольку здесь применяется представление об осмотрительной рациональности, оно означает, что стороны не могут согласиться с концепцией справедливости, если следствия ее применения могут вести к угрызениям совести в случае реализации неблагоприятных возможностей. Они должны стремиться к освобождению от подобных сожалений. И принципы справедливости как честности удовлетворяют этому условию, судя по всему, лучше, чем другие концепции, что видно из предыдущего обсуждения понятия бремени обязательства (§ 29).

И последнее замечание относительно блага как рациональности. Можно возразить, что эта концепция предполагает, что человек непрерывно должен все планировать и рассчитывать. Но такая интерпретация базируется на непонимании. Первая цель теории — дать критерий *блага*. Этот критерий определен, главным образом, через рациональный план, который был бы выбран в согласии с полной осмотрительной рациональностью. Всегда нужно иметь в виду гипотетическую природу определения. Счастливая жизнь не достигается просто решением делать то-то и то-то. Из одного лишь определения мало что можно вывести относительно содержания рационального плана или каких-то конкретных действий в русле этого плана. Отнюдь не невозможно, чтобы человек или даже целое общество могли достичь счастья, движимые исключительно спонтанными наклонностями. Удача и везение могут привести людей к такому образу жизни, который они приняли бы в соответствии с осмотрительной рациональностью. Однако в большинстве случаев мы не осчастливлены подобным обра-

зом, и, не принимая во внимание всю нашу жизнь, мы наверняка будем сожалеть о предпринятых нами действиях. Даже когда человек преуспевает, безошибочно полагаясь на свои естественные импульсы, нам все-таки требуется концепция его блага, чтобы оценить, действительно ли он был удачлив. Он может полагать себя удачливым, но это может быть и заблуждением; для установления истины мы должны исследовать гипотетический выбор, который был бы рационален для него, отдавая должное преимуществам, извлекаемым из отсутствия беспокойства об этих вещах. Как я заметил ранее, ценность действия по принятию решения сама подлежит рациональной оценке. Те усилия, которые мы должны потратить на принятие **решения**, будут зависеть, как и многое другое, от обстоятельств. Благо как рациональность оставляет этот вопрос человеку и случайностям его ситуации.

65. АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ ПРИНЦИП

Определение блага является чисто формальным. Оно просто утверждает, что благо человека определяется рациональным планом жизни, который он выбрал бы в согласии с осмотрительной рациональностью из максимального класса планов. Хотя представление об осмотрительной рациональности и принципах рационального выбора основано на довольно сложных понятиях, мы все еще не можем вывести из определения лишь одних рациональных планов понимание того, какого рода цели поощряют эти планы. Для получения заключений о целях необходимо обратить внимание на некоторые общие факты.

Во-первых, примечательные особенности человеческих желаний и потребностей, их относительная насущность, периоды возвращения желаний, их фазы развития находятся под влиянием физиологических и других обстоятельств. Во-вторых, планы должны соответствовать человеческим возможностям и **способностям**, их тенденциям созревания и развития, а также тому, как люди наилучшим образом обучаются и образуются для той или иной цели. Более того, я буду постулировать некоторый основной принцип мотивации, названный мною аристотелевским принципом. Наконец, необходимо также учесть общие факты социальной взаимозависимости. Базисная структура общества призвана поощрять и поддерживать одни виды планов в большей степени, чем другие, вознаграждая своих членов за вклад в общее благо способами, согласующимися со справедливостью. Принятие во внимание этих случайностей сужает спектр альтернативных планов настолько, что проблема решения становится в некоторых случаях разумно обозримой. Конечно, как мы увидим позднее, остается некоторый произвол, но приоритет правильности ограничивает его таким образом, что он не представляет проблемы с точки зрения справедливости (§ 68).

Общие факты относительно человеческих потребностей и способностей, вероятно, ясны, и я полагаю, что для наших целей достаточно

обыденного знания. Однако прежде, чем приступить к аристотелевскому принципу, я сделаю несколько замечаний о человеческих благах (так я их буду называть) и ограничениях, накладываемых справедливостью. Имея определение рационального плана, мы можем представлять эти блага как действия и цели, которые имеют особенности, делающие их важными, если не главными, в нашей **жизни**¹⁹. Поскольку в полной теории рациональные планы не должны противоречить принципам справедливости, человеческие блага ограничены точно таким же образом. Такие знакомые нам ценности, как личная привязанность и дружба, любимая работа и социальное сотрудничество, стремление к знаниям и размышление о прекрасном, не только занимают важное место в наших рациональных планах, но и совершенствуются в той степени, в какой это допускается справедливостью. Для достижения и сохранения этих ценностей мы часто склонны действовать несправедливо, но достижение этих целей никоим образом не включает внутренней несправедливости. При включении в перечень человеческих благ поступков, противоположных обману и унижению людей, мы, однако, не включаем несправедливость в такого рода перечень (§ 66).

Социальная взаимозависимость этих ценностей обнаруживается в том факте, что они не только являются благом для тех, кто пользуется ими, но, наверняка, увеличивают блага и других людей. Достижение этих целей в общем случае вносит вклад в рациональные планы наших ближних. В этом смысле они являются дополнительными благами, и этим заслуживают особой похвалы. Потому что похвалить что-то — значит воздать ему должное, перечислить те свойства, которые делают вещь благом (рациональной для желания) с упором на одобрение. Эти факты взаимозависимости являются дополнительными основаниями для включения признанных ценностей в долгосрочные планы. Исходя из допущения, что мы хотим уважения и доброй воли со **стороны** других людей или, по крайней мере, желаем избежать их враждебности и презрения, эти жизненные планы будут более предпочтительны, поскольку учитывают их цели в той же мере, как и наши.

Обращаясь теперь к нашей теме, следует напомнить, что аристотелевский принцип заключается в следующем: при прочих равных условиях человеческие существа получают удовольствие от реализации своих способностей (врожденных и **приобретенных**); и это удовольствие возрастает по мере роста этих способностей или их **сложности**²⁰. Интуитивная идея тут состоит в том, что человеческие существа испытывают большее удовольствие от совершения того, в чем они становятся все более искусны, и из двух видов деятельности, которые они делают одинаково хорошо, они предпочитают ту, которая требует большего репертуара, искусности и разнообразия. Например, **шахматы** более сложная и тонкая игра, чем шашки, а алгебра сложнее, чем элементарная арифметика. Таким образом, принцип утверждает, что человек, который умеет играть в обе игры, в общем случае предпочитает шахматы игре в шашки, а знающий арифметику и алгебру занимается алгеброй, а не арифметикой. Не требуется **объяс-**

нять то, почему аристотелевский принцип истинен. Вероятно, сложные виды **деятельности** приносят большее удовлетворение потому, что они удовлетворяют желание разнообразия и новизны опыта и оставляют место для выдумки и изобретательности. Они также доставляют удовольствие предвкушения и неожиданности, и часто общая форма деятельности и ее структурное развитие является удивительным к красивым. Более того, простые виды деятельности исключают возможность индивидуального стиля и личностного выражения, что позволяют, а иногда даже требуют сложные виды деятельности, ибо не могут же все люди делать их одинаково. Представляется **неизбежным**, что если мы хотим устроиться в этом мире, мы должны **обратиться** к нашим природным склонностям и урокам нашего прошлого **опыта**. Все это хорошо иллюстрируется примером с шахматами, даже та особенность, что большие мастера имеют свой индивидуальный стиль игры. Являются ли эти рассуждения объяснениями аристотелевского принципа или просто уточнениями смысла этого принципа, я не обсуждаю здесь. Я полагаю, что теория блага сколько-нибудь существенно не зависит от этого вопроса.

Вполне очевидно, что аристотелевский принцип содержит **вариант** принципа включения. По крайней мере, самые очевидные **проявления** большей сложности встречаются тогда, когда при сравнении одной деятельности с другой обнаруживается, что в первой есть все навыки и тонкости второй и кое-что вдобавок. Опять-таки, мы можем установить лишь частичный порядок, поскольку один вид **деятельности** может потребовать способностей, не требуемых другим. Такое **упорядочение** — это самое лучшее, что мы можем получить, пока не имеем некоторой относительно точной теории и меры сложности, которая позволяла бы нам анализировать и сравнивать кажущиеся различными виды деятельности. Я, однако, не буду обсуждать эту проблему здесь, но буду исходить из допущения, что нашего интуитивного представления о сложности будет вполне достаточно для наших целей.

Аристотелевский принцип — это принцип мотивации. Он объясняет многие наши главные желания и объясняет, почему мы предпочитаем одни поступки другим. Более того, он выражает психологический закон, управляющий изменениями в структуре наших желаний. Так, этот принцип влечет, что с возрастанием способностей человека со временем (вызванным физиологическим, биологическим созреванием, например развитием нервной системы у ребенка) и с развитием этих способностей и мастерства в их использовании, он придет к предпочтению более сложных по сравнению с настоящим действий, которые потребуют всех его вновь приобретенных способностей. Более простые вещи, которыми он наслаждался ранее, теперь неинтересны и непривлекательны для него. Если мы спросим, почему мы с такой охотой подвергаем себя стрессам на практике и при обучении, то ответом может быть то, что (если мы оставим без объяснения внешние награды и наказания) ощутив некоторые успехи в обучении в прошлом и испытывая в настоящем удовольствие от этой деятельности, мы ожидаем большего удовлетворения по мере

приобретении большего репертуара навыков. Есть еще одно следствие аристотелевского принципа. Мы являемся свидетелями упражнения хорошо развитых способностей других, и эти демонстрации вызывают в нас удовольствие и пробуждают желание делать такие вещи самим. Мы хотим быть похожими на людей, проявляющих способности, которые мы полагаем скрытыми в нашей собственной природе.

Таким образом, получается, что то, насколько серьезно мы учимся, и как успешно развиваем наши врожденные способности, зависит от силы способностей и усилий по их реализации. Поэтому, образно говоря, возникает гонка между возрастающим удовлетворением от использования все более реализованных способностей и возрастающим напряжением при обучении, по мере того, как деятельность становится все более напряженной и трудной. Поскольку природные таланты имеют некоторый предел, а сложности обучения могут ужесточаться без всякого предела, должен существовать некоторый уровень достигнутой способности, за которым выигрыш от ее дальнейшего увеличения компенсируется трудностями дальнейшего совершенствования и обучения, необходимыми для поддержания способности. Равновесие достигается, когда эти две силы уравниваются, и на этом этапе усилия по достижению большей реализации способностей прекращаются. Отсюда следует, что если удовольствие от деятельности возрастает слишком медленно, по мере развития способности (показатель, как мы предполагаем, более низкого уровня врожденной способности), то, соответственно, **большие** усилия при обучении приведут нас к тому, что мы рано или поздно бросим это дело. В этом случае мы никогда не займемся некоторой более сложной деятельностью, и у нас никогда не возникнет желаний принять в ней участие.

Если принимать аристотелевский принцип как естественный факт, в общем будет рациональным, с учетом других предположений, **реализовывать** и тренировать зрелые способности. Максимальные или удовлетворительные планы наверняка делают именно это. Но к этому нас склоняет не только существующая тенденция, постулируемая аристотелевским принципом, но и явные факты социальной взаимозависимости и природа наших, более узко понимаемых, интересов. Рациональный план — как всегда ограниченный принципами правильности — позволяет человеку процветать настолько, насколько этому способствуют обстоятельства, и использовать его реализованные способности в той мере, в какой он может это делать. Более того, его партнеры по ассоциации, скорее всего, поддержат эту деятельность как способствующую общему интересу и также получают удовольствие от этой деятельности как демонстрации человеческого совершенства. Таким образом, в той степени, в какой желательно одобрение и восхищение со стороны других, деятельность, одобряемая аристотелевскими принципами, является благом также и для других людей.

Следует помнить о нескольких моментах, чтобы предупредить неверное понимание этого принципа. Прежде всего, он формулирует тенденцию, а не постоянную закономерность выбора, и как всякая тенденция, он может быть отвергнут. Компенсирующие друг друга склонности могут замедлить развитие способностей и предпочтение

более сложных видов деятельности. Подготовка к деятельности и сама деятельность неизбежно включают различные опасности и риск, как психологический, так и социальный, и их боязнь может оказаться сильнее исходной склонности. Мы должны интерпретировать принцип таким образом, чтобы как-то учесть эти факты. Однако если это представление вообще является теоретически оправданным, то сама эта тенденция должна быть сильной и не легко уравниваемой другими тенденциями. Я полагаю, что это в действительности имеет место и что в построении социальных институтов значительное место следует уделить именно этому, ибо в противном случае человеческие существа будут воспринимать свою культуру и форму жизни как скучную и бессодержательную. Их жизненная сила и живость пропадут, поскольку жизнь станет утомительной и рутинной. И объясняется это тем, что те формы жизни, которые поглощают человеческую энергию, будь это религиозное служение или чисто практические дела, или даже игры и развлечения, имеют тенденцию к беспредельным усложнению и утонченности. По мере того, как социальная практика и кооперативная деятельность захватывают воображение многих людей, они во все возрастающей мере используют все более сложные способности и новые способы работы. То, что этот процесс сопровождается наслаждением от естественной и свободной деятельности, подтверждается спонтанной игрой детей и животных, в которой обнаруживаются одинаковые черты.

Следующий момент заключается в том, что этот принцип вовсе не утверждает предпочтительности конкретного вида деятельности. Он только лишь говорит, что мы, при прочих равных условиях, предпочитаем виды деятельности, которые зависят от более широкого репертуара реализованных способностей и являются более сложными. Говоря более точно, допустим, что мы можем упорядочить определенное количество видов деятельности, поставив их в последовательность отношения включения. Это означает, что *n-й* вид деятельности требует всех навыков *n-1-го* вида деятельности и некоторых дополнительных к ним. На самом деле существует бесконечно много таких **последовательностей**, не имеющих общих элементов, и более того, многочисленные последовательности могут начинаться с того же самого вида деятельности, представляя различные способы, каким этот вид деятельности может быть надстроен или развит. Аристотелевский принцип при этом утверждает, что всегда, когда человек занимается каким-либо видом деятельности, принадлежащим некоторой последовательности (а возможно, нескольким **последовательностям**), он стремится двигаться вверх в этой последовательности. В общем случае он предпочтет выполнение *n-го* вида деятельности выполнению *n-1-го* вида деятельности; и эта тенденция будет тем более сильной, чем более велика его способности, которой предстоит реализоваться, и чем менее затруднительны усилия по обучению и развитию способности. **Очевидно**, предпочтительно движение вдоль возрастающей последовательности или последовательностей, которые предлагают большие перспективы для использования более высоких способностей с наименьшими усилиями. Реальный выбор человека, комбинация

действий, привлекающих его в наибольшей степени, зависят от его склонностей и талантов, а также от социальных обстоятельств, одобрения и поощрения со стороны его окружения. Таким образом, природные дарования и социальные возможности очевидным образом влияют на последовательности, которые, в конечном счете, предпочтут люди. Сам по себе рассматриваемый принцип просто утверждает склонность восходить согласно выбранной последовательности. Отсюда не следует, что рациональный план включает какие-либо конкретные цели, как и какую-то конкретную форму общества.

Опять-таки мы можем предположить, хотя это и не существенно, что каждый вид деятельности принадлежит некоторой последовательности. Основанием для этого является то, что человеческая изобретательность может обнаружить и, как правило, обнаруживает, для каждого вида деятельности продолжающуюся последовательность, которая выявляет растущий запас навыков и разнообразия. Мы, однако, остановимся в своем восхождении по последовательности, когда дальнейший подъем приводит к расходу ресурсов, требуемых для повышения или сохранения уровня предпочтенной нами последовательности. И ресурсы здесь следует понимать широко, так что среди наиболее важных окажутся время и энергия. Именно по этой причине, например, мы зашнуровываем ботинки или завязываем галстук самым обычным образом и не превращаем эти обычные, повседневные действия в ритуал. В сутках только ограниченное количество часов, и это не позволяет нам восходить до верхних пределов во всех последовательностях, которые нам доступны. Но у узника в камере есть время для ежедневных рутинных дел, и он может выдумать такие способы их выполнения, которые в других обстоятельствах он бы не принял. Формальным критерием здесь является то, что рациональный человек выбирает предпочтительные образцы деятельности (совместимые с принципом справедливости) и двигается вдоль каждой из этих последовательностей до той точки, где уже невозможно улучшение результатов путем возможного изменения плана. Этот общий стандарт, однако, не говорит нам, как решить этот вопрос; он просто подчеркивает ограниченность ресурсов времени и энергии и объясняет, почему некоторыми видами деятельности пренебрегают, хотя в той форме, в какой мы осуществляем их, они могут быть дальше развиты и усовершенствованы.

Можно возразить, что нет оснований полагать аристотелевский принцип истинным. Подобно идеалистическому представлению о самореализации, с которым он в определенной степени сходен, принцип выглядит правдоподобным философским принципом, но без достаточного основания. Однако, как кажется, он рожден многими фактами повседневной жизни и подтверждается поведением детей и некоторых высших видов животных. Более того, он поддается эволюционному объяснению. Естественный отбор должен был благоприятствовать тем созданиям, относительно которых этот принцип истинен. Аристотель говорит, что люди стремятся познавать. Вероятно, мы приобрели это желание в ходе естественного развития, и на самом деле, если принцип верен, то желание заниматься все более сложными и тре-

бующими сноровки видами деятельности оказывается нам доступным². Человеческие существа наслаждаются **большим** разнообразием опыта, они получают удовольствие от новизны и удивления, от случаев проявления изобретательности, которые представляют подобного рода виды деятельности. Множественность спонтанных видов деятельности является выражением восторга, испытываемого нами в воображении и творческой фантазии. Таким образом, аристотелевский принцип характеризует **человеческие** существа как движимые не только телесными потребностями, но также желанием делать вещи просто ради них самих, по крайней мере, когда насущные потребности уже удовлетворены. Такого рода приносящие удовольствие виды деятельности многочисленны и варьируются по манере и способам, которыми они осуществляются, вплоть до упорства, с которым к ним возвращаются в более позднее время. Действительно, мы занимаемся ими без очевидных побудительных мотивов, и само позволение заниматься ими уже может часто служить вознаграждением за исполнение других вещей²². Поскольку аристотелевский принцип является свойством реально существующих человеческих желаний, рациональные планы должны принимать это в расчет. Эволюционное объяснение, если даже оно правильно, не является оправданием этого аспекта нашей природы. Фактически вопрос оправдания даже не возникает. Вопрос скорее ставится следующим образом: допуская, что этот принцип характеризует человеческую природу, как мы ее знаем, до какой степени следует поощрять и поддерживать нашу природу, и как это должно быть согласовано с формированием рациональных планов жизни?

Роль аристотелевского принципа в теории блага заключается в том, что он устанавливает глубокий психологический факт, который в соединении с другими общими фактами и концепцией **рационального** плана объясняет наши обдуманные ценностные суждения. То, что обычно считают человеческими благами, должно оказаться целями и видами деятельности, которые занимают главенствующее место в рациональных планах. Этот принцип является частью обоснования, которое упорядочивает эти суждения. Если исходить из того, что он истинен и ведет к заключениям, согласующимся с убеждениями относительно того, что хорошо и что плохо (в рефлексивном равновесии), то он занимает законное место в моральной теории. Даже если эта концепция и не истинна для некоторых людей, сама идея рационального долгосрочного плана все-таки применима. Мы можем вычислить, что хорошо для них, почти таким же способом, как и прежде. Так, представим некоторого человека, единственное удовольствие которого заключается в том, чтобы считать листики травы в различных геометрически очерченных областях, таких как газон парка или хорошо подстриженная лужайка. Во всех остальных отношениях он разумен и в действительности обладает необычными навыками, поскольку обеспечивает свое существование путем решения сложных математических задач. Определение блага принуждает нас допустить, что благо для этого человека действительно заключается в подсчете листиков травы или, более точно, его благо определяется

планом, в котором уделяется особенно значимое место этому виду деятельности. Естественно, мы были бы удивлены, если бы такой человек существовал. Встретившись с таким случаем, мы попробовали бы выдвинуть другие гипотезы. Возможно, он страдает какой-то особой невротической болезнью и в ранней жизни приобрел неприязнь к человеческой дружбе, поэтому, чтобы избежать контактов с другими людьми, он считает листики травы. Но если мы допускаем, что его природа заключается в наслаждении этим видом деятельности и **исключает** наслаждение любым другим видом деятельности и что не существует мыслимого способа изменить эту ситуацию, то тогда, **наверняка**, рациональный план для него будет сконцентрирован вокруг этого вида деятельности. Это будет для него целью, которая управляет планом его действий, и именно она является для него благом. Я привел этот забавный случай для того, чтобы показать, что правильность определения человеческого блага через рациональный план не требует аристотелевского принципа. Определение является удовлетворительным, как я полагаю, даже если этот принцип окажется неточным или ложным. Но допуская этот принцип, мы, как кажется, способны объяснить, что является благом для человеческих существ, принимая их таковыми, какие они есть. Более того, поскольку этот **принцип** связан с первичным благом самоуважения, то оказывается, что он занимает центральное место в моральной психологии, лежащей в основании справедливости как честности (§ 67).

66. ОПРЕДЕЛЕНИЕ БЛАГА В ПРИМЕНЕНИИ К ЛИЧНОСТЯМ

Определив общее благо человека как последовательное выполнение рационального плана жизни и его меньшие блага как части этого общего блага, мы теперь можем ввести дальнейшие определения. Таким образом, понятие блага применяется к другим субъектам, которые занимают важное место в моральной философии. Но прежде чем сделать это, мы должны обратить внимание на допущение, что первичные блага могут быть объяснены слабой теорией блага. Другими словами, я предполагаю, что рационально хотеть этих благ, чего бы мы ни хотели в дополнение к ним, поскольку они в общем необходимы. Для осуществления рационального плана жизни. Люди в исходной позиции, по предположению, принимают эту концепцию блага, и следовательно, они считают принятым, что они хотят большей свободы, больших возможностей и большего набора средств достижения своих целей. Имея в виду эти цели, а также цель обеспечения первичного блага самоуважения (§ 67), они оценивают концепции **справедливости**, доступные им в исходном положении.

То, что свобода и возможности, доходы и богатство, прежде всего самоуважение, являются первичными благами, должно на самом деле объясняться слабой теорией. Ограничения принципов справедливости не могут использоваться для составления перечня первичных благ, Служащих частью описания самой исходной ситуации. Причина здесь, **конечно**, в том, что перечень является одной из предпосылок, на

основе которых производится выбор принципов правильного. Употребление этих принципов в объяснении самого перечня дало бы порочный круг. Мы должны допустить поэтому, что перечень первичных благ может быть объяснен концепцией блага как рациональности в соединении с общими фактами относительно человеческих желаний и способностей, их характерных сторон и требований воспитания, аристотелевским принципом и потребностями социальной взаимозависимости. Нигде в аргументации мы не можем апеллировать к ограничениям справедливости. Но раз мы удовлетворены тем, что перечень первичных благ можно получить таким образом, тогда во всех дальнейших применениях определения *блага* можно свободно обращаться к ограничениям правильности. Я не буду аргументировать в пользу перечня первичных благ, поскольку их требования **вполне** очевидны. Я, однако, время от времени буду возвращаться к **этому** вопросу, особенно в связи с первичным благом самоуважения. В дальнейшем я просто приму перечень и постараюсь применить полную теорию *блага*. Проверка этой теории заключается в том, что она должна совпасть с нашими обдуманнными ценностными суждениями в рефлексивном равновесии.

Остается рассмотреть два фундаментальных раздела теории блага. Нам нужно убедиться, верно ли это определение как для людей, так и для обществ. В этом параграфе я обсуждаю случаи, касающиеся людей, оставляя вопрос о благе общества до последней главы, когда можно будет учесть все стороны справедливости как честности. Многие философы готовы принять некоторый вариант блага как **рациональности** для артефактов и ролей и для таких неморальных ценностей как дружба и привязанности, стремление к знанию, наслаждение красотой и т. п. **Действительно**, я подчеркивал, что главные элементы блага как рациональности являются предельно общими, **разделяемыми** философами весьма разных убеждений. Тем не **менее**, очень часто полагают, что эта концепция блага выражает инструментальную или экономическую теорию ценностей, которая неверна в **случае** моральных достоинств. Когда мы говорим о справедливом или благожелательном человеке как о моральном человеке, служащим примером *блага*, мы подразумеваем другое понятие *блага*²³. Раз принципы правильности и справедливости у нас под рукой, эти суждения **покрываются** полной теорией блага как рациональности. Основание того, почему так называемая инструментальная или экономическая теория не оправдывает ожиданий, заключается в применении к проблеме моральных ценностей, по сути дела, слабой теории. Вместо этого мы должны использовать эту теорию только в качестве части описания исходного положения, из которого выводятся принципы правильности и справедливости. В этом случае мы можем применять теорию блага без ограничений и свободно использовать ее в двух основных случаях, а именно: (хорошего) человека как примера блага и (хорошего) общества как примера блага. Доведение слабой теории до полной через концепцию исходного положения является существенным шагом.

Сразу приходит в голову несколько способов расширения определения до проблемы морального достоинства, и я полагаю, что, по

крайней мере, один из них сослужит нам хорошую службу. Во-первых, **мы** могли бы определить некоторую базисную роль или положение, **например** гражданина, а затем сказать, что хороший человек — это человек, обладающий в большей степени, чем средний, свойствами, которые рационально ожидать друг от друга. Здесь существенной является точка зрения гражданина, судящего о других гражданах в **той** же самой роли. Во-вторых, представление о хорошем человеке может интерпретироваться как требующее некоторой общей или **средней** оценки; хороший человек хорошо выступает в различных ролях, особенно в тех, которые считаются более важными. Наконец, могут **существовать** свойства, которых рационально требовать от людей, когда они рассматриваются почти во всех социальных ролях. Назовем такие свойства, если они существуют, широко обоснованными (**broadly based**)²⁴. Например, в применении к инструментам эта идея может быть проиллюстрирована так: широко обоснованные свойства — это эффективность, долговечность, легкость использования и т. д. Это черты, желательные почти для всех инструментов. Не столь широко обоснованы такие свойства, как острый край или устойчивость к ржавчине и т. д. Вопрос о том, обладают ли некоторые инструменты такими свойствами, даже не возникает. По аналогии с этим, хороший человек, в противоположность, например, хорошему доктору или хорошему фермеру, имеет в большей степени, чем средний человек, широко обоснованные свойства (которые еще надо **специфицировать**), которые людям рационально ожидать друг от друга.

Последнее предложение кажется с первого взгляда наиболее правдоподобным. Оно включает первое расширение определения в качестве специального случая и схватывает интуитивную идею второго. Есть, однако, некоторая трудность в его разработке. Прежде всего нужно **идентифицировать** точку зрения, с которой широко обоснованные свойства рационально предпочтительны, а также допущения, на которых это предпочтение основано. Я отмечу сразу, что фундаментальные моральные добродетели, т. е. сильные и нормально действенные желания поступать согласно принципам правильности, безусловно, находятся среди широко обоснованных свойств. Во всяком случае, это должно быть истинным, пока мы предполагаем, что рассматриваем вполне упорядоченное общество или общество в **близком** к справедливости состоянии. Теперь, поскольку базисная структура такого общества справедлива и эти структуры стабильны относительно общественной концепции справедливости в данном обществе, его члены в общем случае будут иметь соответствующее чувство справедливости и желание утвердить свои институты. Но истинно также то, что для каждого человека рационально действовать по принципам справедливости только в предположении, что эти принципы, по большей части, признаются другими людьми, и являются основанием для их действий. Следовательно, репрезентативный член вполне упорядоченного общества обнаружит, что он хочет, чтобы **другие** тоже обладали основными добродетелями, в частности, чувством справедливости. Его рациональный план жизни согласуется с принуждением поступать правильно, и он, наверняка, хочет, чтобы

другие признавали те же самые ограничения. Чтобы сделать это заключение абсолютно надежным, мы должны также быть **уверенными** в том, что для принадлежащих к вполне упорядоченному обществу и уже **приобретших** чувство справедливости рационально **поддерживать** и укреплять это моральное чувство. Я буду обсуждать этот вопрос позже (§ 86), сейчас я предполагаю, что это просто имеет место. Таким образом, с учетом всех этих допущений представляется очевидным, что фундаментальные добродетели будут среди широко обоснованных свойств, которые члены вполне упорядоченного общества рационально хотят видеть друг у друга.

Следует рассмотреть дальнейшее усложнение. Есть другие свойства, которые, вероятно, столь же широко **обоснованы**, как и **добродетели**, например интеллект и воображение, сила и **выносливость**. Действительно, для правильного поведения необходим некоторый минимум этих атрибутов, поскольку без способности к суждению и воображению, например, добрые намерения легко могут нанести **вред**. В то же время если интеллект и решительность не **управляются** чувством справедливости и обязательствами, то они могут только способствовать пренебрежению к законным требованиям других людей. Наверняка было бы нерационально хотеть, чтобы кто-либо был настолько превосходящим других в этом отношении, что справедливые институты были бы в опасности. Однако обладание этими природными дарованиями в нормальной мере, очевидно, желательно с социальной точки зрения, и следовательно, в этих пределах такие атрибуты также широко обоснованы. Таким образом, в то время как моральные добродетели включены в широко обоснованные свойства, они не являются единственными в этом роде.

Необходимо, таким образом, различать моральные добродетели и природные дарования. Последние можно себе представлять как естественные способности, развитые посредством образования и **тренировки** и используемые в соответствии с некоторыми характерными интеллектуальными и другими стандартами, по которым они могут приблизительно оцениваться. С другой стороны, добродетели представляют собой чувства и обычаи, направляющие нас к **правильным**, основанным на принципах, действиям. Мы можем отличать добродетели друг от друга посредством соответствующих им принципов. Я допускаю таким образом, что добродетели могут быть выделены с использованием уже установленной нами концепции справедливости; как только эта концепция понята, мы можем полагаться на нее в определении моральных чувств и отличении их от природных дарований.

Тогда хороший человек, или человек морально достойный, — это такой, который имеет более высокую степень, чем средний человек, широко обоснованных свойств морального характера, которые **рационально** желать для людей в исходном положении друг в друге. Поскольку принципы справедливости уже выбраны, и мы допускаем строгое согласие (**compliance**), каждый знает, что он хочет, чтобы другие в обществе имели моральные чувства, которые поддерживают приверженность этим стандартам. Другими словами, мы могли бы

сказать, что хороший человек имеет такие особенности морального характера, которые рационально желать для членов вполне упорядоченного общества в своих партнерах. Ни одна из этих интерпретаций не вводит никаких новых этических представлений, и поэтому определение блага как рациональности распространяется и на людей. В соединении с теорией справедливости, которая частично объясняет благо в рамках слабой теории, полная теория дает удовлетворительное толкование моральных ценностей — третьего главного понятия этики.

Некоторые философы полагали, что, поскольку личность как личность сама по себе (*person qua person*) не имеет определенной роли или функции и не может рассматриваться как инструмент или объект, определение блага как рациональности должно потерпеть неудачу²⁵. Но как мы видели, вполне возможно определение такого типа без предположения, что личность выполняет некоторую конкретную роль, я уж тем более, что она представляет собой вещь, которую следует использовать для некоторой неясной цели. Правда, распространение этого определения на моральные ценности означает принятие многих допущений. В частности, я допускаю, что быть членом некоторого сообщества и входить во многие формы взаимодействия является условием человеческой жизни. Но это допущение является настолько общим, что оно охватывает как теорию справедливости, так и моральные ценности. Действительно, как я уже указывал ранее, положено, чтобы объяснение наших обдуманных моральных суждений было близко к естественным обстоятельствам общества. В этом смысле нет ничего априорного относительно моральной философии. Достаточно напомнить в порядке подведения итогов, что определение блага покрывает представление о моральной ценности благодаря использованию уже полученного принципа справедливости. Более того, специфическое содержание и способы получения этих принципов тоже являются существенными. Основная идея справедливости как честности, заключающаяся в том, что принципы справедливости — это те, которые были бы приняты рациональными личностями в исходном положении равенства, подготавливает путь для распространения определения блага на более широкие вопросы морального блага.

Желательно было бы указать способы распространения определения блага на другие случаи. Это придаст нам больше уверенности в его применимости к личностям. Допустим, что для каждого человека существует рациональный план жизни, который определяет его блага. Мы теперь можем определить хорошее или благое действие (в смысле благодетельного действия) как такое, которое мы вольны делать или не делать, т. е. никакие требования естественных обязанностей или обязательств не ограничивают нас в делании или неделании этого. Само действие при этом предназначено для способствования благу Другого (его рационального плана). Делая следующий шаг, мы можем определить благое дело (в смысле добродетельного действия) как совершаемое ради блага другого человека. Благодетельное действие Развивает блага другого, и совершается оно из желания, чтобы другие имели те же блага. Если благожелательное действие приносит много

блага другим людям и совершается со значительными потерями или риском для самого действующего субъекта с точки зрения его более узко понимаемых интересов, то **это** действие выходит за пределы долга (**supererogatory action**). Действие, которое было бы **большим** благом для другого, особенно такое, которое защищает его от **большого** вреда или ущерба, является естественным обязательством, требуемым принципом взаимопомощи, при условии, что опасность действующему субъекту не очень велика, а жертвы при этом несущественны. Таким образом, действие за пределами долга можно представить себе как такое, которое человек совершает ради блага другого, даже с оговоркой о недействительности естественной обязанности. Вообще, **действия**, выходящие за пределы долга, были бы обязанностями, если бы не было некоторых оправдывающих обстоятельств, сводящихся к учету собственных интересов. Между тем, для полного договорного объяснения правильности мы должны были бы исходить из точки зрения исходного положения относительно того, что разумно считать собственным интересом. Но я не буду далее рассматривать здесь **этот вопрос**.

Полная теория блага позволяет нам различить разные типы моральных ценностей или разные случаи их отсутствия. Мы можем провести различия между несправедливым, плохим, злым человеком. Например, рассмотрим факт, что некоторые люди стремятся к и, лишней власти, выходящей за пределы разрешенного **принципами** справедливости и проявляющейся в виде произвола. В каждом подобном случае есть желание совершать неправильные и **несправедливые** поступки для достижения собственных целей. Несправедливый человек стремится к господству ради таких целей, как богатство и безопасность, которые, при подходящих ограничениях, вполне законны. Плохой человек желает бесконтрольной **власти**, потому что он **раду**ется даруемой ею чувству господина, и, **кроме** того, стремится к общественному одобрению. Он также имеет неумеренное **стремление** к вещам, которые в ограниченном количестве, в принципе, **хороши** и именно: одобрение со стороны других и чувство самообладания. Но именно способ удовлетворения этих амбиций делает его опасным. Глупость, противоположность этому, злой человек домогается **несправедливого** правила именно потому, что оно нарушает то, на что **независимые** люди согласились бы в исходном положении равенства, и **следова**тельно, проявление этой несправедливости приводит к его превосходству и оскорблению чувства самоуважения других. Именно в этой демонстрации силы и оскорблениях видит он свою цель. Злым человеком движет любовь к несправедливости: он испытывает **восхи**щение от немощности и унижения подчиненных ему людей, и он наслаждается тем, что они признают его как человека, **умышленно** ухудшающего условия их существования. Как только теория справедливости объединяется с теорией блага в единое целое, которое **И** назвал полной теорией, мы можем провести эти и другие различия. Нет никаких причин бояться, что при этом не будут **объяснены** бесчисленные вариации моральных ценностей.

67. ЧУВСТВО СОБСТВЕННОГО ДОСТОИНСТВА, СОВЕРШЕНСТВА, СТЫД

Несколько раз я упоминал, что, возможно, наиболее важным первичным благом является чувство собственного достоинства. Мы должны быть уверены, что концепция блага как рациональности объясняет, почему это так. Можно сказать, что чувство собственного достоинства, или самоуважение, включает два аспекта. Во-первых, как мы замечали ранее (§ 29), оно включает ощущение человеком своей собственной значимости, его твердое убеждение в том, что его концепция собственного блага, жизненного плана заслуживает реализации. Во-вторых, самоуважение включает уверенность в собственных способностях, поскольку во власти человека выполнить собственные намерения. Когда мы чувствуем, что наши планы малоценны, мы не можем выполнять их с удовольствием или получать удовольствие от их исполнения. Не можем мы также продолжать начинания, если потерпели неудачу и ощутили сомнение в собственных силах. Отсюда ясно, почему самоуважение представляет собой первичное благо. Без него ничто не кажется достойным деяния, а если некоторые вещи имеют для нас ценность, мы лишены воли стремиться к ним. Всякое желание и всякая деятельность становятся пустыми и ненужными, и мы погружаемся в апатию и цинизм. Следовательно, стороны в исходном положении желали бы избежать практически любой ценой таких социальных условий, которые подрывают самоуважение. Тот факт, что справедливость как честность дает больше оснований для чувства собственного достоинства, чем другие принципы, является сильным доводом в пользу ее принятия.

Концепция блага как рациональности позволяет нам охарактеризовать более полно обстоятельства, которые поддерживают первый аспект самоуважения, чувство собственной значимости. Их, собственно, два: (1) обладание рациональным жизненным планом, в частности таким, который удовлетворяет аристотелевскому принципу; (2) убежденность в том, что наша личность и наши дела оценены и одобряются другими людьми, которые также уважаемы, и ассоциация с которыми приносит удовлетворение. Я предполагаю, что жизненный план теряет для человека привлекательность, если в нем нет места его природным способностям. Когда его действия не удовлетворяют аристотелевскому принципу, они становятся скучными и мелкими и не дают нам чувства компетентности или ощущения их ценности. Человек склонен быть более уверенным в своей значимости, когда его способности полностью реализованы и организованы с требуемой сложностью и утонченностью.

Однако попутно аристотелевский принцип влияет на то, в какой мере другие получают удовольствие от того, что мы делаем. Действительно, хотя верно, что без одобрения наших действий нам невозможно поддерживать убеждение в их значимости, так же верно, что другие склонны ценить их, только если то, что мы делаем, возбуждает их восхищение или доставляет им удовольствие. Так, деятельность, которая обнаруживает развитый и утонченный талант,

ценился как самим человеком, так и теми, кто его окружает. Уверенный в себе человек не скупится на похвалы другим. **Короче** говоря, условия уважения людьми самих себя и друг друга, судя по всему, требуют, чтобы их общие планы были и рациональными, и дополняющими друг друга: они отдают первенство образованности и мастерству. Вместе они дают некоторую единую схему **деятельности**, которую все одобряют и от которой получают удовольствие.

Может показаться, что эти условия не могут быть выполнены вообще. Можно предположить, что нечто подобное возможно лишь в ограниченных ассоциациях чрезвычайно одаренных людей, объединенных общими художественными, научными или социальными целями. Кажется, что нет способа установить достаточно постоянную основу самоуважения для всего общества. Однако такое **предположение** ошибочно. Применение аристотелевского принципа всегда относится к отдельному человеку и, следовательно, к его природным дарованиям и конкретной ситуации. Обычно достаточно того, чтобы для каждого человека **нашлась** какая-то ассоциация (одна или более) которой он принадлежит и внутри которой виды деятельности, рациональные для него, признаны также и другими. Таким **образом**, мы приобретаем ощущение, что то, что мы делаем в повседневной жизни, является достойным. Более того, общительные связи укрепляют второй аспект самоуважения, поскольку они имеют тенденцию уменьшать вероятность неудачи и обеспечивать поддержку в тех случаях, когда случаются неприятности и возникает чувство сомнения в собственных силах. Конечно, люди обладают различными **способностями** и возможностями, и то, что кажется интересным и **стоящим** одним, не будет казаться таковым для других. Однако во вполне упорядоченном обществе имеется разнообразие объединений и ассоциаций, и члены каждой из них имеют свои собственные идеалы, отвечающие их устремлениям и талантам. Если судить с точки **зрения** доктрины **перфекционизма**, деятельность многих групп может не обнаруживать высокую степень совершенства. Но это не важно. **Важно** то, что внутренняя жизнь этих ассоциаций приспособлена к **возможностям** и желаниям своих членов и обеспечивает надежное основание для чувства их собственного достоинства. Абсолютный уровень достижений, даже если он мог бы быть определен, не существует. Но в любом случае как граждане мы должны отвергнуть стандарт совершенства в качестве политического принципа и в целях справедливости избегать любых оценок относительной ценности образа жизни друг друга (§ 50). Таким образом, необходимо лишь, чтобы каждый человек входил, по крайней мере, в одно сообщество с общими интересами, где он находил бы одобрение своих действий и предприятий партнерами. И этой уверенности достаточно всякий раз, когда в общественной жизни граждане уважают цели друг друга и судят о взаимных политических притязаниях, что поддерживает их самоуважение. Именно это основное условие сохраняется благодаря принципам справедливости. Стороны в исходном положении не принимают принципа совершенства, так как отрицание этого критерия подготавливает путь к признанию блага всех видов деятельности,

которые удовлетворяют аристотелевскому принципу (и совместимым с ним принципам **справедливости**). Такая демократия в оценке целей друг друга представляет собой основания самоуважения во вполне **упорядоченном** обществе.

Несколько позже я свяжу эти вопросы с идеей общественного объединения и с местом принципов справедливости в человеческом благе (§§ 79—82). Сейчас я хотел бы рассмотреть связи между **первичным** благом самоуважения, совершенствами, стыдом, а также **го**, в каких случаях стыд является моральной, а не естественной **эмоцией**. Мы можем охарактеризовать стыд как чувство, которое **некто** испытывает, когда нанесен ущерб его чувству собственного достоинства. Стыд — болезненное переживание, поскольку представляет собой потерю высоко оцениваемого блага. Стыд отличается от сожаления, на что следует обратить внимание. Сожаление возникает при потере почти **любого** вида блага, например, когда мы сожалеем, что сделали неосторожно или неблагоразумно нечто, что нанесло нам вред. При объяснении сожаления мы концентрируемся, скажем, на утерянных возможностях или растраченных средствах. Однако мы можем также сожалеть о том, что сделали нечто такое, что заставило нас стыдиться, или даже сожалеть о том, что потерпели неудачу в осуществлении жизненного плана, который составлял основу нашего самоуважения. Так, мы можем сожалеть об отсутствии чувства собственного достоинства. Сожаление представляет собой некоторое общее чувство, возбуждаемое потерей или отсутствием того, что мы считаем благом для нас, в то время как стыд — это эмоция, вызванная ударами по нашему чувству собственного достоинства, специальному Виду блага.

Сожаление и стыд направлены на нас самих, однако стыд особенно **личностен** и связан с теми, от кого мы зависим в подтверждении чувства нашего собственного **достоинства**²⁶. К тому же стыд иногда является моральным чувством, поскольку для его объяснения применяют принцип правильности. Нам нужно найти объяснение этих **последних** фактов. Давайте проведем различие между вещами, которые представляют благо главным образом для нас (для того, кто ими **обладает**), и атрибутами нашей личности, которые представляют благо как для нас, так и для других. Эти два класса не исчерпывающи, но они указывают на существенное противопоставление. Так, предметы потребления и собственности — исключительные **блага** (**exclusive goods**) — являются благами главным образом для тех, кто владеет **ими** и использует их, для других же они только косвенно являются благами. В противоположность этому такие природные дарования и способности человека, как, например, воображение и **сообразительность**, красота и изыскство, являются **благом** также и для других: Они служат объектом наслаждения для окружающих так же, как и Для нас, когда демонстрируются правильно и используются право-черно. Они образуют средства дополняющих видов деятельности, в которых люди объединяются и получают удовольствие от реализации своей собственной природы и природы других людей. Этот класс благ составляют совершенства: они суть характеристики и способности

людей, которых для каждого (включая нас самих) рационально хотеть. С нашей точки зрения, совершенства являются благами, поскольку они дают нам возможность выполнить более удовлетворительный жизненный план, усиливающий наше чувство мастерства. В то же время эти атрибуты ценятся нашими **партнерами**, и удовольствие которое они получают от нас самих, и от того, что мы делаем поддерживает наше самоуважение. Таким образом, совершенства являются условием человеческого процветания; они есть благо с любой точки зрения. Эти факты соотносят совершенства с условиями самоуважения и связывают их с нашей уверенностью в **собственной** значимости.

Рассматривая сначала естественный стыд, можно констатировать, что он возникает не из потери или отсутствия исключительных благ, по крайней мере, не прямо из этого, а из ущерба **самоуважению** проистекающего из-за неудачи в проявлении **некоторых совершенств**. Отсутствие вещей, являющихся благом в первую очередь для нас было бы поводом для сожаления, но не для стыда. Так, можно стыдиться своей внешности или **тугодумия**. Обычно эти качества не являются добровольно приобретенными, и это не дает повода для порицания; однако из-за связи между стыдом и самоуважением **осуждения** для удрученности по этому поводу очевидны. Из-за **дефекта** наша жизнь часто менее полна, и мы получаем меньшее **одобрение** от других. Таким образом, естественный стыд пробуждается **недостатками нашей** личности или присущими ей действиями и качествами, проявляющимися в потере или отсутствии качеств, которые, как с нашей точки зрения, так и с точки зрения других, **рационально** было бы иметь. Тем не менее, здесь необходимо уточнение. Именно наш жизненный план определяет, чего именно мы стыдимся, и **поэтому** чувство стыда соотносится с нашими устремлениями, с тем, что мы пытаемся делать и с кем мы хотели бы **ассоциироваться**²⁷. Люди, не обладающие музыкальными **способностями**, не стремятся стать музыкантами и не испытывают стыда от своего недостатка. В действительности это даже не является недостатком, по крайней мере, если есть и другие удовлетворительные ассоциации, где можно заниматься другими вещами. Таким образом, при наличии **жизненного** плана мы склонны стыдиться тех наших недостатков и жизненных неудач, которые указывают на отсутствие или потерю **совершенств**, существенных для исполнения наших более важных общественных целей.

Обращаясь теперь к моральному стыду, мы должны лишь соединить объяснение представлений о хорошем человеке — благе человека — (в предыдущем параграфе) и вышеприведенные замечания **относительно** природы стыда. Так, некто подвержен моральному стыду, когда он превозносит в качестве совершенств своей личности те **добродетели**, которых требует и поощряет его жизненный план. Он рассматривает добродетели, или по крайней мере некоторые из них, как **качества**, которые его партнеры хотят видеть в нем и которые он хочет иметь. Обладание этими совершенствами и проявление их в действиях принадлежит его регулятивным целям. Это должно восприниматься как

условие того, что он будет оценен и **уважаем** теми, чье партнерство безразлично ему. Действия и черты характера, которые проявляют **или** выдают **отсутствие** у него этих качеств, причиняют стыд. Тогда эффект происходит от воспоминания об этих недостатках. Поскольку стыд возникает из-за чувства самоуничижения, мы должны объяснить и это проявление морального стыда. Прежде всего, кантианская интерпретация исходного положения означает, что желание поступать правильно и справедливо является для людей основным способом выражения своей природы как свободных и **разных рациональных** существ. А из аристотелевского принципа следует, что такое выражение природы людей является фундаментальным элементом их блага. Соединяя это с объяснением морального достоинства мы получаем, что добродетели являются совершенствами. Они суть благо, как с нашей точки зрения, так и с точки зрения других людей. Их отсутствие ведет к подрыву нашего самоуважения и уважения со стороны окружающих. Следовательно, проявления этих недостатков заденут самоуважение человека и будут сопровождаться чувством стыда.

Поучительно проследить разницу между чувствами морального стыда и вины. Хотя оба чувства могут вызываться одним и тем же действием, они не имеют одинакового объяснения (§ 73). Представьте, например, человека, который обманывает или поддается трусости, а затем чувствует и вину, и стыд. Он чувствует вину, так как действовал вопреки своему чувству правильности и справедливости. Неправоммерно преследуя свои интересы, он нарушил права других, и его чувство вины будет более интенсивным, если он связан дружбой и общественными узами с ущемленными сторонами. Он ожидает, что другие будут недовольны и возмущены его поведением, и он боится их праведного гнева и возможного возмездия. Однако он также испытывает **стыд**, потому что его поведение показывает, что он не смог достичь блага самообладания, и оказался недостойным своих **партнеров**, от которых он зависит в утверждении чувства своего собственного достоинства. Он опасается, что они могут отвергнуть его, отнестись к нему с презрением, выставить объектом насмешек. В его поведении проявился недостаток моральных совершенств, которые он **ценит** и к которым стремится.

Мы видим, таким образом, что все добродетели, будучи **совершенствами** нашей личности, приносимые нами в общественную **жизнь**, должны быть искомыми, а их отсутствие заставляет нас устыдиться. Но некоторые добродетели соединяются со стыдом особым образом, поскольку они особенно показательны при потере самообладания и сопровождающей это явление потерей совершенств силы и смелости. Отсутствие этих качеств заключается в особо болезненном чувстве стыда. Таким образом, хотя принципы правильности и справедливости используются для описания действий, предрасполагающих нас к чувству морального стыда и вины, ситуация в каждом случае различна. В одном случае мы концентрируемся на нарушениях справедливых требований других и на причиненном им ущербе, а также на их вероятном чувстве негодования или возмущения, если они обнаружат наши деяния. В другом случае мы страдаем от потери

самоуважения и от неспособности выполнения целей: мы чувствуем умаление нашего „я“ из-за опасения, что другие могут проявить к нам меньшее уважение, и из-за разочарования в себе в виду неспособности жить по нашим собственным идеалам. Моральный стыд к вине, как теперь ясно, являются аспектом наших отношений с другими людьми, и каждое из них есть результат принятия первых принципов правильности и справедливости. Тем не менее, эти эмоции **встречаются** повсеместно в таких обстоятельствах, которые видятся по-разному с различных точек зрения.

68. НЕКОТОРЫЕ КОНТРАСТЫ МЕЖДУ ПРАВИЛЬНОСТЬЮ И БЛАГОМ

Чтобы высветить структурные особенности договорного **подхода** я отмечу несколько различий между понятиями правильности и **блага**. Поскольку эти понятия дают возможность объяснить моральное достоинство, они представляют собой две фундаментальные концепции теории. Структура этической доктрины зависит от **того**, как она соотносит эти два понятия и определяет различия между **ними**. Отличительные черты справедливости как честности можно продемонстрировать, отметив эти моменты.

Одно различие заключается в том, что принципы **справедливости** (и принципы правильности) в общем случае должны быть **выбраны** в исходном положении, тогда как принципы рационального **выбора** и критерии осмотрительной рациональности не выбираются **вообще**. Первая задача теории справедливости — определить исходную ситуацию так, чтобы возникающие принципы выражали правильную с философской точки зрения концепцию справедливости. Это означает, что типичные черты этой ситуации должны представлять **разумные** ограничения на аргументы в пользу принятия принципов и что принятые принципы должны соответствовать нашим обдуманному убеждениям о справедливости в рефлексивном равновесии. Аналогичной проблемы для теории блага не возникает. Во-первых, нет никакой необходимости соглашаться на принципы рационального выбора. Поскольку каждый человек свободен планировать свою жизнь, как ему это угодно (пока его намерения не противоречат принципам справедливости), единодушия по поводу стандартов рациональности не требуется. Все, что предполагается теорией справедливости в слабом (**thin**) объяснении блага, — это то, что очевидные критерии рационального выбора достаточны для объяснения предпочтения первичных благ, и что существующие разночтения концепции рациональности не задевают принципов справедливости, принятых в исходном положении.

Тем не менее, я предполагаю, что люди все-таки осознают определенные принципы, и что эти стандарты, принимаемые один за другим, должны заменить понятие рациональности. Мы можем при желании внести изменения в перечень принципов. Так, имеются разногласия по поводу того, как наилучшим образом обойтись с **неопределенностью**²⁸. Хотя нет никаких оснований для того, чтобы

людям при составлении своих планов не следовать в этом случае своим наклонностям. Следовательно, любые правдоподобные принципы выбора при неопределенности можно добавить к перечню, пока против них нет никаких решающих аргументов. О таких вещах нам приходится беспокоиться только в слабой теории блага. Здесь понятие рациональности должно интерпретироваться так, что может быть установлено общее стремление к первичным благам и обнаружен выбор принципов рациональности. Но даже в этом случае я исходил из предположения, что принятая концепция справедливости безразлична по отношению к противоположным интерпретациям рациональности. Однако раз уж принципы справедливости выбраны и мы работаем в рамках полной теории, нет никакой необходимости строить объяснение блага так, чтобы вынуждать единодушие по всем стандартам рационального выбора. Фактически, это противоречило бы свободе выбора, на которую претендует справедливость как честность по отношению к людям и группам в рамках справедливых институтов.

Второе различие между правильностью и благом заключается в том, что в общем случае концепции блага индивидов существенно различаются, в то время как в случае с концепциями правильности это не так. Во вполне упорядоченном обществе граждане придерживаются одинаковых принципов правильности и пытаются достичь одинакового суждения в каждом конкретном случае. Эти принципы должны устанавливать конечное упорядочение среди противоположных притязаний, которые люди предъявляют друг другу, и при этом существенно, чтобы это упорядочение было бы опознаваемо с точки зрения каждого, как бы ни было трудно принять его на практике. С другой стороны, люди полагают своим благом разные вещи, и множество вещей может быть для одного человека **благом**, а для другого — нет. Более того, нет особой необходимости принимать публично суждение о том, что именно является благом для конкретного индивида. Причины такого соглашения в вопросах справедливости не касаются ценностных суждений. Даже когда мы принимаем точку зрения другого и пытаемся оценить, что было бы для него преимуществом, мы делаем это, так сказать, в качестве советчиков. Мы стараемся поставить себя на место другого, и воображая, что имеем его цели и стремления, пытаемся воспринять вещи с его точки зрения. Исключая случаи патернализма, мы даем совет, когда нас просят об этом, но никакого конфликта по поводу правильности не возникает, если наш совет оспаривается и наше мнение не принимается в расчет.

Во вполне упорядоченном обществе, таким образом, жизненные планы людей различны в том смысле, что эти планы выделяют различные цели, и людям предоставлена свобода в определении своего блага, причем мнения других учитываются лишь как советы. Такое разнообразие в концепциях блага само по себе является благом, иначе говоря, для членов вполне упорядоченного общества рационально **желать**, чтобы их планы различались. Основание для этого очевидно. Люди обладают различными талантами и способностями, все множество которых не может быть реализовано ни одним человеком, ни Целой группой. Значит, мы не только выигрываем от дополнительной природы наших общих формируемых наклонностей, но еще и извле-

каем удовольствие из деятельности друг друга. Получается, что другие как бы развивают ту часть нас самих, которую мы не в состоянии развить. Нам приходится посвящать себя другим вещам, лишь малой части того, что мы вообще могли бы делать (§ 79). Ситуация же со справедливостью выглядит совершенно иначе: здесь нам требуются не только общие принципы, но и достаточно сходные способы применения их к конкретным случаям, чтобы можно было **определить** окончательное упорядочение противоположных притязаний. Суждения справедливости носят характер советов только в особых случаях.

Третье различие между правильностью и благом заключается в том, что довольно часто применения принципов справедливости **ограничены** занавесом неведения, тогда как оценки блага человека могут быть основаны на полном знании фактов. Значит, в **отсутствии** определенного рода конкретной информации приходится не только выбирать принципы справедливости, но и использовать их при составлении конституции и основных общественных установлений, а также при выборе между разными законами и политическими решениями. В этих случаях мы подвержены сходным, хотя и не столь строгим ограничениям. Делегатам конституционных собраний, идеальным законодателям и выборщикам тоже приходится **становиться** на определенную точку зрения, когда они знают только соответствующие общие факты. В то же время концепция блага **индивида** должна быть приспособлена с самого начала к его конкретной **ситуации**. Рациональный жизненный план учитывает наши особые способности, интересы и обстоятельства, а следовательно, вполне естественным образом зависит от нашего социального положения и природных задатков. Нет возражения против приспособления рациональных планов к этим случайным обстоятельствам, поскольку принципы справедливости уже были выбраны и ограничивают содержание этих планов, поощряемые цели, а также используемые средства. В суждениях справедливости все ограничения на информацию **отбрасываются** лишь на юридической или административной стадии, и конкретные случаи должны рассматриваться на основе всех имеющих отношение к делу фактов.

В свете этих противопоставлений мы можем еще больше прояснить важное различие между договорной доктриной и утилитаризмом. Поскольку принцип полезности заключается в максимизации блага, понимаемого как удовлетворение рационального желания, нам приходится принимать в качестве данных существующие предпочтения и возможности их продолжения в будущем, а затем стремиться к наибольшему чистому балансу удовлетворения. Но как мы видели, определение рациональных планов является неопределенным в некоторых важных моментах (§ 64). Наиболее очевидные и легко применимые принципы рационального выбора не определяют лучшего плана, многое остается для дальнейших решений. Эта неопределенность не представляет трудности для справедливости как честности, поскольку детали планов никоим образом не влияют на то, что справедливо или правильно. Наш образ жизни, каковы бы ни были конкретные обстоятельства, всегда должен соответствовать **принципам** справедливости, которые формируются независимо. Значит, произ-

К **во**льные черты жизненных планов не влияют на эти принципы и на то, как должна быть устроена базисная структура. Неопределенность в представлениях о рациональности не переводится в законные притязания, которые люди предъявляют друг другу. Приоритет правильности препятствует этому.

Утилитарист, в противоположность этому, должен признать теоретическую возможность того, что конфигурации предпочтений, допускаемые этой неопределенностью, могут вести к несправедливости, как она обычно понимается. Допустим, например, что большая часть общества имеет отвращение к некоторой религиозной или сексуальной практике и считает ее оскорбительной. Эти чувства настолько сильны, что недостаточно, чтобы эти занятия держались вне общественного поля зрения; сама мысль о том, что такие вещи происходят, достаточна, чтобы возбудить у большинства возмущение и ненависть. Даже если такое отношение необоснованно с моральных позиций, представляется, что нет надежного пути исключения его как иррационального. Стремление к наибольшему удовлетворению желаний может оправдать строгие репрессивные меры против действий, которые не причиняют никакого общественного ущерба. Чтобы защитить индивидуальные свободы, утилитаристу в этом случае придется показать, что в данных обстоятельствах реальный баланс преимуществ в конечном счете лежит на стороне свободы; аргументация может быть успешной, а может и не быть.

В справедливости как честности, однако, такая проблема вообще не возникает. Твердые убеждения большинства, если они на самом деле являются лишь предпочтениями, не основанные на ранее установленных принципах справедливости, не имеют никакого веса. Удовлетворение этих чувств не имеет ценности, которую можно было бы выставить против требований равной свободы. Чтобы жаловаться на поведение и убеждения других, мы должны показать, что их действия наносят нам ущерб, или же доказать, что придающие им власть институты творят с нами несправедливость. А это означает, что мы должны апеллировать к принципам, которые признали бы в исходном положении. Против этих принципов не могут быть выставлены ни сила чувств, ни то, что они разделяются большинством. Согласно договорной доктрине основания свободы совершенно отделены от существующих предпочтений. Действительно, мы можем представлять себе принципы справедливости как соглашение не принимать в расчет некоторые чувства при оценке поведения других. Как я замечал ранее (§ 50), это все знакомо из классической либеральной доктрины. Я говорю об этом здесь, чтобы показать, что неопределенность в полной теории блага не является причиной для возражений. Неопределенность может оставить человека в нерешительности по поводу того, что делать, поскольку он не имеет инструкций, как принимать решения. Однако поскольку целью справедливости не является максимизация выполнения рациональных планов, ничто не мешает удовлетворению справедливости. Конечно, нельзя отрицать, что преобладающие общественные установки связывают руки государственного деятеля. Убеждения и страсти большинства могут повлиять на невозможность сохранения свободы. Но уступки необходимости подоб-

ного рода весьма отличны от оправдания того, что если эти чувства достаточно сильны и перевешивают по силе любые чувства, которые могут их заменить, то они должны быть решающими. В противоположность этому, договорная доктрина требует, чтобы мы **двигались** в направлении к справедливым институтам настолько быстро, насколько позволяют обстоятельства, независимо от наличных при этом чувств. В ее принципах справедливости встроена вполне определенная схема идеальных институтов.

Из приведенных сопоставлений очевидно, что в справедливости как честности понятия правильности и блага имеют вполне четкие отличительные черты. Эти различия возникают в структуре договорной теории с ее приоритетом правильности и справедливости. Я не предполагаю, однако, что термины „правильность” и „благо” (и соотносимые с ними) обычно используются так, что отражают эти различия. Хотя в обыденной речи есть тенденция к признанию подобного соответствия, оно отнюдь не требуется для правильности договорной доктрины. Скорее, достаточно двух вещей. Во-первых, есть способ отображения наших обдуманных суждений в теорию справедливости, при котором их **аналоги**, выражающие суждения, которые мы можем принять, оказываются истинными в рефлексивном равновесии. А во-вторых, раз мы понимаем эту теорию, мы можем признать эти интерпретации в качестве подходящего выражения того, что мы хотим сохранить в результате размышления. Если даже мы и не используем такие замены, потому что, например, они окажутся слишком громоздкими, или неправильно истолкованными, или по какой-либо другой причине, мы все равно готовы **признать**, что, по существу, они делают то, что мы хотим от них. Конечно, эти подстановки не означают того же самого, что и обыденные суждения, с которыми они сопоставляются. Насколько велико возможное расхождение, я не буду исследовать. Более того, замены могут быть показателем отхода, более или менее радикального, от наших исходных моральных суждений в том виде, как они существовали до их философского осмысления. Некоторые изменения, во всяком случае, обязательно должны произойти по мере того, как философские конструкции и критика ведут нас к пересмотру и расширению наших взглядов. Однако главное кроется в том, оказывается ли концепция справедливости как честности лучше какой-либо другой известной в настоящее время теории, более истинной интерпретацией наших обдуманных суждений, и обеспечивает ли она подходящий способ выражения того, что мы хотим утверждать.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. **работы** У. Росса — W. D. Ком. *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), p. 67.

2. Как я уже замечал, имеется общее согласие, выраженное в различной **форме**, относительно понимания блага в этом духе. См. Аристотель. *Никомахова этика*, книги I и X; Aquinas. *Summa Theologica*, I—I, q. 5—6, *Summa Contra Gentiles*, bk. III, chs. 1—63, *Treatise on Happiness* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1964). По поводу Канта см. *The Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, Academy Edition, vol. IV, pp. 415—419; и *The Critique of Practical Reason, first part of ch. II*, bk. I of *pl. I*. См. обсуждение идей Канта есть в работе Г. Патона — H. J. Paton. /л

Defence of Reason (London, George Allen and Unwin, 1951), pp. 157—177. По поводу Сиджвика см. его работу *Methods of Ethics* (London, Macmillan, 1907), bk. I, ch. IX, and bk. III, ch. XIV. Этих идей придерживались идеалисты, а также философы, находящиеся под их влиянием. См., например, работу Ф. Брэдли — P. H. Bradley. *Ethical Studies* (Oxford, The Clarendon Press, 1926), ch. II; а также работу Дж. Ройса — Josiah Royce. *The Philosophy of Loyalty* (N. Y., Macmillan, 1908), lect. II. Относительно недавние работы — H. J. Paton. *The Good Will* (London, George Allen and Unwin, 1927), bks. II and III, esp. chs. VIII and IX; W. D. Lamont. *The Value Judgement* (Edinburgh, The University Press, 1955); J. N. Findley. *Values and Intentions* (London, George Allen and Unwin, 1961), ch. V, secs. I and III, and ch. VI. По поводу так называемого натурализма в теории ценностей см. работы Дж. Дьюи. *Human Nature and Conduct* (N. Y., Henry Holt, 1922), pl. III; K. B. Perry. *General Theory of Value* (N. Y., Longmans, Green, 1926), chs. XX—XXII; C. I. Lewis. *An Analysis of Knowledge and Valuation* (LaSalle, Ill., Open Court Publishing Co., 1946), bk. III. В своем изложении я следую Дж. Урмсону — J. O. Urmson „On Grading“, *Mind*, vol. 59 (1950); а также П. Зиффу — P. Ziff. *Semantic Analysis* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1960), ch. VI; и Ф. Фут — Ph. Foot „Goodness and Choice“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 35 (1961). Однако эти люди могут не одобрить мой подход к этим проблемам.

3. См. работу Урмсона — Urmson „On Grading“, pp. 148—154.

4. Пример взят из книги — Ziff. *Semantic Analysis*, p. 211.

5. По этому поводу см. работу Россса — Ross. *The Right and the Good*, p. 67. Несколько отличное мнение выражено в статье Дункан-Джонс — A. E. Duncan-Jones „Good Things and Good Thieves“, *Analysis*, vol. 27 (1966), pp. 113—118.

6. В основном мое объяснение основано на статье Дж. Серла — J. K. Searle „Meaning and Speech Acts“, *Philosophical Review*, vol. 71 (1962). См. также его *Meaning and Speech Acts* (Cambridge, University Press, 1969), ch. VI; а также работу Зиффа — P. Ziff. *Semantic Analysis*, ch. VI.

7. См. работу Дж. Остина — J. L. Austin. *How to Do Things with Words* (Oxford, The Clarendon Press, 1962), особенно pp. 99—109, 113—116, 145.

8. Здесь я заимствую из работы П. Гича — P. T. Geach „Good and Evil“, *Analysis*, vol. 17 (1956), p. 37.

9. По поводу этого и других замечаний, см. работу Дж. Урмсона — J. O. Urmson. *The Emotive Theory of Ethics* (London, Hutchinson University Library, 1968), pp. 136—145.

10. См. его работу *The Philosophy of Loyalty*, lect. IV, sec. IV. Ройс использует понятие плана для характеристики последовательных, систематических целей индивида, что делает его сознательной, целостной моральной личностью. В этом отношении Ройс сходен с многими философами, цитируемыми в § 61, сноска 2, например, Дьюи и Перри. И я присоединяюсь к ним. Термин не используется в техническом смысле, и сами планы не влекут чего-то такого, что выходит за пределы здравого смысла. Этих вещей я не касаюсь. По поводу планов см. работу С. А. Миллера, Е. Саламера, К. Н. Прибрама. *Textbook of Elementary Psychology* (San Francisco, Holden-Day, 1966), ch. IX. Понятие плана может оказаться полезным при характеристике намеренного действия. См., например, Alvin Goldman. *A Theory of Action* (Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1970), pp. 56—73, 76—80. Но я эти вопросы не рассматриваю в своей книге.

11. Для простоты я предполагаю здесь, что имеется один и только один план, который был бы выбран, а не несколько планов, в отношении которых субъект пребывал бы в нерешительности при выборе. Таким образом, я говорю о плане, который должен был быть выбран с осознанной рациональностью.

12. См. работу Дж. Маббота — J. D. Mabbott „Reason and desire“, *Philosophy*, vol. 28 (1953). Этой работе я обязан приведенным и некоторыми другими соображениями.

13. См. его работу *General Theory of Value* (New York, Longmans, Green, 1926), pp. 645—649.

14. См. работу Сиджвика *The Methods of Ethics* (London, Macmillan, 1907), p. 111.

15. См. по этому поводу работу Г. Саймона — H. A. Simon „A Behavioral Model of Rational Choice“, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 69 (1955).

16. Замечаниям в этом параграфе я обязан Р. Брандту (K. B. Brandt).

17. Это название взято из работы Я. Тинбергена — J. Tinbergen „Optimum and Utility Maximization over Time“, *Econometrica*, vol. 28 (1960).

18. По поводу этой точки зрения см. работы Ч. Фрида — Ch. Fried. *An Anatomy of Values* (Cambridge, Harvard University Press, 1970), pp. 158—169, и Томаса Негеля — Thomas Nagel. *The Possibility of Altruism* (Oxford, The Clarendon Press, 1970), особенно сб. VIII.

19. Объяснению этих благ я обязан статье К. Кемпбелла — C. A. Campbell „Moral and Non-Moral Values“, *MM*, vol. 44 (1935), pp. 279—291.

20. Название „аристотелевский принцип“ кажется мне подходящим ввиду того, что Аристотель говорил о соотношении счастья, поступков и удовольствия в *Никомаховой этике*, книга 7, 11—14 и книга 10, 1—5; (Аристотель, Соч., М.: Мысль, 1984 г. 4). Но поскольку он не устанавливал этот принцип в явном виде, и то, что я имею в виду, содержится у него лишь в неявном виде, я не использую название „принцип Аристотеля“. Тем не менее, Аристотель определенно утверждал две вещи, которые содержатся в моей формулировке принципа: (1) что наслаждение и удовольствие не всегда являются результатом возвращения к здоровому и нормальному состоянию и даже получения недостающего; много видов удовольствия и наслаждения получается при проявлении наших способностей и умения; (2) что проявление нами природных способностей есть главное человеческое благо. Далее, (3) идея, что большая приносящая наслаждение деятельность и более длительные и желательные удовольствия происходят от проявления больших способностей и большего усложнения их, не только совместима с концепцией Аристотеля о естественном порядке, но и подпадает под его ценностные суждения, делавшиеся им даже в тех случаях, когда он не приводил в их пользу резонов. По поводу аристотелевских понятий наслаждения и удовольствия см. работу У. Харди — W. P. K. Hardie. *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), сб. XIV. Интерпретация аристотелевской доктрины, выдвинутая Г. Филдом — C. C. Field. *Moral Theory* (London, Мейбиен, 1932), pp. 76—78, весьма сильно поддерживает то, что я называл аристотелевским принципом. Милль очень близко подходит к такому же результату в своей работе *Utilitarianism*, сб. II, par. 4—8. Важной в этом контексте представляется концепция „effectance motivation“ введенная Р. Уайтом — K. W. White „Ego and Reality“ в *Psychoanalytic Theory: Psychological Issues*, vol. III (1963), сб. III, на которую я опираюсь здесь. Я признателен Дж. Куперу и М. Коуперу за полезную дискуссию об интерпретации этого принципа и уместности его названия.

21. См. работы Б. Кемпбелла — B. C. Campbell. *Human Evolution* (Chicago, Aldine Co., 1966), pp. 49—53; и У. Торпа — W. H. Thorpe. *Science, Man, and Morals* (London, Мейбиен, 1965), pp. 87—92. По поводу животных см. работу П. Эйбл-Эйбелсфельда — I. Eibl-Eibesfeldt. *Ethology* (New York, Holt, Reinhardt, and Winston, 1970), pp. 217—248.

22. Это кажется верным и относительно обезьян, см. Эйбл-Эйбелсфельд, цит. выше, с. 239.

23. См. работы К. Кемпбелла — C. A. Campbell „Moral and Non-Moral Values“ *Mind*, vol. 44 (1935); и Р. Хейра — K. M. Hare „Geach on Good and Evil“, *Analysis*, vol. 18 (1957).

24. Представлению о широко обоснованных свойствах и их использованию здесь я обязан Т. Скэнлону (T. M. Scanlon).

25. См., например, Неге „Geach on Good and Evil“, p. 109.

26. Мое определение стыда близко к предложенному в работе У. Масдугалла — McDougall. *An Introduction to Social Psychology* (London, Methuen, 1908) pp. 124—128. В вопросе о связи между самоуважением и тем, что я называл аристотелевским принципом, я следовал работе Уайта — White „Ego and Reality“ в *Psychoanalytic Theory*, сб. 7. Рассуждениями относительно связи стыда и вины я обязан работе Г. Пирса и М. Сингера — C. G. Piers, Milton Singer. *Shame and Guilt* (Springfield, Ill. Charles C. Thomas, 1953), хотя контекст моего обсуждения совершенно иной. См. также Erik Erikson „Identity and the Life Cycle“, *Psychological Issues*, vol. 1 (1959), pp. 39—41, 65—70. Об интимности стыда см. работу С. Кэвелла — Stanley Cavell „The Avoidance of Love“, in *Must We Mean What We Say?* (New York, Charles Scribner's Sons, 1969), pp. 278, 286.

27. См. работу У. Джеймса — William James. *The Principles of Psychology*, vol. 1 (New York, 1890), p. 309.

28. По этому поводу см. рассуждения в книге K. D. Luce, H. K. Raiffa. *Games and Decisions* (New York, Wiley and Sons, 1957), pp. 278—306. Имеется русский перевод: Р. Льюис и Г. Райфа. *Игры и решения* (М.: ИЛ, 1961).

Глава VIII

ЧУВСТВО СПРАВЕДЛИВОСТИ

Представив объяснение блага, я обращаюсь теперь к проблеме стабильности. Я буду рассматривать ее в два этапа. В этой главе я обсужу формирование чувства справедливости у членов вполне упорядоченного общества и коротко рассмотрю относительную силу этого чувства, как оно определяется различными моральными концепциями. В последней главе исследуется вопрос о конгруэнтности, т. е. о том, согласуется ли чувство справедливости с концепцией нашего блага таким образом, что оба работают совместно на поддержание схемы справедливости. Рекомендуется помнить, что большая часть этой главы носит учебный характер и что различные темы затрагиваются лишь для указания на более важные моменты, существенные для философской теории. Я начну с определения вполне упорядоченного общества и с нескольких коротких замечаний относительно значения стабильности. Затем я вкратце обрисую, как развивается чувство справедливости, после того как твердо установлены и признаны в качестве таковых справедливые институты. Принципы моральной психологии тоже будут затронуты при обсуждении; я подчеркиваю тот факт, что это принципы взаимности, и увязываю его с вопросом об относительной стабильности. Глава заканчивается исследованием естественных атрибутов, благодаря которым люди обладают гарантиями равной справедливости и которые определяют естественное основание равенства.

69. ПОНЯТИЕ ВОЛНЕ УПОРЯДЧЕННОГО ОБЩЕСТВА

В самом начале (§ 1) я характеризовал вполне упорядоченное общество как общество, которое предназначено для продвижения блага своих членов и которое эффективно управляется публичной концепцией справедливости. Таким образом, это такое общество, в котором каждый принимает принципы справедливости и знает, что Другие принимают те же самые принципы, а основные социальные институты удовлетворяют этим принципам, и всем известно, что они им удовлетворяют. Так вот, справедливость как честность сформирована так, чтобы соответствовать такой идее общества. Люди в исходном положении должны допускать, что выбираемые принципы публичны и что они должны оценивать концепции справедливости с точки зрения их вероятных следствий в качестве общепризнанных стандар-

тов (§ 23). Концепции, которые могли бы хорошо работать, когда они поняты и выполняются некоторыми или даже всеми, но при условии, что этот факт не известен широко, исключаются условием публичности. Следует также заметить, что, поскольку принципы одобрены всеми в свете истинных общих мнений относительно людей и их места в обществе, принятая концепция справедливости приемлема на основе этих фактов. Нет никакой необходимости вовлекать теологические **или** метафизические доктрины для поддержки ее принципов или воображать другой мир, который компенсирует и исправляет неравенства, допускаемые двумя принципами в этом мире. Концепции справедливости должны быть оправданы именно условиями нашей жизни, какой мы ее знаем, или вообще никак не **оправданы**¹.

Вполне упорядоченное общество также регулируется своей публичной концепцией справедливости. Отсюда следует, что его члены обладают сильным и эффективным желанием действовать так, как того требуют принципы справедливости. Поскольку вполне упорядоченное общество продолжает существовать по ходу времени, предполагается, что его концепция справедливости стабильна; иначе говоря, когда институты справедливы (как определено в этой концепции), все участвующие в подобных устройствах приобретают соответствующее чувство справедливости и желание выполнять свою роль по их поддержанию. Одна концепция справедливости более стабильна, чем другая, если чувство справедливости, которое она склонна порождать, сильнее и с большей вероятностью устраняет разрушительные наклонности и если институты, которые она допускает, в меньшей степени дают импульсы и соблазны для несправедливых действий. Стабильность концепции зависит от *баланса* мотивов: чувство справедливости, которое она культивирует, и цели, которые она поощряет, должны обычно побеждать все побуждения к несправедливости. Чтобы оценить стабильность концепции справедливости (и вполне упорядоченного общества, которое она определяет), нужно исследовать отнесенную силу этих противоположных тенденций.

Очевидно, что стабильность представляет собой желательную черту моральных концепций. При прочих равных условиях, человек в исходном положении примет более стабильную схему принципов. Сколь привлекательной ни была бы концепция справедливости по другим основаниям, она имеет серьезные дефекты, если принципы моральной психологии **таковы**, что ей не удастся возбудить в людях требуемого желания действовать в согласии с ней. Поэтому в дальнейшей аргументации в пользу принципов справедливости как честности я хотел бы показать, что эта концепция более стабильна, чем альтернативные ей концепции. Это обоснование от стабильности является дополнительным к тем причинам, которые до сих пор приводились (кроме рассмотрений, представленных в § 29). Я хочу рассмотреть это понятие более детально как ради него самого, так и в качестве подготовки обсуждения других вопросов, таких как основы равенства и приоритет свободы.

Конечно, критерий стабильности не является решающим. Фактически, некоторые этические теории совершенно им пренебрегают,

по крайней мере, при некоторых интерпретациях. Так, про Бентама **иногда** говорят, что он придерживался и классического принципа полезности, и доктрины психологического эгоизма. Но если психологическим законом является то, что индивиды преследуют только **свои** собственные интересы, то они не могут обладать эффективным **чувством** справедливости (как оно определено принципом полезности). Самое лучшее, что может сделать идеальный **законодатель**, — это так организовать социальное устройство, что, исходя из собственных **и** групповых интересов, граждане были бы убеждены действовать так, чтобы максимизировать сумму благосостояния. В этой концепции возникающая идентификация интересов поистине искусственна: она основана на изошренности ума, и индивиды подчиняются институциональной схеме исключительно как средству достижения своих отдельных **интересов**².

Такого рода расхождение между принципами правильности и **справедливости**, с одной стороны, и мотивами людей — с другой, необычно, хотя поучительно в качестве предельного случая. Большинство традиционных учений утверждают, что в определенной степени природа человека такова, что мы приобретаем желание действовать справедливо после того, как пожали при справедливых институтах и получали от них выгоду. В той мере, в какой это истинно, концепция справедливости психологически приспособлена к человеческим наклонностям. Более того, если окажется, что желание действовать справедливо, также является **регулятивом** рационального жизненного плана, то справедливое действие будет частью блага. В этом случае концепция справедливости и блага будут совместимы, а теория в целом конгруэнтной. Задача этой главы заключается в том, чтобы объяснить, как справедливость как честность порождает свою собственную поддержку, и показать, что она, вероятно, более устойчива, чем традиционные альтернативы, поскольку более согласуется с принципами моральной психологии. С этой целью я коротко опишу, как люди во вполне упорядоченном обществе могут приобретать чувство справедливости и другие нравственные чувства. Неизбежно нам придется затронуть некоторые довольно спекулятивные психологические проблемы; однако я все время исхожу из допущения, что общие факты о мире, включая основные психологические принципы, известны людям в исходном положении, и что на них основываются при **принятии** решений. Размышляя об этих проблемах, мы рассмотрим эти факты в той мере, в какой они затрагивают исходное соглашение.

Для того чтобы предупредить возможное недоразумение, я сделаю несколько замечаний о понятии равновесия и стабильности. Обе эти идеи допускают значительное теоретическое и математическое **уточнение**, но я буду использовать их **интуитивно**³. Первое, на что надо обратить внимание, — это то, что они применяются к системам. Значит, именно система находится в равновесии, и это имеет место, **когда** она достигла состояния, которое продолжается неопределенно **во** времени, пока внешние силы не воздействуют на систему. Чтобы **определить** равновесное состояние точно, необходимо точно провести **границы** системы и ясно **установить** ее определяющие характеристики.

Три вещи здесь существенны: во-первых, идентифицировать систему и различить внутренние и внешние силы; во-вторых, определить состояния системы, которое понимается как некоторая конфигурация ее определяющих характеристик; и в-третьих, указать законы, вызывающие состояния.

Некоторые системы не имеют равновесных состояний, в то время как другие имеют много таковых. Это зависит от природы системы. Равновесие устойчиво, когда отклонения от него, причиненные, скажем, внешними возмущениями, вызывают к действию силы внутри системы, которые склонны вернуть ее назад к этому равновесному состоянию, если, конечно, внешнее воздействие не было слишком большим. В отличие от этого, равновесие неустойчиво, когда отклонение от него возбуждает силы внутри системы, которые ведут к еще большим изменениям. Системы более или менее стабильны в зависимости от величины внутренних сил, возвращающих систему к равновесию. Поскольку на практике все социальные системы подвержены возмущениям какого-либо вида, они все практически стабильны, если, скажем, отклонения от их равновесных состояний, причиненные нормальными возмущениями, активизируют силы, достаточные для восстановления этих равновесий после полагающегося промежутка времени, или остаются достаточно близки к ним. Эти определения, к сожалению, не очень точны, но они должны послужить нашим целям.

Относящиеся к нашему рассмотрению системы, конечно же, представлены базисными структурами вполне упорядоченных обществ, соответствующих разным концепциям справедливости. Мы имеем дело с этим комплексом политических, экономических и социальных институтов, когда эти институты удовлетворяют принципам справедливости и публично признаны таковыми. Мы должны оценить относительную стабильность этих систем. Я полагаю, что границы этих схем заданы представлением об изолированном национальном сообществе. Это предположение не будет ослаблено до вывода принципов справедливости для международного права (§ 58). Но более широкие проблемы международного права я не буду обсуждать вообще. Существенно также заметить, что в данном случае равновесие и стабильность должны определяться по отношению к справедливости базисной структуры и моральному поведению индивидов. Стабильность концепции справедливости не предполагает, что институты и практики вполне упорядоченного общества не изменяются. На самом деле такое общество, по всей вероятности, будет содержать большое разнообразие и время от времени принимать разные устройства. В данном контексте стабильность означает, что как бы ни изменялись институты, они все равно остаются справедливыми или приблизительно таковыми по ходу приспособления к новым социальным обстоятельствам. неизбежные отклонения от справедливости эффективно корректируются или сдерживаются в рамках допустимых границ внутренними силами системы. Я предполагаю, что среди этих сил чувство справедливости, общее для членов сообщества, играет фундаментальную роль. До некоторой степени, значит, нравственные чувства необходимы для

гарантии стабильности базисной структуры по отношению к справедливости.

Я теперь обращаюсь к вопросу о том, как формируются эти **чувства**, и по этой проблеме имеется, вообще говоря, две главные традиции. Первая исторически восходит к доктрине эмпиризма и обнаруживается у всех утилитаристов от Юма до **Сиджвика**. В своей **наиболее** современной и развитой форме она представлена теорией социального обучения (**social learning theory**). Одно из главных утверждений состоит в том, что цель нравственных упражнений заключается в том, чтобы представить недостающие мотивы: желание поступать правильно ради самого поступка и желание не поступать неправильно. Правильное поведение — это поведение, выгодное другим и обществу (как определено принципом **полезности**), для осуществления которого у нас обычно отсутствуют эффективная мотивация, в то время как неправильное поведения — это поведение, в общем случае наносящее ущерб другим и обществу, для осуществления которого мы зачастую обладаем достаточной мотивацией. Общество должно как-то исправить эти дефекты. Это достигается одобрением и неодобрением родителей и других авторитетных лиц, **которые**, если необходимо, используют поощрения и наказания, варьирующиеся от наград до причинения боли. Постепенно под влиянием **разных** психологических процессов мы приобретаем желание **поступать** правильно и неприязнь к неправильным поступкам. Второй тезис **заключается** в том, что желание соответствовать моральным **стандартам** нормально возникает в жизни рано, прежде чем мы достигаем **адекватного** понимания оснований этих норм. Действительно, **некоторые** люди никогда не подозревали об их обосновании **утилитаристским принципом**⁴. В результате наши последующие моральные чувства несут следы этого раннего воспитания, которое более или менее **формирует** нашу исходную природу.

Теория Фрейда сходна в некоторых важных отношениях с этим взглядом. Он утверждает, что процессы, посредством которых ребенок приобретает моральные установки, концентрируются вокруг эдиповой ситуации и глубоких конфликтов, которые она порождает. Моральные предписания, на которых настаивают соответствующие авторитеты (в данном случае родители), принимаются ребенком как лучший **способ** разрешения его беспокойств, и возникающие в результате **установки**, представленные „сверх-Я“, вероятнее всего, будут жесткими и карающими, отражающими стрессы эдиповой **фазы**⁵. Значит, **фрейдова** концепция поддерживает два момента: что существенная **часть** морального обучения происходит в ранней фазе жизни, до того **как** разумные основания нравственности могут быть поняты, и что **оно** включает приобретение новых мотивов посредством **психологических** процессов, отмеченных конфликтами и стрессами. **Действительно**, его учение представляет собой драматическую иллюстрацию **этих** черт. Отсюда следует, что, поскольку родители и другие **авторитеты** по многим причинам заблуждаются и **эгоистичны** в **использовании** похвалы и осуждения, наград и наказаний вообще, наши **ранние** и неисследованные моральные **установки**, навряд ли, в важных

отношениях иррациональны и необоснованны. Последующий моральный прогресс состоит отчасти в корректировке этих установок в свете любых принципов, которые мы в конечном счете признаем основательными.

Другая традиция нравственного обучения происходит из рационалистической мысли и иллюстрируется Руссо и Кантом, иногда Миллем, а в более близкое время — теорией Пиаже. Нравственное обучение является не столько делом обеспечения недостающих мотивов, сколько свободным развитием наших внутренних интеллектуальных и эмоциональных способностей в соответствии с их естественными склонностями. По мере роста умственных способностей люди приходят к признанию своего места в обществе; они способны стать на точку зрения других, оценивают взаимные преимущества установления честных условий социального взаимодействия. Мы обладаем естественной симпатией к другим людям и внутренней восприимчивостью к наслаждению товарищескими чувствами и самообладанием, а это обеспечивает эмоциональное основание для нравственных чувств, как только мы приобретаем ясное понимание наших отношений с окружающими с достаточно общей перспективы. Таким образом, эта традиция рассматривает нравственные чувства как естественное продолжение полной оценки по достоинству нашей социальной природы⁶.

Милль выражает этот взгляд следующим образом: устройство справедливого общества так приспособлено к нам, что все, что очевидно необходимо для него, принимается во многом так же, как физическая необходимость. Неустранимым условием такого общества является то, что все будут иметь уважение к другим на основе совместно принятых принципов взаимности. Мы воспринимаем болезненно, когда наши чувства не согласуются с чувствами наших товарищей; и эта тенденция к социальности обеспечивает со временем твердое основание для нравственных чувств. Более того, добавляет Милль, то, что мы придерживаемся принципов справедливости при взаимодействии с другими, не сдерживает нашей природы. Наоборот, это реализует нашу социальную восприимчивость и, ставя нас перед большим благом, позволяет нам контролировать наши более ограниченные импульсы. Наша природа притупляется лишь тогда, когда мы ограничены не вследствие нанесения нами ущерба благу других, но просто их неудовольствием или тем, что нам представляется их произволом. Если основания для нравственных предписаний разъясняются посредством справедливых требований других, эти ограничения не наносят нам ущерба, но воспринимаются как совместимые с нашим благом. Нравственное обучение — это не только приобретение новых мотивов, поскольку таковые сами появятся, если произойдут соответствующие изменения в наших интеллектуальных и эмоциональных способностях. Отсюда следует, что полное понимание нравственных концепций должно созреть; понимание ребенка всегда примитивно, и характерные особенности его нравственности исчезают на более поздних стадиях жизни. Рационалистская традиция дает более радостную картину, поскольку она утверждает, что принципы правильности и справед-

справедливости заложены в нашей природе и не вступают в противоречие с нашим благом, в то время как другое объяснение представляется не содержащим подобного рода гарантий.

Я не буду пытаться оценить относительные достоинства этих двух концепций нравственного обучения. Наверняка имеется многое, что **правильно** в обеих концепциях, и кажется предпочтительным попытаться соединить их естественным образом. Необходимо подчеркнуть, что моральный взгляд представляет собой чрезвычайно сложную структуру из принципов, идеалов и предписаний и включает все **элементы** мышления, поведения и чувства. Конечно, многие виды обучения, варьирующиеся от подкрепления (**reinforcement**) и классического обусловливания до чрезвычайно абстрактного рассуждения о тонком восприятии предметов, представляют собой составные части его развития. Вероятно, в тот или иной период каждая составляющая выполняет необходимую роль. В следующих параграфах (§§ 70—72) я сделаю набросок направления нравственного развития, как оно **может** происходить во вполне упорядоченном обществе при реализации принципов справедливости как честности. Я имею дело исключительно с этим особым случаем. Так, моя цель заключается в том, чтобы указать главные **шаги**, посредством которых человек приобретает понимание принципов справедливости и привязанность к ним по мере того, как он взрослеет в данной конкретной форме вполне упорядоченного общества. Эти шаги устанавливаются, я полагаю, Главными структурными особенностями полной схемы принципов, **идеалов** и предписаний в том виде, как они применяются к социальным **устройствам**. Как я объясню позднее, мы должны будем провести различие между авторитарной моралью, моралью ассоциаций и моралью принципов. Описание морального развития постоянно связано с концепцией справедливости, которую нужно усвоить через обучение, и, следовательно, предполагает правдоподобность, если не **правильность**, этой теории⁸.

Кстати, здесь уместно предостережение, сходное с тем, что я **сделал** ранее в отношении замечаний по экономической теории (§ 42). **Мы** хотим, чтобы психологическое объяснение нравственного обучения **было** истинным и согласовывалось с имеющимся знанием. Однако в таком описании невозможно учесть все детали; я набросал только главные черты. Нужно помнить, что цель следующего обсуждения **заключается** в исследовании вопроса стабильности и сопоставлении **психологических** корней разных концепций справедливости. Решающий момент здесь заключается в том, как общие факты нравственной **психологии** влияют на выбор принципов в исходном положении. До **тех** пор пока психологическое объяснение не оказывается дефектным, **что** поставило бы под сомнение признание принципов справедливости, **а** не стандарты полезности, никаких необратимых трудностей не **возникает**. Я также надеюсь, что ни одно из дальнейших применений **психологической** теории не окажется слишком далеким от наших **тем**. Особенно важным среди них является описание оснований **равенства**.

70. АВТОРИТАРНАЯ МОРАЛЬ

Первую стадию морального развития я буду называть авторитарной моралью (**morality of authority**). Хотя некоторые аспекты этого типа морали сохраняются в особых случаях на более поздних стадиях, мы можем рассматривать авторитарную мораль в ее примитивной **форме** в том же ключе, как и мораль ребенка. Я предполагаю, что чувство справедливости формируется у молодых членов общества постепенно, по мере того, как они взрослеют. Смена поколений и необходимость обучать моральным установкам (даже простым) детей является **одним** из условий человеческой жизни.

Так вот, я буду предполагать, что базисная структура вполне упорядоченного общества включает ту или иную форму семьи, и следовательно, дети сначала подчиняются законной власти их **родителей**. Конечно, в более широком исследовании институт семьи **может** быть подвергнут сомнению, и более предпочтительными могут оказаться другие устройства. Но скорее всего, описание **авторитарной** морали может быть при необходимости приспособлено к этим другим схемам. В любом случае, характерной чертой ситуации ребенка является то, что он не в состоянии оценить правильность предписаний и приказов со стороны наделенных властью, в данном случае его родителей. У него нет для этого ни знания, ни понимания, на основе которых можно было бы подвергнуть сомнению их руководство. Действительно, у ребенка совсем нет понятия оправдания, оно **формируется** гораздо позже. Следовательно, он не может разумно сомневаться а уместности родительских предписаний. Однако поскольку мы **предполагаем**, что общество вполне упорядочено, мы можем предположить, чтобы избежать ненужных усложнений, что эти предписания в целом оправданы. Они согласуются с разумной интерпретацией семейных обязанностей, как это определено принципами справедливости.

Родители, очевидно, любят ребенка, и со временем ребенок начинает любить родителей и доверять им. Как происходит такое изменение в ребенке? Чтобы ответить на этот вопрос, я предполагаю следующий психологический принцип: ребенок начинает любить родителей, только если они первые проявляют свою любовь к **нему**⁹. Таким **образом**, действия ребенка мотивированы сначала определенными инстинктами и желаниями, и его цели регулируются (если вообще **регулируются**) рациональным эгоизмом (в подходяще ограниченном смысле). Хотя ребенок готов к любви, его любовь к родителям является новым желанием, вызванным осознанием им их очевидной любви к нему и получением выгод от действий, в которых выражается их любовь.

Родительская любовь к ребенку выражается в их очевидном стремлении заботиться о нем, делать для него то, к чему склоняет его рациональное себялюбие, и выполнении этих стремлений. Их любовь проявляется в том, что они получают удовольствие от его присутствия и от поддержания в нем чувства уверенности и самоуважения. Они поощряют его усилия во взрослении и поиске своего места в мире. Вообще, любить другого означает не только заботу о его желаниях и потребностях, но и утверждение его чувства собственного до-

стоинства. Постепенно, любовь родителей возбуждает в ребенке **ответ-ную** любовь. Любовь ребенка не имеет рационального инструментального объяснения: он не любит их с целью достижения своих исходных эгоистических целей. Имея в виду свои цели, он мог бы умышленно действовать так, как будто он их любит, но такие его действия не приводили бы к трансформации его исходных желаний. Согласно сформулированному психологическому принципу, новая **привязанность** со временем вызывается очевидной любовью родителей.

Есть несколько способов разбиения этого психологического закона на составляющие части. Так, маловероятно, что осознание ребенком родительской привязанности прямо порождает ответное чувство. Можно предположить несколько следующих шагов: когда родительская любовь к ребенку осознается им на основании их очевидных **намерений**, ребенок убеждается в своей значимости как личности. Он приходит к осознанию, что его ценят ради него самого, те, кто **олицетворяет** для него власть. Его чувство привязанности к родителям безоговорочно; родители хотят, чтобы он был рядом и делал, что ему хочется. Удовольствие, которое они получают от него, не зависит от деятельности по воспитанию, вносящей вклад в благосостояние других. Со временем ребенок начинает доверять своим родителям и приобретает уверенность в своем окружении; при этом запускаются в действие и испытываются его созревающие способности, все время поддерживаемые привязанностью и поощрением родителей. Постепенно он приобретает различные навыки, и в нем формируется Чувство компетентности, которое укрепляет в нем самоуважение. Именно в ходе всего этого процесса развивается привязанность ребенка к своим родителям. Он связывает их с успехами и удовольствием, которые он получал в освоении своего мира, и с чувством своего собственного достоинства. И это вызывает его любовь к ним.

Теперь нам нужно рассмотреть, как проявляются любовь и доверие ребенка. Здесь необходимо помнить особенности авторитарной ситуации. Ребенок не обладает собственными стандартами критики, поскольку он не в состоянии отвергнуть предписаний на рациональных основаниях. Если он любит своих родителей и доверяет им, он склонен принимать их предписания. Он также будет стремиться подражать **Им**, если они действительно достойны уважения и придерживаются Своих собственных предписаний. Они демонстрируют большее знание и власть, а также примерное поведение. Ребенок, следовательно, **принимает** их суждения о нем и склонен судить себя так, как делают **они**, когда он нарушает их предписания. В то же время, конечно, **его** желания выходят за пределы того, что разрешено, иначе не было бы нужды в этих предписаниях. В результате родительские нормы "Ощущаются как путы, и ребенок **может** восстать против них. В конце **концов**, он может обнаружить, что нет никаких оснований для подчинения им; сами по себе запреты совершенно произвольны, а у него **нет** исходной склонности делать то, что ему говорят. Однако если **он** действительно любит своих родителей и доверяет им, то, когда **он** подвергается искушению, он разделяет их отношение к своим **проступкам**. Он будет склонен признать свой грех и искать прощения.

В этих различных склонностях проявляется чувство вины (перед авторитетом). Без них и других подобных наклонностей чувства вины не существовало бы. Однако так же верно, что отсутствие этих чувств указывало бы на недостаток любви и доверия. Действительно, в силе природы авторитарной ситуации и принципов нравственной психологии, связывающих этические и природные установки, любовь и доверие при нарушении родительских предписаний приводят к возникновению чувства вины. Конечно, ребенку иногда трудно отличить чувство вины от боязни наказания, и особенно от страха потери родительской любви и привязанности. У ребенка нет понятий для осознания моральных различий, и это отражается на его поведении. Однако я исхожу из предположения, что даже у ребенка мы можем отделить чувство (авторитарной) вины от страха и боязни.

В свете сказанного о развитии авторитарной морали представляется, что условия, благоприятствующие ее усвоению ребенком, таковы¹⁰. Во-первых, родители должны любить ребенка и быть достойными его восхищения. Таким образом они способствуют возникновению в нем чувства своей собственной ценности и желания стать таким человеком, какими являются они. Во-вторых, они должны провозгласить ясные и понятные (и конечно оправданные) **правила**, адаптированные к уровню понимания ребенка. В дополнение к этому для этих предписаний должны быть представлены основания, если они могут быть поняты. Родители должны также следовать этим предписаниям, поскольку они применимы к ним тоже. Родители должны демонстрировать мораль, которую они предписывают, и делать принципы, лежащие в ее основании, все более точными по ходу времени. Это нужно не только для того, чтобы сформировать в ребенке склонность позднее принять эти принципы, но также для того, чтобы передать ему знание, как они должны интерпретироваться в конкретных случаях. Моральное развитие претерпевает неудачу при отсутствии этих условий, особенно если родительские предписания являются не только суровыми и несправедливыми, но и навязываются посредством наказания и даже физического насилия. Наличие у ребенка авторитарной морали состоит в том, что он склонен (без перспективы наказания или поощрения) следовать определенным предписаниям, которые не только могут казаться ему во многом несправедливыми, но и никак не вызывают к его исходным склонностям. Приобретение им желания терпеть эти запреты объясняется тем, что для него запреты идут от обладающих властью людей, которых он любит, которым доверяет и которые поступают точно так же согласно этим запретам. Отсюда он заключает, что они выражают формы действий, характеризующие тот тип личности, которым он хотел бы **стать**. При отсутствии привязанности, примера и руководства ни один из этих процессов не имел бы места, и, безусловно, их бы не было в отношениях, основанных на принуждении и угрозах.

Авторитарная мораль ребенка примитивна, потому что по **большей** части она состоит из набора предписаний, и ребенок не может понять более широкую схему правильности и справедливости, в **рамках** которой адресованные ему правила оправданы. Однако даже развитая

авторитарная мораль, в которой может быть понято основание правил, обнаруживает много сходных черт и содержит сходные добродетели и пороки. Обычно есть авторитетная личность, которую любят и которой доверяют или, по крайней мере, рассматривают как достойную своего положения, и предписания которой становятся обязанностями **людей**. Учет последствий — не наше дело, это оставляется власти **ямушим**. Похвальные добродетели — послушание, смирение и верность авторитетным личностям; главные пороки — непослушание, самоволие и безрассудство. Мы должны беспрекословно делать то, что от нас ожидают, поскольку в противном случае мы выражаем сомнение и недоверие, некоторое высокомерие и склонность к **подозрительности**. Ясно, что авторитарная мораль должна быть подчиненной принципам правильности и справедливости, которые только и могут определить, когда эти чрезмерные требования или аналогичные ограничения являются оправданными. Авторитарная мораль ребенка **является** временной, необходимо возникающая из его особой ситуации и **ограниченного** понимания. Более того, теологическая параллель есть особый случай, который, ввиду принципа равной свободы, не применим к базисной структуре общества (§ 33). Таким образом, авторитарная мораль играет лишь ограниченную роль в фундаментальных социальных устройствах и может быть оправдана, только если необычные требования практики делают существенным наделение некоторых индивидов прерогативами лидерства и управления. Во всех случаях область этой морали указывается принципами справедливости.

71. МОРАЛЬ АССОЦИАЦИИ

Вторая стадия морального развития — мораль ассоциации. Эта **стадия** охватывает широкий спектр случаев, в зависимости от рассматриваемой ассоциации, и может включать даже в целом **национальную** общность. В то время как авторитарная мораль ребенка состоит * основном из набора предписаний, содержание морали ассоциации задано моральными стандартами, соответствующими роли индивида * различных ассоциациях, которым он принадлежит. Эти стандарты **включают** моральные правила здравого смысла наряду с поправками, **необходимыми** для их приспособления к конкретному положению **человека**: они навязываются ему посредством одобрения и неодобрения **властей** или других членов группы. Так, на этой стадии семья сама **предстает** как небольшая ассоциация, обычно характеризующаяся **определенной** иерархией, в которой каждый член обладает **определенными** правами и обязанностями. По мере того как ребенок **становится** старше, он усваивает стандарты **поведения**, предназначенные **для** людей в его положении. Добродетели хорошего сына или хорошей **Дочери** объясняются или, по меньшей **мере**, сообщаются родительскими **ожиданиями**, проявляющимися в одобрении или неодобрении. **Аналогичным** образом, имеются ассоциации школьные или соседские, а **также** такие краткосрочные формы кооперации, хотя и не менее

важные, как игры с товарищами. В зависимости от группы человек обучается добродетелям хорошего студента и школьного товарища и идеалам хорошего спортсмена или партнерства. Этот тип морали распространяется на идеалы в последующие периоды жизни, а, значит, на общественное положение и занятие взрослых, на семейное положение и даже на положение человека в обществе. Содержание этих идеалов задано разными концепциями хорошей жены и мужа, хорошего друга и **гражданина** и т. п. Таким образом, мораль ассоциации включает большое число идеалов, каждый из которых определяется согласно соответствующему общественному положению или роли. Наше постижение морали расширяется по ходу жизни через последовательность жизненных положений. Соответствующая последовательность идеалов требует все более интеллектуальных суждений и более тонких моральных различий. Очевидно, что некоторые из этих идеалов являются более всеобъемлющими, чем другие, и предъявляют абсолютно различные требования к индивиду. Как мы увидим, следование определенным идеалам совершенно естественно ведет к морали принципов.

Каждый конкретный идеал объясняется в контексте целей и стремлений ассоциации, которой принадлежит данная роль или положение. Со временем человек вырабатывает концепцию всей системы взаимодействия, которая определяет ассоциацию и цели, которым она служит. Он знает, что другие должны делать другие вещи, в зависимости от их места в схеме кооперации. Таким образом, он постепенно научается принимать взгляды других людей и рассматривать вещи под их углом зрения. Вполне вероятно, что приобретение морали ассоциации (представленной некоторой структурой идеалов) базируется на развитии интеллектуальных навыков, необходимых для видения вещей с разных точек зрения и представления всех этих точек зрения как аспектов одной системы кооперации. На самом деле, требуемый набор способностей очень сложен". Прежде всего, необходимо признать существование этих разных точек зрения, то, что перспективы других не совпадает с нашими. Но мы должны не только понять, что вещи выглядят для них иначе, но и что они имеют другие желания и цели, другие планы и мотивацию; и мы должны знать, как вывести эти факты из их слов, поведения и выражения лица. Далее, нам нужно идентифицировать определенные черты этого видения, чего именно хотят другие, к чему они стремятся и каковы их регулятивные мнения и установки. Только таким образом можем мы понять и оценить их действия, стремления и мотивы. Пока мы не можем идентифицировать эти ведущие элементы, мы не можем поставить себя на место другого и узнать, что мы делаем бы в его положении. Чтобы все это получить, мы должны, конечно, знать, каково видение другого человека. Однако, наконец, даже **поняв** ситуацию другого, мы все еще должны решить задачу **регулируван**ия нашего собственного поведения с учетом этой ситуации.

Такое поведение легко дается **взрослым**, но оно трудно для детей. Без сомнения, это объясняет **отчасти**, почему предписания примитивной авторитарной морали у ребенка обычно выражаются через

Внешнее поведение и почему мотивы и намерения в значительной степени игнорируются детьми в их оценке действия. Ребенок еще не **научился** искусству восприятия личности других, т. е. искусству **выделения** их мнений, намерений и чувств, так что осознание этих вещей не может входить в его интерпретацию их поведения. Более того, его способность поставить себя на их место еще не развита и часто вводит его в заблуждение. Не удивительно поэтому, что эти элементы, столь важные с окончательной моральной точки зрения, остаются вне учета на более ранних **стадиях**¹². Однако этот **недостаток** постепенно преодолевается, по мере того, как реализуется последовательность более требовательных ролей с их более сложными схемами прав и обязанностей. Соответствующие идеалы требуют от нас рассматривать вещи с большего числа точек зрения, как это предполагает концепция базисной структуры.

Я затронул эти аспекты интеллектуального развития ради полноты изложения. Я не могу рассматривать их в деталях, но нужно заметить, что они явно занимают центральное место в формировании моральных взглядов. Насколько успешно усваивается точка зрения других людей, зависит от моральной восприимчивости; в равной мере важно понимать тонкости социальной кооперации. Однако этих способностей недостаточно. Человек, чьи цели сводятся лишь к манипуляции другими людьми и их эксплуатации во имя собственных выгод, тоже должен, если у него нет сверхъестественной силы, обладать этими навыками. Такие трюки, как убеждения и розыгрыши, тоже требуют тех же интеллектуальных усилий. Поэтому нам нужно исследовать, как мы приобретаем привязанность к нашим коллегам по ассоциации, а позже — к социальному устройству вообще. Рассмотрим случай ассоциации, публичные правила которой известны всем как справедливые. Как получается, что люди, вовлеченные в устройство, связаны узами дружбы и взаимного доверия, и что они полагаются друг на друга в том, что каждый выполнит свои обязанности? Мы можем предположить, что эти чувства и установки были порождены участием в ассоциации. Поскольку способность человека к чувству локтя понимается как приобретение привязанности в соответствии с первым психологическим законом, а его партнеры явно готовы к выполнению своих обязанностей и обязательств, он развивает дружеские чувства по отношению к ним, а также чувства доверия и уверенности. А этот принцип есть уже второй психологический закон. По мере того как **индивиды** один за другим вступают в ассоциацию (речь может идти о подходящим образом ограниченных по размеру группах индивидов), они приобретают эту привязанность, так как остальные, с большим стажем членства, выполняют свои обязанности и отвечают идеалам своего общественного положения. Таким образом, когда люди, вовлеченные в систему социальной кооперации, регулярно действуют сочевидным намерением поддерживать ее справедливые (или честные) правила, между ними постепенно развиваются узы дружбы и взаимного доверия, тем самым еще крепче привязывая их к **ассоциации**.

Когда эти узы становятся крепкими, человек склонен испытывать чувство вины (вины, относящейся к ассоциации), если он не **выпол-**

няет своей роли. Эти чувства обнаруживают себя разными **способами**, например, в склонности как-то компенсировать ущерб, нанесенный другим (**возмещение**), а также в готовности допустить, что сделанное несправедливо (неправильно) и **извиниться** за это. Чувство вины также проявляется в признании уместности наказания и **осуждения** и в снисходительности, смягчающей гнев и негодование, к другим, когда они терпят неудачу в исполнении своих ролей. Отсутствие таких склонностей выдает отсутствие уз дружбы и взаимного доверия. Оно указывало бы на готовность присоединиться к другим в неуважении к стандартам и критериям законных ожиданий, которые публично признаны и используются всеми для разрешения их **разногласий**. Человек без такого чувства вины не мучается тяготами, которые выпадают другим, и не обеспокоен отсутствием доверия. Однако когда существуют отношения дружбы и доверия, такие запреты и **реакции** имеют тенденцию **возникать** из-за неудачи в выполнении **обязанностей** и обязательств. Если эти эмоциональные ограничения **отсутствуют**, то в лучшем случае есть лишь демонстрация дружеских чувств к взаимному доверия. Точно так же, как на первой стадии **развиваются** определенные естественные установки по отношению к **родителям**, так и узы дружбы и доверия развиваются среди членов **ассоциации**. В каждом из этих случаев в основе моральных чувств лежат **определенные** естественные установки: отсутствие этих чувств показывает отсутствие этих установок.

Второй психологический закон выполняется таким же образом, как и первый. Поскольку устройство ассоциации признано справедливым (а в более сложных ролях принципы справедливости понимаются и служат для определения соответствующих идеалов), гарантируя, что все ее члены получают выгоды и знают о том, что они их получают от действий ассоциации, поведение других при выполнении их ролей рассматривается как приносящее пользу каждому. Здесь явное намерение выполнять свои обязанности и обязательства рассматривается в качестве проявления доброй воли, и осознание этого приводит к ответному чувству дружбы и доверия. Со временем эффект взаимности сказывается на усилении желания каждого выполнять свою роль, пока **не** достигается некоторое равновесие. Но мы можем также предположить, что новые члены ассоциации признают моральные образцы, т. е. людей, которыми восхищаются, и которые демонстрируют в высокой степени идеалы, соответствующие занимаемому ими положению. Эти индивиды демонстрируют навыки и способности, добродетели характера и темперамента, которые привлекают наше внимание и возбуждают в нас желание быть похожими на них и делать те же вещи. Отчасти это желание подражать происходит от восприятия их качеств как условий их более привилегированного положения, но это так же является и побочным эффектом аристотелевского принципа, поскольку мы получаем удовольствие от демонстрации более сложных и тонких действий, а сами эти демонстрации имеют тенденцию возбуждать желание самим делать эти вещи. Таким образом, когда моральные идеалы, принадлежащие различным ролям в справедливой ассоциации, реализованы намеренно

привлекательными и достойными восхищения людьми, эти идеалы, **скорее** всего, будут приняты теми, кто был свидетелем их реализации. **Эти** концепции воспринимаются как форма доброй воли, и **деятельность**, в которой они представлены, является человеческим совершенством, которое могут оценить другие. Действуют те же самые **психологические** процессы, что и прежде: другие люди действуют с очевидным намерением утвердить наше благополучие, и в то же время они демонстрируют качества и способы обращения с **окружением**, которые нравятся нам и возбуждают желание быть похожими на них.

Мораль ассоциации принимает разные формы в зависимости от конкретной ассоциации и роли, и эти формы представлены многочисленными уровнями сложности. Однако если мы рассмотрим более **сложные** устройства, которые определены главными институтами общества, принципы справедливости будут признаны регуляторами базисной структуры и одними из многих важных идеалов. Действительно, эти принципы применяются к роли гражданина, которая **выполняется** всеми, поскольку каждый, а не только те, кто вовлечен в общественную **деятельность**, мыслится как имеющий политические взгляды относительно сущности общего блага. Так, мы можем предположить, что имеется мораль ассоциации, в которой члены общества воспринимают друг друга равными, как друзья и партнеры, объединенные в систему кооперации, относительно которой известно, что она действует к выгоде всех и управляется общей концепцией справедливости. Содержание этой морали характеризуется добродетелями сотрудничества: справедливостью и честностью, верностью и доверием, целостностью и беспристрастностью. Типичные пороки — жадность и нечестность, жульничество и обман, предрассудки и необъективность. Если эти пороки овладевают членами ассоциации, возникают чувства вины (связанное с ассоциацией) у одной стороны и негодования и неодобрения — у другой. Эти моральные установки обязательно существуют, если мы привязаны к тем **людям**, кто сотрудничает с нами в рамках справедливой (или честной) схемы.

72. МОРАЛЬ ПРИНЦИПОВ

Человек, усвоивший более сложные формы морали ассоциации, выраженной, скажем, идеалами равного гражданина, определенно имеет понимание принципов справедливости. У него также развита привязанность ко многим отдельным индивидам и сообществам, и он склонен следовать моральным стандартам, которые применимы к нему в различных его положениях и регулируются общественным одобрением и порицанием. Присоединяясь к другим и надеясь жить согласно их этическим концепциям, он озабочен тем, чтобы его поведение и цели были также приняты ими. Представляется, что хотя индивид понимает принципы справедливости, его мотивы для их соблюдения, по крайней мере, некоторое время, проистекают в основном из его дружеских уз и товарищеских чувств к другим, и

его желания снискать одобрение общества. Теперь же я хочу рассмотреть процесс, благодаря которому человек становится привязанным к этим самым высоким принципам самим по себе; точно так же, как на более ранних фазах морали ассоциации он может хотеть быть, например, хорошим спортсменом, теперь он хочет быть справедливым человеком. Концепция справедливых поступков и поддержания справедливых институтов становится для него **привлекательной** так же, как раньше были привлекательны менее высокие идеалы.

Выдвигая предположения, как могла бы возникнуть эта мораль принципов (принципы здесь означают первые принципы, вроде тех, что действуют в исходном положении), мы должны обратить внимание, что мораль ассоциации совершенно естественно ведет к знанию о стандартах справедливости. Во вполне упорядоченном обществе публичная концепция справедливости определяется не только этими стандартами; кроме того, для применения и интерпретации стандартов постоянно требуются как граждане, которые проявляют интерес к политическим делам, так и те, кто выполняет законодательную, юридическую и другую подобную работу. Эти люди часто должны принимать точку зрения других людей, не просто с целью **выяснить**, что те захотят или будут делать, но с целью нахождения разумного баланса между конфликтующими претензиями и согласования различных подчиненных морали ассоциации идеалов. Применение принципов справедливости на практике требует принятия нами точек зрения, определяемых последовательностью из четырех стадий (§ 31). Судя по ситуации, мы принимаем точку зрения конституционного собрания, законодательства или подобного органа. Постепенно люди приобретают навык владения этими принципами и понимание того, как и почему принципы служат благу всех людей и какого рода ценности они приносят с собой. Это ведет к принятию этих **принципов** благодаря третьему психологическому закону. Закон говорит, что **уже** если, согласно двум предыдущим психологическим законам, возникли установки любви и доверия, дружеских чувств и взаимного доверия, тогда осознание того, что мы и те, кто нам безразличен, извлекают преимущества из установленных и существующих справедливых институтов, пробуждает в нас соответствующее чувство справедливости. У нас формируется желание применять принципы справедливости и действовать в соответствии с ними, как только мы осознаем, как социальные устройства, отвечающие им, способствуют нашему благу и благу наших компаньонов. Со временем мы начинаем ценить идеал справедливой человеческой кооперации.

Чувство справедливости обнаруживает себя, по крайней мере, двумя способами. Во-первых, оно ведет нас к принятию справедливых институтов, которые применимы к нам и от которых выигрываем мы и наши коллеги по ассоциации. Мы хотим принять участие в поддержании этих устройств. Мы склонны чувствовать вину, когда мы не выполняем наших обязательств и обязанностей, даже если мы и не связаны с теми, от кого мы получаем преимущества, **какими-то** узами особого дружеского чувства. Может быть, **они** пока не имели достаточных возможностей продемонстрировать намерение выполнять

свою роль и поэтому не являются объектами подобных чувств согласно **второму** закону. Опять-таки, институциональная схема может быть **настолько** широкой, что конкретные связи никогда не смогут **оформиться** в достаточной мере. В любом случае, граждане в целом связаны друг с другом не узами товарищества, но лишь признанием публичных принципов справедливости. Хотя каждый гражданин является другом некоторого другого гражданина, ни один гражданин не является другом всем. Однако их общая приверженность справедливости обеспечивает некоторую единую перспективу, с которой они (Могут разрешить свои разногласия. Во-вторых, чувство справедливости ведет к содействию (по крайней мере, не препятствует) в установлении справедливых институтов, и реформированию существующих, когда того требует справедливость. Мы хотим исполнить естественный долг оказания помощи в становлении справедливых устройств. И эта склонность выходит за рамки поддержки тех конкретных схем, которые утверждают наше благо. Она склонна расширять концепцию, которую они воплощают, на другие ситуации для блага более широкого сообщества.

Когда мы поступаем вопреки нашему чувству справедливости, мы **объясняем** наши чувства вины ссылкой на принципы справедливости. **Это** чувство объясняется совершенно иначе, чем эмоции власти и вины (связанной с ассоциацией). Моральное развитие приходит к **завершению**, и впервые мы испытываем чувство вины в строгом смысле слова. То же верно и в отношении других моральных эмоций. В случае ребенка представление о моральном идеале и существенность **намерений** и мотивов не понимается, и поэтому отсутствует подходящий контекст для чувства (принципа) вины. В морали ассоциации **моральное** чувство существенно зависит от уз дружбы и доверия к отдельным индивидам или сообществам, и моральное поведение основано в значительной части на стремлении к одобрению со стороны товарищей. Это может быть верно даже и в случае более развитых фаз этого типа морали. Индивиды в роли граждан с полным **пониманием** содержания принципов справедливости могут поощряться к действию согласно этим принципам, в основном из-за их отношения к конкретным людям и их привязанности к их собственному обществу. Как только принята мораль принципов, моральные установки больше не связаны исключительно с благополучием и одобрением конкретных индивидов или групп, а формируются концепцией правильности, **выбранной** независимо от такого рода случайных обстоятельств. Наше моральное чувство обнаруживает независимость от случайных обстоятельств нашего мира, причем смысл этой независимости задается описанием исходного положения и его кантианской интерпретацией.

Но хотя моральные чувства в этом смысле независимы от случайностей, наша естественная привязанность к конкретным людям и группам все-таки занимает подобающее ей место. В рамках морали принципов нарушения, которые ранее приводили к вине (ассоциации) и возмущению и к другим нравственным чувствам, теперь служат причиной этих чувств в строгом смысле. При объяснении чьих-либо эмоций делается указание на соответствующий принцип. Когда же

в дополнение к этому есть еще естественные узы дружбы и взаимного доверия, эти моральные эмоции более интенсивны, чем при отсутствии таковых. Существующие привязанности усиливают чувство вины и негодования или другие возникающие чувства даже на стадии морали принципов. Из допущения, что это усиление уместно, следует не-правильность нарушения этих естественных уз. Действительно, если мы предположим, например, что рациональное чувство вины (т. е. чувство вины, возникающее из применения корректного морального принципа в свете истинных или разумных мнений) предполагает нашу вину и что большее чувство вины связано с действительно большей виной, тогда нарушение доверия, предательство и т. п. особенно недопустимы. Нарушение этих уз с конкретными индивидами и группами приводит к более интенсивным моральным переживаниям, а это делает соответствующие проступки еще более плохими. Конечно, обман и неверность всегда неправильны, поскольку противоречат естественным обязанностям и обязательствам. Но они не всегда одинаково неправильны. Они хуже в том случае, когда уже сложились привязанности и появилась искренность, и это обстоятельство весьма существенно в установлении подходящих правил приоритета.

Может сначала показаться странным, что у нас должно быть желание поступать, исходя из концепций правильности и справедливости. Как это возможно, что принципы морали могут налагать обязательства на наши привязанности? В справедливости как честности есть несколько ответов на этот вопрос. Прежде всего, как мы видели (§ 25), принципы морали вынуждены иметь определенное содержание. Поскольку они выбраны рациональными людьми для разрешения конфликтующих притязаний, они определяют согласованные способы продвижения человеческих интересов. Институты и действия одобряются с точки зрения обеспечения этих целей; и, следовательно, бессодержательные принципы, например, что нельзя смотреть на небо по вторникам, отвергаются как слишком обременительные и иррациональные ограничения. В исходном положении рациональные люди не имеют оснований признавать стандарты подобного рода. Но вместе с тем так же верно, что чувство справедливости есть продолжение человеческой любви. Я замечал ранее (§ 30), что благожелательность пропадает, когда объекты ее любви противостоят друг другу. Принципы справедливости нужны для того, чтобы направлять ее. Различие между чувством справедливости и человеческой любовью заключается в том, что последняя выходит за пределы долга (*supererogatory*), находится за рамками моральных требований и не вызывает к привилегиям, которые позволяют принципами естественных обязанностей и обязательств. Однако очевидно, что объекты этих двух чувств тесно связаны, в значительной мере определяясь той же самой концепцией справедливости. И если один из них кажется естественным и понятным, то другой тоже. Более того, чувства вины и негодования появляются в связи с ущербом и лишениями, несправедливо причиненных другим либо нами, либо третьей стороной, а наше чувство справедливости при этом оскорблено так же. Содержание принципов справедливости объясняет это. Наконец, кантианская ин-

интерпретация этих принципов показывает, что действуя в соответствии с ними, люди выражают свою природу как свободных и равных **рациональных** существ (§ 40). Поскольку такое поведение является **их** благом, чувство **справедливости** нацелено на их благополучие **даже** более прямо. Оно **поддерживает** те устройства, которые дают возможность каждому выразить его общую природу. Действительно, без некоторой общности или пересечения чувства справедливости не может **существовать** гражданская дружба. Желание действовать справедливо не является, таким образом, разновидностью слепого повиновения произвольным принципам, не имеющим отношения к **рациональным** целям.

Я не должен, конечно, настаивать на том, что справедливость как честность является единственной доктриной, которая естественным образом может истолковать чувство справедливости. Как замечает Сиджвик, утилитарист никогда не считает, что действует **исключительно** ради некоего безличностного закона, но всегда ради благополучия какого-то существа или существ, к которым он испытывает некоторое чувство **товарищества**¹³. Утилитаристская позиция, а также, без сомнения, и **перфекционизм**, отвечают условию, что при характеристике чувства справедливости оно становится психологически понятным. Лучше всего, когда теория представляет описание идеально справедливого состояния дел, некоторую концепцию вполне упорядоченного общества, такую, что надежды на реализацию этого положения дел и его поддержание отвечают нашему благу и согласуются с нашими естественными чувствами. Совершенно справедливое общество должно быть частью идеала, который могли бы желать рациональные человеческие существа более, чем что-либо другое, имея они полное знание и опыт того, что из себя представляет такое **общество**¹⁴. Содержание принципов справедливости, способ, каким они выводятся, и стадии морального развития показывают, каким образом справедливость как честность делает возможной такую интерпретацию.

Представляется, что доктрина чисто добросовестного действия иррациональна. Эта доктрина утверждает, во-первых, что высшим моральным мотивом является желание делать то, что и правильно, и справедливо просто потому, что это правильно и справедливо, не допуская никакого другого описания мотива. Во-вторых, хотя другие мотивы определенно имеют моральную ценность, например желание делать то, что правильно, поскольку при этом увеличивается человеческое счастье, или потому, что это ведет к равенству, эти желания морально менее ценны по сравнению с желанием поступать правильно, обязанным лишь правильности поступка. Росс утверждает, что чувство правильности состоит в том, чтобы желать особый (неанализируемый) объект, так как наши обязанности есть некоторые действия, которые характеризуются специфическими (и неанализируемыми) свойствами. Другие морально ценные желания, хотя действительно являются желаниями того, что необходимо связано с правильным, не представляют собой желание правильности как **таковой**¹⁵. Однако при этой интерпретации чувство правильности не имеет явного основания; оно на-

поминает предпочтение чая, а не кофе. Хотя такое предпочтение может существовать, делать его **регулятивом** базисной структуры общества было бы просто прихотью, несмотря на то, что его **выгодно** маскирует необходимая связь с разумными основаниями суждений о правильности.

Однако для того, кто понимает и принимает договорную доктрину, чувство справедливости не отличается от желания действовать в соответствии с принципами, на которые согласились бы **рациональные** индивиды в исходном положении, в котором каждый равно представлен как моральная личность. Не отличается оно и от желания действовать в соответствии с принципами, которые выражают **природу** человека как свободного и равного рационального существа. Принцип справедливости отвечает этим описаниям, и этот факт позволяет нам дать приемлемую интерпретацию чувству справедливости. В свете теории справедливости мы понимаем, как моральные чувства могут быть **регулятивами** нашей жизни и иметь ту роль, которая приписывается им формальными условиями на моральные принципы. Руководствоваться этим принципами означает, что мы хотим жить с другими на условиях, которые каждый признал бы честными с точки зрения, которую все могли бы принять как разумную. Идеал людей, сотрудничающих на этой основе, обладает для нас естественной **притяга** тельностью.

Наконец, мы можем заметить, что мораль принципов **принимает** две формы, одна из которых соответствует чувству правильности и справедливости, а другая — человеческой любви и самообладаний. Как уже говорилось, последняя выходит за пределы долга, а первая — нет. В обычной форме правильности и справедливости мораль принципов включает добродетели авторитарной морали и морали ассоциации. Она определяет последнюю стадию, на которой все подчиненные идеалы полностью поняты и организованы в **согласованную** систему подходящими общими принципами. Добродетели других типов морали получают объяснение и оправдание в рамках более широкой схемы; и их соответствующие требования разрешены **приоритетами** в рамках более широкой концепции. Мораль поступков, выходящих за пределы долга, имеет два аспекта, зависящих от направления, в котором требования морали принципов намеренно обходятся. С одной стороны, человеческая любовь проявляется в способствовании общему благу способами, которые далеко выходят за рамки наших естественных обязанностей и **обязательств**. Эта мораль не для обычных людей, и ее особые добродетели — это доброжелательство, повышенная чувствительность к чувствам и желаниям других и пренебрежение собой. Мораль самообладания, с другой стороны, в ее простейшей форме проявляется в легком и непринужденном выполнении **требований** правильности и справедливости. Она становится поистине выходящей за пределы долга, когда индивид демонстрирует характерные для нее добродетели смелости, великодушия и самообладания в действиях, предполагающих большую дисциплину и тренировку. И это он может делать либо посредством свободного использования должности и положения, которые требует этих добродетелей для **выполнения**

соответствующих задач, либо через поиск высших целей способом, совместимым со справедливостью, но не превосходящим требований обязанностей и обязательств. Таким образом, мораль действий, выходящих за пределы долга, нравственность святых и героев не противоречат нормам правильности и справедливости; эта мораль отмечена добровольным принятием целей, согласованных с этими принципами, но простирающихся за пределы того, что они предписывают¹⁶.

73. ПРИЗНАКИ МОРАЛЬНЫХ ЧУВСТВ

В следующих разделах я буду обсуждать несколько аспектов трех стадий морали более детально. Понятие морального чувства, природа трех психологических законов и процесс, благодаря которому они выполняются, требуют дальнейших комментариев. Обращаясь к первому из этих вопросов, я должен объяснить, что буду использовать старый термин „чувство" (*sentiment*) для обозначения постоянных упорядоченных семейств управляющих диспозиций, таких как чувство справедливости и человеческая любовь (§ 30), а также постоянной привязанности к конкретным индивидам или ассоциациям, которая занимает центральное место в жизни человека. Итак, у нас есть моральные и естественные чувства. Термин „установка" (*attitude*) я использую более широко. Как и чувства, установки представляют собой упорядоченные семейства диспозиций, моральных или естественных, но они не имеют устойчивого или регулятивного характера. Наконец, я буду использовать обороты „моральное чувство" и „моральная эмоция" для обозначения чувств и эмоций, которые мы испытываем по конкретным поводам. Я хочу прояснить связь между аморальными чувствами, установками, с одной стороны, и соответствующими моральными принципами — с другой.

Главные черты моральных чувств могут быть, вероятно, наилучшим образом прояснены посредством рассмотрения разных вопросов, которые возникают при попытке охарактеризовать их, и различных переживаний, в которых они проявляются¹⁷. Стоит рассмотреть их отличие как друг от друга, так и от тех естественных установок и чувств, с которыми их можно спутать. Так, прежде всего, возникают следующие вопросы. (а) Каковы те лингвистические выражения, которые используются для выражения конкретного морального чувства, и каковы существенные вариации, если таковые имеются, этих выражений? (б) Каковы характерные поведенческие признаки данного чувства и каковы способы, которыми человек обычно показывает, что он чувствует? (в) Каковы характерные ощущения и кинестетические чувства, если таковые имеются, которые связаны с моральными эмоциями? Когда человек сердится, он, например, ощущает жар; он может дрожать и испытывать спазмы живота. Он может быть не в состоянии говорить без дрожи в голосе; и, возможно, он не может воздержаться от жестикуляции. Если имеются такого рода характерные ощущения и поведенческие проявления морального чув-

ства, они не составляют чувства вины, стыда, возмущения и т. п. Эти характерные ощущения и проявления не являются ни необходимыми, ни достаточными в конкретных случаях чувства вины у какого-то человека, стыда или возмущения. Это не значит отрицания того, что некоторые характерные ощущения и поведенческие проявления волнения могут быть необходимыми, если человек переполнен чувством вины, стыда или возмущения. Но для наличия этих чувств часто достаточно того, что человек искренне говорит, что он **чувствует** вину, стыд или возмущение и что он готов дать подходящее **объяснение** того, почему он чувствует это (в предположении, конечно, что он принимает это объяснение как правильное).

Это последнее наблюдение ставит главный вопрос об отличении моральных чувств от других эмоций и друг от друга, а именно: (г) Каков определяющий тип объяснения, требуемый для наличия морального чувства, и как объяснение одного чувства отличается от объяснения другого? Так, когда мы спрашиваем кого-либо, почему он чувствует вину, какого ответа мы ожидаем? Конечно, не всякий ответ приемлем. Простого указания на предполагаемое наказание недостаточно; это могло бы быть объяснением страха или боязни, но не чувства вины. Аналогично, упоминание вреда или **неприятностей**, которые выпали человеку вследствие прошлых его поступков, объясняют чувства сожаления, но не вины, и, тем более, не чувство раскаяния. Конечно, страх и боязнь часто сопровождают чувство вины по вполне понятным причинам, но эти эмоции не должны быть смешиваемы с моральными чувствами. Мы не должны **предполагать**, таким образом, что переживание вины есть нечто вроде смеси страха, боязни и сожаления. Боязнь и страх не являются **нравственными** чувствами вообще, а сожаление связано с некоторым видением нашего собственного блага, будучи результатом, скажем, неудачи в продвижении наших интересов некоторым благоразумным образом. Даже такие явления, как невротическое чувство вины и другие специальные случаи, воспринимаются как чувство вины, а не просто как иррациональные страхи и боязнь со специальным объяснением **отклонения** от нормы. В таких **случаях** всегда предполагается, что более глубокое психологическое исследование откроет (или уже **открыло**) существенное сходство этих ощущений вины.

Вообще, необходимым признаком моральных чувств и частью того, что отличает их от естественных установок, является то, что объяснение человеком его переживаний опирается на моральные понятия и связанные с ними принципы. Его объяснение своих чувств сводится к познанию правильного и неправильного (того, что такое хорошо и что такое **плохо**). Когда мы подвергаем сомнению это объяснение, в качестве контрпримеров мы склонны приводить различные формы чувства вины. Это понятно, поскольку самые ранние формы **чувства** вины — это чувство авторитарной вины, и вряд ли можно стать взрослым, не имея того, что можно назвать остаточным чувством вины. Например, **человека**, воспитанного в строгой религиозной секте, возможно, учили, что посещение театра неправильно. Хотя он больше и не верит в это, он все еще чувствует вину при посещении театра.

Но это не настоящее чувство вины, поскольку он не собирается извиняться перед кем-либо и не решает никогда больше не ходить на пьесы и т. п. Действительно, он, скорее, скажет, что ощущает некоторую неловкость и похожие чувства, напоминающие те, которые он испытывал во время ощущения вины. В предположении обоснованности договорной доктрины объяснения некоторых моральных чувств опираются на принципы правильности, которые были бы выбраны в исходном **положении**, в то время как **другие** моральные чувства связаны с понятием блага. Например, человек чувствует вину, потому что он знает, что он взял **большую**, чем ему положено (некоторой справедливой **схемой**), долю, или потому, что он нечестно поступил с другими. Или человек чувствует стыд, потому что он струсил и не высказал своего мнения. Ему не удалось жить согласно концепции моральной ценности, которую он поставил себе целью достичь (§ 68). Моральные чувства отличаются друг от друга принципами и их нарушениями (**faults**), к которым обращаются при объяснении чувств. По большей части, характерные ощущения и поведенческие проявления одинаковы, представляя собой психологические нарушения и обладая общими чертами таковых.

Стоит заметить, что одно и то же действие может возбуждать несколько моральных чувств сразу, если, конечно, как это часто и случается, каждому может быть дано подходящее объяснение (§ 67). Например, человек, который жульничает, может чувствовать и вину, и стыд: вину из-за того, что он злоупотребил доверием и нечестно извлек преимущества для себя, и вина является реакцией на ущерб другим; стыд, поскольку из-за использования таких средств он предстал в своих собственных глазах (и глазах других) как слабый и ненадежный человек, который прибегает к нечестным и недостойным средствам для достижения своих целей. Эти объяснения апеллируют к различным принципам и ценностям, позволяя различить соответствующие чувства; оба объяснения часто оказываются верными. Мы можем добавить, что для обладания человеком моральным чувством не необходимо, чтобы каждое утверждение в его объяснении было истинным; достаточно того, что он принимает это объяснение. Человек, таким образом, может заблуждаться, думая, что он взял больше, чем ему полагается. Он может быть **невиновен**. Тем не менее, он чувствует вину, поскольку его объяснение — нужного рода, и, хотя оно ошибочно, мнения человека искренни.

Далее, есть группа вопросов об отношении моральных установок к поступкам: (д) Каковы характерные намерения, старания и склонности человека, переживающего данное **чувство**? Какого рода вещи он намерен делать, или **обнаруживает**, что не может сделать? Человек в гневе в типичном случае старается нанести ответный удар или блокировать цели того, на кого он сердит. Мучаясь, скажем, виной, человек желает действовать должным образом в будущем и соответствующим образом стремится модифицировать свое поведение. Он склонен признать то, что сделал, и просить о восстановлении исходного положения, готов принять наказание и требования возмещения ущер-

ба; он обнаруживает, что менее склонен осуждать других, когда они **поступают** неправильно. Конкретная ситуация будет определять, какая из этих диспозиций будет реализована; и мы можем также допустить, что семейство выводимых диспозиций варьируется в соответствии с моралью индивида. Ясно, например, что типичные выражения вины и подходящие объяснения будут различаться по мере того, как идеалы и роли морали ассоциации становятся более сложными и требовательными; а эти чувства, в свою очередь, будут отличаться от эмоций, связанных с моралью принципов. В спра-ведливости как честности эти вариации объясняются, в первую очередь, содержанием соответствующего морального взгляда. Структура предписаний, идеалов и принципов показывает, какого типа объяснения требуются.

Мы можем далее спросить: (е) Какие эмоции и реакции ожидает человек, испытывающий какое-то конкретное чувство, со стороны других людей? Как он предвосхищает их реакцию на него, скажем, в своих различных искаженных интерпретациях поведения других в отношении его? Так, человек, ощущающий вину, признающий, что его поступки являются преступлением против законных **притязаний** других людей, ожидает, что эти другие будут осуждать его поведение и пытаться наказать его различными способами. Он также предполагает, что третья сторона будет относиться к нему с негодованием. Человек с чувством вины, таким образом, относится с пониманием к осуждению и негодованию со стороны других и к тем неясностям, которые из-за этого возникают. Напротив, ощущающий стыд человек ожидает насмешек и презрения. Он лишен стандартов совершенства, уступил слабости и показал себя недостойным ассоциации, в которой состоят разделяющие его идеалы люди. Он опасается, что будет отвергнут, сделается объектом презрения и насмешек. Именно потому, что в объяснениях чувства вины и стыда используются разные принципы, мы предвосхищаем различные установки у разных людей. Вообще говоря, вина, возмущение и негодование вызывают к концепции правильности, в то время как стыд, презрение и высмеивание апеллируют к концепции блага. Эти замечания очевидным образом распространяются на чувства обязанности и обязательства (если такие имеются) и на уместную гордость и чувство собственного достоинства.

Наконец, мы можем спросить: (ж) Каковы характерные побуждения к действиям, приводящим к возникновению морального чувства, и как это чувство обычно объясняется? Здесь вновь встречаются уже отмеченные различия между моральными эмоциями. Чувства вины и стыда имеют разный контекст и преодолеваются разными способами, и эти вариации отражают определяющие принципы, с которыми они связаны, и их особый психологический базис. Так, например, вина облегчается возмещением и прощением, которые могут привести к примирению; стыд же проходит благодаря исправлению пороков, обновлению веры в совершенство личности. Ясно также, что возмущение и негодование имеют свои характерные способы разрешения, поскольку первое причиняется тем, что мы считаем ущербом, нанесенным нам, а второе относится к ущербу, нанесенному другому.

И все же различия между чувствами вины и стыда настолько велики, что полезно обратить внимание, как они соответствуют различиям, проведенным между разными аспектами морали. Как мы видели, нехватка какой-либо добродетели может привести к стыду; достаточно того, чтобы человек высоко ценил те поступки, ~~которые~~ он причисляет к своим совершенствам (§ 67). Аналогично, **неправильные** действия всегда ведут к осознанию вины, если другим каким-то образом причинен ущерб или нарушены их права. Так, вина и стыд отражают озабоченность относительно других и себя, которая всегда должна наличествовать в моральном поведении. Тем не менее, некоторые добродетели, а, значит, и придающие им значимость моральные качества, более типичны с точки зрения одного чувства, чем другого, и, следовательно, более тесно связаны с ним. Так, в частности, моральные качества действий, выходящих за пределы долга, обеспечивают появление стыда; действительно, они представляют более высокие формы морального совершенства, человеческую любовь и самообладание, и выбирая их, человек рискует не **соответствовать** их сущностной природе. Было бы ошибкой, однако, выделять одно чувство по сравнению с **другим** в полной моральной концепции. Теория правильности и **справедливости** основана на представлении о взаимности, которое примиряет точки зрения „Я” и других как равных **моральных** личностей. Эта взаимность приводит к тому, что обе точки зрения характеризуют как моральное мышление, так и чувство, в приблизительно равной мере. Ни озабоченность относительно других, ни наша собственная не имеют приоритета, поскольку все равны; и баланс личностей задан принципами справедливости. А там, где этот баланс сдвигается к одной из сторон, как в случае поступков, выходящих за пределы долга, это исходит от „Я”, добровольно принимающего на себя **большую** часть. Таким образом, хотя мы можем представлять точки зрения „Я” и других в качестве характеристик некоторых моральных качеств в историческом плане или плане определенной перспективы в рамках полной концепции, завершенная моральная доктрина включает и то, и другое. Сами по себе мораль стыда или вины являются лишь частью морального взгляда.

В этих замечаниях я подчеркивал два главных момента. Во-первых, моральные установки нельзя отождествлять с характерными ощущениями и поведенческими проявлениями, даже если таковые существуют. Моральные чувства требуют определенных типов объяснений. Во-вторых, моральное отношение включает принятие особых моральных добродетелей; а принципы, которые определяют эти добродетели, используются для объяснения соответствующих чувств. Суждения, которые проливают свет на различные эмоции, отличаются друг от друга стандартами, используемыми в объяснении. Вина и стыд, раскаяние и сожаление, негодование и возмущение апеллируют либо к принципам, принадлежащим к разным частям морали, либо обращаются к ним с противоположной точки зрения. Этическая теория должна объяснить и найти место этим различиям, хотя, по-видимому, каждая теория попытается сделать это по-своему.

74. СВЯЗЬ МЕЖДУ МОРАЛЬНЫМИ И ЕСТЕСТВЕННЫМИ УСТАНОВКАМИ

Есть еще один аспект моральных установок (**attitudes**), на который я обратил внимание при описании развития чувства **справедливости**, а именно, их связь с определенными естественными **установками**¹⁸. Так, исследуя моральное чувство, мы должны спросить: каковы **естественные** установки, с которыми оно связано, если таковые вообще есть? Здесь, на самом деле, два вопроса, один из которых **обратен** другому. Первый касается естественных установок, которые отсутствуют, когда человек не имеет определенных моральных эмоций. Второй же заключается в том, какие естественные установки наличествуют, когда человек испытывает моральную эмоцию. Обрисовывая три стадии морали, я касался только первого вопроса, поскольку обратный ему поднимает другие и более сложные проблемы. Я **утверждал**, что в контексте авторитарной ситуации естественные установки любви и доверия у ребенка к обладающим властью ведут к чувству (авторитарной) вины, когда он нарушает адресованные **ему** предписания. Отсутствие этих моральных чувств свидетельствует об отсутствии этих естественных уз. Сходным образом, в рамках **моральной** ассоциации, естественные установки дружбы и взаимного доверия приводят к возникновению чувства вины при невыполнении **обязанностей** и обязательств, признаваемых группой. Отсутствие этих чувств предполагает отсутствие этих привязанностей. Эти утверждения не следует путать с их обращениями, поскольку хотя чувства негодования и вины, например, часто **рассматриваются** как свидетельства подобных привязанностей, могут быть и другие объяснения. В общем, моральные принципы утверждаются по разным причинам, и их признания обычно достаточно для моральных чувств. Конечно, в соответствии с договорной теорией принципы правильности и справедливости имеют определенное содержание, и, как мы только что видели, есть смысл, в котором поступки в соответствии с ними могут истолковываться как поступки ради блага человечества или просто людей. Говорит ли этот факт о том, что человек в своих действиях исходит отчасти из определенных естественных установок, особенно **тех**, которые включают привязанность к конкретным индивидам, а не из общих форм симпатии и благожелательности, — этот вопрос я здесь не рассматриваю. Конечно, предшествующее объяснение развития морали предполагает, что привязанность к конкретным людям играет существенную роль в формировании морали. Однако вопрос о том, в какой мере требуются эти установки для позднейшей моральной мотивации, остается открытым, хотя было бы удивительно, я полагаю, если бы эти привязанности не были бы до определенной степени необходимы.

Так вот, связь между естественными установками и моральными чувствами может быть выражена следующим образом: эти чувства и установки представляют собой упорядоченные семейства характеристических диспозиций, и эти семейства пересекаются таким обра-

зом, что отсутствие определенных моральных чувств свидетельствует об отсутствии определенных естественных уз. Или иначе, наличие определенных естественных привязанностей приводит к возникновению **в** предрасположенности к определенным моральным эмоциям, **если** имело место соответствующее моральное развитие. Можно видеть, почему и как это происходит, на следующем примере. Если А любит В, то, без специальных оговорок, А боится за В, когда В в опасности, и старается помочь В. Опять-таки, если С планирует отнестись к В несправедливо, А возмущен в отношении С и пытается предотвратить осуществление его планов. В обоих случаях А предрасположен защищать интересы В. Далее, при отсутствии особых обстоятельств, А радуется присутствию В, а если В ранен или умер, А охвачен печалью. Если за ущерб В ответственен А, А будет чувствовать угрызения совести. Любовь — это чувство, иерархия диспозиций для выражения и проявления этих первичных эмоций в соответствующих случаях и соответствующим образом". Чтобы подтвердить связь между естественными установками и моральными чувствами, нужно только обратить внимание на то, что диспозиция со стороны А к угрызениям совести, когда он причиняет ущерб В, или диспозиция вины, когда он нарушает законные притязания В, или диспозиция А к негодованию, когда С пытается отрицать право В, столь же тесно связаны психологически с естественными установками любви, как диспозиции к радости в присутствии другого или печали, когда он страдает. Моральные чувства в некотором смысле более сложны. В своей завершенной форме они предполагают понимание и признание определенных принципов и способность судить в соответствии с ними. Но при таких предположениях предрасположенность к моральным чувствам кажется в той же мере частью естественных чувств, как и склонность к радости или предрасположенность к печали. Любовь иногда проявляется в печали, а иногда в негодовании. Одно без другого было бы в равной степени необычно. Содержание рациональных моральных принципов таково, что оно делает эту связь понятной.

Основное следствие **этой** доктрины заключается в том, что моральные чувства являются нормальной стороной человеческой жизни. Мы не можем избавиться от них, не устрояя, тем самым, определенные естественные установки. Среди людей, **которые** никогда не поступали в соответствии с их обязанностью быть справедливыми и действовали лишь в интересах своекорыстия и выгоды, не возникнут узы дружбы и взаимного доверия. Действительно, когда такие привязанности существуют, для честных поступков находятся другие резоны. Это представляется достаточно очевидным. Но из сказанного также следует, что, исключая самообман, эгоисты неспособны к чувству возмущения и негодования. Если один из двух эгоистов обманет **другого**, и это обнаружится, ни один из них не будет иметь оснований для жалоб. Они не принимают принципов справедливости или какую-то другую концепцию, разумную с точки зрения исходного положения; не испытывают они и подавленности от чувства вины за нарушения своих обязанностей. Как мы видели, возмущение и не-

годование являются моральными чувствами и, следовательно, предполагают объяснение через **признание** принципов правильности и справедливости. Но согласно гипотезе, подходящие объяснения здесь не могут быть даны. Отрицать, что эгоистичные люди неспособны к возмущению и негодованию, вовсе не значить утверждать, что они не могут раздражаться и сердиться друг на друга. Человек без чувства справедливости может быть разгневан на другого, который поступил нечестно. Однако гнев и раздражение отличаются от негодования и возмущения; они не являются, как последние, моральными эмоциями. Невозможно также отрицать, что эгоисты могут хотеть, чтобы другие признавали узы дружбы и относились к ним как к друзьям. Однако эти желания не следует путать с узами привязанности, которые приводят человека к жертвам в пользу своих друзей. Несомненно, есть трудности в различении возмущения и гнева, как и подлинной и мнимой дружбы. Безусловно, явные проявления чувств и действия могут казаться одинаковыми, когда они ограничены малым отрезком времени. Однако при больших периодах времени различие обычно может быть сделано.

Можно сказать, таким образом, что человек, у которого нет чувства справедливости и который будет поступать не по справедливости, а исходя из собственных интересов и выгоды, не только не связан никакими узами дружбы, привязанности и взаимного доверия, но и не способен испытывать возмущение и негодование. У него нет определенных естественных установок и моральных чувств самого элементарного типа. Другими словами, тот, у кого нет чувства справедливости, не обладает определенными фундаментальными установками и способностями, которые входят в понятие человечности. Можно допустить, что в некотором более широком смысле моральные чувства неприятны; однако без искажения нашей человеческой природы невозможно избежать предрасположенности к ним. Эта предрасположенность — цена любви и доверия, дружбы и привязанности, а также приверженности институтам и традициям, от **которых мы** получаем выгоды и которые служат общим интересам человечества. Далее, допуская, что у людей есть собственные интересы и устремления и что они готовы в преследовании своих целей и идеалов **настаивать** на своих требованиях друг перед другом, т. е. пока созревают условия, приводящие к возникновению вопросов о справедливости, — неизбежно, что, при наличии искушений и страстей, эта предрасположенность будет реализована. А поскольку стремление к целям и идеалам совершенства заключает в себе предрасположенность к смирению и стыду, а отсутствие такой предрасположенности влечет отсутствие таких целей и идеалов, можно сказать о смирении и стыде, что они являются составной частью понятия человечности. Ясно, что человек, у которого нет чувства справедливости и, следовательно, предрасположенности к чувству вины, который не имеет также определенных фундаментальных установок и способностей, не имеет оснований для того, чтобы поступать в соответствии с требованиями справедливости. Однако в такой ситуации есть смысл: понимание того, что отсутствие чувства справедливости было бы частичным ущербом нашей человечности приводит нас к признанию необходимости этого чувства.

Отсюда следует, что моральные чувства являются обычной составной частью человеческой **жизни**. Человек не может избавиться от них, не устраняя тем самым естественные установки. И мы также видели (§§ 30, 72), что моральные чувства и эти установки — продолжение друг друга в том смысле, что человеческая любовь и желание **поддерживать** общее благо включают принципы правильности и **справедливости** в качестве необходимых для определения их объекта. Ничто из **сказанного** не противоречит тому, что существующие в нас моральные чувства могут быть во многих отношениях иррациональными и вредными для нашего блага. Фрейд **прав**, утверждая, что эти установки часто носят слепой и карающий характер, включая в себя многие довольно суровые аспекты авторитарной ситуации, в которой они сначала и приобретались. Возмущение и негодование, чувства вины и раскаяния, долга и порицания других часто принимают извращенные и разрушительные формы и безосновательно притупляют человеческую спонтанность и радость. Когда я говорю, что моральные установки являются составной частью человечности, я имею в виду те установки, которые апеллируют в своем объяснении к обоснованным принципам правильности и справедливости. Разумность основополагающей этической концепции является необходимым условием; в поэтому соответствие моральных чувств нашей природе определено принципами, которые были бы приняты в исходном **положении**²⁰.

Эти принципы регулируют моральное образование и выражение морального одобрения и неодобрения так же, как они управляют устройством институтов. Однако даже если чувство справедливости представляет собой нормальное следствие естественных человеческих представок в рамках вполне упорядоченного общества, все-таки истинно, что наши теперешние моральные чувства предрасположены к неразумности и непостоянности. Тем не менее, одна из добродетелей вполне упорядоченного общества заключается в том, что с исчезновением деспотичной власти его члены значительно меньше страдают от гнетущего бремени совести.

75. ПРИНЦИПЫ МОРАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Нам вскоре предстоит изучить относительную стабильность справедливости как честности в свете описания морального развития. Однако прежде я хотел бы сделать несколько замечаний относительно обсуждавшихся трех психологических законов. Весьма полезно иметь формулировки этих законов перед глазами. Исходя из того, что они представляют тенденции и являются действенными при прочих равных обстоятельствах, законы могут быть сформулированы следующим образом.

Первый закон: при условии, что институты семьи справедливы и родители любят ребенка и явно выражают свою любовь, заботясь о его благе, ребенок, признавая их очевидную любовь к нему, начинает их любить.

Второй закон: если способность человека к товарищескому чувству реализована путем приобретения привязанностей в соответствии с первым законом и если социальные устройства справедливы и публично признаны справедливыми, то такой человек приобретает дружеские чувства и доверие к другим в ассоциации, поскольку они с очевидным намерением выполняют свой долг и **обязательства** и соответствуют идеалам своего общественного положения.

Третий закон: если способность человека к товарищескому чувству реализована в сформированных привязанностях в соответствии с первыми двумя законами и если общественные институты справедливы и публично признаны всеми в качестве таковых, то этот человек приобретает соответствующее чувство справедливости в той мере, в какой он признает, что он и те, о ком он заботится, получают преимущества от этих устройств.

По-видимому, наиболее удивительной чертой этих законов (или тенденций) является то, что их формулировка рассматривает институциональное устройство как справедливое, а в последних двух законах — как публично известное в качестве такового. Принципы моральной психологии включают концепцию справедливости; и разные формулировки этих принципов являются результатом использования разных концепций справедливости. Таким образом, понимание справедливости включается в объяснение формирования соответствующего чувства; гипотезы относительно этого психологического процесса включают в себя моральные **представления**, даже если они понимаются только как часть психологической теории. Это кажется достаточно очевидным, и исходя из того, что этические идеи **могут** быть сформулированы ясно, нетрудно понять, как могут существовать подобного рода законы. Предыдущее изложение морального развития показывает, как эти вопросы могут быть разработаны более подробно. В конце концов, чувство справедливости представляет собой принятую склонность совершать поступки с моральной точки зрения, по крайней мере, как она определена принципами справедливости. Вряд ли можно удивляться, что эти принципы должны участвовать в формировании этого регулятивного чувства. Действительно, представляется вероятным, что наше понимание морального обучения не может сильно превосходить наше понимание моральных концепций, которые предстоит усвоить. Аналогичным образом, наше понимание того, как мы усваиваем язык, ограничено тем, что мы знаем о его грамматической и семантической структуре. Точно так же, как психолингвистика зависит от лингвистики, так и теория морального обучения зависит от объяснения природы морали и ее различных форм. Наши обыденные идеи относительно этих вещей не достаточны для теоретических целей.

Без сомнения, некоторые предпочитают, чтобы социальные теории избегали использования моральных представлений. Например, мы хотели бы объяснить формирование эмоциональных уз законами, в которых говорится о частоте взаимодействий между людьми, занятых решением какой-то общей задачи, или о регулярности, с которой некоторые люди берут на себя инициативу или руководство. Например,

Один закон может утверждать, что среди равных людей, сотрудничающих друг с другом, где равенство определено принятыми правилами, чем чаще индивиды взаимодействуют друг с другом, тем более вероятно, что между ними возникнут дружеские чувства. Другой закон мог бы гласить, что чем больше человек у власти (**position of authority**) использует свою власть и руководит теми, кто ему подчинен, тем больше они начинают уважать его²¹. Однако поскольку эти законы (или тенденции) не упоминают справедливости (или честности) соответствующих устройств, они будут очень ограничены в сфере своего действия. Люди, подчиненные облеченному властью человеку, наверняка будут относиться к нему по-разному, в зависимости от того, является ли все устройство в целом справедливым и хорошо устроенным для продвижения того, что они считают своими законными интересами. То же самое относится и к кооперации равных. Институты представляют собой структуры (**patterns**) человеческого поведения, определенные публичными системами правил, и сам факт существования определенных должностей и положений, которые они устанавливают, обычно указывает на определенные намерения и цели. Справедливость или несправедливость социальных устройств и мнения людей по этим вопросам, глубоко воздействуют на социальные чувства; они в значительной степени детерминируют, как мы относимся к принятию или отвержению другими людьми некоторого института или к их попыткам его реформирования или защиты.

Можно возразить, что очень часто социальная теория достаточно хорошо обходится без использования каких-либо моральных идей. Очевидный пример дает экономика. Однако ситуация в экономической теории специфична в том, что можно допускать фиксированную структуру правил и ограничений, которые определяют действия, доступные индивидам и фирмам, а определенные упрощающие допущения о мотивации весьма правдоподобны. Теория цен (в своих наиболее элементарных разделах, во всяком случае) иллюстрирует это. В ней не рассматривается вопрос, почему покупатели и продавцы ведут себя в соответствии с правилами и законами, управляющими экономической деятельностью; или каким образом формируются предпочтения или устанавливаются юридические нормы. По большей части эти вопросы считаются уже проясненными и на некотором уровне не вызывают никаких возражений. С другой стороны, так называемая экономическая теория демократии, доктрина, которая распространяет основные идеи и методы теории цен на политические процессы, должна рассматриваться, несмотря на все свои достоинства, с осторожностью²². Действительно, теория конституционного правления не может считать правила данными и не может также просто допускать, что им будут следовать. Ясно, что политический процесс как таковой в значительной степени представляет собой процесс принятия и пересмотра правил и попыток контролировать законодательную и исполнительную ветви власти. Даже если все делается в соответствии с конституционными процедурами, мы нуждаемся в объяснении, почему они принимаются. В этом случае нет ничего похожего на ограничения, действующие в конкурентном рынке. И нет никаких законных санкций в обычном смысле для многих видов

неконституционных действий со стороны парламента и верхней исполнительной **власти**, а также политических сил, которые они представляют. Ведущие политические деятели руководствуются, следовательно, отчасти тем, что они считают морально допустимым; а поскольку никакая система конституционных сдерживаний и противовесов (**checks and balances**) не может установить невидимой власти, на которую можно было бы положиться в направлении процесса к справедливому результату, публичное чувство справедливости в некоторой степени необходимо. Дело представляется таким **образом**, что правильная теория политики в справедливом конституционном строе предполагает теорию справедливости, которая объясняет, как моральные чувства влияют на ведение общественных дел. Я коснулся этих вопросов в связи с ролью гражданского неповиновения; достаточно добавить здесь, что одной из проверок адекватности договорной доктрины является то, насколько хорошо она служит этой цели.

Второй момент относительно психологических законов состоит в том, что они управляют изменениями в эмоциональных узах, которые принадлежат нашим конечным целям. Чтобы пояснить это, мы можем заметить, что объяснение намеренного поступка заключается в показе того как, при данных мнениях и доступных альтернативах, он согласуется с нашим жизненным планом или с той подчиненной частью его, которая имеет отношение к данным обстоятельствам. Часто это осуществляется серией объяснений, говорящих, что некоторая начальная вещь делается, чтобы достичь вторую; что вторая делается для достижения третьей и т. д., причем последовательность конечна и заканчивается некоторой целью, ради которой делались все предшествующие вещи. Объясняя наши разнообразные поступки, мы можем указывать на множество различных цепочек резонов, и они обычно прерываются в разных точках, поскольку жизненный план сложен и включает множественные цели. Более того, цепочка резонов может иметь несколько ответвлений, поскольку поступок может быть совершен для продвижения более чем одной цели. Как располагаются во времени и балансируются друг с другом действия, продвигающие многие цели, — это разрешается самим планом и теми принципами, на которых он основан.

Среди наших конечных целей присутствуют также и наши привязанности к людям, интересы, которые мы имеем в реализации их интересов, и чувство справедливости. Три закона описывают, как наша система желаний приобретает новые конечные цели по мере того, как мы приобретаем эмоциональные узы. Эти изменения следует отличать от образования у нас производных желаний вследствие дополнительного знания или возникающих новых возможностей, а также от нашего уточнения наличных желаний. Например, человек, желающий совершить поездку в определенное место, узнает, что некоторый маршрут является наилучшим. Приняв этот совет, он желает в дальнейшем поступать вполне определенным образом. Производные желания такого рода имеют рациональное объяснение. Они суть желания делать то, что наиболее эффективным образом реализует наши настоящие цели ввиду наличных **данных**, и они меняются вместе с изменением знания и мнения, а также доступных возмож-

ностей. Три психологических закона не дают рациональных **объяснений** желаний в этом смысле; они характеризуются трансформацией в структуре наших конечных целей, которые возникают из нашего **признания** того, как институты и поступки других людей воздействуют на наше благо. Конечно, не всегда легко объяснить, является ли цель конечной или производной. Различие сделано на основе личного **рационального** жизненного плана, и структура этого плана в общем случае не очевидна даже для самого человека. Однако для наших целей различие представляется достаточно ясным.

Третье наблюдение состоит в том, что три закона не являются просто принципами ассоциации или подкрепления. Хотя они и напоминают до некоторой степени **принципы** обучения, они утверждают, что энергичное чувство любви и дружбы и даже чувство справедливости возникают из явного намерения других людей действовать для нашего блага. В силу того, что мы признаем, что они желают нам **добра**, мы, в свою очередь, озабочены их благополучием. Так, мы приобретаем привязанности к людям и институтам в соответствии с тем, как мы воспринимаем их **влияние** на наше благо. Основная идея — это взаимность, тенденция отвечать тем же. Именно эта тенденция представляет собой глубокий психологический факт. Без нее наша природа была бы совсем другой и плодотворная социальная кооперация стала бы если не невозможной, то весьма хрупкой. Без**условно**, рациональный человек не безразличен к **вещам**, которые в значительной мере влияют на его благо; и предполагая, что он формирует некоторое отношение к ним, он приобретает либо новую привязанность, либо новую неприязнь. Если мы отвечаем на любовь ненавистью или начинаем не любить тех, кто честно поступал с нами, или испытываем неприязнь к поступкам, способствующим нашему благу, сообщество вскоре распадется. Существа с другой психологией либо никогда не существовали, либо должны были вскоре исчезнуть в ходе эволюции. Способность к чувству справедливости, построенная на сходной по типу реакции на действия другого, представляется условием человеческой общительности. Наиболее стабильные концепции справедливости, по-видимому, те, для которых соответствующее чувство справедливости наиболее твердо основано на этих тенденциях (§ 76).

Наконец, несколько замечаний относительно объяснения морального развития в целом. Полагаться только на три принципа моральной психологии было бы, конечно, упрощением. Более полное объяснение должно различать разные виды обучения и, следовательно, инструментальные обусловливания и классические **обусловливания**, которые, вероятно, формируют наши эмоции и чувства. Необходимы были бы также обсуждения моделирования и имитации, и усвоения понятий и **принципов**²³. Нет никаких **оснований** отрицать значение этих форм для обучения. Для наших целей, однако, трехступенчатая схема вполне достаточна. В той мере, в какой она подчеркивает формирование привязанностей как конечных целей, описание морального обучения напоминает эмпиристскую традицию с ее упором на важность приобретения новых мотивов.

Есть также связь с тем, что я назвал рационалистическим подходом. Отметим, что приобретение чувства **справедливости** происходит по стадиям, связанным с ростом знания и понимания. Человек должен сформировать концепцию социального мира и того, что справедливо и несправедливо, чтобы возникло чувство справедливости. Явные намерения других признаются на фоне публичных институтов, интерпретируемых посредством видения себя и своей ситуации. Я не утверждал, однако, что стадии развития являются врожденными, и что они детерминированы психологическими механизмами. Влияют ли различные прирожденные склонности на эти стадии — этот вопрос я не обсуждаю. И, наоборот, теория правильности и справедливости используется для описания того, каков может быть ожидаемый ход развития событий. Способ, каким организовано вполне упорядоченное общество, и полная система принципов, идеалов и предписаний, которые управляют полной схемой, позволяют различить три уровня морали. Представляется вероятным, что в обществе, регулируемом договорной доктриной, моральное обучение будет происходить в представленном нами порядке. Стадии определены структурой того, что надо усвоить, начиная с простого, и переходя к более сложному по мере того, как реализуются требуемые способности.

Наконец, благодаря объяснению морального обучения конкретной этической теорией, становится понятно, в каком смысле последовательность стадий представляет прогрессивное развитие, а не просто регулярную последовательность. Точно так же как люди постепенно формулируют рациональные планы жизни, которые отвечают их более глубоким интересам, они приходят к знанию следствий моральных предписаний и идеалов из принципов, которые они приняли бы в исходной ситуации равенства. Этические нормы более не рассматриваются просто как ограничения, но увязываются в единую согласованную концепцию. Связь между этими стандартами и человеческими устремлениями теперь становится постижимой, и люди рассматривают свое чувство справедливости как **продолжение** их естественных привязанностей и как способ заботы об общем благе. Многообразные цепочки резонансов с различными их прерываниями теперь не просто различны, но воспринимаются как элементы некоторого систематического видения. Эти замечания предполагают, однако, конкретную теорию справедливости. Те, кто поддерживает другую теорию, предпочтут другое объяснение этих вопросов. Однако в любом случае, некоторая концепция справедливости, безусловно, входит в объяснение морального обучения, даже если эта концепция принадлежит исключительно психологической теории и не принимается сама по себе как философски правильная.

76. ПРОБЛЕМА ОТНОСИТЕЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ

Теперь я обращаюсь к сравнению справедливости как честности и других концепций в отношении стабильности. Может оказаться полезным напомнить, что проблема стабильности возникает из-за

того, что справедливая схема кооперации может не находиться в равновесии, не говоря уже о стабильности. Конечно, с точки зрения исходного положения, принципы справедливости коллективно рациональны; каждый может ожидать улучшения своей ситуации, если все будут подчиняться этим принципам, по крайней мере, в сравнении с его перспективами при **отсутствии** какого-либо соглашения. Общий эгоизм представляет это отсутствие соглашения. Тем не менее, с точки зрения любого человека, как эгоизм первого лица, так и эгоизм „безбилетника“, были бы все же лучше. Конечно, исходя из условий исходного положения, ни одна из этих возможностей не является серьезной (§ 23). Тем не менее, в обыденной жизни индивид, если он имеет к этому склонность, может иногда отвоевать для себя даже **бóльшие** преимущества, используя кооперативные усилия других. Достаточно много людей могут выполнять свою роль таким образом, что когда особые обстоятельства позволяют ему не вносить свой вклад (возможно, его неучастие не будет обнаружено), он получает лучшее из двух обществ; как бы то ни было, в этих случаях вещи развиваются во многом так, как будто эгоизм „безбилетного“ типа был признан.

Справедливые устройства могут не быть в равновесии из-за того, что честные поступки не являются в общем случае лучшей реакцией каждого человека на справедливое поведение своих партнеров. Чтобы обеспечить стабильность, люди должны иметь чувство справедливости или проявлять интерес в отношении тех, кто был бы ущемлен их **предательством**; предпочтительно же и то, и другое. Когда эти чувства достаточно сильны для преодоления искушения нарушить правила, справедливые схемы стабильны. Соответствие своим обязанностям и обязательствам рассматривается каждым человеком как правильный ответ на поступки других. К таким выводам его приводит рациональный жизненный план, регулируемый его чувством справедливости.

Как я заметил ранее, **Гоббс** связывал вопрос стабильности с вопросом о политических обязательствах. Правителя **Гоббса** можно представлять себе в качестве механизма, добавленного к системе кооперации, которая без этого была бы неустойчивой. Общая вера в действенность правителя устраняет два вида нестабильности (§ 42). Теперь ясно, каким образом отношения дружбы и взаимного доверия, а также публичное знание об общем и обычно эффективном чувстве справедливости дают тот же результат. Действительно, при наличии этих естественных установок и желания делать то, что справедливо, никто не будет желать продвигать свои интересы нечестно в ущерб другим; это устраняет нестабильность первого рода. А поскольку каждый признает, что эти наклонности и чувства распространены и эффективны, никому нет никаких оснований полагать, что он должен нарушать правила, чтобы защитить свои законные интересы; таким образом, нестабильность второго рода также отсутствует. Конечно, некоторые нарушения будут, скорее всего, случаться, но когда они будут происходить, чувство вины, возникающее из дружбы, взаимного доверия и чувства справедливости имеет тенденцию к восстановлению исходного устройства.

Более того, общество, регулируемое публичным чувством справедливости, внутренне стабильно: при прочих равных условиях, **силы** делающее его стабильным, увеличиваются (до определенного **предела**) по ходу времени. Эта внутренняя стабильность является следствием отношения взаимности между тремя психологическими законами. Более эффективное действие одного закона усиливает действие двух других. Например, когда второй закон ведет к более крепким узам, чувство справедливости, формируемое третьим законом, укрепляется ввиду **большей** заботы о тех, кто получает выгоды от справедливых институтов. С другой стороны, более **эффективное** чувство справедливости ведет к более твердым намерениям выполнять свою роль, и осознание этого факта **возбуждает** более интенсивные чувства дружбы и доверия. Представляется, что с более твердой уверенностью в своей **значимости** и более полной возможностью для товарищеских чувств, вызванных более благоприятными условиями для **первого** закона, эффекты, вызываемые двумя другими законами, **должны** сходным образом усиливаться. И обратно, люди, которые сформировали в себе регулятивное чувство справедливости и уверены в чувстве собственного достоинства, больше заботятся о своих детях. Таким образом, все три психологических принципа работают совместно на поддержание институтов вполне упорядоченного общества.

Нет, кажется, никаких сомнений в том, что справедливость как честность представляет собой достаточно стабильную моральную концепцию. Однако решение в исходном положении зависит от сравнения: при прочих равных условиях, предпочтительной концепцией справедливости будет наиболее стабильная концепция. В идеале мы должны сравнивать договорную доктрину со всеми ее конкурентами в этом отношении, но, как и в других случаях, я буду рассматривать только принцип полезности. Чтобы сделать это, полезно вспомнить три элемента, которые входят в действие психологических законов: а именно, **ничем** не обусловленная забота о нашем благе, ясное **осознание** резонов для моральных предписаний и идеалов (поддержанное объяснением, обучением и возможностью привести точное и **убедительное оправдание**), и признание того, что люди, следующие этим предписаниям и идеалам и выполняющие свою роль в социальных устройствах, принимают эти нормы и выражают в своей жизни и характере формы человеческого блага, которые возбуждают наше восхищение и уважение (§ 70). Возникающее в результате чувство справедливости тем сильнее, чем сильнее реализованы эти три элемента. Первый оживляет чувство нашего собственного достоинства, усиливая тенденцию на подобное отвечать подобным; второй представляет моральную концепцию таким образом, что она легко может быть понята, а третий показывает привлекательность следования ей. Наиболее стабильная концепция справедливости, следовательно, — это, вероятно, та, которая понятна для нашего разума, соответствует нашему благу и основывается не на отказе от „Я“, а на его утверждении.

Несколько вещей заставляют предполагать, что **чувство** справедливости, соответствующее справедливости как честности, **силь-**

нее, чем соответствующие чувства, вселяемые другими концепциями. Прежде всего, ничем не обусловленная забота других людей и институтов о нашем благе гораздо сильнее при договорном подходе. Ограничения, содержащиеся в принципе справедливости, гарантируют каждому равную свободу и свидетельствуют, что наши притязания не будут отвергнуты ради большей суммы преимуществ, даже во имя всего общества. Нам нужно только помнить различные правила приоритета и смысл принципа различия в его кантианской интерпретации (людей нельзя считать средством вообще), а также его соотношение с идеей братства (§§ 29, 17). Следствием этих аспектов справедливости как честности является повышение действенности принципа взаимности. Как мы видели, более ничем не обусловленная забота о нашем благе и более четкий отказ других извлекать преимущества из случаев и случайных происшествий должны усиливать наше самоуважение; и это большее благо должно, в свою очередь, в качестве ответной реакции вести к более тесным связям. Эти эффекты более интенсивны, чем в случае принципа полезности, и поэтому результирующие привязанности должны быть более сильными.

Мы можем подтвердить это предположение рассмотрением вполне упорядоченного общества, в котором действует принцип полезности. В этом случае три психологических закона должны быть изменены. Например, второй закон теперь утверждает, что люди склонны к дружеским чувствам по отношению к тем, кто с явным намерением выполняет свою роль в схеме кооперации, в которой максимизация суммы преимуществ или среднего **благополучия**, публично признаны. В любом случае, результирующий психологический закон не является столь правдоподобным, как прежде. Действительно, допустим, что некоторые институты приняты на основании публичного осознания того, что **большие** преимущества одних уравновешивают меньшие потери других. Почему принятие более удачливыми принципа полезности (в любой форме) должно бы вызывать у менее удачливых дружеские чувства по отношению к ним? Такая реакция на самом деле была бы удивительной, особенно если те, кто находится в лучшей ситуации, настаивали бы на своих притязаниях, утверждая, что **большая** сумма (или среднее) благополучия будет получаться из удовлетворения именно их интересов. В этом случае не действует никакой принцип взаимности, и апелляция к полезности может просто вызвать подозрение. Забота обо всех людях, выраженная рассмотрением каждого отдельно (взвешивая равно полезность каждого), слабее по сравнению с той, которая выражается принципами справедливости. Таким образом, привязанность, порожденная во вполне упорядоченном обществе, регулируемом критерием полезности, наверняка будет колебаться достаточно сильно от одного слоя общества к другому. Некоторые группы не сильно захотят, если вообще захотят, действовать справедливо (теперь со справедливостью, определенной принципом полезности), с соответствующей потерей стабильности.

Конечно, в любом вполне упорядоченном обществе сила чувства справедливости не будет одинаковой во всех социальных группах. Однако для гарантии того, что взаимные узы связывают все общество,

всех и каждого его членов, нужно принять нечто вроде двух принципов справедливости. Ясно, почему утилитаристы подчеркивают способность к сочувствию (*sympathy*). Тот, кто не имеет преимуществ от лучшей ситуации других, должен как-то опознать большую сумму (или среднюю) удовлетворения, а иначе он не будет иметь желания следовать критерию полезности. Подобные альтруистические наклонности, без сомнения, существуют. Однако они, по всей видимости, менее сильны, чем те, которые вызваны тремя психологическими законами, сформулированными как принципы взаимности; а отмеченная способность к сочувствующей идентификации представляется достаточно редкой. Следовательно, эти чувства обеспечивают меньшую поддержку для базисной структуры общества. Вдобавок, как мы видели, следование утилитаристской концепции ведет к разрушению самоуважения у тех, кто оказывается в проигрыше, особенно в том случае, когда они уже были до этого менее удачливы (§ 29). Для авторитарной морали, воспринимаемой как мораль общественного порядка в целом, характерно требовать самопожертвования ради более высокого блага и резко осуждать ценности индивида и **малых** по сравнению с обществом ассоциаций. Бессодержательность „Я“ **должна** преодолеваться служением ббльшим целям. Эта доктрина, наверняка, поощряет отвращение к себе со всеми разрушительными последствиями. Конечно, утилитаризм не доходит до этой крайности, однако, связан с похожими эффектами, которые еще больше ослабляют способность к сочувствию и искажают формирование эмоциональных уз.

В противоположность этому, в социальной системе, регулируемой справедливостью как честностью, отождествление с благом других и оценка того, что они сделали для нашего блага (§ 79), могут быть достаточно сильными. Однако это возможно только потому, что взаимность уже присутствует неявным образом в принципах справедливости. С постоянной уверенностью в себе, заключенной в этих принципах, люди формируют надежное чувство своего собственного достоинства, которое служит основой человеческой любви. Апеллируя прямо к способности сочувствования как основанию справедливого поведения в отсутствие взаимности, принцип полезности не только требует больше, чем справедливость как честность, но и зависит от более слабых и менее распространенных склонностей. На силу чувства справедливости влияют два других элемента: ясность моральной концепции и привлекательность ее идеалов. Последнюю я буду рассматривать в следующей главе. Здесь я попытаюсь показать, что договорный подход больше **конгруентен** нашему благу, чем его конкуренты; и такой вывод оказывает поддержку предыдущим рассмотрением. Большая ясность принципов справедливости обсуждалась ранее (§ 49). Я обращал внимание, что по сравнению с телеологическими доктринами, принципы справедливости определяют ясно выраженную концепцию. Напротив, идея максимизации совокупного благополучия, или достижения большего совершенства, расплывчата и аморфна. Гораздо легче, во-первых, убедиться, что нарушены равные свободы, и, во-вторых, установить расхождения с принципом различия, чем решить, увеличивает ли неравный подход социальное благосостояние.

Более определенная структура двух принципов (и разных правил приоритета) более ясна для интеллекта и, следовательно, оказывается для него более убедительной. Объяснения и резоны в их пользу более легко понимаемы и **принимаемы**; поведение, которого от нас **ожидают**, четче определено публично признанными критериями. Из всех трех подходов, таким образом, договорный взгляд обладает **большей стабильностью**.

Примечательно, что **Милль**, по-видимому, согласился бы с этим выводом. Он замечает, что с прогрессом цивилизации люди все более и более признают, что общество человеческих существ явно невозможно на любом другом основании, нежели то, при котором учитываются интересы всех. Улучшение политических институтов устраняет противоположность интересов, барьеры и неравенства, которые поощряют индивиды и классы пренебрегать притязаниями друг к другу. Естественной целью этого развития является состояние человеческого сознания, при котором каждый человек имеет чувство единения с другими. Милль утверждает, что когда это состояние ума достигнуто, индивид желает для себя только те вещи, преимуществами от которых могут воспользоваться и другие люди. Одно из естественных желаний человека заключается в том, что должна быть гармония между его чувствами и чувствами его сограждан. Он желает знать, что его и их цели не противоположны, что он не противодействует их благу, а способствует тому, чего они на самом деле **хотят**²⁴.

Описанное **Миллем** желание основывается на том, чтобы действовать в соответствии с принципом различия (или каким-то сходным критерием), а не с принципом полезности. Милль не замечает расхождения; однако он, кажется, интуитивно признает, что совершенно справедливое общество, в котором цели людей согласованы приемлемым для всех них образом, будет обществом, которое признает взаимность, выраженную принципами справедливости. Его замечания созвучны идее о том, что устойчивая концепция справедливости, которая выявляет у людей естественные чувства единства и **товарищества**, скорее будет включать эти принципы, нежели утилитаристские стандарты. И этот вывод проистекает из описания, которое Милль дает корням чувства справедливости, поскольку он полагает, что это чувство возникает не только из **сочувствования** (*sympathy*), но также из естественного инстинкта самосохранения и желания **безопасности**²⁵. Это двойное происхождение наводит на мысль, что, по его взглядам, справедливость находит баланс между альтруизмом и притязаниями **„Я“** и, следовательно, включает представление о взаимности. Договорная доктрина достигает того же результата, но она делает это не путем **ad hoc** взвешивания двух конкурирующих тенденций, но путем теоретического конструирования, которое в качестве результата дает подходящий принцип взаимности.

Аргументируя в пользу большей стабильности принципов справедливости, я допускал, что верны, или приблизительно верны, определенные психологические законы. Я не буду рассматривать вопрос о стабильности более подробно. Мы можем, однако, спросить, как человеческие существа обрели природу, описываемую этими пси-

хологическими принципами. Теория эволюции предлагает ответ, согласно которому это есть результат естественного отбора; способность к чувству справедливости и моральным чувствам представляет собой адаптацию человечества к его месту в природе. Как утверждают этологи, поведенческие структуры биологических видов и психологические механизмы их приобретения являются их характеристиками в той же мере, как и отличительные признаки их телесных структур: и эти поведенческие структуры эволюционируют точно так же, как органы и **кости**²⁶. Кажется ясным, что для членов вида, обитающих в стабильных социальных группах, способность подчиняться честным кооперативным устройствам и развивать чувства, необходимые для их поддержания, является в высшей степени выгодным, особенно когда индивиды долго живут и зависимы друг от друга. Эти условия гарантируют бесчисленные случаи, когда постоянно соблюдаемая взаимная справедливость приносит выгоду всем **сторонам**²⁷.

Главный вопрос здесь, однако, состоит в том, находятся ли **принципы** справедливости ближе к тенденциям эволюции, чем принцип полезности. Первоначально кажется, что если отбор всегда **направлен** на индивидов и их генетические линии и если способность к разным формам морального поведения имеет какой-то генетический базис, то альтруизм, в строгом смысле, должен быть ограничен кровными родственниками и малыми группами с тесным контактом. В этих случаях готовность к значительному самопожертвованию была бы благоприятна для потомков и имела бы тенденцию к закреплению. В другой крайности, общество, которое имеет сильную склонность к действиям, выходящим за пределы долга, при взаимодействии с другими обществами, подвергало бы опасности само существование собственной культуры, а его члены рисковали бы стать подчиненными. Следовательно, можно предположить, что способность действовать на основании более универсальных форм рациональной благожелательности, скорее всего, будет устранена, в то время как способность следовать принципам справедливости и естественным обязанностям в отношениях между группами и индивидами, не являющихся кровнородственными, развивалась бы. Мы можем также видеть, как **система** моральных чувств может возникнуть в качестве **склонностей** поддерживающих естественные обязанности, и стабилизирующих механизмов для справедливых **схем**²⁸. Если это верно, то опять-таки принципы справедливости обоснованы более надежно.

Эти замечания не предназначены быть оправданием договорного подхода. Основные причины для принятия принципов **справедливости** уже были представлены. Сейчас мы просто проверяем, является ли уже принятая концепция возможной и не столь нестабильной или же какой-то другой выбор был бы лучшим. Мы теперь находимся во второй части аргументации, где мы задаемся вопросом, не следует ли пересмотреть ранее сделанный выбор (§ 25). Я не претендую на то, что справедливость как честность представляет собой наиболее стабильную концепцию справедливости. Понимание, требуемое для ответа на этот вопрос, далеко выходит за пределы той примитивной теории, которую я набросал. Принятая концепция должна быть стабильной лишь в достаточной мере.

77. ОСНОВАНИЕ РАВЕНСТВА

Теперь я обращаюсь к основанию равенства, тем чертам человеческих существ, **благодаря** которым с ними следует обращаться в соответствии с **принципами** **справедливости**. Наше поведение по отношению к животным не регулируется этими принципами, или, по крайней мере, **так** распространено мнение. На каких основаниях тогда мы различаем человечество и другие живые существа и считаем ограничения справедливости относящимися только к людям? Мы должны исследовать, что определяет сферу применения концепций справедливости.

Чтобы прояснить наш вопрос, мы можем выделить три уровня применения концепции равенства. Первый имеет дело с управлением институтами как публичными системами правил. В этом случае равенство по существу представляет собой справедливость как правильность (**regularity**). Оно включает беспристрастное применение и последовательное истолкование правил в соответствии с такими предписаниями, как трактовка подобного подобным (как определено уставами и прецедентами) и т. п. (§ 38). Равенство на этом уровне — наименее спорный элемент обыденного смысла **справедливости**²⁹. Второе, и гораздо более сложное, применение равенства осуществляется к действительной структуре институтов. Здесь значение равенства задано принципами справедливости, которые требуют, чтобы основные **равные** права приписывались всем людям. Вероятно, это не относится к животным; **они**, конечно, пользуются какой-то защитой, но их статус не совпадает со статусом людей. Однако такая ситуация все еще не объяснена. Нам еще предстоит **рассмотреть**, какого сорта существа обладают гарантиями справедливости. Это выводит нас на третий уровень, где и возникает вопрос о равенстве.

Естественный ответ, по-видимому, заключается в том, что именно статус моральной личности дает право на равную справедливость. Моральные **личности** отличаются двумя признаками: во-первых, они способны иметь (и, по предположению, имеют) концепцию собственного блага (как она выражена в рациональном жизненном плане); и, во-вторых, они способны иметь (и, по **предположению**, приобретают) чувство справедливости, действенное желание применять принципы справедливости и поступать в соответствии с ними, по крайней мере, до некоторой минимальной степени. Мы используем характеристику личностей в исходном положении для выделения существ, к которым применяются выбранные принципы. В конечном счете, стороны мыслятся как принимающие эти критерии для регулирования их совместных институтов и поведения по отношению друг к другу; описание их природы включается в рассуждение, согласно которому эти принципы выбираются. Таким образом, равная справедливость распространяется на тех, кто имеет способность принимать участие и действовать в соответствии с публичным пониманием исходной ситуации. Следует обратить внимание, что моральная личность здесь определена как некоторая возможность, которая обычно реализуется

со временем. Именно эта возможность вводит в рассмотрение требования **справедливости**. Я вернусь к этому пункту позже.

Мы видим, таким образом, что способность быть моральной личностью является достаточным условием для получения права на **равную справедливость**³⁰. Не требуется ничего, выходящего за пределы существенного минимума. Является ли условие быть моральной личностью также и необходимым условием, я не выясняю здесь.

Я предполагаю, что способностью к чувству справедливости наделено подавляющее большинство человечества, и следовательно, это — вопрос не поднимает серьезных практических проблем. Существенно то, что достаточное условие быть моральной личностью означает для человека быть субъектом **притязаний**. Мы не сильно ошибемся, предположив, что это достаточное условие всегда выполнимо. Даже если бы эта способность была необходимой, было бы неразумно на этом основании на практике отказываться от справедливости. Риск для справедливых институтов был бы слишком велик.

Следует подчеркнуть, что достаточное условие равной **справедливости** — способность быть моральной личностью — **совсем** является строгим. Если требуемый потенциал отсутствует из-за рождения, либо из-за какой-то случайности, это считается недостатком или утратой. Но нет никаких признаков того, что какая-либо раса или группа человеческих существ не имела этого **атрибута**. Только отдельные индивиды не обладают этой способностью, или она реализована в минимальной степени, и неспособность реализовать ее является следствием несправедливых и бедственных социальных обстоятельств или случайности. Более того, хотя индивиды, как известно, обладают разными способностями к чувству справедливости, этот факт не является основанием для лишения тех, кто обладает меньшей способностью, полной защиты со стороны справедливости. Если соблюдены минимальные требования, человек имеет право на **равную справедливость** наравне со всеми. **Большая** способность к чувству справедливости, обнаруживаемая, скажем, в **больших** навыках и легкости применения принципов справедливости и в выдвижении аргументов в конкретных случаях, является природным дарованием, как и любая другая способность. Особые преимущества, которые человек получает за их применение, должны управляться принципом различия. Таким образом, если кто-либо обладает в исключительной степени добродетелями беспристрастности и целостности, **которые** требуются для определенных положений, он может с полным правом обладать всеми преимуществами, которые связаны с такого рода должностями. Однако применение принципа равной свободы не затрагивается этими различиями. Иногда думают, что основные права и свободы должны варьироваться со способностями, но справедливость как честность это отрицает: если минимальные требования к условию быть моральной личности выполнены, человек наделяется всеми гарантиями справедливости.

Это объяснение основания равенства требует некоторых пояснений. Прежде **всего**, можно возразить, что равенство не может основываться на естественных атрибутах. Нет ни одной естественной черты, по

отношению к которой все человеческие существа равны, т. е. которой обладает каждый (или достаточно многие) в равной степени. Может показаться, что если мы полагаем доктрину равенства верной, мы должны интерпретировать ее иначе, а именно как чисто процедурный принцип. Таким образом, сказать, что человеческие существа равны, значит сказать, что ни одно из них не претендует на предпочтительное обращение при отсутствии неотразимых оснований. Бремя доказательства благоприятствует равенству: оно определяет процедурное предположение, что люди должны рассматриваться одинаково. Отклонения от равного отношения в каждом случае должны защищаться и судиться беспристрастно той же самой системой принципов, которая применима ко всем; существующее равенство мыслится как предупредительное равенство (*equality of consideration*).

Есть несколько затруднений с этой процедурной интерпретацией³¹. Во-первых, она не представляет собой ничего более, чем предписание трактовать подобные случаи подобным образом, примененное на самом верхнем уровне, вместе с приписыванием бремени доказательства. Предупредительное равенство не накладывает никаких ограничений на те основания, которые могут быть предложены в оправдание неравенства. Нет никакой гарантии реального равного обращения, поскольку рабовладельческая и кастовая системы (в качестве крайних случаев) могут удовлетворять этой концепции. Реальное утверждение равенства лежит в содержании принципов справедливости, а не в этих процедурных предположениях. Возлагания бремени доказательства еще не достаточно. Однако более того, даже если процедурная интерпретация накладывает некоторые подлинные ограничения на институты, все еще остается вопрос, почему мы должны следовать процедуре в одних случаях, а не в других. Конечно, она применима к созданиям, которые принадлежат некоторому классу, но какому? Нам еще нужно естественное основание равенства, чтобы можно было идентифицировать этот класс.

Более того, неверно, что обоснование равенства через естественные способности несовместимо с эгалитарным подходом. Нам надо лишь выбрать некоторое ранжированное свойство (я буду так называть **его**), и дать равную справедливость тем, кто удовлетворяет этим условиям. Например, свойство быть внутренней частью единичного круга является ранжированным свойством точек на плоскости. Все точки внутри этого круга обладают этим свойством, хотя их координаты варьируются в пределах некоторой области. Они в равной степени обладают этим свойством, поскольку ни одна из точек внутри круга не является в большей или меньшей степени внутренней, чем другая внутренняя точка. Вопрос о том, существует ли подходящее ранжированное свойство для выделения того отношения, в котором человеческие существа должны считаться равными, разрешается концепцией справедливости. Но описание сторон в исходном положении идентифицируют такое **свойство**, и принципы справедливости дают нам гарантию, что любые вариации в способностях внутри области следует рассматривать так, как и любые другие природные дарования. Нет никаких препятствий для того, чтобы считать, что естественная способность составляет основу равенства.

Как в таком случае может выглядеть правдоподобным, что обоснование равенства через естественные качества подрывает равную справедливость? Понятие о ранжированном свойстве слишком очевидно, чтобы его просмотреть. Должно быть более глубокое объяснение. Ответ, я думаю, заключается в том, что телеологическая теория часто принимается как нечто очевидное. Так, если правильность заключается в максимизации чистого баланса удовлетворения, то права и обязанности должны приписываться таким образом, чтобы достигалась эта цель. Среди существенных аспектов проблемы фигурируют различные продуктивные навыки и способности **удовлетворения** у разных людей. Может случиться, что максимизированное совокупное благосостояние потребует приспособления основных прав к вариациям этих качеств. **Конечно**, при стандартных утилитаристских допущениях имеется тенденция к равенству. Однако важно, что в любом случае правильное естественное основание и соответствующее приписывание прав зависит от принципа полезности. Вариации в способностях в качестве оправдания неравных фундаментальных прав позволяют содержанием этой этической доктрины и фактом, что она основана на представлении о максимизации, а не идеей, что равенство основано на естественных атрибутах. Исследование **пер**фекционизма, как я полагаю, привело бы к тем же выводам. Не справедливость как честность не является максимизирующей теорией. Мы не ищем различий в естественных чертах, которые бы влияли на некоторый максимум и, следовательно, служили бы возможными основаниями для разных градаций гражданства. Хотя договорная теория согласуется с многими телеологическими теориями в сущности естественных качеств, она требует гораздо более слабых допущений относительно распределения этих качеств с целью **у**становления равных прав. Достаточно, что некоторый минимум в общем случае выполняется.

Следует заметить вкратце еще несколько моментов. Во-первых, концепция моральной личности и требуемый минимум могут часто оказываться проблематичными. Хотя неясными являются многие **понятия**, особенно это относится к понятию моральной личности. Однако эти вопросы, как я думаю, лучше обсудить в контексте определенных моральных проблем. Сама природа особенного случая и структура доступных общих фактов могут оказаться плодотворными для их разрешения. В любом случае, не следует путать неясность концепции справедливости с тезисом о том, что основные права должны меняться вслед за естественными способностями.

Я говорил, что минимальные требования, определяющие моральную личность, говорят о способности, а не ее реализации. Существо, которое имеет эту способность, развита она или нет, должно получить полную защиту со стороны принципов справедливости. Поскольку младенцы и дети должны иметь **основные** права (обычно осуществляемые от их имени родителями и **опекунами**), эта интерпретация требуемых условий необходимо соответствует нашим обдуманным суждениям. Более того, рассмотрение потенциальной возможности как достаточной согласуется с гипотетической природой исходного

положения и с идеей о том, что, насколько это возможно, на выбор принципов не должны влиять произвольные случайности. Следовательно, тем, кто мог бы принять участие в исходном соглашении, **если** бы им не помешали случайные обстоятельства, должна быть обеспечена равная справедливость.

Конечно, ничто из предложенного не является буквальным аргументом. Я не выделил посылки, из которых бы следовали заключения, что я старался делать, хоть и не очень строго, с выбором концепций справедливости в исходном положении. Не пытался я также доказать, что характеристика сторон должна быть использована как основание равенства. Скорее, эта интерпретация кажется естественным завершением справедливости как честности. Полное обсуждение должно было бы включать рассмотрение различных особых случаев отсутствия способности. Относительно детей я уже кратко говорил в связи с патернализмом (§ 39). Проблема тех, кто временно, из-за несчастного случая, умственного потрясения, жизненных неудач потерял эту способность, может рассматриваться сходным образом. Однако те, кто более или менее постоянно лишен свойства быть моральной личностью, могут представлять некоторую трудность. Я не могу исследовать эту проблему здесь, но полагаю, что при этом не будет затронуто объяснение равенства.

Я хотел бы завершить этот раздел несколькими общими комментариями. Прежде всего, стоит подчеркнуть простоту договорного подхода к обоснованию равенства. Минимальная способность к чувству справедливости гарантирует, что каждый имеет равные права. Притязания всех разрешаются принципами справедливости. Равенство поддержано общими фактами природы, а не просто процедурными правилами без реальной силы. Равенство не предполагает также оценки внутренней значимости людей или сравнительной оценки их концепция блага. Тот, кто может поступать справедливо, имеет право на справедливое к нему отношение.

Преимущества этих довольно очевидных суждений становятся более ясными при рассмотрении других объяснений равенства. Например, можно подумать, что равная справедливость означает, что общество должно внести одинаковый пропорциональный вклад в то, чтобы каждый человек реализовал наилучшую жизнь, на которую он только **способен**³². Сначала это может показаться **привлекательным**, однако это предложение связано с серьезными трудностями. Во-первых, оно не только требует метода оценки относительного блага в жизненных планах, но также предполагает некоторый способ измерения того, что считается равным пропорциональным вкладом в пользу людей с их разными концепциями собственного блага. Проблемы в применении этого стандарта очевидны. Более серьезная трудность состоит в том, что большие способности одних могут привести их к **большим** притязаниям на социальные **ресурсы**, независимо от компенсации преимуществ другим. Нужно **предполагать**, что вариации в природных задатках будут влиять на то, что необходимо для обеспечения равной пропорциональной помощи людям с разными жизненными планами. Однако вдобавок к нарушению принципа вза-

имной выгоды эта концепция равенства означает, что сила притязаний людей прямо обусловлена распределением естественных способностей и, следовательно, случайностями, которые совершенно произвольны с моральной точки зрения. Обоснование равенства в справедливости как честности обходит эти возражения. Единственная **случайность**, которая является решающей, заключается в обладании способностью к чувству справедливости или отсутствию ее. Относясь справедливо к тем, кто, в свою очередь, отвечает справедливым отношением, мы выполняем принцип взаимности наилучшим образом.

Дальнейшее наблюдение состоит в том, что мы можем теперь более тщательно согласовать две концепции равенства. Некоторые авторы различают равенство, к которому обращаются в связи с распределением определенных благ, обладание которыми почти наверняка даст более высокое общественное положение или повысит престиж тех, кто находится в предпочтительном положении, а также равенство, применимое к людям независимо от их социального **положения**³³. Равенство первого рода определено вторым принципом справедливости, который регулирует структуру организаций и долевого распределение с тем, чтобы социальная кооперация являлась и эффективной, и честной. Однако фундаментальным является **равенство** второго рода. Оно определено первым принципом справедливости и такими естественными обязанностями как долг взаимного уважения: человеческие существа наделяются им как моральные личности. Естественное основание равенства объясняет его более глубокую значимость. Приоритет первого принципа над вторым позволяет нам избежать сравнения этих концепций равенства *ad hoc* образом, в то время как аргументы с точки зрения исходного положения показывают, откуда происходит это предпочтение (§ 82).

Последовательное применение принципа честных возможностей требует от нас рассмотрения людей независимо от их **социального положения**³⁴. Однако как далеко мы можем заходить в этом **направлении**? Представляется, что даже если честные возможности (как они были определены) выполняются, семья дает неравные шансы разным индивидам (§ 46). Следует ли тогда устранить семью? Взятая сама по себе и наделенная некоторой первичностью, идея **равных** возможностей склоняет нас в этом направлении. Однако в **контексте** теории справедливости в целом нет никакой настоящей необходимости в таком курсе. Признание принципа различия переопределяет основания социального неравенства, рассматриваемого в системе либерального равенства; а когда принципам братства и **возмещения (redress)** придается подходящий вес, естественные распределения за датков и случайности социальных обстоятельств могут быть **восприняты** легче. Сейчас, когда эти различия работают на наши преимущества, мы более готовы полагаться на нашу благосклонную удачу **нежели** печалиться по поводу того, насколько лучше бы мы могли **жить**, имея мы равные шансы с другими при устранении всех социальных барьеров. Концепция справедливости, будь она воистину эффективней и публично признанной в качестве таковой, кажется более способной, по сравнению с конкурирующими концепциями, к **трансформации**

вашего видения социального мира и примирению нас с диспозициями естественного порядка и условиями человеческой жизни.

Наконец, нужно вспомнить о пределах теории справедливости. Мало того, что остались в стороне многие из аспектов морали, не было дано к тому же никакого объяснения правильному поведению в отношении животных и остальной природы. Концепция справедливости является лишь частью морального взгляда. Хотя я не утверждал, что способность к чувству справедливости необходима для того, чтобы иметь обязанность быть справедливым, кажется, что от нас не требуется справедливого отношения в строгом смысле к созданиям, у которых этой способности нет. Однако отсюда не следует, что нет вообще никаких требований по отношению к ним или к нашим связям с природным порядком. Конечно, плохо быть жестоким к животным, а уничтожение целых видов может быть большим злом. Способность к восприятию удовольствия и боли, к формам жизни, к которым способны животные, явно налагает обязанности сочувствия и гуманности к ним. Я не буду пытаться объяснять эти продуманные мнения. Они выходят за пределы теории справедливости, и не представляется возможным расширить договорную доктрину таким образом, чтобы включить их в нее естественным образом. Правильная концепция наших отношений с животными и природой будет, по всей вероятности, зависеть от теории естественного порядка и нашего места в нем. Одна из задач метафизики состоит в том, чтобы разработать видение мира, которое подошло бы для этой цели; оно должно идентифицировать и систематизировать главные для такого рода проблем истины. Насколько справедливость как честность должна быть пересмотрена, чтобы согласовываться с этой более широкой теорией, сейчас сказать невозможно. Однако представляется разумным надеяться, что если она правильна в качестве объяснения справедливости среди людей, она не окажется слишком неверной при учете этих более широких отношений.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Отсюда следует, что такие вещи, как Благородный Вымысел в *Государстве* Платона (Соч., М.: Мысль, 1971, кн. III, с. 414—415); так же как и защита религии (когда нет веры), исключаются в качестве поддержки социальной системы, которая иначе не выживет, как в легенде о Великом Инквизиторе в „Братьях Карамазовых” Достоевского.

2. Хотя Бентама иногда истолковывают как психологического эгоиста, он не предстает таковым в работе Я. Винера — Jacob Viner „Bentham and J. 8. Mill: the utilitarian background” (1949). Перепечатано в *The Long View and the Short* (Слепое, Ill., Ргее press, 1958); pp. 312—314). Винер также представляет корректную, как нам кажется, трактовку бентамовой концепции роли законодателя, с. 316—319.

3. Понятия равновесия и стабильности применительно к системам рассмотрены, например, в книге У. Р. Эшби — W. K. Ashby. *Design /og a Brain* (London, Chapman and Hall, 1960), chs. 2—4, 19—20. (Имеется перевод на русский язык — У. Р. Эшби. *Устройство мозга*. М., 1961.) Используемое мной понятие стабильности на самом деле является квазистабильностью: если равновесие устойчиво, то все переменные возвращаются к своим равновесным значениям после того, как возмущение вывело систему из равновесия; квазистабильное равновесие — это такое равновесие, в котором только некоторые из переменных возвращаются к их равновесным значениям. По поводу этого определения см. работу Х. Лейбенштейна — Harvey Leibenstein. *Economic*

Backwardness and Economic Growth (New York, John Wiley and Sons, 1957), p. 18. Вполне упорядоченное общество квазистабильно по отношению к справедливости своих институтов и чувству справедливости, необходимому для поддержания этих условий. Хотя изменение в социальных обстоятельствах может превратить его институты в несправедливые, они постепенно реформируются в соответствии с требованиями ситуации, и справедливость восстанавливается.

4. Этот набросок морального обучения происходит от Джеймса Милля; раздел его работы по этому вопросу *Fragment on Mackintosh* включен Дж. С. Миллем в приложение к главе XXIII работы его отца *Analysis of the Phenomena of (The Human Mind)* (1869). Отрывок содержится в работе *Mill's Ethical Writings*, ed. J. D. Schneewind (New York, Collier Books, 1965), pp. 259—270. По поводу теории социального обучения см. работу А. Бандуры — *Albert Bandura. Principles of Behaviour Modification* (New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969). Недавний обзор морального обучения содержится в работе Р. Брауна — К. Брауна. *Social Psychology* (New York, The Free Press, 1965), сн. VIII; а также работу М. Хофмана — М. Хофмана „Moral Development“, в *Carmichael's Manual of Psychology*, ed. P. Mussen (New York, John Wiley and Son, 1970), vol. 2, сн. 23; с. 282—332 посвящены теории социального обучения.

5. Изложение фрейдовой теории морального обучения см. в следующих работах: *Roger Brown. Social Psychology*, pp. 350—381; *Ronald Plelcher. Instinct in Man* (New York, International Universities Press, 1957), сн. VI, esp. pp. 226—234.

6. По поводу Руссо см. *Эмиль*. По поводу Канта см. *Критику практического разума*, ч. 2, с неудачным названием „Учение о методе чистого практического разума“. Дж. С. Милль процитирован ниже, в примечании 7. По Пиаже см. *J. Piaget. The Moral Judgement of (The Child)* (London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1932). Дальнейшее развитие этого подхода можно найти у Л. Кольберга — *L. Kohlberg „The Development of Children's Orientation toward a Moral Order: 1. Sequence and the Development of Moral Thought“, Vita Humana*, vol. 6 (1963); and „Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization“, in *Handbook of Socialization Theory and Research*, ed. by D. A. Goslin (Chicago, Rand McNally, 1969), сн. VI. Критика Пиаже представлена в работе Хофмана — *Hoffman „Moral Development“, pp. 264—275; и критика Кольберга — с. 276—281.*

7. По поводу взглядов Милля см. его работу *Utilitarianism*, сн. III and V, pars. 16—25; *On Liberty*, сн. III, par. 10; а также работу *Mill's Ethical Writings*, ed. J. B. Schneewind, pp. 257—259.

8. Хотя взгляд на нравственное развитие, который будет представлен в §§ 70—72, построен так, чтобы сочетаться с теорией справедливости, я опирался на несколько источников. Идея трех стадий, содержание которых задано предписаниями, ролью идеалов и принципами, сходна с идеей, высказанной в работе Макдугалла — *McDougall An Introduction to Social Psychology* (London, Methuen, 1908), сн. VII—VIII. Работа Пиаже — *J. Piaget. The Moral Judgement of the Child* надела меня на мысль противопоставить мораль власти и мораль ассоциаций и принципов, и на описание этих стадий. См. также дальнейшую разработку Кольбергом (*Kolberg*) этого типа теории в сносках, приведенных под сноской 6 выше, относительно его шести стадий. В последних нескольких абзацах в § 75 я отмечаю некоторые различия между моими взглядами и взглядами этих авторов. Относительно теории Кольберга я должен добавить: полагаю, что мораль ассоциаций параллельна его стадиям от третьей до пятой. Развитие на этих стадиях может предполагать более сложные, требовательные и охватывающие роли. Однако более важно, на мой взгляд, что последняя стадия, мораль принципов, может иметь различное содержание, задаваемое любой из традиционных философских доктрин, которые мы обсуждали. Верно, что я аргументировал в пользу теории справедливости как более совершенной, и разрабатывал психологическую теорию при этом предположении; однако это превосходство является философским вопросом и не может, как я полагаю, быть установлено только психологической теорией развития.

9. Формулировка этого психологического закона позаимствована из „Эмиля“ Руссо. Руссо говорит, что хотя мы любим с самого начала то, что способствует нашему выживанию, эта привязанность совершенно бессознательна и инстинктивна. „Ce que transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestee de nous nuire ou de nous etre utile“.

10. Здесь я заимствую и адаптирую материал из работ Е. Маккоби — *E. E. Maccoby „Moral Values and Behavior in Childhood“, in Socialization and Society*, ed. J. A. Clausen (Boston: Little Brown, 1968), и Хофмана — *Hoffman „Moral Development“, pp. 282—319.*

11. Следующими замечаниями я обязан работам Дж. Флэвелла — John Flavell. *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children* (New York, John Wiley and Sons, 1968), pp. 208—211; Г. Мид — О. Н. Мид. *Mind, Self and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1934), pp. 135—164.

12. Обсуждение этих моментов см. в работе Р. Брауна — Roger Brown. *Social Psychology*, pp. 239—244.

13. *Methods of Ethics* (London: Macmillan, 1907), p. 501.

14. По этому вопросу см. работу Г. Филда — О. С. Field. *Moral Theory*, (London, Methuen, 1932), pp. 135, 141.

15. По поводу представления о чисто сознательных действиях см. работы Росса — W. D. Ross. *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), pp. 157—160; *The Foundations of Ethics* (Oxford, The Clarendon Press, 1939), p. 205f. Представление о том, что это понятие делает правильность произвольным предпочтением, я заимствую из работы Дж. Финдлея — J. N. Findlay. *Values and Intentions* (London, George Allen and Unwin, 1961), p. 213.

16. В этом объяснении аспектов морали поступков, выходящих за пределы долга, я опираюсь на работу Дж. Урмсона — J. O. Urmson „Saints and Heroes“, ш *Essays in Moral Philosophy*, ed. A. I. Melden (Seattle, University of Washington Press, 1958). Понятие сдержанности взято у Адама Смита — Adam Smith. *Moral and Political Philosophy*, pl. VI, sec. III; этот материал можно найти в книге *Adam Smith's Moral and Political Philosophy*, ed. H. W. Schneider (New York, Hafner, 1948), pp. 251—277.

17. Эти вопросы возникают при применении к понятию морального чувства того типа исследований, которое провел Витгенштейн в *Philosophical Investigations* (Oxford, Basil Blackwell, 1953). См. также, например, работу Г. Анскомб — С. Е. М. Anscomb „Pretending“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 32 (1958), pp. 285—289; работу Ф. Фут — Ph. Foot „Moral Beliefs“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59 (1958—1959), pp. 86—89; работу Г. Питчера — С. Pitcher „On Approval“, *Philosophical Review*, vol. 67 (1958). См. также работу Б. Уильямса — B. A. O. Williams „Morality and the Emotions“, *Inaugural Lecture* (Bedford College, University of London, 1965). Могут возникнуть трудности с эмотивной теорией этики, как она представлена у К. Стивенсона — C. L. Stevenson. *Ethics and Language* (New Haven, Yale University Press, 1944). Дело в том, что она не может идентифицировать и различить моральное чувство от неморального. Этот вопрос обсуждается в работе У. Олстона „Moral Attitudes and Moral Judgements“, *No 115*, vol. 2 (1968).

18. Всем этим параграфом, и даже самим предметом моральных эмоций вообще, я во многом обязан Дэвиду Заксу David Sachs).

19. По этому поводу см. работу А. Шанда — A. Shand. *The Foundations of Character* (London, Macmillan, 1920), p. 55.

20. Милль замечает в работе *On Liberty*, ch. III, § 10, что в то время как следование строгим правилам справедливости ради других развивает социальную часть нашей природы, а следовательно, совместимо с нашим благополучием, ограничение этого процесса не из соображений об их благе, а из соображений об их неудовольствии, притупляет нашу природу.

21. В качестве примеров предполагаемых законов (или тенденций) такого рода см. работу Г. Хоманс — C. C. Homans. *The Human Group* (New York, Harcourt, Brace, 1950), pp. 243, 247, 249, 251. В более поздней книге, однако, явно вводится понятие справедливости. См. *Social Behaviour: III Elementary Forms* (New York, Harcourt, Brace, 1961), p. 295; применение теории изложено на с. 232—264.

22. По поводу этой теории демократии см. § 31, примечание 2, и § 54, примечание 18. Конечно, люди, развивавшие эту теорию, осознавали эти ограничения. См., например, работу А. Даунса — A. Downs „The Public Interest: Its meaning in Democracy“, *Social research*, vol. 29 (1962).

23. См. работу Брауна — Brown. *Social Psychology*, p. 411.

24. См. *Utilitarianism*, ch. III, pars. 10—11.

25. *Ibid.*, ch. 5, pars. 16—25.

26. См. введение Конрада Лоренца к работе Дарвина — Darwin. *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (Chicago University Press, 1965), pp. xi—xii.

27. Биологи не всегда различают альтруизм и другие виды морального поведения. Часто поведение классифицируется либо как альтруистическое, либо эгоистическое. Не так, однако, в работе Р. Триверса — K. B. Trivers „Evolution of Reciprocal Altruism“, *Quarterly Review of Biology*, vol. 46 (1971). Он проводит различие между альтруизмом

и альтруизмом взаимности (или тем, что я бы предпочел называть просто взаимностью). Последний представляет собой биологический аналог кооперативных добродетелей честности и искренности. **Триверс** обсуждает естественные условия и селективные преимущества взаимности и способностей, которые ее поддерживают. См. также работу **Г. Уильямса** — **C. C. Williams. *Adaptation and Natural Selection* (Princeton University Press, 1966), pp. 93—96, 113, 195—197, 247.** Обсуждение взаимодействия (*mutualism*) между видами содержится в работе **И. Эйбл-Эйбесфельдт** — **Eibl-Eibesfeldt. *Ethology* (New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970), pp. 146, 292—302.**

28. По этому последнему поводу, см. **Trivers, *ibid.*, pp. 47—54.**

29. См. **Sidgwick. *Methods of Ethics*, p. 496.**

30. Этот факт можно использовать для интерпретации понятия естественных прав. С одной стороны, он объясняет, почему уместно называть этим именем права, которые защищает справедливость. Эти требования зависят исключительно от определенных естественных атрибутов, присутствие которых может быть установлено естественным разумом, использующим обыденные методы исследования. Существование этих атрибутов и основанных на них требований **устанавливается** независимо от социальных конвенций и правовых норм. Уместность термина „естественный“ заключается в том, что он предполагает контраст между правами, идентифицируемыми теорией справедливости, и правами, определенными законом и обычаем. Но более того, понятие естественных прав включает идею о том, что эти права приписываются в первую очередь людям, и что им придан специальный вес. **Требования**, от которых легко отказываются ради других ценностей, не являются естественными правами. **Права**, защищаемые первым принципом, обладают обеими этими чертами, учитывая правила приоритета. Так, справедливость как честность имеет характерные признаки теории естественных прав. Она не только основывает фундаментальные права на естественных атрибутах и отличает их базис от социальных норм, но и приписывает права людям по принципу равной справедливости, причем эти принципы обладают особой силой, против которой не могут устоять обычно другие ценности. Хотя особые права не абсолютны, система равных свобод практически абсолютна при благоприятных обстоятельствах.

31. Обсуждение этих вопросов содержится в работах **С. Бенна** — **3. I. Benn „Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests“, *Nomos IX: Equality*, ed. J. K. Pennock and J. W. Chapman (New York, Atherton Press, 1967), pp. 62—64, 66—68; W. K. Грапкепа „Some Beliefs about Justice“ (The Lindley Lecture, The University of Kansas, 1966), p. 16.**

32. По поводу этой идеи см. следующие работы: **У. Франкена** — **W. Грапкепа. *Some Beliefs about Justice*, p. 14; Дж. Финдлей — J. N. Findley. *Values and Intentions*, p. 301.**

33. См. следующие работы: **B. O. A. Williams „The Idea of Equality“, *Philosophy, Politics, and Society*, ed. Peter Laslett and W. C. Runciman. *Relative Deprivation and Social Justice* (London, Routledge and Kegan Paul, 1966), pp. 274—284.**

34. См. **ТОШаню, *ibid.*, p. 125—129.**

БЛАГО СПРАВЕДЛИВОСТИ

В этой главе я займусь второй и последней частью проблемы стабильности. Она касается вопроса о том, совместимы ли справедливость как честность и благо как рациональность. Остается еще показать, что в условиях вполне упорядоченного общества рациональный жизненный план человека поддерживает и утверждает его чувство справедливости. Я подойду к этой проблеме, по очереди объясняя различные желательные концепции вполне упорядоченного общества, а также то, как справедливые устройства осуществляют вклад в благо /его членов. Так, сначала я обращаю внимание на то, что такое общество допускает автономность людей и объективность их суждений о правильности и справедливости. Затем я указываю, как справедливость в сочетании с идеалом социального единения умеряет склонность к зависти и злобе и определяет равновесие, при котором приоритет отдается свободе. Наконец, исследуя контраст между справедливостью как честностью и **гедонистским** утилитаризмом, я попытаюсь показать, как справедливые институты обеспечивают целостность личности (**self**) и дают возможность выражения человеческими существами своей природы в качестве свободных и равных моральных личностей. Рассматривая эти особенности вместе, я показываю, что во вполне упорядоченном обществе эффективное чувство справедливости входит в благо человека, и, таким образом, тенденции к нестабильности держатся под контролем, если вообще не устраняются.

78. АВТОНОМНОСТЬ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ

Перед рассмотрением различных признаков вполне упорядоченного общества я должен подчеркнуть, что имею дело с проблемой конгруэнтности только для данной общественной формы. Мы, следовательно, все еще ограничиваемся теорией сильного согласия (**strict compliance theory**). Однако данный случай надо исследовать первым, так как если конгруэнтность не имеет места для вполне упорядоченного общества, она должна отсутствовать везде. В то же **время**, вовсе не очевиден вывод о конгруэнтности правильности и блага даже в этом случае. Действительно, такое отношение влечет, что члены вполне упорядоченного общества, когда они оценивают свои жизненные планы с точки зрения рационального выбора, решат поддерживать чувство справедливости в качестве **регулятива** своего поведения по

отношению друг к другу. Между принципами справедливости, на которые согласились бы при отсутствии информации, и **принципами** рационального выбора, которые вообще не выбирались и **применяются** с полным **знанием**, существует требуемое соответствие (talcs). Принципы, которые объясняются поразительно различными способами, тем не менее, согласуются друг с другом, когда принципы **справедливости** уже вполне реализованы. Конечно, объяснение конгруэнтности лежит в объяснении устройства договорной доктрины. Но эта взаимосвязь не является сама собой разумеющейся, и ее основания нуждаются в разработке.

Я продолжу исследование ряда черт вполне упорядоченного общества, которые ведут к признанию рациональными людьми своего чувства справедливости. Аргумент носит кумулятивный характер и зависит от совпадения наблюдений, сила которых будет оценена лишь в (§ 86).

Замечу, что иногда мы сомневаемся в обоснованности наших моральных установок, когда размышляем об их психологических источниках. Осознавая, что эти чувства возникли в ситуациях, **отмеченных**, скажем, подчинением власти, мы можем задать вопросом, не следует ли их вообще отвергнуть. Поскольку аргументация в пользу блага справедливости зависит от того, имеют ли члены вполне упорядоченного общества эффективное желание поступать справедливо, мы должны унять тревогу по поводу этой **неопределенности**. Представим теперь, что кто-то испытывает побуждения своего морального чувства в виде необъяснимых запретов, не поддающихся в настоящий момент оправданию. Почему он не должен рассматривать их как просто невротическое принуждение (**compulsions**)? Если окажется, что эти стеснения в действительности сформировались в значительной степени под влиянием случайностей в раннем детстве и объясняются, возможно, семейными обстоятельствами или школьными ситуациями и что нечего больше сказать в их защиту, то, конечно, нет никаких оснований для того, чтобы они направляли нашу жизнь. Однако во вполне упорядоченном обществе есть что сообщить человеку. Ему можно указать на существенные черты развития чувства справедливости и на то, как следует понимать мораль принципов. Более того, само его моральное образование регулировалось принципами правильности и справедливости, с которыми он согласился бы в исходном положении, где все **равно** представлены в качестве моральных личностей. Как мы видели, принятая моральная концепция независима от естественных случайностей и случайных социальных обстоятельств; а следовательно, психологические процессы, благодаря которым приобретает его моральное чувство, согласуются с принципами, которые он сам бы выбрал в условиях, которые признал бы честными и не искаженными всякого рода случайностями.

Во вполне упорядоченном обществе нельзя возражать и против практики морального наставления, внушающего чувство справедливости. Соглашаясь с принципами правильности, стороны в исходном положении в то же время соглашаются и с устройствами, необходимыми для того, чтобы сделать эти принципы эффективными в

их проведении. Действительно, адаптируемость этих устройств к ограничениям человеческой природы является важным обстоятельством при выборе концепции справедливости. Таким образом, никакие моральные убеждения не являются результатом принудительной индоктринации. Наставление проникнуто мыслью настолько, насколько позволяет развитие понимания и насколько того требует естественная обязанность взаимного уважения. Ни один из идеалов, принципов и предписаний, которых придерживается общество, не извлекает нечестным образом преимуществ из человеческих слабостей. Чувство справедливости у человека не является принудительным психологическим механизмом, остроумно вмонтированным властью имущими с целью безусловного подчинения человека правилам, придуманным для продвижения интересов власти предрежащих. Процесс образования также не является просто причинной последовательностью событий, предназначенной вызвать в конечном счете соответствующие моральные чувства. Насколько это только возможно, каждая стадия высвечивает в своем учебном содержании и объяснениях концепцию правильности и справедливости, к которым она устремлена, и посредством которой мы позже признаем, что представленные нам моральные стандарты оправданы.

Эти наблюдения суть очевидные следствия договорной доктрины и того факта, что ее принципы регулируют практику морального наставления во вполне упорядоченном обществе. Следуя кантианской интерпретации справедливости как честности, мы можем сказать, что, действуя на основании этих принципов, люди действуют автономно: на основании принципов, которые они признали бы при условиях, **наилучшим** образом выражающих их природу как свободных и равных рациональных существ. Конечно, эти условия также отражают ситуацию индивидов в мире и их подверженность обстоятельствам справедливости. Однако это лишь означает, что концепция автономности подходит человеческим существам; понятие, приспособленное к существам, природа которых выше или ниже человеческой, наверняка радикально отличается от случая человека (§ 40). Таким образом, моральное образование представляет собой обучение автономности. Со временем каждый будет знать, почему он принял бы принципы справедливости и как они выводятся из условий, которые характеризуют его как равного в обществе моральных личностей. Отсюда следует, что принятие этих принципов на таком основании не диктуется в первую очередь влиянием традиции, авторитета или мнения других. Как бы ни были необходимы эти институты, для получения полного понимания мы в конечном счете начинаем придерживаться концепции правильности на таких разумных основаниях, которые могли бы сами независимо установить.

Согласно договорной теории, понятия автономности и объективности совместимы: нет никакого противоречия между свободой и **разумом**¹. И автономность, и объективность характеризуются согласованностью с идеей исходного положения. Эта идея является центральной для всей теории, и основные понятия определяются через нее. Так, действовать автономно — значит действовать, исходя из

принципов, которые мы признали бы в качестве свободных и равных рациональных существ и которые мы должны понимать именно в этом качестве. Эти принципы являются также объективными. Они представляют собой принципы, относительно которых мы хотели бы, чтобы им следовали все (включая нас **самых**), если нужно совместно принять некоторую подходящую общую точку зрения. Исходное положение задает эту перспективу, и его условия также воплощают условия объективности: его предпосылки выражают ограничения на аргументы, которые заставляют нас рассматривать выбор принципов без препятствий, чинимых единичными обстоятельствами, которыми мы окружены. Занавес неведения препятствует формированию наших моральных взглядов в соответствии с нашими конкретными **привязанностями** и интересами. Мы не рассматриваем социальный порядок, исходя из нашей ситуации, но принимаем точку зрения, которую мог бы принять на равных каждый. В этом смысле мы рассматриваем наше общество и наше место в нем объективно: мы имеем некоторую общую с другими точку зрения и не высказываем наших суждений в зависимости от личной точки зрения. Таким образом, наши моральные принципы и убеждения объективны в той мере, в которой они получены и проверены посредством допущения этой общей точки зрения и оценкой аргументов в их пользу через ограничения, выраженные концепцией исходного положения. Рассудительные **добродетели** вроде беспристрастности и внимательности представляют собой совершенства разума и восприимчивости, которые позволяют нам хорошо делать такого рода вещи.

Одно из следствий попыток быть объективным, сформировать наши моральные концепции и суждения с некоторой общей точки зрения, заключается в том, что мы, скорее всего, достигнем соглашения. Действительно, при прочих равных условиях, предпочтительное описание исходной ситуации таково, что в нем сходится наибольшее число мнений. Отчасти по этой причине мы ограничиваемся общей точкой зрения, поскольку мы не можем обоснованно ожидать совпадения наших подходов, когда они подвергаются влияниям случайностей обстоятельств. Конечно, наши суждения не совпадут по всем вопросам, и фактически многие, если не большинство, социальных проблем могут все-таки оказаться неразрешимыми, особенно если учитывать всю их сложность. Вот почему признаются многочисленные упрощения справедливости как честности. Тут следует лишь вспомнить причины введения таких понятий, как занавес неведения, чисто процедурная справедливость (в противоположность выделительной **справедливости**), лексическое упорядочение, разделение базисной структуры на две части и т. п. Имея это в виду, стороны надеются, что эти и другие механизмы упростят политические и социальные вопросы настолько, что получающийся в результате баланс справедливости, возможный за счет большего согласия, перевесит те вероятные потери, которые возникают из игнорирования потенциально существенных аспектов моральных ситуаций. Решение о степени сложности проблем справедливости остается за личностями в исходном положении. Хотя этические различия должны остаться, рассмотрение

общества с точки зрения исходного положения позволяет достичь **существенного** понимания. Принятие принципов правильности и **справедливости** закаляет узы гражданской дружбы и устанавливает основу взаимного признания в мире существующих расхождений. Граждане способны осознать взаимную искренность и стремление к **справедливости**, даже если соглашение может нарушаться в связи с **конституционными** и, конечно же, многими политическими вопросами. Но до тех пор пока нет общей точки зрения, сужающей расхождения во мнениях, рассуждение и аргументация были бы **бесполезны**, и мы **не** имели бы рациональных оснований полагать наши убеждения обоснованными.

Ясно, что эта интерпретация автономности и объективности зависит от теории справедливости. Для придания последовательности в трактовке обоих понятий используется идея исходного положения. Конечно, если **предположить**, что принципы справедливости не были бы выбраны, содержание этих концепций должно было бы измениться соответствующим образом. Люди, придерживающиеся принципа полезности, должны были бы согласиться, что наша автономность выражается в следовании этому критерию. Тем не менее, общая идея будет той же; как автономность, так и объективность по-прежнему будут эксплицироваться через понятие исходного положения. Однако некоторые характеризуют автономность и объективность совершенно **другим** образом. Они исходят из предположения, что автономность есть полная свобода для образования наших моральных мнений и что осознанное суждение каждого морального субъекта должно **абсолютно** уважаться. Объективность приписывается суждениям, удовлетворяющим всем стандартам, которые сам субъект, будучи свободным, **полагает существенными**². Эти стандарты могут иметь, а могут и не иметь ничего общего с точкой зрения, которую можно ожидать от **других**; и конечно же, соответствующая идея автономности не связана с такой точкой зрения. Я упоминаю эти интерпретации только для **того**, чтобы при сопоставлении с ними уточнить природу договорной доктрины.

С точки зрения справедливости как честности, неверно, что суждения совести каждого человека должны абсолютно уважаться; **неверно** также, что индивиды совершенно свободны в формировании своих моральных **убеждений**. Эти предположения ошибочны, если они понимаются так, что, сформировав наши моральные мнения по совести (как мы полагаем), мы всегда претендуем на то, что нам **позволят** поступать в соответствии с ними. Обсуждая возражение по поводу суждений по совести, мы замечали, что проблема здесь в том, как следует отвечать тем, кто стремится действовать в соответствии с тем, куда их направляет заблудшая совесть (§ 56). Откуда мы знаем, что ошибочно их **сознание**, а не наше, и при каких обстоятельствах они могут быть принуждены к отступлению? Ответ на эти вопросы обнаруживается путем обращения к исходному положению: сознание человека введено в заблуждение, когда он стремится навязать нам условия, нарушающие принципы, с которыми каждый из нас согласился бы в этой ситуации. И мы можем сопротивляться

его планам **способами**, которые были бы оправданы, если конфликт **воспринимать** под этим углом зрения. Мы не должны уважать буквально сознание индивида. Вместо этого мы должны уважать его как личность, и делаем это, ограничивая его действия, когда это оказывается необходимым, насколько это позволяют принципы, которые мы оба признали бы. В исходном положении стороны согласились быть ответственными за выбранную концепцию справедливости. Пока мы следуем ее принципам должным образом, наша автономия не нарушается. Более того, эти принципы устанавливают, что во многих случаях мы не можем переложить ответственность за то, что мы **сделали**, на других. Власть имущие отвечают за проводимую ими политику и за отдаваемые ими приказы. А тот, кто неохотно соглашается на выполнение несправедливых приказов или на соучастие в злых помыслах, не может в общем случае ссылаться на то, что он чего-то не знал или что вина полностью лежит на занимающих более высокое положение. Детали относительно этих вопросов относятся к частичной теории согласия (**partial compliance theory**). Существенным моментом здесь является то, что принципы, которые наилучшим образом согласуются с нашей природой как свободных и равных рациональных существ, сами устанавливают нашу ответственность. В противном случае автономность, скорее всего, приведет к простому столкновению уверенных в своей правоте волеизъявлений, а объективность — к приверженности последовательной, но все же идиосинкратической системе.

Здесь мы должны **заметить**, что во времена общественных сомнений и потери веры в устоявшиеся ценности существует тенденция прибегать к добродетелям целостности (**integrity**): искренности и правдивости, ясности и идейности, или, как говорят некоторые, аутентичности. Если никто не знает, что истинно, то мы по крайней мере можем сами сформулировать наши мнения по-своему, а не принимать их от других. Если традиционные моральные правила больше несущественны и мы не можем прийти к согласию относительно того, что должно занять их место, мы можем, по крайней мере, решить в здравом рассудке, как мы намерены действовать, и перестать думать, что кто-то другой уже все решил за нас, и мы должны подчиниться той или иной власти. Конечно, добродетели целостности являются добродетелями и принадлежат совершенствам свободных личностей. Но будучи необходимыми, они не достаточны; их определение допускает почти любое содержание; тиран может обладать этими качествами в весьма высокой степени, демонстрируя при этом определенный шарм, не обманывая себя политическими претензиями и извинительными обстоятельствами. Невозможно построить моральную точку зрения только на этих добродетелях; будучи добродетелями формы, они в некотором смысле вторичны. Но вместе с подпадающей концепцией справедливости, такой, которая допускала бы правильно понимаемые автономность и объективность, они занимают подобающее им место. Идея исходного положения и выбранных в нем принципов, показывает, как это достигается.

В заключение можно сказать следующее: вполне упорядоченное общество утверждает автономность людей и поощряет объективность их обдуманных суждений справедливости. Любые сомнения, которые могут иметь его члены относительно правильности их моральных чувств, в ходе их размышлений о том, как эти диспозиции приобретаются, могут быть развеяны на том основании, что их убеждения соответствуют принципам, которые были бы выбраны в исходном положении. Если же убеждения не соответствуют принципам, следует изменить суждения для получения соответствия.

79. ИДЕЯ СОЦИАЛЬНОГО ЕДИНЕНИЯ

Мы уже видели, что несмотря на индивидуалистические черты справедливости как честности, два принципа справедливости обеспечивают архимедову точку для оценки существующих институтов, а также желаний и надежд, которые они порождают. Эти критерии обеспечивают независимый стандарт определения направления социальных изменений без обращения к **перфекционистской** или органической концепциям общества (§ 41). Однако остается вопрос, является ли договорная доктрина **удовлетворительной** точкой зрения для понимания ценностей общества и для выбора социальных устройств, способствующих их реализации. Естественно предположить, что конгруэнтность правильности и блага зависит в значительной степени от того, достигает ли вполне упорядоченное общество общественного блага. Я рассмотрю несколько аспектов этой проблемы в этом и следующих трех параграфах.

Мы можем начать с напоминания, что одно из условий исходного положения заключается в том, что стороны знают, что они подвержены обстоятельствам справедливости. Они предполагают, что каждый обладает концепцией собственного блага, в свете которой он выдвигает притязания к остальным. Таким образом, хотя они воспринимают общество как некоторое совместное предприятие для взаимной выгоды, оно обычно отмечено как столкновением, так и совпадением интересов. Есть два способа рассмотрения этих предположений. Первый осуществляется в теории справедливости: идея заключается в выведении удовлетворительных принципов из возможно более слабых допущений. Посылки теории должны быть простыми и разумными условиями, которые принял бы каждый или почти каждый, и в пользу которых можно предложить убедительные философские аргументы. В то же время, чем острее исходное столкновение притязаний, в которое принципы могут внести приемлемый порядок, тем более исчерпывающей должна быть теория. Следовательно, мы имеем глубоко противоположные интересы.

Другой способ заключается в рассмотрении этих предположений в качестве описания некоторого вида социального порядка, или некоторых сторон реально существующей базисной структуры. Так мы приходим к понятию частного (**private**) общества³. Его главные черты таковы: во-первых, составляющие его личности, будь то **индивиды**

или ассоциации, обладают своими собственными частными целями, которые либо конкурируют, либо независимы друг от друга, но ни в коем случае не дополняют друг друга. А во-вторых, институты сами по себе не имеют никакой ценности, и участие в них рассматривается не как благо, но, в лучшем случае, как бремя. Таким образом, каждая личность оценивает социальные устройства исключительно как средство в достижении своих частных целей. Никто не принимает в расчет блага других или того, чем они наделены; наоборот, каждый предпочитает наиболее эффективную схему, дающую ему наибольшую долю имущества. (На более формальном языке единственными переменными в функции полезности индивида являются исключительно товары и имущество, которыми он обладает, а не предметы, которыми владеют другие, или их уровень полезности.)

Мы можем предположить также, что подлинное разделение (*division*) преимуществ определяется в значительной степени балансом власти и стратегического положения, возникающего в существующих обстоятельствах. Однако это разделение может быть, конечно же, совершенно честным и удовлетворять требованиям взаимности. При удаче ситуация может привести и к такому результату. Публичное благо состоит в основном из посредничества государства в использовании каждым существующих условий в его собственных целях. насколько **позволяют** его средства, аналогично тому, как каждый направляется в свой пункт назначения, когда путешествует по автостраде. Теория конкурентных рынков — это парадигма описания этого типа общества. Поскольку члены этого общества не озабочены желанием действовать по справедливости, обеспечение **стабильности** справедливых и эффективных устройств, если они существуют, обычно требует применения санкций. Следовательно, выравнивание частных и коллективных интересов представляет собой результат стабилизующих институциональных устройств (**devices**), примененных к лицам, которые противостоят друг другу как **равнодушные**, а возможно, и враждебные силы. Частное общество не держится на публичном убеждении, что его базисные устройства справедливы и представляют сами по себе благо; его скрепляют расчеты всех людей или достаточно многих для того, чтобы не нарушилось имеющееся социальное устройство, на то, что предпринимаемые изменения сократят набор средств, посредством которых они могут преследовать свои личные интересы.

Иногда полагают, что из договорной доктрины следует идеальность частного общества, по крайней мере, когда разделение преимуществ удовлетворяет подходящему стандарту взаимности. Однако, как показывает понятие вполне упорядоченного общества, это не так. И, как только что я говорил, идея исходного положения имеет другое объяснение. Объяснение блага как рациональности и социальной природы человечества также требует другого подхода. Общительность (*sociability*) человеческих существ не должна пониматься тривиальным образом. Она заключается не просто в том, что для человеческой жизни необходимо общество, или в том, что живя в обществе, люди приобретают потребности и интересы, которые побуждают их работать вместе

ради взаимных преимуществ такими способами, которые допускаются и поощряются их институтами. Не выражается она и трюизмом, что социальная жизнь суть условие для развития нашей способности говорить и мыслить, и принимать участие в **общей** совместной деятельности общества и культуры. Без сомнения, даже понятия, которые мы используем для описания наших планов и ситуаций, а также для выражения наших личных желаний и целей, часто предполагают социальный контекст (**setting**) наряду с системой верований и мыслей, которые являются результатом долгой традиции коллективных усилий. Эти факты, конечно же, не тривиальны; но использовать их для характеристики наших связей друг с другом — значит давать тривиальную интерпретацию человеческой социальности. Ведь все эти вещи в равной мере относятся и к лицам, которые воспринимают свои отношения чисто инструментально.

Социальная природа человечества лучше всего видна в контрасте с понятием частного общества. Так, человеческие существа фактически имеют общие конечные цели, и они ценят свои общие институты и деятельность как благо само по себе. Мы нуждаемся друг в друге как партнерах по жизни, которую мы выбираем ради ее самой, и успехи и удовольствия других необходимы и дополнительные к нашему собственному благу. Эти вещи достаточно очевидны, но они требуют некоторой разработки. В объяснении блага как рациональности мы пришли к известному заключению, что рациональные планы жизни обычно обеспечивают развитие, по крайней мере, некоторых из способностей личности. Аристотелевский принцип указывает в эту сторону. Однако одной из основных характеристик человеческих существ является то, что ни один человек не может сделать все, что он мог бы сделать; тем более он не может делать все, что может любой другой. Потенциальные возможности каждого индивида одновременно и превосходят все то, что он может надеяться реализовать, и в то же время далеко не дотягивают до возможностей, которыми располагают люди вообще. Поэтому каждый должен выбирать, какие из его способностей и возможных интересов он желает развивать; он должен культивировать и упражнять их, прикидывая и осуществляя планы на регулярной основе. Разные люди со сходными или дополняющими способностями могут кооперироваться, так сказать, в реализации их общих или соответствующих друг другу природных задатков. Когда людям гарантировано наслаждение от демонстрации их собственных способностей, они склонны ценить совершенства других, особенно когда их совершенства приобретают характер жизненных целей, приемлемых для всех.

Таким образом, вслед за Гумбольдтом мы можем сказать, что благодаря социальному объединению, основанному на потребностях и потенциале его членов, каждый человек может участвовать в общей сумме реализованных естественных задатков других. Мы приходим к понятию сообщества людей, члены которого наслаждаются совершенствами друг друга и индивидуальностью, поощряемой свободными институтами; они признают благо **каждого** как элемент деятельности в целом, общая схема которой получила признание и доставляет

удовольствие всем. Это сообщество можно также представлять как простирающееся во времени, и следовательно, в истории общества можно сходным образом трактовать совместный вклад последовательно сменяющихся поколений⁴. Наши предшественники, достигнув некоторых вещей, оставили нам задачу развивать их достижения, влияющие на наш выбор занятий и определяющие более широкий контекст, в рамках которого могут быть поняты наши цели. Сказать, что человек суть существо историческое, значит сказать, что реализация возможностей человеческих индивидов, живущих в любое данное время, требует кооперации многих поколений (или даже обществ) на протяжении долгого периода времени. Это также означает, что кооперация направляется в любой данный момент пониманием, что делалось в прошлом, как оно интерпретируется социальной традицией. В противоположность человечеству, каждое отдельное животное может и делает то, что, по большей части, оно может делать, или что любой другой представитель этого вида, живущий в то же время, мог бы сделать. Область реализованных способностей одного индивида из вида не является в общем случае содержательно меньшей, чем потенциал других, сходных с ним. Поразительное исключение дает различие полов. Вот почему, по-видимому, сексуальная симпатия дает наиболее очевидный пример потребности индивидов, как у человека, так и у животных, друг в друге. Однако это влечение может принимать исключительно чисто инструментальные формы, когда каждый из индивидов относится к другому как средству своего собственного удовольствия или продолжения своей линии. Если эта привязанность индивидов не соединяется с элементами дружбы и любви, она не будет обладать характерными чертами социального объединения.

Многие формы жизни обладают характеристиками социального объединения, общих конечных целей и общественной деятельности, представляющих ценность сами по себе. Наука и искусство дают самые известные примеры. Аналогично, семья, друзья и другие группы представляют собой социальные объединения. Представление ситуации на примере игры имеет для изложения некоторое преимущество. Здесь мы можем легко различить четыре типа целей: цель игры определяется ее правилами (например, забить как можно больше голов); различные мотивы игроков в процессе самой игры (возбуждение, которое они от нее получают, стремление к упражнению и т. п.), которые могут быть различными для каждого человека; социальные цели, которые обслуживает сама игра и которые могут быть неизвестны игрокам и не осознаваться ими или даже никем в обществе, поскольку это дело размышляющего наблюдателя; и, наконец, общая цель, общее желание всех игроков сделать игру хорошим развлечением. Эта общая цель может быть реализована, только если игра ведется честно, по правилам, если стороны более или менее соответствуют друг другу и все игроки чувствуют, что они играют хорошо. Однако когда эта цель достигнута, каждый получает удовольствие и удовлетворение в одном и том же. Хорошее проведение игры представляет собой, образно говоря, коллективное достижение, требующее участия всех.

Общая цель общественного объединения явно заключается не просто в общем желании одной и той же конкретной вещи. Генералы Грант и Ли были едины в их желании обладать городом Ричмондом, **но** это желание не делает из них сообщества. Вообще люди хотят одних и тех же вещей: свободы и благоприятных возможностей, крова и пищи, однако эти желания могут сталкивать их друг с другом. Ответ на вопрос о том, обладают ли индивиды общей целью, зависит от более детальных черт деятельности, к которой склоняют их интересы, регулируемые принципами справедливости. Должна существовать согласованная схема поведения, в которой совершенства и удовольствия каждого дополняют благо всех. Каждый может извлекать удовольствие из действий других во время выполнения совместного плана, приемлемого для каждого. Несмотря на свою соревновательность, многие игры отчетливо иллюстрируют этот тип цели: публичное желание проводить игру хорошо и честно должно быть регулятивным и эффективным, если для всех нежелательна потеря удовольствия и интереса.

Развитие искусства и науки, религии и культуры любого вида, значительное или не очень, **можно**, конечно же, представлять себе во многом сходным образом. Извлекая уроки из усилий других и признавая их достижения, человеческие существа постепенно выстраивают системы знания и веры; они вырабатывают способы освоения мира и выражения своих чувств. В этих случаях общая цель, будучи глубокой и сложной, определяется соответствующими художественными, научными или религиозными традициями; и понимание этой цели часто требует многих лет исследования и обучения. Существенно то, что имеется общая конечная цель и принятые способы ее достижения, которые делают возможным публичное признание достижений каждого. Когда эта цель достигается, все находят удовлетворение от одних и тех же вещей; и этот факт, совместно с дополнительной природой блага индивидов, скрепляет узы сообщества.

Я не хочу делать упор на примере искусства и науки, высоких форм религии и культуры. В свете отрицания принципа совершенства и принятия демократии в оценке совершенств друг друга они не имеют особых заслуг с точки зрения справедливости. Пример с игрой предпочтителен не только из-за простоты, он уместен и в другом смысле. Пример выявляет основную проблему, которая заключается в том, что имеется много типов социальных объединений и что с точки зрения политической справедливости мы не должны ранжировать их по ценности. Более того, эти объединения не имеют определенного размера; они варьируются от семей и дружеского круга до более широких ассоциаций. Нет также пределов времени и пространства, ибо те, кто разделен историей и обстоятельствами, тем не менее могут кооперироваться в реализации общей для всех них природы. Вполне упорядоченное общество, да и большинство обществ, будут содержать бесчисленное количество различных типов социальных объединений.

Эти замечания позволяют нам видеть, как принципы справедливости связаны с человеческой социальностью. Главная идея **заклю-**

чается просто в том, что вполне упорядоченное общество (соответствующее справедливости как честности) само образует социальное объединение. Действительно, это социальное объединение социальных объединений. Здесь присутствуют обе характерные черты: успешное осуществление справедливых институтов представляет собой общую конечную цель всех членов общества, и эти институциональные формы оцениваются как благо сами по себе. Рассмотрим эти черты по очереди. Первая совершенно очевидна. Во многом точно так же, как игроки имеют общую цель сыграть хорошо и честно, члены вполне упорядоченного общества сотрудничают во имя общей цели реализации своей собственной природы и природы других, соблюдая при этом принципы справедливости. Это коллективное намерение является следствием того, что каждый имеет эффективное чувство справедливости. Каждый гражданин хочет, чтобы каждый (**включая** самого себя) действовал на основе принципов, с которыми все **согласились** бы в исходном положении равенства. Это желание представляет собой **регулятив**, как того требует от моральных принципов условие финальности; и когда каждый действует справедливо, все получают удовлетворение от одних и тех же вещей.

Объяснение второй черты более сложно, однако оно достаточно ясно из того, что уже было сказано. Нам нужно лишь обратить внимание на различные способы, которыми фундаментальные институты общества, справедливая конституция и основные составляющие правового порядка могут быть признаны благом сами по себе, раз идея социального объединения применяется к базисной структуре как целому. Прежде всего, кантианская интерпретация позволяет нам сказать, что поддержка всеми людьми справедливых институтов вдет во благо каждому. Человеческие существа обладают желанием выражать свою природу в качестве свободных и равных моральных личностей, и делают они это наиболее успешно, исходя из **принципов**, которые они признали бы в исходном положении. Когда все стремятся соблюдать эти принципы и каждый преуспевает, то индивидуально и коллективно их природа в качестве моральных личностей реализуется наиболее полно, а вместе с ней и их индивидуальное и коллективное благо.

Однако аристотелевский принцип верен для институциональных форм так же, как и для любой другой человеческой деятельности. Рассматриваемый в этом свете справедливый конституционный порядок, будучи применимым к малым социальным объединениям повседневной жизни, устанавливает рамки для этих многочисленных ассоциаций и кладет начало наиболее сложным и разнообразным видам деятельности. Во вполне упорядоченном обществе каждый человек понимает первые принципы, которые управляют всех схемой, осуществляемой многими поколениями; и все имеют сознательное намерение подчиняться этим принципам в их жизненных планах. Таким образом, план каждого человека получает более пространную и богатую структуру, чем он имел бы в противном случае; он согласован с планами других на основе взаимно приемлемых принципов. Частная жизнь каждого человека представляет собой своего

рода план внутри плана, причем более высокий план реализуется в публичных институтах общества. Однако этот более широкий план не устанавливает доминирующей цели, вроде тех, которые фигурируют в достижении религиозного единства (**unity**) или наибольших свершений в культуре, а тем более национального могущества и престижа, которым подчиняются цели индивидов и ассоциаций. Регулятивной публичной целью является скорее реализация конституционным порядком принципов справедливости. И эта коллективная деятельность, если верен аристотелевский принцип, должна восприниматься как благо.

Мы видели, что моральные добродетели являются совершенствами, качествами человека, которые рационально для людей желать в себе и друг в друге, ценимыми ради них самих, или же из-за действий, которые приносят радость (§§ 66—67). Теперь ясно, что эти совершенства демонстрируются в публичной жизни вполне упорядоченного общества. **Следовательно**, принцип, сопровождающий аристотелевский принцип, **требует**, чтобы люди ценили и наслаждались этими качествами друг в друге, когда они проявляются в сотрудничестве по утверждению справедливых институтов. Отсюда следует, что коллективная деятельность по поддержанию справедливости является исключительной формой человеческого процветания. При данных благоприятных условиях, люди наилучшим образом выражают свою природу и достигают самых широких регулятивных совершенств, на какие только способен каждый, поддержкой этих публичных устройств. В то же время справедливые институты делают возможной и поощряют разнообразие внутренней жизни ассоциаций, в которых индивиды реализуют их более конкретные цели. Таким образом, публичная реализация справедливости представляет собой ценность для сообщества.

В качестве последнего замечания я должен обратить внимание на то, что вполне упорядоченное общество не устраняет разделения труда в наиболее общем смысле этого понятия. Конечно, худшие аспекты этого разделения могут быть преодолены; никто не должен будет рабски зависеть от других и выбирать между монотонными и рутинными занятиями, которые убивают человеческую мысль и восприимчивость. Каждому могут предложить множество задач, так что различные стороны его природы найдут подходящее выражение. Однако даже когда работа осмысленна для всех, мы не можем преодолеть, и не можем стремиться к этому, нашей зависимости от других. В полностью справедливом обществе люди преследуют свое благо присутствующими только им способами, и они полагаются на своих товарищей в том, что те сделают вещи, которых они не могли сделать, равно как и вещи, которые они могли бы сделать, но не стали. Соблазнительно предположить, что каждый мог бы полностью реализовать свои задатки и что по крайней мере некоторые могут быть совершенными экземплярами человечества. Однако это невозможно. Особенностью человеческой социальности является то, что мы сами по себе суть лишь часть того, чем могли бы быть. Мы должны обращаться к другим в достижении совершенств, которые мы не развили в себе,

Я теперь обращаюсь к определению зависти, которое кажется подходящим при рассмотрении этого вопроса. Чтобы уяснить идею, допустим, что необходимые межличностные сравнения проведены в терминах объективных первичных благ, свободы и возможностей, доходов и состояния, которые я для простоты обычно использовал в определении ожиданий при применении принципа различия. В этом случае мы можем представлять зависть как склонность воспринимать с враждебностью большее благо других, даже в том случае, когда их большая удачливость не уменьшает наших преимуществ. Мы завидуем людям, ситуация которых лучше нашей (при оценке посредством некоторого согласованного индекса благ, как отмечалось выше), и мы склонны лишиться их этих больших выгод, даже если нам самим для этого придется поступиться чем-то. Когда другие осознают нашу зависть, они начинают ревниво оберегать их собственные лучшие обстоятельства и предпринимают меры предосторожности против враждебных актов, к которым склоняет нас зависть. Так понимаемая зависть коллективно ущербна: индивид, который завидует другому, готов делать вещи, которые наносят вред обоим, если при этом различие между ними уменьшается. Так, Кант, определению которого я во многом следовал, совершенно уместно полагает зависть в качестве одной из зол, заключающейся в ненависти к **человечеству**⁵.

Это определение требует комментария. Прежде всего, как замечает Кант, есть много случаев, когда мы, завидуя, открыто говорим о большем благе других. Так, мы можем говорить о завидной гармонии и счастье брака или семьи. Или один человек может сказать о другом, что он завидует его большим возможностям или приобретениям. В этих случаях мы имеем дело с кроткой, как я буду ее называть, завистью, где нет никакой злонамеренности, явной или скрытой. Мы не хотим, например, чтобы брак или семья стали вдруг менее счастливыми или гармоничными. Этими обычными выражениями мы утверждаем ценность определенных вещей, которыми обладают другие. Мы тем самым говорим, что, хотя мы не обладаем сходными благами равной ценности, к ним стоит стремиться. Те, кому мы адресуем эти слова, предположительно воспринимают их как похвалу, а не ожидание нашей враждебности. Несколько другой случай представляет собой подражательную зависть, которая заставляет нас пытаться получить то, что имеют другие. Зрелище их большего блага подвигает нас к стремлению социально полезными способами обладать сходными **вещами**⁶. Таким образом, зависть в строгом смысле слова, в противоположность кроткой зависти, которую мы выражаем открыто, является формой злонамеренности, которая может принести вред как ее объекту, так и субъекту. Вот чем может стать подражательная зависть при определенных условиях, например, при крушении надежд и неудачах.

Следующий момент состоит в том, что зависть не является моральным чувством. Ни один моральный принцип не приводится для ее объяснения. Достаточно **сказать**, что лучшая ситуация других привлекает наше внимание. Мы удручены их удачей и не ценим того, что имеем, столь же высоко, как прежде; и это чувство ущерба

и потери возбуждает нашу злобу и враждебность. Таким образом, **надо** быть **осторожным**, чтобы не спутать зависть и негодование. Негодование — моральное чувство. Если мы негодуем по поводу того, что имеем меньше, чем другие, то это потому, что мы думаем, что **их** лучшее благосостояние является результатом несправедливых институтов или неправильного поведения с их стороны. Те, кто выражает негодование, должны быть готовы показать, почему некоторые институты несправедливы или в чем заключается причиненное им зло. Зависть отличается от моральных чувств другим способом объяснения, углом зрения, под которым рассматривается ситуация (§ 73).

Необходимо отметить также неморальные чувства, связанные с завистью, но которые не следует с ней смешивать. В частности, ревность и недоброжелательность являются, если можно так **вы-**разиться, обратными чувствами к зависти. Человек в лучшем положении может желать, чтобы менее удачливые оставались на своем • месте. Он ревниво оберегает свое преимущественное положение и скупится на преимущества, которые позволили бы им стать на один уровень с ним. А если эта склонность распространяется на отрицание их выгод, в которых он не нуждается и которые не может использовать сам, то он движим **злой**?. Эти наклонности коллективно вредны так же, как и зависть, поскольку недоброжелательный и злобный человек готов пожертвовать кое-чем для поддержания дистанции **между** собой и другими.

До сих пор я рассматривал зависть и недоброжелательность как пороки. Как мы видели, моральные добродетели принадлежат к распространенным чертам характера, которые рационально для людей **хотеть** друг в друге как в партнерах (§ 66). Таким образом, пороки суть распространенные нежелательные черты, явными примерами которых являются злоба и зависть, поскольку они наносят ущерб каждому. Стороны, конечно, предпочтут концепции справедливости, реализация которых не возбуждает этих наклонностей. От нас обычно ожидают воздержания от действий, к которым они нас побуждают, и принятия необходимых мер по избавлению от них. Однако иногда обстоятельства, возбуждающие зависть, непреодолимы, так что если брать людей **такими**, как они есть, никаким разумным образом нельзя преодолеть их злобные чувства. Худшее положение человека, измеряемое индексом объективных первичных благ, может быть настолько усугублено, что нанесет ущерб его чувству собственного достоинства; и можно сочувствовать его ощущению потери. Действительно, мы можем негодовать, если ситуация вызывает в нас зависть, так как общество может допускать настолько большие несоразмерности в благах, что при существующих социальных условиях эти различия не могут не вести к потере положительного самоуважения. Для страдающих от этого ощущения чувство зависти не иррационально; удовлетворение их злобы сделало бы самочувствие лучшим. Когда зависть является реакцией на потерю чувства собственного достоинства в обстоятельствах, где было бы неразумным ожидать, что человек будет чувствовать иначе, я буду говорить, что она извинительна. Поскольку чувство собственного достоинства является главным пер-

вичным благом, стороны не согласятся, как я думаю, считать этот вид субъективной потери несущественным. Следовательно, вопрос заключается в том, будет ли базисная структура, удовлетворяющая принципам справедливости, возбуждать настолько много извинительной зависти, что выбор **этих** принципов придется пересмотреть.

81. ЗАВИСТЬ И РАВЕНСТВО

Мы готовы теперь исследовать вероятность извинительной общей зависти во вполне упорядоченном обществе. Я буду обсуждать только этот случай, поскольку наша проблема состоит в том, являются ли принципы справедливости разумным предприятием ввиду наклонностей людей, в особенности их неприязни к несоразмерностям в объективных благах. Я предполагаю, что главным психологическим источником подверженности зависти является отсутствие уверенности в нашей собственной значимости, соединенное с **чувством бессилия**. Наша жизнь лишена интереса, и мы бессильны изменить ее или обрести решимость сделать то, что мы еще хотим **сделать**⁸. Напротив, человек, уверенный в значимости своего жизненного плана и в своей способности осуществить его, не подвержен ненависти или ревнивому охранению своей удачи. Даже если он мог бы, он не хочет умалить преимущества других ценой собственных. Эта гипотеза предполагает, что наименее удачливые склонны быть тем более завистливыми по отношению к лучшей ситуации более удачливых, чем менее уверены они в собственном достоинстве и чем больше их ощущение, что они не могут улучшить свои перспективы. Аналогично, конкретная зависть, вызываемая конкуренцией и соперничеством, будет, **вероятно**, тем большей, чем больше неудач терпит человек, так как удар по чувству собственного достоинства более болезнен, а потери могут казаться необратимыми. Однако здесь мы рассматриваем главным образом лишь общую **зависть**.

Имеются три условия, я полагаю, которые способствуют враждебным вспышкам зависти. Первое из них, психологическое обстоятельство, которое мы только что отметили: у человека отсутствует надежная уверенность в собственной значимости и способности сделать что-либо достойное. Согласно второму (и одному из социальных условий), возникает много случаев, когда это психологическое состояние переживается как болезненное и унижительное. Несоразмерность между индивидами выявляется социальной структурой и образом жизни того общества, где живет индивид. Менее удачливым, следовательно, часто насильно напоминают об их ситуации, что приводит их к еще более низкой оценке как собственной личности, так и образа жизни. А в-третьих, они рассматривают свое общественное положение как не допускающее конструктивных альтернатив для противостояния предпочтительным обстоятельствам более преуспевших. Они смягчают свои страдания и приниженность убеждением, что у них нет другого выбора, как причинить ущерб людям с лучшим положением, даже с потерями для себя, если, конечно, они не погрузятся в апатию и безразличие.

Многообразные **аспекты** вполне упорядоченного общества направлены на то, чтобы ослабить, если вообще не предотвратить, эти условия. В отношении первого условия ясно, что хотя оно представляет собой психологическое состояние, социальные институты являются основной побудительной причиной. Однако я утверждал, что договорная концепция справедливости поддерживает чувство собственного достоинства граждан в общем случае более твердо, чем другие политические принципы. В публичном форуме каждому человеку оказывается уважение благодаря верховенству равенства, и каждый имеет те же самые основные права, которые были бы признаны в исходном положении честными. Члены сообщества имеют общее чувство справедливости и связаны узами гражданской дружбы. Я уже обсуждал эти вещи в связи со стабильностью (§§ 75—56). Мы можем добавить, что **большие** преимущества одних скомпенсированы выгодами менее удачливых; и никто не думает, что обладающие большей долей являются более заслуженными с моральной точки зрения. Счастье в соответствии с добродетелью отвергается в качестве принципа распределения (§ 48). И то же самое верно относительно принципа совершенства: независимо от совершенств, которые обнаруживают люди или ассоциации, их притязания на социальные ресурсы всегда разрешаются принципами взаимной справедливости (§ 50). По всем этим причинам менее удачливые не имеют причин считать себя приниженными, и публично признанные принципы гарантируют их уверенность в себе. Несоразмерности между ними и другими, будь то абсолютные или относительные, им было бы легче принять, чем в других формах государственного устройства.

Что касается второго условия, то как абсолютные, так и относительные различия, допускаемые вполне упорядоченным обществом, вероятно, меньше, чем повсеместно распространенные. Хотя теоретически принцип различия допускает неопределенно большие неравенства в обмен на небольшие приобретения менее удачливых, размах доходов и богатства не должен быть на практике чрезмерным в условиях существующих институтов (§ 26). Более того, множественность ассоциаций во вполне упорядоченном обществе, каждая из которых имеет свою гарантированную внутреннюю жизнь, приводит к уменьшению обзора, или, по крайней мере, болезненного обзора, разнообразия людских перспектив. Ведь мы склонны сравнивать наши обстоятельства с обстоятельствами других людей в той же или сходной группе или в положении, которое мы считаем существенным для наших устремлений. Различные ассоциации в обществе делят его на такое множество несравнимых групп, что несоразмерности между этими группами не привлекают внимания к тому, как это эмоционально влияет на жизнь людей в менее удачном положении. И это игнорирование различий в богатстве и обстоятельствах облегчается благодаря тому факту, что когда граждане встречаются друг с другом, по крайней мере, при совершении общественных дел, ими признаются принципы равной справедливости. Более того, в повседневной жизни выполнение естественных обязанностей настолько почетно, что более преуспевшие не выказывают нарочито своего более высокого поло-

жения с расчетом унижить тех, кто имеет меньше. В конце концов, если условия, располагающие к зависти, устраняются, то устраняются, наверняка, и таковые для ревности, недоброжелательности и злобы, обратных по отношению к ревности чувств. Когда менее удачливые слои общества не имеют первых, более удачливые не имеют вторых. Взятые вместе, эти черты вполне упорядоченного режима уменьшают число случаев, когда менее удачливые склонны рассматривать свою ситуацию как скудную и унижительную. Даже если они и подвержены зависти, это может быть в незначительной степени. Наконец, при рассмотрении последнего условия представляется, что вполне упорядоченное общество в той же степени, как и любое другое, предлагает конструктивные альтернативы враждебным вспышкам зависти. Проблема общей зависти, во всяком случае, не принуждает нас пересматривать выбор принципов справедливости. Что же касается конкретной зависти, то в определенной степени она свойственна человеческой жизни; будучи связанной с соперничеством, она может существовать в любом обществе. Более специальной проблемой политической справедливости является вопрос о том, насколько распространенными являются злоба и ревность, возбуждаемые борьбой за положение и должность, и может ли это обстоятельство навредить справедливости институтов. Трудно разрешить этот вопрос в отсутствие более детального знания социальных форм, доступных на правовой стадии. Но представляется, что нет никаких причин, по которым опасность конкретной зависти должна усугубить ситуацию для общества, регулируемого справедливостью как честностью, в большей степени, нежели при любой другой концепции.

Я заключаю, таким образом, что принципы справедливости, не возбуждают извинительную общую зависть (да и конкретную зависть тоже) в той степени, которая может беспокоить нас. Этот тест, опять-таки, говорит об устойчивости концепции справедливости. Теперь я хотел бы вкратце исследовать возможные связи между завистью и равенством, рассматривая равенство в рамках теории справедливости, со всеми допустимыми спецификациями этого понятия. Хотя имеется много видов равенства, и эгалитаризм допускает степени равенства, есть такие концепции справедливости, которые, по общему мнению, эгалитарны, хотя и допускают значительные несоразмерности. Под эту рубрику подпадают два принципа справедливости.

Многие консервативные авторы полагают, что тенденция к равенству в современных общественных движениях является выражением **зависти**⁹. Таким образом, они стремятся дискредитировать это стремление, относя его к коллективно ущербным импульсам. Перед серьезным обсуждением этого тезиса, однако, нужно сначала доказать, что отрицаемые формы равенства на самом деле несправедливы и с необходимостью приведут к тому, что все, включая и менее удачливых, проиграют. Однако упор на равенстве, определяемом двумя принципами равенства, вовсе не означает проявления зависти. Это видно из содержания этих принципов и характеристики зависти. Это также следует из природы сторон в исходном положении: концепция справедливости выбирается при условиях, в которых, по предпо-

жению, никто не движим недоброжелательством и злобой (§ 25). Таким образом, требования равенства, поддерживаемые двумя **принципами**, не происходят из этих чувств. Притязания тех, кто утверждает принципы, могут иногда выражать негодование, но это, как мы видели, совсем другой вопрос.

Чтобы показать, что принципы справедливости основаны частично на зависти, нужно было бы установить, что одно или несколько условий исходного положения возникают из этой склонности. Поскольку вопрос о стабильности не принуждает к пересмотру уже сделанного выбора, разговор о влиянии зависти связан с первой частью теории. Однако в обосновании каждого из условий постулирования исходного положения зависть не упоминается вообще. Например, взывают к функции моральных принципов как подходящему общему и публичному способу упорядочения требований (§ 23). Конечно, могут быть такие формы равенства, которые проистекают из зависти. Строгий эгалитаризм, доктрина, которая настаивает на равном распределении всех первичных благ, явно происходит из этой склонности. Это значит, что эта концепция равенства была бы принята в исходном положении, только если бы стороны были достаточно завистливыми. Эта возможность никоим образом не затрагивает двух принципов справедливости. Различные концепции равенства, которые они определяют, признаются в предположении, что зависти **нет**¹⁰.

Важность отличия зависти от моральных чувств можно усмотреть из нескольких примеров. Допустим сначала, что зависть распространена в бедных крестьянских обществах. Основанием для этого является общая вера, что совокупное социальное богатство более или менее фиксировано, так что выигрыш одного является потерей другого. Социальная система интерпретируется, можно сказать, как естественно установленная и неизменная игра с нулевой суммой. Действительно, если бы эта вера была распространенной и количество товаров было бы, по общему мнению, фиксированным, результатом была бы строгая противоположность интересов. В этом случае было бы правильно считать, что справедливость требует равного долевого распределения. Социальное богатство не воспринимается как **результат** взаимно полезной (**advantageous**) кооперации, и поэтому нет честного основания для неравного распределения преимуществ. То, что называется завистью, может фактически быть негодованием, которое может быть или не быть оправданным.

Спекуляции Фрейда по поводу происхождения чувства справедливости страдают тем же недостатком. Он замечает, что это чувство является порождением зависти и ревности. В то время как одни члены социальной группы ревниво стремятся охранять свои преимущества, менее удачливые движимы завистью и стремлением отобрать их. Постепенно все осознают, что они не могут сохранять враждебное отношение друг к другу, не причиняя себе ущерба. Поэтому в качестве компромисса они останавливаются на требованиях равного обращения. Чувство справедливости представляет собой формирование реакции (**reaction-formation**): то, что исходно было ревностью и завистью,

трансформируется в социальное чувство, чувство справедливости, которое настаивает на равенстве всех. Фрейд полагает, что этот процесс представлен в воспитании младенцев и в других многих социальных условиях". Однако правдоподобность его объяснения зависит от того, насколько правильно определены его исходные установки. С некоторыми изменениями, лежащие в основе примеров особенности, которые он использует, соответствуют таковым в исходном положении. То, что люди имеют противоположные интересы и стремятся продвинуть свою концепцию блага, означает вовсе не то же самое, что и их мотивация завистью и ревностью. Как мы **видели**, этот вид противопоставления приводит к возникновению обстоятельств справедливости. Так, если дети вступают в конкуренцию за внимание и привязанность своих родителей, на которые, можно сказать, они справедливо имеют равные притязания, можно утверждать, что их чувство справедливости проистекает из ревности и зависти. Конечно, дети часто завидуют и ревнуют; и, без сомнения, их моральные представления (**notions**) настолько примитивны, что необходимые различия еще ими не осознаются. Однако пренебрегая этими трудностями, мы могли бы с равным основанием сказать, что их социальные чувства возникают из негодования, из чувства, что с ними обращаются **несправедливо**¹². Консервативным же авторам в том же духе можно ответить, что когда лучше устроенные отвергают притязания менее удачливых на большее равенство, это просто недоброжелательство. Но этот спор требует тщательной аргументации. Ни одного из этих обвинений или контробвинений нельзя принять на веру без предварительного исследования концепций справедливости, искренне принимаемых индивидами, и их понимания социальной ситуации. И только после этого можно увидеть, насколько эти требования действительно основаны на этих мотивах.

Ни одно из этих замечаний не предназначено для отрицания, что апелляция к справедливости зачастую маскирует зависть. То, что называют негодованием, на самом деле может быть злобой. Однако рационализации такого рода порождают дальнейшую проблему. В дополнение к тому, что концепция справедливости человека не основана сама по себе на зависти, мы должны определить, являются ли принципы справедливости, на которые ссылаются в этом объяснении, искренне принимаемыми. Это обнаруживается в их применении к другим случаям, когда речь идет не об этом человеке или, еще лучше, когда он терпит ущерб от следования этим принципам. Фрейд имел в виду большее, чем трюизм, когда говорил, что зависть часто маскируется негодованием. Он хотел сказать, что энергия, мотивирующая чувство справедливости, заимствована из энергии зависти и ревности, и что без такой энергии было бы (или было бы значительно меньше) желание дать справедливость. Привлекательными для нас являются лишь те концепции справедливости, которые проистекают из этих и подобных чувств. Именно это утверждение поддерживается ошибочным смешением зависти и негодования.

К несчастью, проблема других особых психологии остается нетронутой. **Они**, во всяком случае, должны рассматриваться точно так

же, как зависть. Сначала следует оценить конфигурацию установок по отношению к риску и **неопределенности**, доминированию и подчинению и т. п., которые склонны порождать справедливые институты, а затем оценить, могут ли они сделать эти институты неэффективными или вообще недействующими. Мы также должны задать вопрос, является ли выбранная концепция приемлемой или, по крайней мере, терпимой с точки зрения людей в исходном положении, какими бы ни оказались наши особые склонности. Наиболее благоприятная альтернатива та, которая оставляет место для всех этих **различных** тенденций в той мере, в какой они могут поощряться справедливой базисной структурой. Имеется разделение труда, если можно так выразиться, между людьми с противоположными наклонностями. Конечно, некоторые из этих установок могут вознаграждаться так же, как определенные тренированные навыки, например готовность к приключениям и необычному риску. Однако даже если это и так, все еще стоит во весь рост проблема с возвращением к естественным задаткам; она покрывается обсуждением долевого распределения (§ 47). Что социальная система явным образом не должна делать, так это поощрять склонности и устремления, которые она обязана подавлять. Пока структура специальных психологии, выявляемых **обществом**, либо поддерживает его устройства, либо может быть разумно приспособлена к ним, нет никакой нужды пересматривать выбор концепции справедливости. Я полагаю, хотя я и не показал этого, что принципы справедливости как честности удовлетворяют этому тесту.

82. ОСНОВАНИЯ ДЛЯ ПРИОРИТЕТА СВОБОДЫ

Мы уже рассматривали значение приоритета свободы, и то, как он встроен в различные правила предшествования по рангу (§§ 39, 46). Теперь когда главные элементы договорного взгляда у нас в распоряжении, можно сделать обзор оснований для такого приоритета. Я предполагал, что если люди в исходном положении знают, что их основные свободы могут быть эффективно осуществлены, они не пойдут на **большие** экономические преимущества в обмен на меньшие свободы (§ 26). Только когда социальные условия не позволяют полного установления этих прав, можно говорить об ограничении этих свобод. Равные свободы могут быть определены только в том случае, когда необходимо изменить уровень цивилизации, так чтобы в конце концов можно было наслаждаться этими свободами. Эффективная реализация всех этих свобод во вполне упорядоченном обществе представляет собой долговременную тенденцию выполнения двух принципов и правил приоритета при разумно благоприятных условиях. Наша проблема тогда заключается в том, чтобы суммировать и упорядочить резоны для первенства свободы во вполне упорядоченном обществе, как это можно видеть с точки зрения исходного положения.

Давайте начнем с резонансов в первой части аргумента в пользу двух принципов. Вполне упорядоченное общество определяется как эффективно регулируемое публичной концепцией справедливости (§ 69). Члены такого общества являются свободными и равными моральными личностями, каковыми они себя и рассматривают. То есть все они имеют фундаментальные цели и интересы, во имя которых **полагают** допустимым предъявлять притязания друг к другу и **рассматривают** себя в качестве имеющих право на такие притязания. У них есть право на равное уважение к себе и право определять принципы, по которым должна управляться базисная структура общества, и они считают себя имеющими такое право. Исходное положение специфицировано так, чтобы подходящим образом включать взаимность и равенство между людьми; и при условии, что их фундаментальные цели и интересы защищены свободами, покрываемыми первым принципом, люди отдают приоритет этому принципу. Религиозные интересы, гарантированные равной свободой совести, обсуждаются в качестве примера в §§ 33—35. В этой связи следует иметь в виду, что стороны стремятся гарантировать конкретный фундаментальный интерес, хотя, в условиях занавеса неведения, известна только лишь общая природа этого интереса. Их цель заключается не просто в разрешении практиковать ту или иную религию, но практиковать некоторую определенную религию, т. е. их религию, какой бы она ни оказалась (§ 28). Для того чтобы обезопасить неизвестные им, но конкретные интересы с перспективы исходного положения, они приходят, имея в виду бремя обязательств (§ 29), к тому, чтобы отдать приоритет основным свободам.

Вполне упорядоченное общество также осознает интерес высокого порядка сторон в том, как их собственные интересы, включая фундаментальные, оформлены и отрегулированы социальными институтами (§ 26). Стороны воспринимают себя в качестве свободных личностей, которые могут пересматривать и изменять свои собственные **окончательные** цели и отдавать приоритет в этом отношении **сохранению** свободы. Способ, которым принципы справедливости управляют базисной структурой, как то иллюстрируется рассмотрением автономности и объективности (§ 78), показывает, что эти интересы высокого порядка достигаются во вполне упорядоченном обществе.

Таким образом, личности в исходном положении подвижны интересами в определенной иерархии. Сначала они должны гарантировать свои интересы высшего порядка и фундаментальные цели (им известна лишь их общая **форма**), и этот факт отражается в предпочтении, которое они отдают свободе; средства, позволяющие им достичь свои желания и цели, занимают подчиненное место. Хотя фундаментальные интересы в свободе имеют определенную цель, а именно, эффективное установление основных свобод, эти интересы не всегда оказываются контролирующими. Реализация этих интересов может создать некоторые социальные условия и способствовать удовлетворению нужд и материальных потребностей, и это объясняет, почему основные свободы могут быть иногда ограничены. Но как только требуемые социальные условия и уровень удовлетворения нужд и материальных

потребностей достигнуты, как это имеет место во вполне упорядоченном обществе при благоприятных обстоятельствах, с этого момента регулируемыми становятся интересы высшего порядка. В самом деле, по предположению **Милля**, эти интересы все более интенсивны по мере того, как общество позволяет эффективное их выражение, так что постепенно они становятся регулятивными и выявляют свое приоритетное положение¹³. Базисная структура тогда призвана гарантировать свободную внутреннюю жизнь различных сообществ по интересам, в которых люди и группы ищут достижения целей и совершенств, к которым их влечет, в форме социального союза, совместимого с равной свободой (§ 79). Люди хотят осуществлять контроль над законами и правилами, управляющими их ассоциациями, либо через прямое участие в делах ассоциаций, либо косвенно, через представителей, с которыми их связывает общность культуры и социальной ситуации.

Вот каковы основания приоритета свободы, покрываемого первой частью аргумента в пользу двух принципов справедливости. Мы должны обратиться сейчас ко второй части аргумента и спросить, подрывается ли **этот** приоритет различными чувствами и установками, которые, навверняка, свойственны вполне упорядоченному обществу (§ 80). Может оказаться, что даже когда существенные потребности удовлетворены и требуемые материальные средства достигнуты, беспокойство людей по поводу своего относительного положения в распределении богатства будет существовать и дальше. Таким образом, если мы предположим, что кто-либо захочет большей доли, результатом все равно может быть возрастающее желание материального изобилия. Поскольку каждый стремится к цели, которая не может быть достигнута коллективно, общество может, по вполне понятным причинам, быть все более и более озабочено подъемом производительности и улучшением экономической эффективности. И эти цели могут стать настолько доминирующими, что подорвут первичность свободы. Некоторые возражали против тенденции к равенству точно по этим причинам, указывая, что она возбуждает в индивидах одержимость их относительной долей общественного богатства. Однако хотя и верно, что во вполне упорядоченном обществе, скорее всего, имеется тенденция к большему равенству, его члены мало заинтересованы в их относительном положении как таковом. Как мы видели, зависть и ревность не свойственны им в существенной степени, и в основном они делают то, что кажется наилучшим для них с точки зрения их собственного жизненного плана, и те из их сотоварищей по ассоциации, которые социально более отдалены друг от друга, не отвлекаются от этого **большими** удобствами и удовольствиями других. Таким образом, нет сильных склонностей, побуждающих их к урезанию своих свобод ради большего абсолютного или относительного экономического благосостояния.

Конечно, отсюда не следует, что в справедливом обществе никто не озабочен вопросами статуса, или общественного положения. Объяснение чувства собственного достоинства как, возможно, главного пер-

вичного блага подчеркивает большое значение для нас того, насколько ценят нас, с нашей точки зрения, окружающие. Однако во вполне упорядоченном обществе потребность в статусе удовлетворяется публичным признанием справедливых институтов, вместе с полной и разнообразной внутренней жизнью многих дозволяемых равными свободами добровольных сообществ по интересам. Основанием чувства собственного достоинства в справедливом обществе является тогда не доля в доходе, но публично утверждаемое распределение фундаментальных прав и свобод. И когда это распределение является равным, каждый имеет одинаковое и гарантированное общественное положение, когда они встречаются для осуществления общих дел в более широком круге. Никто не склонен в поисках дальнейших путей политической гарантии своего общественного положения выходить за пределы конституционного утверждения равенства. Никто, с другой стороны, не предрасположен также признавать меньшую по сравнению с равной свободу. Во-первых, это поставило бы их в невыгодную ситуацию и ослабило бы их политическое положение. Это также влекло бы закрепление их более низкого положения, определяемого базисной структурой общества. Это ранжирование, приводящее к осознанию подчиненного положения в социальной жизни, действительно было бы унижительным и разрушительным для чувства собственного достоинства. И приобретая свободу, меньшую по сравнению с равной, человек может проиграть в обоих отношениях. Это оказывается все более верным по мере того как общество становится более справедливым, поскольку равные права и публичные установки взаимного уважения занимают существенное место в сохранении политического равновесия и в гарантировании гражданам их собственного достоинства. Таким образом, в то время как социальные и экономические различия между разными слоями общества, несравнимыми, как мы полагаем, **группами**, не склонны порождать враждебность, тяготы, возникающие из политического и гражданского неравенства и из культурной и этнической дискриминации, не могут быть легко приняты. Когда же положение равного гражданства отвечает потребности в статусе, предшествование равных свобод становится тем более необходимым. При выборе концепции справедливости, которая стремится устранить значимость относительных экономических и социальных преимуществ в качестве поддержки чувства собственного достоинства, твердое убеждение в приоритете свободы является существенным.

Во вполне упорядоченном обществе, таким образом, чувство собственного достоинства гарантировано публичным утверждением статуса равного гражданства для всех; распределение материальных средств идет само по себе в соответствии с чисто процедурной справедливостью, регулируемой справедливыми сопутствующими институтами, которые сужают область неравенств таким образом, что извинительная зависть не возникает. Такой подход к проблеме статуса имеет несколько преимуществ. Так, предположим, что ценимый другими человек зависит от своего относительного места в распределении доходов и богатства. В этом случае обладание более высоким статусом

влечет обладание **большими** материальными средствами, чем у большинства общества. Все не могут обладать высочайшим статусом, и **улучшение** положения **одного** человека означает понижение положения другого. Социальная кооперация в усилении условий для **чувства** собственного достоинства невозможна. Статусные средства, образно говоря, заданы, и выигрыш каждого человека означает проигрыш другого. Ясно, что такая ситуация очень неблагоприятна. Люди противостоят друг другу в стремлении к утверждению чувства собственного достоинства. Опираясь на основополагающий характер этого первичного блага, стороны в исходном положении, наверняка, не хотят оказаться в противостоянии. При этом будет трудно достижимым, если вообще возможным, благо социального объединения. Лучшим решением будет поддержка первичного блага чувства собственного достоинства, насколько это возможно, приписыванием основных свобод, которые действительно могут быть сделаны равными при одинаковом статусе для всех. В то же время, относительные доли материальных средств занимают подчиненное место. Таким образом, мы приходим к еще одному основанию для разложения социального порядка на две части, в соответствии с принципами справедливости. Хотя эти принципы допускают неравенство в обмен на вклады, которые выгодны всем, приоритет свободы влечет равенство в социальных основаниях чувства собственного достоинства.

Вполне возможно, что эта идея не может быть осуществлена полностью. До некоторой степени чувство собственного достоинства у людей может быть связано с их институциональным положением и их долей дохода. Если, однако, объяснение социальной зависти и ревности верно, то при наличии подходящих сопутствующих устройств эти наклонности не должны быть чрезмерными. Но теоретически мы можем при необходимости включить чувство собственного достоинства в первичные блага, индекс которых определяет ожидания. Тогда в применениях принципа различия этот индекс может допускать извинительную зависть (§ 80); ожидания менее преуспевших тем более низки, чем более сильны эти эффекты. Следует ли подгонять под **эту** ситуацию чувство собственного достоинства, должно решаться с точки зрения правовой стадии, где стороны имеют больше информации, и к которым применим принцип политической детерминации. Ясно, что это вносит нежелательное усложнение. Поскольку простота сама по себе желательна в публичной концепции справедливости (§ 49), условия, которые выявляют извинительную зависть, должны по возможности избегаться. Я упомянул этот момент не для того, чтобы сейчас же решить проблему, но только чтобы обратить внимание на то, что при необходимости ожидания менее преуспевших могут быть поняты так, чтобы включать в первичные блага чувство собственного достоинства.

Вторая часть аргумента подтверждает в этом случае приоритет свободы. И все-таки могут возразить, что предложенное объяснение приоритета свободы неверно, поскольку общество имеет другие способы утверждения чувства собственного достоинства, преодоления зависти и других разрушительных наклонностей. Например, в фео-

дальной или кастовой системе каждый человек занимает некоторое положение согласно естественному порядку вещей. Его сопоставления ограничены, по общему признанию, его собственным сословием, или кастой, и эти разряды приводят к установлению многочисленных несопоставимых групп, существующих независимо от человеческого контроля и санкционированных религией и теологией. Люди примиряются со своим положением, даже если у них есть сомнения по этому поводу, и так как все могут рассматривать свое положение как призвание свыше, каждый равно предопределен и равно хорош в глазах **провидения**¹⁴. Эта концепция общества разрешает проблему социальной справедливости, мысленно устраняя обстоятельства, которые ее порождают. Базисная структура считается уже определенной и не подлежащей влиянию человеческих существ. Согласно такому подходу, предполагать, что социальный строй должен соответствовать принципам, на которые люди согласились бы, если бы были **равными**, значит неправильно понимать место человека в мире.

В противоположность этой идее я предполагал все время, что стороны руководствуются в их принятии концепции справедливости знанием общих фактов об обществе. Они принимают как данное, что институты не фиксированы, а меняются со временем, подвергаясь воздействиям естественных обстоятельств и действиям и конфликтам социальных групп. Признаются природные ограничения, но при этом люди не бессильны в формировании своих социальных устройств. Это предположение является также частью контекста теории справедливости. Отсюда следует, что определенные способы обращения с завистью и другими отклонениями в наклонностях закрыты для вполне упорядоченного общества. Например, оно не может держать их под контролем путем распространения ложных и необоснованных мнений. Ведь наша проблема состоит в том, чтобы понять, как должно быть устроено общество, если оно должно удовлетворять принципам, которые рациональные люди с общими истинными верованиями признали бы в исходном положении. Условие публичности требует от сторон признания того, что как члены общества они тоже должны знать общие факты. Рассуждение, ведущее к исходному соглашению, должно быть доступно публичному пониманию. Конечно, размышляя над тем, какими должны быть требуемые принципы, мы должны полагаться на текущее знание, являющееся результатом здравого смысла и существующей науки. Однако нет никакой разумной альтернативы такому подходу. Нам нужно признать, что по мере изменения установленных верований, возможно, что принципы справедливости, которые рационально допустить, могут также измениться. Таким образом, когда мы отказываемся от веры в фиксированный естественный порядок, санкционирующий иерархическое общество, полагая ее неверной, следует установить тенденцию в пользу упорядоченных двух принципов справедливости. Эффективная защита равных свобод приобретает первостепенное значение во все большей мере в поддержке чувства собственного достоинства, а это и утверждает предшествование первого принципа.

83. СЧАСТЬЕ И ДОМИНАНТНЫЕ ЦЕЛИ

Чтобы быть в состоянии приступить к вопросу о благе справедливости, я буду обсуждать способ, каким справедливые институты влияют на наш выбор рационального плана и включают в себя регулятивный элемент нашего блага. Я подойду к этой теме окружным путем, возвращаясь в этом параграфе к понятию счастья и отмечая соблазн представлять его себе как определяемое доминантной целью. Такой подход естественно приведет к проблемам гедонизма и целостности личности. Как эти вопросы связаны, скоро станет ясно.

Раньше я говорил, что, с определенными оговорками, человек счастлив, когда он находится в процессе успешного выполнения (более или менее) рационального жизненного плана, принятого при (более или менее) благоприятных условиях, и он достаточно уверен, что его намерения могут быть осуществлены (§ 63). Таким образом, мы счастливы, когда наши рациональные планы успешно реализуются, наши важные цели выполняются, и мы имеем основания быть уверенными, что наша удача не оставит нас. Достижение счастья зависит от обстоятельств и удачи, отсюда и упоминание благоприятных обстоятельств. Хотя я не буду обсуждать понятие счастья детально, нам следует рассмотреть несколько моментов, чтобы выявить связь с проблемой гедонизма.

Прежде всего, счастье имеет два аспекта: один состоит в успешном выполнении рационального плана (распорядка деятельности и целей), который стремится реализовать человек, другой же — в состоянии сознания, его твердой уверенности, поддержанной добрыми резонами, что его успех не носит временного характера. Состояние счастья включает и определенные достижения в действиях, а также рациональную уверенность относительно **результата**¹⁵. Это определение счастья объективно: планы должны быть приспособлены к условиям нашей жизни, а наша уверенность должна покоиться на верных убеждениях. Иначе счастье можно было бы определить субъективно следующим образом: человек счастлив, когда он полагает, что находится в процессе успешного выполнения (более или менее) рационального плана и т. д. по тексту предыдущего определения, добавив лишь, что если он ошибся или обманут, то по стечению обстоятельств и по случаю не происходит ничего такого, что вывело бы его из заблуждения. Благодаря удаче ничто не лишает его блаженного неведения. Так вот, следует предпочесть определение, которое наилучшим образом согласуется с теорией справедливости и не противоречит нашим обдуманным ценностным суждениям. Сейчас достаточно заметить, как я указывал несколько страниц назад (§ 82), что мы предполагали, что стороны в исходном положении имеют правильные убеждения. Они признают концепцию справедливости в свете общих истин относительно людей и их места в обществе. Поэтому представляется естественным допустить, что, формируя свои жизненные планы, они аналогичным образом не блуждают в темноте. Безусловно, это не является строгой аргументацией. В конечном

счете, нужно оценить объективное определение в качестве части моральной теории, которой оно принадлежит.

Принимая это определение и помня об объяснении рациональных планов, данным ранее (§§ 63—65), мы можем интерпретировать особые характеристики, иногда приписываемые **счастью**⁶. Например, счастье самостоятельно (**self-contained**), иначе говоря, оно выбирается ради него самого. Конечно, рациональный план будет включать много (по крайней мере, несколько) финальных целей, и любая из них может ставиться отчасти из-за того, что она дополняет и способствует реализации одной или нескольких других целей. Взаимная поддержка между целями, преследуемыми ради них самих, является важной чертой рациональных планов, и следовательно, эти цели обычно не ставятся только ради них самих. Тем не менее, выполнение всего плана и постоянная уверенность в содеянном представляют как раз то, что для нас важно само по себе. Все соображения, включая правильность и справедливость (используя здесь полную теорию блага), уже были учтены при составлении плана. А следовательно, деятельность в целом является самодостаточной.

Счастье является также самодостаточным: рациональный план, уверенно реализуемый, делает жизнь полностью достойной выбора и не требует ничего в дополнение. Когда обстоятельство особенно благоприятно и выполнение плана довольно успешно, счастье человека является полным. В пределах общей концепции, которой следует человек, нет недостатка ни в чем существенном, и нет способа существенно улучшить ситуацию. Поэтому даже если материальные средства, поддерживающие наш образ жизни, всегда можно представить себе **большими**, а структуру целей — другой, все равно действительное выполнение данного плана само по себе может иметь, как это часто случается с музыкальными произведениями, картинами и стихами, определенную завершенность, которая, хотя и подпорчена обстоятельствами и человеческими несовершенствами, все равно образует целое. Таким образом, некоторые люди становятся образцами человеческого процветания и моделями для подражания, а их жизни столь же поучительны в вопросе о том, как жить, как и любые философские доктрины.

Человек счастлив, таким образом, в течение тех периодов, когда он успешно выполняет рациональный план и имеет основания быть уверенным, что его усилия будут плодотворными. Можно сказать, что он приближается к **благословенности** (**blessedness**) в той мере, в которой условия чрезвычайно благоприятны, и его жизнь полна. Однако отсюда не следует, что при продвижении рационального плана человек стремится к счастью в обычном смысле слова. Во-первых, счастье не представляет собой лишь одну, из целей наряду с другими, к которым мы стремимся, но суть выполнение всего задуманного. Но еще вначале предполагалось, что рациональные планы удовлетворяют ограничениям правильности и справедливости (как обусловлено полной теорией блага). Сказать о ком-то, что он стремится к счастью, не влечет его готовности нарушить, или утвердить эти ограничения. Следовательно, принятие этих пределов должно быть сделано явным.

А во-вторых, стремление к счастью часто предполагает стремление к определенному типу целям, например к жизни, свободе, собственному **благосостоянию**¹⁷. Так, люди, которые посвящают себя без остатка праведным целям или свою жизнь — процветанию **других**, обычно не считаются искателями счастья. Было бы заблуждением говорить так о святых и героях или о тех, чьи жизненные планы заметно выходят за пределы долга. У них нет таких целей, которые попадают под нашу рубрикуцию, хотя она и не очерчена точно. Тем не менее, святые и герои, и люди, намерения которых находятся в пределах правильности и справедливости, фактически счастливы, когда их планы удаются. Хотя они не стремятся к счастью, они, тем не менее, могут быть счастливы в продвижении требований справедливости и благосостояния других людей или в достижении притягательных для них совершенств.

Но как вообще возможно рационально выбирать план? Какой процедуре может следовать индивид, когда ему нужно принять такого рода решение? Я теперь хочу возвратиться к этому вопросу. Ранее я говорил, что план рационален, если он был бы выбран с осмотрительной рациональностью из класса планов, все члены которого удовлетворяют принципам рационального выбора и соответствуют определенным формам критического анализа. В конце концов, мы приходим к такому моменту, когда нам надо решать, какой план предпочтем, не опираясь на принципы (§ 64). Есть, однако, одно средство рассуждения, которое я **пока не** упоминал, заключающееся в анализе наших целей. Иначе говоря, мы можем попытаться найти более детальное или более ясное описание объекта наших желаний в надежде, что принимаемые в расчет принципы разрешат вопрос. Таким образом, может случиться, что более полная и глубокая характеристика того, что мы хотим, обнаружит, что, в конце концов, существует охватывающий план.

Рассмотрим вновь пример планирования отпуска (§ 63). Часто, когда мы спрашиваем себя, почему мы хотим посетить два разных места, мы обнаруживаем, что за этим стоят определенные более общие цели и что все они могут быть выполнены путем посещения одного места, а не другого. Так, мы можем хотеть изучить определенные стили в искусстве, и дальнейший анализ может показать, что один план лучше другого или одинаково хорош с этой точки зрения. В этом смысле мы можем обнаружить, что наше желание поехать в Париж более сильно, чем наше желание поехать в Рим. Однако зачастую более подробное описание не дает оснований для решения. Если мы хотим видеть и самые знаменитые христианские церкви, и самые знаменитые музеи, мы можем зайти в тупик. Конечно, эти желания тоже могут быть исследованы дальше. Ничто в том способе, каким выражены желания, не раскрывает, есть ли более глубокие характеристики того, что мы хотим. Однако мы должны допустить возможность, и даже вероятность, того, что рано или поздно мы достигнем несравнимых целей, между которыми нам придется выбирать с осмотрительной рациональностью. Мы можем сократить, переосмыслить, изменить наши цели разными способами в

процессе их согласования. Используя принципы рационального выбора в качестве направляющих ход нашего мышления и формулируя наши желания в наиболее ясной форме, мы можем сузить область чисто предпочтительного выбора, но мы не можем устранить ее вообще.

Неопределенность решения возникает, по-видимому, из того факта, что есть много целей, для которых нет готовых стандартов сравнения, чтобы выбирать между ними в случае их конфликта. Имеется много помех практическому рассуждению и чересчур много способов характеристики вещей, **которые** мы хотим ради них самих. Поэтому легко понять, почему идея о существовании единственной доминантной цели (в противоположность охватывающей цели), к которой разумно стремиться, чрезвычайно **привлекательна**¹⁸. Ведь если есть такая цель, которой подчинены все другие цели, то все желания, поскольку они рациональны, допускают анализ, который показывает применимость счетных принципов. Процедура рационального выбора и концепция такого выбора тогда были бы совершенно ясными: рассуждение всегда относилось бы к средствам и целям, причем все менее значимые цели, в свою очередь, рассматривались бы как средства достижения единственной доминантной цели. Многие конечные фрагменты цепи доказательств, в конечном счете, сходятся к одному выводу. Следовательно, рациональное решение в принципе всегда возможно, поскольку остаются лишь сложности с вычислениями и недостаток информации.

Важно понимать, чего хотят теоретики, утверждающие существование доминантных целей: а именно, метода выбора, которого всегда мог бы придерживаться сам субъект, чтобы принять рациональное решение. Таким образом, имеются три требования: концепция осмотрительности (**deliberation**) должна специфицировать (1) процедуру выбора первого лица, которая (2) применима в общем случае и (3) гарантированно ведет к наилучшему результату (по крайней мере, при благоприятных условиях наличия информации и способности к расчету). У нас нет процедуры, удовлетворяющей этим условиям. Случайный выбор (**random device**) обеспечивает общий метод, но он рационален только в особых обстоятельствах. В повседневной жизни мы применяем схемы рассуждения, заимствованные из культуры и модифицированные нашей собственной жизненной историей. Однако нет никакой уверенности, что эти формы анализа рациональны. Возможно, они лишь соответствуют различным минимальным стандартам, которые позволяют нам как-то обойтись далеко не лучшим из того, что мы могли бы сделать. Таким образом, если мы стремимся к общей процедуре, посредством которой сравниваются наши конфликтующие цели, чтобы можно было выделить, или, по крайней мере, мысленно идентифицировать, наилучший способ действий, тогда идея доминантной цели дает, как кажется, простой и естественный ответ.

Рассмотрим теперь, какова могла бы быть эта доминантная цель. Это не может быть само счастье, поскольку это состояние достигается выполнением рационального жизненного плана, установленного независимо. Мы можем сказать в лучшем случае, что счастье пред-

ставляет собой охватывающую цель, подразумевая, что сам план, реализация которого делает человека счастливым, включает и упорядочивает многообразие целей, каковы бы они ни были. С другой стороны, чрезвычайно неправдоподобно представлять доминантную цель как личную или социальную установку (**objective**), вроде осуществления политической власти, или достижения социального одобрения, или максимизация материального достатка. Предпочтение лишь одной цели, безусловно, противоречит нашим обдуманным ценностным суждениям и даже бесчеловечно, поскольку при этом мы пренебрегаем остальными целями. Ведь доминантная цель, по крайней мере, лексически первична по отношению ко всем другим целям, и ее преследование всегда обладает абсолютным приоритетом. Так, Лойола утверждает, что доминантная цель состоит в служении Богу, и тем самым, в служении нашей душе. Он последователен в признании, что продвижение божественных намерений (**intentions**) является единственным критерием сравнения подчиненных целей. Исключительно по этой причине мы и должны предпочесть здоровье — болезни, богатство — бедности, честь — бесчестью, долгую жизнь — короткой и, можно добавить, дружбу и привязанность — ненависти (и недружелюбию). Мы должны быть безразличны, говорит он, ко всем и всяким привязанностям, ибо они становятся неуместными, когда мешают нам быть уподобленным уравниловкам, готовым принять направление, которое, как мы полагаем, является наилучшим для славы Божьей".

Следует заметить, что принцип безразличия совместим с нашим наслаждением меньшими удовольствиями и дозволением заниматься игрой и развлечениями. Ведь эта деятельность дает отдых уму и покой душе, так что мы лучше подготовлены к продвижению более важных целей. Именно поэтому Аквинский полагает, что видение Бога является конечной целью всего человеческого знания и всех занятий, и находит место для игры и забавы. Тем не менее, эти удовольствия разрешены лишь в той степени, в какой благодаря им продвигается более высокая (**superordinate**) цель, или, по крайней мере, при этом не возникают препятствия. Мы должны организовать все вещи так, чтобы наше снисходительное отношение к фриivolности и насмешкам, привязанностям и дружбе не мешало полной приверженности нашей конечной цели²⁰.

Крайний характер доминантно-целевого подхода часто скрывается неясностями и размытостью предлагаемых целей. Так, если Бог понимается (как это и должно быть) как моральное существо, то цель служения Ему остается неспецифицированной в той степени, в какой божественные намерения не ясны из откровений, или не проявляются в природных основаниях. В этих рамках теологическая доктрина морали подвержена тем же проблемам сравнения принципов и определения приоритетов, которые свойственны и другим концепциям. Поскольку обсуждаемые вопросы обычно состоят именно в этом, решение, предлагаемое религиозной этикой, — лишь видимое решение. И, безусловно, когда доминантная цель ясно специфицирована как достижение некоторой объективной цели, вроде политической

власти или материального достатка, лежащие в основании фанатизм и бесчеловечность очевидны. Человеческое благо разнородно, поскольку разнородны цели личности. Хотя подчинение всех наших целей одной цели, строго говоря, не нарушает принципов рационального выбора (во всяком случае, принятых во внимание принципов), оно, все-таки, кажется нам иррациональным, а часто и просто безумным. „Я“ подвергается искажению и ставится на службу одной из его целей ценой всей системы.

84. ГЕДОНИЗМ КАК МЕТОД ВЫБОРА

Традиционно гедонизм понимается двояко: либо как убеждение, что единственным подлинным благом является чувство приятности, либо как психологический тезис, что единственное, к чему стремятся индивиды, — это удовольствие. Однако я буду понимать гедонизм третьим способом, а именно, как попытку провести концепцию доминантной цели в размышлении. Она стремится показать, как возможен рациональный выбор, по крайней мере, в принципе. Хотя эта попытка и не удастся, я рассмотрю ее кратко по причине того, что она высвечивает контраст между утилитаризмом и договорной доктриной.

Я представляю ход мысли гедониста следующим образом. Во-первых, он думает, что если человеческая жизнь направляется разумом, должна существовать преобладающая цель. Не существует рационального способа уравновесить наши соперничающие цели, кроме как посредством какой-то более высокой цели. Во-вторых, он истолковывает удовольствие узко, как приемлемое чувство. Приятность как атрибут чувства и ощущения мыслится как единственный правдоподобный кандидат на роль преобладающей цели, и поэтому она является единственной вещью, которая представляет благо сама по себе. Понимание того, что удовольствие является **единственным** благом, не постулируется в качестве первого принципа, который должен соответствовать нашим обдуманым ценностным суждениям. Наоборот, к удовольствию приходят как к преобладающей цели через процесс устранения. Исходя из возможности рационального выбора, такая цель должна существовать. В то же время эта цель не может быть счастьем или какой-то объективной целью. Чтобы избежать порочного круга в первом случае и бесчеловечности и фанатизма во втором, гедонист обращается внутрь себя. Он обнаруживает окончательную цель в некотором определенном качестве ощущения или чувства, идентифицируемым интроспективно. Мы можем предполагать, если нам угодно, что приятность может быть определена наглядно как такое качество, которое обще чувствам и ощущениям, по отношению к которым у нас есть благоприятная установка и желание их продлить, при прочих равных условиях. Так, с целью иллюстрации, можно было бы сказать, что приятность — это черта, общая для ощущения запаха розы, вкуса шоколада, ответной страсти и т. п. Аналогично определяется противоположное качество **неприятности**²¹.

субъекта, то уже мало правдоподобно, что его следует считать единственной рациональной **целью**²³. Конечно, предпочтение определенных качеств чувства или ощущения всему остальному является несбалансированным и нечеловеческим (*inhuman*) в той же мере, как и всеподавляющее желание максимизировать власть или материальное благополучие. Без сомнения, именно по этой причине Сиджвик воздерживается от признания, что приятность представляет собой конкретное свойство ощущений (*feeling*); однако он должен признать это, если удовольствие служит, как он того хочет, в качестве окончательного критерия при сравнении идеальных ценностей, таких как знание, красота и **дружба**²⁴.

К тому же следует учесть тот факт, что бывают разные виды приятных чувств, не совместимые между собой, как и **количественные** аспекты удовольствия, интенсивность и длительность. Как нам **добиться** баланса, когда они конфликтуют? Следует ли нам выбирать короткое, но интенсивное приятное ощущение одного вида чувства или менее интенсивное, но более продолжительное переживание **другого**? Аристотель говорит, что хороший человек при необходимости **пожертвует** жизнью ради своих друзей, поскольку он предпочитает краткосрочное интенсивное удовольствие длительному и мягкому, двенадцать месяцев благородной жизни многим годам банального **существования**²⁵. Однако как он будет решать этот вопрос? Далее, как замечает Сантаяна, нам нужно решить относительную значимость (*worth*) удовольствия и неудовольствия. Когда Петрарка говорит, что тысяча удовольствий не стоят одной боли, он принимает более основной стандарт их сравнения по сравнению с любым другим. Это решение должен принять сам человек, принимая в расчет полный спектр своих наклонностей и желаний, настоящих и будущих. Ясно, что мы не продвинулись нисколько за пределы осмотнительной рациональности. Проблема множественности целей возникает вновь и вновь в пределах класса субъективных **ощущений**²⁶.

Могут возразить, что в экономике и теории принятия решений эти проблемы **преодолены**. Однако этот вывод основан на недоразумении. В теории спроса, например, допускается, что предпочтения потребителей удовлетворяют разнообразным постулатам: они определяют полное упорядочение на множестве альтернатив и обладают свойствами выпуклости и непрерывности и другими подобными свойствами. Исходя из этих допущений, можно показать, что существует функция полезности, которая соответствует этим предпочтениям в том смысле, что одна альтернатива выбирается вместо другой, если и только если значение функции для выбранной альтернативы больше. Эта функция характеризует выбор индивида, то, что он фактически предпочитает, при допущении, что его предпочтения удовлетворяют определенным условиям. Она ничего не говорит вообще о том, как человек упорядочивает свои решения в столь согласованном виде, не говоря уже о том, что она явно не может претендовать на то, чтобы быть процедурой выбора первого лица, которой человек может разумно следовать, поскольку она лишь фиксирует результат его осмотнительных расчетов (*deliberations*). В лучшем случае те принципы,

которым, согласно мнению экономистов, должен удовлетворять выбор рациональных индивидов, могут быть представлены как некоторые рекомендации, учитываемые при принятии решения. Но понятые таким образом, эти критерии представляют собой просто принципы рационального выбора (или их аналогии), и мы возвращаемся опять к осмотрительной **рациональности**²⁷.

Кажется бесспорным, таким образом, что нет никакой преобладающей цели, следование которой согласуется с нашими обдуманными ценностными суждениями. Охватывающая цель реализации рационального жизненного плана — это совершенно другое. Однако неспособность гедонизма дать рациональную процедуру выбора вовсе не должна вызывать удивление. **Витгенштейн** показал, что ошибочно постулировать особое специальное переживание для объяснения того, как мы можем отличить воспоминания от воображаемого, мнения от допущений и также для других умственных действий. Точно так же маловероятно, что некоторые виды приятных чувств могут определять единицу измерения, использование которой объяснит возможность осмотрительного расчета. Ни удовольствие, ни какая другая определенная цель не могут играть роли, которую гедонисты хотели бы им **приписать**²⁸.

Философы предполагали, по разным основаниям, что характерное переживание все-таки существует и направляет нашу умственную жизнь. Таким образом, хотя кажется достаточно просто показать, что гедонизм никуда нас не ведет, важно видеть, почему можно склоняться к столь отчаянному приему. Я уже отмечал одно возможное основание: желание сузить область чисто предпочтительного выбора в определении нашего блага. В телеологической теории любая неясность или двусмысленность в концепции блага переносится на концепции правильности. Следовательно, если благо индивидов суть нечто, если можно так выразиться, что должно определяться самими индивидами, то аналогично, в определенных пределах, индивидам самим решать, что правильно. Однако естественно думать, что правильность — это не дело чистого предпочтения, и, следовательно, следует искать определенную концепцию блага.

Есть, однако, еще одна причина: телеологическая теория нуждается в таком способе сравнения разнообразных благ разных индивидов, чтобы всеобщее благо можно было максимизировать. Как можно сделать такого рода оценки? Даже если определенные цели служат организации планов индивидов, взятых отдельно, они не достаточны для определения концепции правильного. Кажется, что обращение внутрь к стандартам приятного чувства есть попытка найти общий знаменатель для множества людей, своего рода межличностные банкноты, с помощью которых можно специфицировать социальное упорядочение. **И** это предположение тем более неотразимо, когда утверждается, что этот стандарт является целью каждого человека в той мере, в какой он рационален.

В заключение я не сказал бы, что телеологическая доктрина с необходимостью приходит к некоторой форме гедонизма, чтобы быть непротиворечивой теорией. Однако все-таки тенденция в этом на-

правлении отчасти естественна. Гедонизм, можно сказать, суть направление симптоматического дрейфа телеологических теорий, когда они пытаются сформулировать ясный и применимый метод морального рассуждения. Слабость гедонизма отражает невозможность определения подходящей определенной цели, подлежащей максимизации. А это предполагает, что структура телеологических доктрин понимается радикально неверным образом: с самого начала они соотносят правильность и благо совершенно не так, как надо. Нам не следует пытаться **оформить** нашу жизнь, в первую очередь оглядываясь на независимо определенное благо. Наша природа обнаруживает себя не в целях, но скорее в принципах, которые мы признаем в качестве управляющих сопутствующими **условиями**, при которых эти цели должны формироваться, и манере, в которой им должно следовать. Ведь личность (**self**) первична по отношению к целям, которые она утверждает; даже преобладающая цель должна выбираться из многочисленных возможностей. Невозможно выйти за пределы осматривательной рациональности. Мы, следовательно, должны обратить отношение между правильностью и благом, предлагаемое телеологическими доктринами, и считать правильность первичной. Моральная теория развивается в противоположном направлении. Я теперь попробую объяснить эти последние замечания в свете договорной доктрины.

85. ЕДИНСТВО ЛИЧНОСТИ

Результатом предыдущего обсуждения является то, что нет единой цели, указанием на которую можно сделать каждый наш выбор рациональным. В определении блага в значительной степени участвует интуиция, а в телеологической теории она оказывает влияние и на определение правильности. Классический утилитарист пытается избежать этого вывода посредством доктрины гедонизма, но безуспешно. Мы не можем, **однако**, остановиться на этом; мы должны найти конструктивное решение проблемы выбора, которую пытается решить гедонизм. Таким образом, мы опять стоим перед вопросом: если нет единой цели, которая определяет соответствующую структуру подчиненных целей, как можно все-таки идентифицировать рациональный жизненный план? На самом деле ответ на этот вопрос уже был дан: рациональный план — это такой план, который был бы выбран с осматривательной рациональностью, определяемой полной теорией блага. Остается убедиться, что в рамках договорной доктрины этот ответ совершенно удовлетворителен, и что проблемы, которые порождал гедонизм, здесь не возникают.

Как я уже **сказал**, моральная личность (**personality**) характеризуется двумя способностями: одна относится к концепции блага, другая — к чувству справедливости. При реализации первая выражается рациональным жизненным планом, а вторая — регулятивным желанием действовать в соответствии с определенными принципами правильности. Поэтому моральная личность — это субъект с целями,

которые он выбрал, и его фундаментальные предпочтения заключаются в условиях, которые дают ему возможность формировать образ жизни, выражающий его природу как свободного и равного рационального существа, насколько это позволяют обстоятельства. Единство личности проявляется в согласованности его плана, причем это единство основано на желании более высокого порядка следовать **принципам** рационального выбора способами, совместимыми с его чувством правильности и справедливости. Конечно, человек формирует свои цели не одновременно, а постепенно; однако способами, допустимыми справедливостью, он также может формулировать жизненный план и следовать ему, тем самым создавая свое собственное единство (**unity**).

Отличительной чертой доминантно-целевой концепции является то, как она предполагает достижение единства личности (**self**). Так, в гедонизме личность становится таковой через максимизацию суммы приятных переживаний в своих психических пределах. Рациональная личность должна устанавливать свое единство этим способом. Поскольку удовольствие представляет собой доминантную цель, индивид безразличен ко всем аспектам самого себя, рассматривая свои естественные задатки сознания и тела и даже свои естественные склонности и привязанности как разнообразный материал для получения приятных переживаний. Более того, единство личности возникает не от стремления к удовольствию как его удовольствию, но просто как удовольствию. Следует ли продвигать его личное удовольствие или удовольствие других тоже — это другой вопрос, который, пока мы рассматриваем благо одного человека, можно оставить в стороне. Но раз мы рассматриваем проблему социального выбора, утилитаристский принцип в его **гедонистской** форме совершенно естественен. Ведь если любой индивид должен упорядочивать свои расчеты стремлением к доминантной цели удовольствия и не может обеспечить свою рациональную **личность** (**personhood**) никаким другим способом, то люди в своих совместных усилиях должны стремиться упорядочить свои коллективные действия, максимизируя приятные переживания группы. Точно так же, как один святой, будучи в одиночестве, должен работать во славу Божию, так и члены ассоциации святых должны кооперироваться, чтобы сделать все, что необходимо, для той же цели. Различие между индивидуальным и социальным случаями заключается в том, что ресурсы личности, ее умственные и физические способности, ее эмоциональные ощущения и желания помещаются в разные контексты. В обоих случаях эти материалы служат доминантной цели. Но в зависимости от наличия других субъектов для кооперации усилий, максимизируется удовольствие личности или социальной группы.

Далее, если рассуждения, ведущие к гедонизму как теории выбора первого лица, применить к теории правильности, то принцип полезности предстанет как вполне правдоподобный. Действительно, допустим сначала, что счастье (определенное через приятное чувство) является единственным благом. Тогда, как это признают даже интуитивисты, по крайней мере, с первого взгляда, принцип правильности заключается в максимизации счастья. Если этот принцип не является

единственно регулятивным, должен быть какой-то другой критерий, такой как распределение, которому должен приписываться некоторый вес. Однако ссылкой на какую доминантную цель социального поведения следует уравнивать эти стандарты? Поскольку эта цель должна существовать, если суждения о правильности не произвольны, а обоснованы, принцип полезности, как кажется, специфицирует требуемую цель. Никакой другой принцип не имеет черт, необходимых для определения окончательной цели правильного поведения. Я полагаю, что именно это рассуждение лежит в основе так называемого доказательства полезности **Милля**²⁹.

В справедливости как честности приоритет правильности и кантаанская интерпретация приводят к полному оборачиванию точки зрения. Чтобы понять это, нам нужно только вспомнить особенности исходного положения и природу выбираемых принципов. Стороны рассматривают в качестве фундаментального аспекта „Я“ не способность к удовольствию и неудовольствию, а свойство быть моральной личностью. Они не знают, каковы конечные цели людей, и все доминантно-целевые концепции отвергаются. Так, им не придет в голову признавать принцип полезности в его гедонистской **форме**. Стороны имеют не больше оснований для принятия этого **критерия**, чем для принятия максимизации любой другой конкретной цели. Они рассматривают себя как существа, которые могут и действительно выбирают свои конечные цели (всегда **многочисленные**). Точно так же, как один человек должен принимать решение относительно своего жизненного плана в свете полной информации (никаких ограничений в этом случае не **накладывается**), так и множество людей должно установить условия кооперации в ситуации, которая дает всем честное представительство в качестве моральных существ. Цель сторон в исходном положении заключается в установлении справедливых и благоприятных условий каждому, чтобы тот смог сформировать себя как целостное существо (**unity**). Их фундаментальный интерес в свободе и в средствах ее честного использования является выражением их восприятия самих себя в первую очередь как моральных личностей с равными правами на выбор своего образа жизни. Таким образом, они признают два упорядоченных принципа справедливости, как это допускают обстоятельства.

Мы должны теперь связать эти замечания с проблемой неопределенности выбора, с которой мы начали. Главная идея состоит в том, что при приоритете правильности выбор нашей концепции блага формируется в определенных рамках. Принципы справедливости и их реализация в социальных формах определяют границы, в которых происходит наше рассуждение. Существенное единство личности (**self**) уже обеспечено концепцией правильности. Более того, во **вполне** упорядоченном обществе это единство одинаково для всех; у каждого концепция блага, задаваемая его рациональным планом, является **подпланом** более широкого плана, который регулирует сообщества как социальное объединение социальных объединений. Многочисленные ассоциации различных размеров и назначений, приспособленные друг к другу публичной концепцией справедливости, упрощают **ре-**

шение, предлагая определенные идеалы и формы жизни, которые формировались и проверялись бесчисленными индивидами, а иногда 0 поколениями. Поэтому при составлении нашего жизненного плана мы не начинаем заново; нам не требуется делать выбор среди бесчисленных возможностей без заданной структуры и фиксированных очертаний. Таким образом, хотя и нет ни алгоритма для решения того, что есть наше благо, ни процедуры выбора первого лица, приоритет правильности и справедливости надежно ограничивает эти рассуждения таким образом, что они становятся более обозримыми. Поскольку основные права и свободы уже твердо установлены, наш выбор не может исказить наших притязаний друг к другу.

Теперь, когда есть приоритет правильности и справедливости, неопределенность концепции блага причиняет гораздо меньше беспокойства. Фактически, рассуждения, которые ведут к телеологической **теории** и принятию понятия доминантной цели, теряют свою силу. Прежде всего, чисто предпочтительные элементы выбора, хотя и не устранены, тем не менее, ограничены пределами правильности, понятие которого у нас уже имеется. Поскольку притязания людей друг к другу не затрагиваются, неопределенность относительно безвредна. Более того, в пределах, установленных принципами правильности, не требуется никакого стандарта корректности вне осмотрительной рациональности. Если жизненные планы человека удовлетворяют этому критерию и он успешно воплощает его в жизнь, считая это достойным делом, нет никаких оснований говорить, что было бы лучше, если бы он делал что-то другое. Мы не должны просто допускать, что наше рациональное благо определено единственным образом. С точки зрения теории справедливости, в этом допущении нет необходимости. Во-вторых, от нас не требуется выходить за пределы осмотрительной рациональности, чтобы определить ясную и работоспособную концепцию правильности. Принципы справедливости имеют определенное содержание, и аргументация в их поддержку использует только слабое объяснение блага и его перечень первичных благ. Когда концепция справедливости установлена, приоритет правильности гарантирует приоритет его принципам. Таким образом, оба рассуждения, которые делают привлекательными концепции доминантной цели для телеологических теорий, отсутствуют в договорной доктрине. В этом и заключается оборачивание структуры.

Ранее, когда вводилась кантианская интерпретация справедливости как честности, я упоминал, что имеется смысл, в котором условие единогласия, накладываемое на принципы справедливости, подбиралось так, чтобы выразить даже природу отдельной личности (**self**) (§ 40). С первого взгляда, такое предположение кажется парадоксальным. Как требование единогласия может потерпеть неудачу в своей роли ограничения? Одна из причин состоит в том, что занавес неведения гарантирует, что каждый рассуждает одинаково, и поэтому условие выполняется само собой. Однако более глубокое объяснение заключается в том факте, что договорная доктрина обладает структурой, противоположной структуре утилитаристской теории. В последней каждый человек составляет свой рациональный план без

помех, располагая полной информацией, а общество потом начинает максимизировать совокупное выполнение результирующих планов. В справедливости как честности, с другой стороны, все заранее согласны относительно принципов, по которым будут разрешаться их притязания друг к другу. Этим принципам затем дается абсолютный приоритет, чтобы они могли регулировать социальные институты без всяких вопросов, и каждый формирует свои планы в согласии с ними. Планы, которые не согласуются с ними, должны быть пересмотрены. Таким образом, предварительное коллективное соглашение устанавливает с самого начала определенные фундаментальные структурные черты, общие для планов каждого. Природа „Я” (**self**) как свободной и равной моральной личности одинакова для всех, и сходство в основной форме рациональных планов выражает этот факт. Более того, как видно из понятия общества как социального объединения социальных объединений, члены сообщества разделяют природу друг друга: мы ценим то, что делают другие, как то, что мы могли бы делать, но что они делают вместо и для нас, и то, что делаем мы, аналогичным образом делается для них. Поскольку личность (**self**) реализована в деятельности многих, отношения справедливости, которые согласуются с принципами, которые были бы приняты всеми, наилучшим образом приспособлены для выражения природы каждого. В конце концов, при этом требование единодушного согласия связывается с идеей человеческих **существ**, которые в качестве членов социального объединения стремятся к ценностям сообщества.

Можно подумать, что раз принципы справедливости получили приоритет, то существует доминантная цель, которая, в конечном счете, организует нашу жизнь. Однако эта идея основана на недоразумении. Действительно, принципы справедливости лексически первичны по отношению к принципам эффективности, и первый принцип предшествует второму. Отсюда следует, что устанавливается идеальная концепция социального строя, которая должна регулировать направление изменений и усилия по реформированию (§ 41). Однако именно принципы индивидуальных обязанностей и обязательств определяют требования этого идеала к людям, а это не делает его регулирующим. Далее, я все время исходил из допущения, что предлагаемая идея доминантной цели принадлежит телеологической теории, в которой по определению благо специфицируется независимо от правильности. Роль этой цели отчасти заключается в том, чтобы сделать концепцию правильности достаточно точной. В справедливости как честности не может быть никакой доминантной цели в этом смысле, да и, как мы видели, она не нужна для этой цели. Наконец, доминантная цель в телеологической теории определяется так, что мы никогда не можем достичь ее, и следовательно, предписание преследовать эту цель применимо всегда. Вспомним здесь предшествующие замечания о том, почему принцип полезности на самом деле не подходит для лексического упорядочения: более поздние критерии никогда не вступят в дело, кроме особых случаев разрешения вопроса о следующем принципе (**break ties**). Принципы справедливости, с другой стороны, представляют более или менее определенные **социаль-**

ные цели и ограничения (§ 8). Раз мы реализовали определенную структуру институтов, мы вольны определять и следовать нашему благу в рамках, которые допускают эти устройства.

Ввиду этих размышлений, противоположность между телеологической теорией и договорной доктриной может быть выражена следующим интуитивным образом: первая определяет благо локально, например, как более или менее однородное качество или черту опыта, и рассматривает его как экстенсивную величину, которая должна быть максимизирована над некоторой совокупностью. А вторая движется в противоположном направлении, идентифицируя последовательность все более специфичных структурных форм правильного поведения, каждая из которых устанавливается в пределах предыдущей, и, таким образом, идет от общей структуры целого ко все более точному определению его частей. **Гедонистский** утилитаризм дает классический пример первой процедуры и иллюстрирует ее с привлекательной простотой. Справедливость как честность дает пример второй возможности. Таким образом, последовательность из четырех стадий (§ 31) формулирует порядок соглашений и законов (**enactments**), призванных построить в несколько шагов иерархическую структуру принципов, стандартов и правил, которые, при последовательном применении и соблюдении, ведут к определенному строению (**constitution**) социальных действий.

К чему эта последовательность вообще не стремится, так это к полной спецификации поведения. Наоборот, идея заключается в том, чтобы аппроксимировать границы, хоть и приблизительно, в пределах которых индивиды и ассоциации вольны продвигать свои цели, и осмотрительная рациональность может применяться совершенно свободно. В идеале аппроксимация должна быть сходимой в том смысле, что с дальнейшими шагами те случаи, которые остались необъясненными, становятся все менее и менее важными. Понятие, руководящее всей конструкцией, — это понятие исходного положения и его кантианская интерпретация: это понятие содержит в себе элементы, которые отбирают на каждой стадии существенную информацию, и порождает последовательность приспособлений, подходящих для случайных условий существующего общества.

86. БЛАГО ЧУВСТВА СПРАВЕДЛИВОСТИ

Теперь, когда все части теории справедливости уже рассмотрены нами, можно завершить аргументацию в пользу конгруэнтности концепций. Достаточно связать различные аспекты вполне упорядоченного общества и увидеть их в соответствующем контексте. Понятия справедливости и блага связаны с различными принципами, и вопрос конгруэнтности заключается в том, подходят ли друг к другу эти два семейства критериев. Более точно, каждое понятие с ассоциированными принципами определяет некоторую точку зрения, с которой можно оценивать институты, действия и жизненные планы. Чувство справедливости представляет собой эффективное желание

применять принципы справедливости и действовать, исходя из принципов, с точки зрения справедливости. Таким образом, нам нужно установить, что для членов вполне упорядоченного общества рационально (как это определено слабой теорией блага) утверждать свое чувство справедливости в качестве регулятивного для своих жизненных планов. Остается показать, что эта склонность принимать точку зрения справедливости и действовать в соответствии с ней, согласуется с благом индивида.

Вопрос о конгруэнтности этих двух точек зрения, по всей видимости, является решающим фактором в определении стабильности. Однако конгруэнтность не является предерженным обстоятельством даже во вполне упорядоченном обществе. Его приходится проверять. Конечно, рациональность выбора принципов справедливости в исходном положении не ставится под сомнение. Аргументы для этого уже приводились, и если они правильны, справедливые институты коллективно рациональны и дают преимущества всем с некоторой подходяще общей точки зрения. Рационально также для каждого побуждать других поддерживать эти устройства и выполнять свои обязанности и обязательства. Проблема состоит в том, принадлежит ли регулятивное желание принимать точку зрения справедливости к собственному благу человека, когда оно рассматривается в свете слабой теории без всяких ограничений на информацию. Мы хотели бы знать, что это желание действительно рационально; если же оно рационально для одного, оно рационально для всех, и, следовательно, не имеется никаких тенденций к нестабильности. Более точно, рассмотрим любого данного человека во вполне упорядоченном обществе. Он знает, что институты справедливы и что другие обладают (и будут обладать) чувством справедливости, сходным с его чувством, и, следовательно, подчиняются (и будут подчиняться) этим устройствам. Мы хотим показать, что при этих допущениях рационально для субъекта, насколько это определяется слабой теорией, утверждать свое чувство справедливости. Жизненный план, который это делает, является лучшим его ответом на аналогичные жизненные планы его партнеров; и будучи рациональным для любого, этот план рационален для всех.

Важно не путать эту проблему с проблемой обоснования того, что справедливый человек может быть эгоистом. Эгоист — это человек, который привержен только точке зрения своих собственных интересов. Его конечные цели относятся лишь к нему самому: его богатству и положению, его удовольствиям и социальному престижу и т. п. Такой человек может действовать справедливо, т. е. совершать поступки, которые совершил бы и справедливый человек; но поскольку он остается эгоистом, он не может совершать их по тем же основаниям, что и справедливый человек. Обладание такими основаниями несовместимо с тем, что он эгоист. Просто иногда получается так, что в некоторых случаях точка зрения справедливости и его собственных интересов ведут к одной линии поведения. Следовательно, я не пытаюсь показать, что во вполне упорядоченном обществе эгоист действовал бы на основании чувства справедливости, или даже что

он действовал бы справедливо, потому что такое поведение было бы лучшим для достижения его целей. Опять-таки, мы не доказываем, что эгоисту, оказавшись он в справедливом обществе, следовало бы превратиться в справедливого человека, исходя из его собственных целей. Напротив, мы озабочены благом решимости принять точку зрения справедливости. Я допускаю, что члены вполне упорядоченного общества уже обладают таким желанием. Вопрос теперь в том, согласуется ли это регулятивное чувство с их благом. Мы не исследуем справедливости или моральной ценности поступков с какой-то определенной точки зрения; мы оцениваем благо, заключенное в желании принять вполне конкретную точку зрения, а именно, точку зрения справедливости. И мы должны оценить это желание не с точки зрения эгоиста, каковой бы она ни была, но в свете слабой теории блага.

Я буду предполагать, что человеческие поступки вызываются существующими желаниями и что последние могут постепенно изменяться. Мы не можем просто решить в какой-то момент изменить нашу систему целей (§ 63). Мы действуем сейчас как человек, реально существующий, и на основании желаний, которыми обладаем сейчас, а не с точки зрения того, кем мы могли бы быть, или на основании желаний, которые мы имели бы, если бы ранее мы сделали какой-то другой выбор. Регулятивные цели особенно подпадают под эти ограничения. Таким образом, мы должны решить заранее, утверждать ли чувство справедливости путем оценки нашей ситуации в свете достаточно отдаленного будущего. Мы не можем делать то и другое вместе. Мы не можем сохранять чувство справедливости и все, что с ним связано, в то же время будучи готовыми действовать несправедливо, если такого рода поступки обещают какую-то личную выгоду. Справедливый **человек** не готов к определенным поступкам, и если он легко соблазняется, он, в конечном счете, был готов к **этому**³⁰. Наш вопрос относится, таким образом, только к людям с определенной психологией и системой желаний. Требовать, чтобы стабильность не зависела от определенных ограничений в этом отношении, значит требовать слишком многого.

В одной из интерпретаций вопрос имеет очевидный ответ. Допустим, что человек имеет эффективное чувство справедливости; тогда он имеет и регулятивное желание подчиняться соответствующим принципам. Критерии рационального выбора должны учитывать это желание. Если человек с осмотрительной рациональностью предпочитает в своих поступках точку зрения справедливости всем другим точкам зрения, для него рационально поступать именно так. Следовательно, в этой форме вопрос тривиален: будучи теми, кем они являются, члены вполне упорядоченного общества желают более всего поступать справедливо, и выполнение этого желания является частью их блага. Раз мы приобрели чувство справедливости, которое по-настоящему окончательно и эффективно, как требует того приоритет справедливости, мы утверждаемся в таком жизненном плане, который в той **мере**, в какой мы рациональны, ведет нас к сохранению и укреплению этого чувства. Поскольку этот факт представляет собой публичное знание, нестабильности первого рода не возникает, а

следовательно — и второго тоже. Действительная проблема конгруэнтности состоит в том, что **происходит**, если мы вообразим, что человек придает значимость своему чувству справедливости только в той мере, в какой оно удовлетворяет другим описаниям, связывающим его с основаниями, специфицированными слабой теорией блага. Мы не должны полагаться на доктрину чисто сознательного (**conscious**) поступка (§ 72). Допустим, таким образом, что желание действовать справедливо не является конечным желанием, таким как желание избежать боли, нищеты или апатии, или желание удовлетворить охватывающий интерес. Теория справедливости дает другие описания того, что выступает объектом желания в чувстве справедливости; и мы должны использовать их, чтобы показать, что человек, следующий слабой теории блага, на самом деле должен был бы подтвердить это чувство в качестве **регулятива** его жизненного плана.

До сих пор мы определяли суть вопроса. Теперь я хочу обратить внимание на основания конгруэнтности, сделав обзор утверждений, которые уже были сделаны. Прежде всего, как того требует договорная доктрина, принципы справедливости публичны: они характеризуют общепризнанные моральные убеждения, разделяемые членами вполне упорядоченного общества (§ 23). Мы не касаемся здесь людей, которые сомневаются в этих принципах. По предположению, человек признает, как и всякий другой, что эти принципы представляют собой наилучший возможный выбор с точки зрения исходного положения. (Конечно, в этом всегда можно сомневаться, однако это поднимает совсем другие вопросы.) Поскольку другие обладают (и будут обладать) эффективным чувством справедливости, наш гипотетический индивид на самом деле рассматривает для себя вопрос о том, стоит ли притворяться человеком, обладающим определенными моральными чувствами, хотя он всегда готов действовать как „безбилетник“, когда возникают обстоятельства, способствующие его личным интересам. Поскольку концепция справедливости публична, он обсуждает, следует ли установить систематический курс на обман и лицемерие, пропагандируя без веры, раз это способствует его целям, принятые моральные взгляды. То, что обман и лицемерие нехороши, его не беспокоит; но ему придется считаться с психологическими затратами на принятие мер предосторожности и сохранение своей позы и с потерей спонтанности и естественности, которая возникает в результате такой **позиции**³¹. В большинстве обществ положение таково, что за такое притворство не приходится платить большую цену, поскольку несправедливость институтов и низость других делает собственный обман более легко переносимым; но во вполне упорядоченном обществе такого комфорта нет.

Эти замечания поддерживаются тем фактом, что есть связь между справедливыми поступками и естественными установками (§ 74). Исходя из содержания принципов справедливости и законов моральной психологии, желание быть честными с нашими друзьями и желание быть справедливыми к тем, о ком мы заботимся, в той же мере является частью этих привязанностей, как и желание быть с ними

и печалиться при их потере. Допуская, следовательно, что человек нуждается в этих привязанностях, рассматриваемая линия поведения должна включать справедливые поступки только по отношению к тем, с кем мы связаны узами привязанности и чувством близости, а также уважение к образу жизни, которому они себя посвятили. Однако во вполне упорядоченном обществе эти связи простираются довольно далеко, и включают привязанность к институциональным формам, если исходить из того, что все три психологических закона действуют в полной мере. К тому же мы не можем в общем случае выделить, кто именно потерпит ущерб от нашей нечестности. Например, если мы совершаем обман при выплате налогов или обнаруживаем способ, как не выполнить причитающуюся нам долю труда в сообществе, то этим наносим ущерб каждому, а вместе с этим и нашим друзьям и партнерам. Конечно, можно было бы подумать над тем, как тайно передать часть нашего выигрыша тем, кого мы особенно любим, но это довольно сложное и сомнительное предприятие. Таким образом, во вполне упорядоченном обществе, где эффективные связи распространяются как на индивидов, так и на социальные формы, и где мы не можем выделить тех, кто потерпит ущерб от нашего предательства, имеются сильные основания для сохранения чувства справедливости. Такая политика естественным и простым образом защищает институты и людей, о которых мы заботимся, и приводит к тому, что мы утверждаем все новые и более широкие социальные связи.

Другое основное соображение состоит в следующем: из аристотелевского принципа (и сопутствующих ему эффектов) следует, что участие в жизни вполне упорядоченного общества является великим благом (§ 72). Это заключение зависит от смысла принципов справедливости и их приоритетного происхождения в планах каждого, а также от психологических черт нашей природы. Именно детали договорного подхода устанавливают такую связь. Поскольку такое общество представляет собой социальное объединение социальных объединений, оно в исключительной степени реализует разные формы человеческой деятельности; а исходя из социальной природы людей, из того факта, что наши потенции и наклонности далеко превосходят то, что можно выразить только в одной жизни, мы зависим от кооперации с другими не только как средства благосостояния, но и как средства раскрытия наших скрытых возможностей. При некотором всеобщем успехе каждый наслаждается **большим** богатством и разнообразием коллективной деятельности. Однако чтобы полностью участвовать в этой жизни, мы должны признавать принципы ее регулятивной концепции, а это значит, что мы должны утверждать наше чувство справедливости. Чтобы ценить нечто как принадлежащее нам, мы должны иметь некоторую причастность к этому. А общественные усилия связываются в одно социальное объединение взаимным признанием и принятием принципов справедливости; именно это общее утверждение распространяет узы идентификации на все сообщество и позволяет аристотелевскому принципу иметь более широкое действие. Индивидуальные и групповые достижения не воспринима-

ются более как многие отдельные *блага*. В то же время отказ от утверждения чувства справедливости оставляет нас с более узким взглядом на вещи.

Наконец, есть еще одна причина, связанная с кантианской интерпретацией: справедливых поступков мы хотим как свободные и равно рациональные существа (§ 40). Желание действовать справедливо и желание выразить нашу природу как свободных моральных личностей оказываются, по сути дела, одним и тем же желанием. Когда некто обладает истинными убеждениями и правильным пониманием теории справедливости, эти два желания движут его одинаковым образом. Оба они суть диспозиции действовать на основании в точности тех же самых принципов: а именно тех, которые были бы выбраны в исходном положении. Конечно, это утверждение основано на некоторой теории справедливости. Если эта теория неверна, практического совпадения не получается. Однако поскольку мы рассматриваем здесь особый случай вполне упорядоченного общества, представленного нашей теорией, мы вправе допускать, что его члены обладают ясным пониманием публичной концепции справедливости, на которой основаны их отношения.

Допустим, что это и есть главные (или типичные) резоны, которые слабая теория блага допускает для поддержания чувства справедливости в человеке. Теперь возникает вопрос, являются ли они решающими. Здесь мы встречаемся со знакомой трудностью уравнивания мотивов, которая во многих отношениях сходна с уравниванием первых принципов. Иногда ответ обнаруживается сравнением одного баланса резонов с другим, так как, наверняка, если первый баланс явно благоприятствует одному способу действий, то второй тоже будет делать это, если его резоны, поддерживающие эту альтернативу, будут *более* сильными, а его резоны, поддерживающие другую, будут более слабыми. Однако такие сравнения предполагают некоторые конфигурации резонов, которые более склонны дать шкалу отсчета одним, но не другим способом. Не установив шкалы, мы не можем выйти за пределы условных сравнений: если первый баланс благоприятствует некоторому определенному выбору, то второй *тоже*.

Теперь очевидно, что содержание принципов справедливости представляет собой главный элемент в решении. Является ли для человека благом то, что он обладает регулятивным чувством справедливости, зависит от того, что требует от него справедливость. Конгруэнтность правильности и блага определена стандартами, которыми специфицируется каждое понятие. Как замечает Сиджвик, утилитаризм более строг, чем здравый смысл, в своем требовании жертвовать частными интересами субъекта, когда это необходимо для большего счастья **всех**³². Он также более требователен, чем договорная теория, так как хотя благожелательные поступки, выходящие за пределы наших естественных обязанностей, представляют собой хорошие поступки и вызывают наше одобрение, они не требуются тем, что связано с правильностью. Утилитаризм может показаться более возвышенным идеалом, однако другая сторона его состоит в том, что он может узаконить меньшее благосостояние и свободу одних ради большего

счастья других, которые и так уже более удачливы. Рациональный человек, составляя свой план, поколебался бы в предоставлении приоритета столь строгому принципу. Он превосходит его способность к сочувствию, и представляет опасность его свободе. Таким образом, сколь ни маловероятна конгруэнтность правильности и блага в справедливости как честности, она, все-таки, более вероятна, чем в утилитаристском подходе. Условный баланс резонов говорит в пользу договорной доктрины.

Несколько другая точка зрения подсказывается следующим сомнением: хотя решение сохранить наше чувство справедливости могло бы быть рациональным, мы, в конечном счете, можем потерпеть значительный убыток или даже быть уничтожены в результате его принятия. Как мы видели, справедливый человек не готов делать некоторые вещи, и **поэтому** при встрече со злом он может решить умереть, но не поступить несправедливо. Хотя достаточно верно, что ради справедливости один человек мог бы потерять жизнь, в то время как другой может жить и жить, справедливый человек делает то, чего он более всего хочет, если учесть все обстоятельства; в этом смысле он не терпит ущерба от неудачи, возможность которой он предвидел. Вопрос здесь аналогичен опасностям любви; на самом деле, это просто частный случай. Люди, любящие друг друга или имеющие сильную привязанность к людям или формам жизни, в то же время склонны к гибели: их любовь делает их заложниками неудачи и несправедливости других. Друзья и любящие рискуют, помогая друг другу; и члены семей добровольно делают то же самое. Подобная предрасположенность представляет собой составляющую их привязанностей в той же мере, как и другие склонности. Раз мы любим, мы ранимы: нет любви, если мы одновременно размышляем о том, стоит ли любить. А любовь, которая в меньшей степени приносит страдания, — это не лучшая любовь. Когда мы любим, мы принимаем опасность потери и ущерба. Имея в виду общие наши представления о жизни, мы не рассматриваем этот риск как слишком большой, чтобы заставить нас отказаться от любви. Случись что плохое, оно является предметом нашего отвращения, и мы оказываем сопротивление тем, козни которых вызвали плохие события. Если мы любим, мы не сожалеем о нашей любви. Если это все верно о любви в мире, каков он есть, то тем более это верно о любви во вполне упорядоченном обществе, а значит, и о чувстве справедливости тоже. В обществе, где люди являются нашими близкими, мы подвластны случайностям природы и случайным обстоятельствам. То же самое верно и для чувства справедливости, которое связано с подобного рода эмоциями. Принимая за точку отсчета баланс резонов, который приводит нас к утверждению нашей любви, представляется, что мы должны быть готовы поддерживать наше чувство справедливости в более благоприятных условиях справедливого общества.

Одна особая черта желания выразить нашу природу как моральных личностей усиливает этот вывод. Нужно учитывать степень и область наклонностей, поскольку есть выбор. Наша политика обмана и лицемерия не обязательно должна быть совершенно систематичной; наши

эмоциональные привязанности к институтам и к другим людям могут быть более или менее сильными, а наше участие в более широкой жизни общества — более или менее полным. Имеется континуум возможностей, а вовсе не решения по типу „все или ничего“, хотя ради простоты я часто выражался именно таким способом. Однако желание выразить нашу природу как свободных и равных рациональных существ может быть удовлетворено только путем действий на основании принципов правильности и справедливости, обладающих приоритетом. Это следствие условия **финальности**: поскольку эти принципы **регулятивны**, желание действовать в соответствии с ними удовлетворяется только в той степени, в которой оно аналогичным образом **регулятивно** по отношению к другим желаниям. Действия на основании этого приоритета выражают нашу свободу от случайностей и совпадений. Следовательно, чтобы реализовать нашу природу, у нас нет другой альтернативы, кроме как сохранить наше чувство справедливости в качестве руководства другими нашими целями. Это чувство не может быть удовлетворено, если оно служит объектом компромисса и уравнивания с другими целями, как одно из многих других желаний. Это желание вести себя определенным образом, стремление, которое содержит в себе свою собственную приоритетность. Другие цели могут быть достигнуты планом, в котором есть место для всех целей, поскольку их удовлетворение, возможно, независимо от их места в упорядочении. Однако это не верно по отношению к чувству правильности и справедливости, и, следовательно, несправедливые действия всегда подвержены возбуждению в нас чувств вины и стыда, эмоций, которые возникают при нанесении ущерба нашим регулятивным моральным чувствам. Конечно, это не значит, что реализация нашей природы как свободных и рациональных существ сама организована по принципу „все или ничего“. Напротив, наше преуспевание в выражении нашей природы зависит от того, насколько последовательно мы действовали на основании нашего чувства справедливости как, в конечном счете, регулятивного. Чего мы не можем сделать, так это выразить нашу природу путем следования плану, который представляет наше чувство справедливости лишь как одно из желаний, взвешиваемое и сравниваемое с другими. Ведь это чувство открывает то, что человек представляет собой, и пытаться вступить здесь в компромисс означает не достижение свободы для личности, но уступку случайностям и совпадениям.

А теперь последний вопрос. Допустим, что даже во вполне упорядоченном обществе есть люди, для которых утверждение их чувства справедливости не является благом. Исходя из их желаний и целей, а также **особенностей** их природы, слабое объяснение блага не определяет оснований, достаточных для поддержания этого регулятивного чувства. Есть мнение, что таким людям нельзя рекомендовать справедливость в качестве **добродетели**³³. И это, конечно, правильно, если допустить, что такая рекомендация включает, что рациональные основания (указываемые слабой теорией) предписывают этот курс для них как индивидов. Тогда остается следующий вопрос: относятся ли к этим людям несправедливо те, кто утверждает свое **чувст-**

во справедливости, требуя от них подчиняться справедливым институтам.

К сожалению, мы не в состоянии еще ответить на этот вопрос подобающим образом, поскольку он предполагает теорию наказания, а я очень мало сказал об этой части теории справедливости (§ 39). Я допускал строгое согласие с любой концепцией, которая была бы выбрана, и затем рассматривал, какая концепция из представленного перечня будет принята. Однако мы можем рассуждать во многом так же, как мы это делали в случае гражданского неповиновения, другой части теории частичного согласия. Итак, исходя из того, что приверженность любой из признанных концепций будет неполной, если она совершенно добровольна, при каких условиях человек в исходном положении согласится на то, что можно прибегнуть к стабилизирующим карательным мерам? Будет ли он настаивать на том, что от человека можно требовать только то, что ему выгодно с точки зрения слабой теории?

Кажется очевидным, в свете договорной доктрины в целом, что он не настаивал бы на этом. Ведь такое ограничение, по сути, совпадает с общим эгоизмом, который, как мы видели, был бы отвергнут. Более того, принципы правильности и справедливости коллективно рациональны, и в интересах каждого, чтобы все остальные подчинялись справедливым устройствам. Верно так же, что общее утверждение чувства справедливости представляет собой большое социальное достояние, устанавливающее основу для взаимного доверия и уверенности, от которых все получают выгоду. Таким образом, соглашаясь на наказания, которые стабилизируют схему кооперации, стороны принимают такое же ограничение на собственные интересы, которые они признали бы при выборе принципов справедливости в самом начале. Согласившись с этими принципами ввиду уже указанных оснований, рационально одобрить и меры, необходимые для поддержания справедливых институтов, допуская, что ограничения равной свободы и правление закона уже признаны (§§ 38—39). Те, кто считает, что предрасположенность действовать справедливо не является для них благом, не могут отрицать этих соображений. Конечно же верно, что в их случае справедливые устройства не отвечают полностью их природе, и следовательно, при прочих равных условиях они будут менее счастливы, чем были бы, если бы могли утверждать свое чувство справедливости. Однако здесь можно лишь сказать так: их природа — их несчастье.

Главное состоит, таким образом, в том, что для оправдания концепции справедливости нам не нужно признавать, что всякий, каковы бы ни были его способности и желания, имеет достаточные резоны (определенные слабой теорией) сохранять свое чувство справедливости. Ведь наше благо зависит от того, что мы за люди, от тех желаний и намерений, которыми мы обладаем и на которые способны. Может даже случиться, что есть много людей, которые не считают чувство справедливости способствующим их благу; но если это так, силы, обеспечивающие стабильность, ослабевают. При таких условиях карательные учреждения будут играть более значимую роль в **социаль-**

ной системе. Чем больше недостаток конгруэнтности, тем больше вероятность, при прочих равных условиях, нестабильности со всеми присущими ей неприятностями. Однако ничто из этого не устраняет коллективной рациональности принципов справедливости: все равно каждому выгодно, чтобы все остальные выполняли их. По крайней мере, это истинно до тех пор, пока концепция справедливости не настолько неустойчива, что окажется предпочтительной другая концепция. Но я старался показать, что договорная доктрина лучше, чем ее конкуренты в этом отношении, и следовательно, что нет необходимости пересмотра выбора принципов в исходном положении. Фактически, если есть разумная интерпретация человеческой социальности (дана в виде описания того, как приобретается чувство справедливости, и идеей социального **объединения**), то справедливость как честность представляется достаточно устойчивой концепцией. Опасности обобщенной дилеммы узника устраняются соответствием правильности и блага. Конечно, при нормальных условиях публичное знание и доверие всегда несовершенны. Поэтому даже в справедливом обществе разумно допускать некоторые ограничивающие устройства для обеспечения согласия, но их главная цель заключается в том, чтобы укрепить доверие граждан друг к другу. Эти механизмы редко применяются и охватывают лишь малую часть социальной схемы.

Теперь мы подходим к концу этого довольно длинного обсуждения стабильности справедливости как честности. Единственное, на что следует еще обратить внимание — это то, что конгруэнтность позволяет нам завершить последовательность применений определения блага. Мы можем сказать, во-первых, что во вполне упорядоченном обществе быть хорошим человеком (в частности, обладать эффективным чувством справедливости) действительно является благом для этого человека; и во-вторых, что эта форма общества является хорошим обществом. Первое утверждение следует из конгруэнтности; второе верно, поскольку вполне упорядоченное общество обладает свойствами, которые рационально хотеть в обществе с двух существенных точек зрения. Таким образом, вполне упорядоченное общество удовлетворяет принципам справедливости, которые коллективно рациональны с точки зрения исходного положения; и с точки зрения индивида, желание утверждать публичную концепцию справедливости как **регулятив** жизненного плана человека соответствует принципам рационального выбора. Эти выводы поддерживают ценности сообщества, и получив их, я завершаю мое объяснение справедливости как честности.

87. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ОБОСНОВАНИИ

Я не буду пытаться подвести итог теории справедливости. Вместо этого я хотел бы закончить несколькими комментариями относительно типа аргументации, которую я предлагал в ее пользу. Теперь, когда мы имеем всю концепцию, мы можем обратить внимание на то, какого рода вещи говорятся в ее защиту. Делая это, мы проясним несколько моментов, которые все еще могут вызывать сомнение.

Философы обычно пытаются обосновать (*justify*) этические теории одним из двух способов. Иногда они пытаются найти самоочевидные принципы, из которых можно вывести достаточное количество стандартов и предписаний для обоснования наших обдуманных суждений. Обоснование этого типа мы можем считать картезианским. Оно предполагает, что первые принципы могут рассматриваться как истинные, даже необходимо истинные; дедуктивное рассуждение тогда сохраняет это убеждение от посылок до заключения. Второй подход (называемый по языковому недоразумению натурализмом) заключается в определении моральных понятий в терминах явно не моральных, а затем демонстрации с помощью процедур здравого смысла и науки того, что утверждения, поставленные таким образом в соответствии с моральными суждениями, являются истинными. Хотя при этом подходе первые принципы этики не являются самоочевидными, обоснование моральных убеждений не представляет особых трудностей. Они могут быть получены благодаря определениям тем же способом, как и другие утверждения о мире.

Я не принял ни одну из этих концепций обоснования. Хотя некоторые моральные принципы могут казаться естественными и даже очевидными, весьма трудно утверждать, что они необходимо истинны, или даже объяснить, что под этим имеется в виду. Действительно, я говорил, что эти принципы случайны в том смысле, что они должны быть выбраны в исходном положении в свете общих фактов (§ 26). Более вероятные кандидаты на роль необходимых моральных истин — это условия, накладываемые на принятие принципов; однако в действительности самое лучшее — это считать подобные условия просто разумными постулатами (*stipulations*), оцениваемыми, в конечном счете, всей теорией, к которой они принадлежат. Не существует никакого множества условий или первых принципов, которые могут правдоподобно претендовать на роль необходимых или определяющих истин морали, и, тем самым, особенно подходили бы для того, чтобы нести на себе бремя обоснования. С другой стороны, метод так называемого натурализма должен сначала отличить моральные понятия от неморальных и затем добиться признания предлагаемых определений. Для успеха программы обоснования требуется ясная теория значения, которой, судя по всему, нет. В любом случае, определения становятся основной частью этической доктрины и тем самым они, в свою очередь, нуждаются в обосновании.

Поэтому я полагаю, лучше будет рассматривать моральную теорию просто как любую другую теорию, с должными поправками на ее сократические аспекты (§ 9). Нет никаких причин предполагать, что ее первые принципы или посылки должны быть самоочевидными или что ее понятия и критерии могут быть заменены другими понятиями, которые могут быть квалифицированы в качестве неморальных³⁴. Таким образом, хотя я говорил, что утверждение о том, что нечто правильно, или справедливо, может быть понято как утверждение о том, что оно согласуется с существенными принципами, которые были бы признаны в исходном положении, и что можно первые заменить вторыми, эти определения устанавливаются внутри самой

теории (§ 18). Я не утверждаю, что концепция исходного положения сама по себе не является морально действенной, или что семейство понятий, на котором она построена, этически нейтрально (§ 23). Этот вопрос я просто не обсуждаю. Я не предполагал, будто первые принципы или накладываемые на них условия, или их определения обладают особыми чертами, которые позволяют им занимать особое место в обосновании моральной доктрины. Они суть центральные элементы и средства теории; однако обоснование опирается на всю концепцию, на то, как она согласуется с концепцией и организует наши обдуманные суждения в рефлексивном равновесии. Как мы замечали ранее, обоснование является вопросом взаимной поддержки многих рассматриваемых, их соединения в один согласованный взгляд (§ 4). Принимая эту идею, мы можем оставить вопросы значения и определения в стороне и приступить к задаче развития реальной теории справедливости.

Три части изложения этой теории мыслились в качестве целого, в котором составляющие его части поддерживают друг друга приблизительно следующим образом. Первая часть описывает элементы теоретической структуры, а аргументация в пользу принципов справедливости использует разумные соглашения относительно выбора подобных концепций. Я настаивал на естественности этих условий и представлял причины, по которым они должны быть приняты, но нигде не утверждал, что они самоочевидны или получаются из *анализа* моральных понятий или значений этических терминов. Во второй части я исследовал типы институтов, которые предписывают справедливость, и виды обязанностей и обязательств, которые они накладывают на индивидов. Цель повсюду заключалась в демонстрации того, что предлагаемая теория согласуется с опорными точками наших обдуманных убеждений лучше, чем другие знакомые доктрины, и что это ведет нас к пересмотру и экстраполяции наших суждений. Первые принципы и конкретные суждения достаточно хорошо сбалансированы, по крайней мере, по сравнению с альтернативными теориями. Наконец, в третьей части мы проверили, является ли справедливость как честность осуществимой (**feasible**) концепцией. Это привело нас к вопросу о стабильности, а также конгруэнтности определенных нами правильности и блага. Эти рассуждения не **определяют** исходного признания принципов в первой части аргумента, но подтверждают его (§ 81). Они показывают, что наша природа такова, что позволяет исходному выбору быть осуществимым. В этом смысле мы могли бы сказать, что человечество обладает моральной природой.

Некоторые могут утверждать, что такое обоснование сталкивается с трудностями двух типов. Во-первых, оно подвержено общему возражению, что оно апеллирует просто к факту соглашения. Во-вторых, есть и более специфическое возражение, состоящее в том, что выдвигаемая мною аргументация зависит от конкретного перечня концепций справедливости, между которыми должны выбирать стороны в исходном положении. Далее, аргументация предполагает не только согласие между людьми по поводу их обдуманных суждений, но и по поводу

того, что они считают разумными условиями, накладываемыми на выбор первых принципов. Можно сказать, что согласие в обдуманных убеждениях постоянно изменяется и варьируется между одним обществом, или частью такового, и другим. Некоторые из так называемых опорных точек могут на самом деле вовсе не быть опорными, и не каждый примет одинаковые принципы для заполнения брешей в их существующих оценках (**judgments**). А любой перечень концепций справедливости, или консенсус относительно того, что считать разумными условиями на принципы, наверняка, более или менее произвольны. Концепция, представленная справедливостью как честностью, как она утверждается мною, не избегает этих ограничений.

Ответ общему возражению состоит в том, что обоснование представляет собой аргументацию, адресованную тем, кто не согласен с нами, или нам самим, когда наше сознание раздваивается. Оно предполагает столкновение взглядов между людьми или внутри одного человека и пытается убедить других, или нас самих, в разумности принципов, на которых базируются наши притязания и суждения. Предназначенное для примирения разных точек зрения разумными доводами, обоснование начинается с разделяемых всеми сторонами взглядов. В идеале, обосновать перед кем-нибудь концепцию справедливости значит предоставить ему доказательство ее принципов из посылок, которые мы оба принимаем, причем эти принципы, в свою очередь, имеют следствия, согласующиеся с нашими обдуманными суждениями. Таким образом, доказательство само по себе не является обоснованием. Доказательство просто выявляет логические отношения между суждениями. Но доказательство становится обоснованием, когда отправные пункты взаимно признаны, или заключение носит настолько охватывающий характер и настолько привлекательно, что убеждает нас в правильности концепции, выраженной в его посылах.

Таким образом, аргументация в пользу принципов справедливости должна начинаться с некоторого консенсуса. Это следует из самой природы обоснования. Однако более специфические возражения правильны в том отношении, что сила аргументации зависит от особенностей искомого консенсуса. Здесь заслуживают внимания несколько моментов. Начать с того, что хотя следует признать заранее произвольность до некоторой степени любого перечня альтернатив, возражение ошибочно, если оно толкуется как утверждение, что все перечни произвольны в одинаковой мере. Перечень, включающий ведущие традиционные теории, менее произволен, чем перечень, который не содержит самых очевидных претендентов. Конечно, аргументация в пользу принципов справедливости усиливается, когда **показывается**, что они все-таки являются наилучшим выбором из более широкого перечня, сделанным в результате систематического рассмотрения. Я не знаю, насколько полно это может быть сделано. Я сомневаюсь, однако, что принципы справедливости (как я определил их) окажутся предпочтительной концепцией в такого рода полном перечне. (Здесь я допускал, исходя из существования верхней границы на сложность и других ограничений, что класс разумных и практичных альтернатив эффективно конечен.) Даже если аргументация, которую

я предложил, основательна, она лишь показывает, что конечная адекватная теория (если таковая существует) будет похожей скорее на договорный взгляд, нежели на любую другую доктрину из обсуждавшихся нами. И даже этот вывод не доказан в каком-либо строгом смысле.

Тем не менее, при сравнении справедливости как честности с этими концепциями использованный перечень не представляет просто перечня *ad hoc*: он включает репрезентативные теории из традиции моральной философии, которая является результатом исторического консенсуса относительно того, что до сих пор казалось наиболее разумными и практичными моральными концепциями. Со временем появятся дальнейшие возможности, тем самым обеспечивая более убедительный базис для обоснования, по мере того, как ведущие концепции будут подвергнуты более суровой проверке. Однако о таких вещах можно говорить только в терминах предвидения. В настоящее же время следует попытаться переформулировать договорную доктрину и сравнить ее с несколькими знакомыми альтернативами. Эта процедура не произвольна, мы не можем продвинуться вперед никаким другим способом.

Обращаясь к конкретной трудности достижения консенсуса на разумных условиях, необходимо указать, что одна из целей моральной философии заключается в поиске возможного базиса согласия там где такового, на первый взгляд, не существует. Она должна пытаться расширить область существующего консенсуса и очертить структуру более расчлененных моральных концепций для наших рассуждений. Обосновывающие доводы не находятся под рукой в готовом виде: они должны быть обнаружены и подходящим образом выражены, иногда в результате просто удачной догадки, а иногда — обращением к требованиям теории. Именно с этой целью в понятие исходного положения сводятся вместе различные условия на выбор первых принципов. Идея заключается в том, чтобы сведением вместе достаточно многих разумных ограничений в единую концепцию, мы поймем, что одна из представленных альтернатив должна быть предпочтена другим. В результате мы хотели бы иметь превосходство какого-то конкретного взгляда (из тех, что в настоящее время известны), возможно, и неожиданного, на этот новый возникший консенсус.

Опять-таки, множество условий, встроенных в понятие исходного положения, тоже имеет свое объяснение. Можно сказать, что эти требования разумны, увязав их с целью моральных принципов и их ролью в установлении уз в обществе. Основания, скажем, для упорядочения и конечности, представляются достаточно ясными. И мы можем теперь объяснить публичность как гарантию того, что процесс обоснования может быть завершен (если можно так выразиться, в пределе) без неблагоприятных последствий. Ведь публичность допускает, что все могут обосновать свое поведение перед кем угодно (когда поведение можно оправдать) без вреда себе или других помех. Если мы всерьез принимаем идею социального объединения и общества как социального объединения таких объединений, то, конечно же, публичность является естественным условием. Она помогает уста-

новить, что вполне упорядоченное общество является одной деятельностью в том смысле, что его члены следуют друг другу и знают друг друга, что они следуют одной регулятивной концепции; и каждый разделяет выгоды предприятий всеми способами, с которыми согласен каждый. Общество едино во взаимном признании его первых принципов. И действительно, это должно быть так, если имеет место совместное действие концепции справедливости и аристотелевского принципа (и его сопровождающих эффектов).

Конечно, функция моральных принципов не определена однозначно и допускает разные интерпретации. Мы могли бы попытаться выбрать одну из них, руководствуясь тем, какая из них использует самое слабое множество условий для характеристики исходного положения. Трудность с этим предложением состоит в том, что хотя более слабые условия действительно предпочтительны, при прочих равных условиях, слабейшего множества не существует; минимума здесь не существует, если, конечно, не допустить полного отсутствия условий, а это не представляет интереса. Следовательно, мы должны искать некоторый ограниченный минимум, множество слабых условий, которое все-таки позволяет нам построить осуществимую теорию справедливости. Некоторые части справедливости как честности следует воспринимать именно этим образом. Я несколько раз обращал внимание на минимальную природу условий на принципы, взятых по отдельности. Например, допущение взаимно незаинтересованной мотивации не является очень уж строгим условием. Оно не только позволяет нам основать теорию на разумно точном понятии рационального выбора, но и мало что требует от сторон: таким способом выбранные принципы могут урегулировать более глубокие и широкие **конфликты**, что, безусловно, желательно (§ 40). Оно обладает еще одним преимуществом в том плане, что отделяет более очевидные моральные элементы исходного положения в форме общих условий и занавеса неведения и т. п., так что мы можем более ясно видеть, каким образом справедливость требует от нас выхода за пределы лишь наших собственных интересов.

Обсуждение свободы совести ясно иллюстрирует допущение о взаимной незаинтересованности. Здесь противоположность сторон велика, однако можно все-таки показать, что если согласие возможно, то оно возможно благодаря принципу равной свободы. Как уже было замечено, эта идея может быть распространена и на конфликты между моральными доктринами (§ 33). Если стороны допускают, что в обществе утверждается некоторая моральная концепция (содержание которой неизвестно им), они все-таки могут согласиться с первым принципом. Этот принцип, следовательно, предстает как занимающий особое место среди моральных взглядов; он определяет в пределе **соглашение**, раз мы постулировали совместимость достаточно широких разногласий с определенными минимальными условиями для практической концепции справедливости.

Я хотел бы теперь отметить несколько возражений, которые не относятся к методу обоснования и касаются определенных сторон самой теории справедливости. Одно из них — это критика договорного

подхода как узко индивидуалистической доктрины. На это затруднение ответ дают предшествующие замечания. Как только понята идея допущения взаимной незаинтересованности, возражение кажется неуместным. В рамках справедливости как честности мы можем переформулировать и установить кантианские мотивы, используя удобную для этой цели общую концепцию рационального выбора. Например, выражение нашей природы как свободных и равных рациональных существ является интерпретацией автономии и морального закона. Категорический императив тоже имеет аналог, как и идея, согласно которой нельзя относиться к людям только как к средству или вообще как к средству. Далее, в последней части было показано, что теория справедливости объясняет ценности сообщества; и это усиливает более раннее утверждение, что в принципы справедливости встроен идеал человека, что обеспечивает архимедову точку для оценки базисной структуры общества (§ 41). Эти аспекты теории справедливости развивались постепенно, начиная с чрезмерно рационалистической концепции, в которой нет места социальным ценностям. Исходное положение сначала было использовано для определения содержания справедливости, принципов, которые ее определяют. Лишь позже справедливость стала рассматриваться как часть нашего блага, связанная с нашей естественной социальностью. Достоинства идеи исходного положения можно оценить, сосредоточившись не на отдельном ее аспекте, но, как я часто замечал, только рассматривая всю теорию, которая построена на этой идее.

Если справедливость как честность более убедительна, чем прежние представления договорной доктрины, то это, я полагаю, благодаря тому, что исходное положение, как указывалось выше, объединяет в единое целое концепцию достаточно ясной проблемы выбора с условиями, которые широко признаны в качестве подходящих для ограничения процесса принятия моральных принципов. Эта исходная ситуация соединяет требуемую ясность с существенными этическими ограничениями. Я избегал приписывания сторонам какой-либо этической мотивации, в частности, для сохранения этой ясности. Стороны решают исключительно на основе того, что кажется наилучшим образом рассчитанным продвижением их интересов, насколько это позволяют их возможности. Здесь мы можем использовать интуитивную идею рационального предусмотрительного (*prudential*) выбора. Мы можем, однако, определить этические вариации исходного положения, предполагая, что стороны находятся под влиянием моральных рассуждений. Возражение, что понятие исходного положения не будет больше этически нейтральным, ошибочно. Ведь это понятие уже включает моральные черты и должно включать, например, в виде формальных условий на принципы и занавес неведения. Я просто разделил описание исходного положения таким образом, что эти элементы не встречаются в характеристике сторон, хотя даже здесь может возникнуть вопрос, что считать, а что не считать моральным элементом. Нет никакой необходимости решать эту проблему. Важно, что разные черты исходного положения должны быть выражены самым простым и наиболее привлекательным образом.

Иногда я затрагивал некоторые возможные этические вариации исходного положения (§ 17). Например, можно допустить, что стороны придерживаются принципа, что никто не должен получить преимущества благодаря незаслуженным задаткам и случайностям, и следовательно, они выбирают концепцию справедливости, которая смягчает эффекты естественных случайностей и социального везения. Или они могут принять принцип взаимности, требующий, чтобы распределительные устройства всегда располагались на идущей вверх части кривой вклада. Опять-таки, некоторое понятие честной и добровольной кооперации может ограничить концепции справедливости, которой стороны готовы придерживаться. Нет никаких априорных причин думать, что эти вариации должны быть менее убедительными, или что моральные ограничения, которые они выражают, должны быть менее широко распространены. Более того, мы видели, что только что упоминавшиеся возможности подтверждают принцип различия, предоставляя ему дополнительную поддержку. Хотя я не предлагал такой точки зрения, эти возможности определенно заслуживают дальнейшего изучения. Важно только не использовать спорных принципов. Так, отказ от принципа средней полезности путем запрета риска в исходном положении делает метод бесплодным, поскольку некоторые философы пытались оправдать этот принцип, полагая его следствием подходящей безличностной установки в определенных ситуациях риска. Мы должны найти другие аргументы против критерия полезности: уместность риска является спорной (§ 28). Идея исходного соглашения может преуспеть, только если ее условия фактически широко признаны или могут стать таковыми.

Другой недостаток, как считают некоторые, заключается в том, что принципы справедливости не выводятся из понятия уважения к людям, из признания их внутреннего достоинства и значимости. Поскольку исходное положение (как я его определил) не включает этой идеи, во всяком случае явным **образом**, аргументация в пользу справедливости как честности может показаться необоснованной. Я полагаю, однако, что хотя принципы справедливости будут эффективными, только если люди обладают чувством справедливости и уважают на самом деле друг друга, понятие уважения или внутреннего достоинства людей не представляет собой подходящий базис для получения этих принципов. Сами эти идеи требуют интерпретации. Эта ситуация аналогична ситуации с благожелательностью (*benevolence*): без принципов правильности и справедливости, цели благожелательности и требования уважения не определены; они предполагают, что эти принципы уже выведены независимо (§ 30). Раз уже есть концепции справедливости, идеи уважения и человеческого достоинства могут получить более определенное **значение**. Среди прочего, уважение к людям демонстрируется тем, что с ними обращаются так, что они видят оправданность обращения. Более того, это видно и в содержании принципов, к которым мы апеллируем. Так, уважать людей значит признавать, что они обладают неприкосновенностью, основанной на справедливости, которую не может перевесить даже благополучие общества как целого. Это значит, что потеря свободы

одними не искупается большим благополучием, которым наслаждаются другие. Лексические приоритеты справедливости представляет ценность людей, которую Кант считает превосходящей любую *цену*³⁵. Теория справедливости обеспечивает исполнение этих идей, но мы не можем с них начинать. Не существует способа избежать усложнений исходного положения, или сходного построения, если наши понятия уважения и естественного основания равенства должны быть представлены систематическим образом.

Эти замечания возвращают нас к убеждению здравого смысла, которое мы отметили вначале, что справедливость является первой добродетелью социальных институтов (§ 1). Я пытался построить теорию, которая дает нам возможность понять и оценить это чувство первичности справедливости. Справедливость как честность дает такой результат: она формулирует эти мнения и поддерживает их общую тенденцию. И хотя, конечно же, она не является полностью удовлетворительной теорией, она предлагает, как я думаю, альтернативу утилитаристскому подходу, который долгое время занимал ведущее место в нашей моральной философии. Я пытался представить теорию справедливости как жизнеспособную систематическую доктрину, в которой идея максимизации блага не является господствующей. Критика телеологических теорий не может быть успешной, если осуществляется по частям. Мы должны попытаться построить другой подход, который обладает теми же достоинствами ясности и систематичности, но который дает более избирательную интерпретацию нашей моральной способности.

Наконец, мы можем напомнить *себе*, что гипотетическая природа исходного положения наводит на следующий вопрос: почему мы должны быть заинтересованы в нем, моральным или каким-то другим образом? Вспомним ответ: условия, заключенные в описании этого положения, как раз те, которые мы фактически принимаем. Или если мы их не принимаем, то нас можно убедить это сделать философскими рассуждениями вроде тех, что время от времени приводились. Каждый аспект исходного положения может получить поддерживающее объяснение. Таким образом, то, что мы делаем, заключается в соединении в одну концепцию множества условий, которые мы готовы, по должному размышлению, признать разумными в нашем поведении по отношению друг к другу (§ 4). Раз мы понимаем эту концепцию, мы можем в любое время посмотреть на социальный мир с требуемой точки зрения. Достаточно рассуждать определенным образом и следовать полученным выводам. Эта точка зрения также объективна и выражает нашу автономию (§ 78). Не соединяя всех людей в одну личность, но признавая их отличными и отдельными друг от друга, она позволяет нам быть беспристрастными, даже между людьми, которые не являются нашими современниками, но принадлежат многим поколениям. Таким образом, видеть наше место в обществе с точки зрения этого положения значит видеть его *sub specie aeternitatis*: это значит рассматривать человеческую ситуацию не только с социальной, но также и с *временной* точки зрения. Точка зрения вечности не является точкой зрения

наблюдателя извне, находящегося вне мира, этакое трансцендентное существа. Скорее, она суть определенная форма мысли и чувства, которую рациональные люди могут принять в этом мире. А сделав это, они **могут**, к какому бы поколению они ни относились, **связать** в одну схему все индивидуальные точки зрения и прийти **совместно** к регулятивным принципам, которые могут утверждаться каждым человеком в той мере, в какой он по ним живет, каждый — с его собственной позиции. Чистосердечие, если его можно достичь, заключается в том, чтобы видеть ясно и действовать **благородно** и сдержанно с этой точки зрения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Вопрос о совместимости автономности и объективности обсуждается Г. Айткеном в его работе — H. D. Aitken „The Concept of Moral Objectivity“, in *Reason and Conduct* (New York, Alfred Knopf, 1962), pp. 134—170. См. также работу Х. Тегрелла — H. Teggell „Moral Objectivity and Freedom“, *Ethics*, vol. 76 (1965), pp. 117—127, где содержится обсуждение, которому я обязан.

2. См. Айткен, *ibid.*, pp. 162—169.

3. Понятие частного общества, или нечто вроде него, можно найти во многих местах. Известные примеры содержатся у Платона, *Государство*, 369—372; и у Гегеля *Философия права*, §§ 182—187, под названием **гражданского (civil)** общества. Естественным местом обитания этого понятия является экономическая теория (общее равновесие); обсуждение Гегелем этого понятия явилось результатом чтения им работы Адама Смита „Исследование о природе и причинах богатства народов“.

4. Эта идея должна была прийти в голову многим и, наверняка, неявно присутствует в многочисленных **произведениях**. Однако я смог найти лишь несколько определенных формулировок ее в том виде, как она представлена в этом параграфе. См. **Wilhelm von Humboldt**. *The Limits of State Action*, ed. J. W. Burrow (Cambridge, The University Press, 1969), p. 16, где она сформулирована отчетливо. Он пишет: „Каждое человеческое существо, таким образом, может поступать на основе только одной доминирующей способности в одно время; или, точнее, вся наша природа располагает нас в некоторое конкретное время к какой-то одной форме спонтанной активности. Отсюда следует, что человек неизбежно обречен на частичное развитие, поскольку только он ослабляет **себя**, направляя свою энергию на множество объектов. Однако во власти человека избежать этой односторонности через объединение различных и вообще отделенных друг от друга своих способностей, вовлекая в каждый период своей жизни в спонтанную кооперацию угасающие искры одной деятельности и только начинающееся пламя другой, стараясь увеличить и разнообразить свои силы гармоничным объединением их, вместо поиска простого множества для приложения способностей. То, что достигается, в случае индивида, объединением прошлого и будущего с **настоящим**, в обществе производится взаимной кооперацией его разных членов; ибо, на всех стадиях своей жизни, каждый индивид может достичь только одного из этих совершенств, которые представляют возможные черты человеческого характера. Посредством социального объединения, следовательно, основанного на внутренних желаниях и возможностях его членов, каждый получает возможность участвовать в разнообразных коллективных занятиях всех других“ (с. 16). В качестве чистого случая, иллюстрирующего это понятие социального объединения, мы можем рассмотреть группу музыкантов, каждый из которых мог бы научиться играть равно хорошо с другими на любом из инструментов оркестра, но каждый из которых имеет нечто вроде неявного соглашения, направленного на совершенствование их навыков на том инструменте, который они выбрали, чтобы реализовать возможности всех в совместных выступлениях. Эта идея также занимает центральное место у Канта в „Идее всеобщей истории во всемирно-историческом плане“ (Соч., М.: Мысль, 1966, т. 6), где он говорит, что каждый отдельный человек должен был бы жить очень долго, если должен был бы научиться полному использованию его естественных задатков, и следовательно это потребовало бы возможно неисчислимого ряда поколений людей. Я не смог найти эту идею явно сформулированную там, где я ожидал, например, ни у Шиллера — **Schiller**. *Letters on the Aesthetic*

Education of Man, ed. E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford, the Clarendon Press, 1967), особенно 6 и 27 письма, ни у Маркса, в „Экономических и философских рукописях“. Однако Маркс интерпретирует как имеющего такое представление Shlomo Avineri в своей работе *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, The University Press, 1969), p. 231. Тем не менее Маркс склоняется, как я думаю, рассматривать полностью коммунистическое общество как такое, в котором каждый человек полностью реализует свою сущность, в котором он сам выражает все свои возможности. В любом случае, важно не путать идею социального объединения с высокой ценностью, придаваемой человеческому разнообразию и индивидуальности, как это делает Милль в эссе *On Liberty*, сб. III, и немецкий романтизм — см. А. О. Lovejoy. *The Great Chain of Being* (Cambridge, Harvard University Press, 1936), сн. X; или с концепцией блага как гармонического удовлетворения естественных способностей (совершенного) индивида. Наконец, с одаренными индивидами, художниками и государственными деятелями и т. п., которые свершают это для остального человечества. Скорее, в предельном случае, когда способности всех *сходны*, группа достигает благодаря координации деятельности между членами, одного и того же множества способностей, которые скрыты в каждом. Или, когда эти способности различаются и дополняют друг друга, они выражают суммарный потенциал членов в целом в видах деятельности, которые являются благом сами по себе, а не ради социальных или экономических выгод. (По поводу последнего см. Смит — Smith. *Wealth of Nations*, bk. I, chs. I—II.) В любом случае, люди нуждаются друг в друге, поскольку только в активной кооперации с другими задатки человека достигают зрелости. Только в социальном объединении индивид получает завершенность.

5. И. Кант. *Метафизика нравов*. Соч. М.: Мысль, 1965, т. 4, ч. 2, § 36. Аристотель замечает, что зависть и злоба как страсти не допускают среднего; уже одно их имя означает зло (*badness*) (Никомахова этика, 1107a11).

6. По поводу различия между подражанием и завистью, см. Епископа Батлера — Bishop Вийег. *Sermons*, I, in *British Moralists*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1897), vol. I, p. 205.

7. Аристотель в *Никомаховой этике* (1108b1—6) характеризует злобу как то, что находит радость в неудачах других, заслуженных или нет. Идее о том, что ревность, недоброжелательство и злоба суть обратные к зависти чувства, которые испытывают те, кому завидуют и кто обладает желаемым, я обязан Г. Фостеру (О. М. Foster).

8. Такая гипотеза выдвигалась различными авторами. См., например, Ницше. *Генеалогии морали* (Соч. М.: Мысль, 1990) и Макса Шелера — Max Scheler. *Resentiment* (Glencoe, Ill., The Free Press, 1961), pp. 45—50. Обсуждение понятия *ressentiment* у Ницше см. в работе В. Кауфмана — W. Kaufmann. *Nietzsche* (Princeton University Press, 1950), pp. 325—331.

9. См., например, работу Х. Шека — H. Schoeck. *Envy: A Theory of Social Behaviour* (London, Secker and Warburg, 1969). Главы XIV—XV содержат много ссылок. В один из моментов даже Маркс представлял себе первую стадию коммунизма как выражение зависти.

10. В этом и нескольких следующих абзацах я обязан Р. А. Шульцу (К. А. Schultz) за полезные замечания.

11. См. *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (London, The Hogarth Press, 1959), p. 51.

12. См. Руссо. *Эмиль*. Кроме того, работу Дж. Скляра — J. N. Shklar. *Men and Citizens* (Cambridge University Press, 1969), p. 49.

13. См.: J. 8. Mill. *Principles of Political Economy*, ed. W. 8. Ashley (London, Longmans Green, 1909), p. 210. Ссылка относится к первой части последнего абзаца § 3, гл. I, кн. II. Если мы прочитаем этот пассаж и сделаем из него вывод об иерархии интересов, что ведет к лексическому принципу, то увидим, что выражаемый мною в тексте взгляд является в существенных чертах миллевским. Его мысль здесь сходна с пассажем из работы *Utilitarianism*, сб. II, pars. 6—8, который цитировался в сноске 23 к гл. I.

14. По этому поводу см. Max Weber. *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich (New York, Bedminster Press, 1968), vol. II, pp. 435f, 598f. См. общие комментарии по поводу восприятия в религии разных социальных слоев на с. 490—499. См также Ernst Troeltsch. *The Social Teaching of the Christian Churches*, trans. Olive Wyon (London, George Allen and Unwin, 1931), vol. I, pp. 120—127, 132f, 134—138; Scheler. *Ressentiment*, p. 56f.

15. По этому поводу см. **Anthony Kenny „Happiness“, *Proceedings of (He Aristotelian Society, vol. 66 (1965—1966), p. ЮГ.***

16. В частности, Аристотелем (Никомахова этика, 1097a15—621). Обсуждение аристотелевского описания счастья см. в работе **W. P. K. Hardie. *Aristotle's Ethical Theory* (ОхГод, The Clarendon Press, 1968), сн. II.**

17. По этим двум уточнениям см. Кеппу. „Happiness“, p. 98f.

18. Термины „доминантная“ и „охватывающая“ цели взяты из работы **W. P. K. Hardie „The Final Good in Aristotle's Ethics“, *Philosophy*, vol. 40 (1965).** Эта терминология не согласуется с его же *Aristotle's Ethical Theory*.

19. См. *The Spiritual Exercises*, Первая Неделя, замечания под заголовком „Принципы и основания“; и Вторая Неделя, замечания под заголовком „Три случая, когда можно сделать мудрый выбор“.

20. *Summa Contra Gentiles*, bk. III, сп. XXV.

21. Иллюстрации позимствованы из работы **C. D. Broad. *Pne Types of Ethical Theory* (London, Routledge and Kegan Paul, 1930), p. 186f.**

22. *The Methods of Ethics*, 7th ed. (London, Macmillan, 1907), pp. 405—407, 479.

23. Как это замечено в работе **Broad. *Five Types of Ethical Theory*, p. 187.**

24. В *Методах этики*, с. 127 Сиджвик отрицает, что удовольствие является измеримым качеством ощущений, не зависящим от его связи с волей. Этой точки зрения придерживаются некоторые авторы, говорит он, но он лично ее принять не может. Он определяет удовольствие „как чувство, которое, переживаемое разумными существами, воспринимается, по крайней мере, как желательное, или — в случае сравнения — предпочтительное“. Представляется, что подход, который он здесь отвергает, принимается им позже в качестве конечного критерия для согласования целей. См. с. 405—407, 479. В противном случае гедонистский метод выбора больше не дает указаний, которым можно было следовать.

25. *Никомахова этика* (1169a17—26).

26. *The Life of Reason in Common Sense* (New York, Charles Scribners, 1905), p. 237Г.

27. Так, на возражение, что теория цен должна потерпеть неудачу, поскольку она пытается предсказать непредсказуемое, а именно, решения людей со свободной волей, **Вальрас** отвечает: „На самом деле, мы никогда не пытались предсказать решения, принимаемые в условиях полной свободы; мы только старались выразить следствия таких решений в математике. В нашей теории каждый договаривающийся может рассматриваться в качестве определяющего свои кривые полезности или потребностей по своему усмотрению“. *Elements of Pure Economics*, 1898. **William Jaffe (Homewood, Ill., Richard D. Irwin, 1954), p. 256.** См. также **P. A. Samuelson. *Foundations of Economic Analysis* (Cambridge, Harvard University Press, 1947), замечания на с. 90—92, 97f;** и **K. D. Luce, Howard Riffa. *Games and Decisions* (New York, John Wiley and Sons, 1957), pp. 16, 21—24, 38.**

28. См. *The Philosophical Investigations* (Oxford, Basil Blackwell, 1953). Аргументация против постулирования особых переживаний приводится многократно по разным поводам. По поводу применения к удовольствию см. замечание в работе **O. E. M. Anscombe. *Intention* (Oxford, Basil Blackwell, 1957).** Анскомб пишет: «Мы можем адаптировать замечание **Витгенштейна** относительно значения и сказать „Удовольствие не может быть впечатлением; ведь ни одно впечатление не может иметь последствия, которые имеет удовольствие“. Они (британские эмпиристы) утверждали, что нечто, что они представляли себе как некий особый вид зуда, делало осмысленным любой поступок» (с. 77). См. также **Gilbert Ryle. „Pleasure“, *Proceedings of (He Aristotelian Society, supp. vol. 28 (1954),* и *Dilemmas* (Cambridge, The University Press, 1954), сп. IV; Аппюпу Кеппу. *Action, Emotion and Will* (London, Routledge and Kegan Paul, 1963), сб. VI; **C. W. Taylor „Pleasure“, *Analysis*, supp. vol. (1963).** Эти исследования представляют то, что кажется наиболее правильным подходом. В тексте я стараюсь объяснить мотивацию, с точки зрения моральной философии, концепции удовольствия так называемых британских эмпиристов. То, что она ошибочна, я считаю достаточно установленным, как показали, по моему мнению, авторы, упоминавшиеся здесь.**

29. См. *Utilitarianism*, гл. IV. Эта часто обсуждаемая глава, и особенно § 3, примечательны тем, что **Милль**, кажется, полагает, что если он может установить, что счастье является единственным благом, ему нужно будет показать, что принцип полезности является критерием правильности. Название главы относится к доказательству принципа полезности; однако нам, на самом деле, предлагают аргументацию,

согласно которой только счастье является благом. Однако из этого ничего не вытекает относительно **концепции** правильности. Только обращаясь назад, к первой главе сочинения, и учитывая представления **Милля** о структуре моральной теории, которые я обсуждал в § 8 и в этом разделе, мы можем выделить все посылки, в свете которых **Милль** мыслил свою аргументацию как **доказательство**

30. См. Philippa Foot „Moral Beliefs“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59 (1958—1959), p. 104. Я многим обязан этой статье, хотя я не следую ей по всем вопросам.

31. См. Foot, *ibid.*, p. 104.

32. *Methods of Ethics*, pp. 246—253, 499.

33. См. Foot, pp. 99—104

34. Подход, предлагаемый здесь, согласуется с описанием в § 9, которое следует за работой „Outline for Ethics“ (1951). Однако она улучшена за счет концепций обоснования, содержащихся в работе W. V. Quine. *Word and Object* (Cambridge, M. I. T. Press, 1960), сн. 1, и в других местах. См. также его же *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, Columbia University Press, 1969), Essay 4. Развитие этой концепции с целью явного включения моральных рассуждений и оценок содержится в работе Morton White. *Toward Reunion in Philosophy* (Cambridge, Harvard University Press, 1956), p1. III, pp. 254—258, 263, 266f.

35. См. *The Foundations of the Metaphysics of Morals*, pp. 434—436, vol. IV академического издания.

Оглавление книги

Предисловие научного редактора.....	5
Предисловие к русскому изданию.....	8
Примечания.....	12
Из предисловия к английскому изданию.....	14

Часть первая. ТЕОРИЯ

Глава I. Справедливость как честность.....	19
1. Роль справедливости.....	19
2. Субъект справедливости.....	22
3. Основная идея теории справедливости.....	25
4. Исходное положение и обоснование.....	30
5. Классический утилитаризм.....	34
6. Некоторые сопоставления.....	38
7. Интуитивизм.....	43
8. Проблема приоритета.....	48
9. Некоторые замечания о моральной теории.....	52
Примечания.....	57
Глава II. Принципы справедливости.....	61
10. Институты и формальная справедливость.....	61
11. Два принципа справедливости.....	66
12. Интерпретации второго правила.....	70
13. Демократическое равенство и принцип различия.....	77
14. Честное равенство возможностей и чисто процедурная справедливость.....	84
15. Первичные социальные блага как основания для ожиданий.....	89
16. Существенные социальные положения.....	92
17. Тенденция к равенству.....	97
18. Принципы для индивидов: принцип честности.....	103
19. Принципы для индивидов: естественные обязанности.....	108
Примечания.....	110
Глава III. Исходное положение.....	113
20. Природа аргументации в пользу концепции справедливости.....	113
21. Представление альтернатив.....	116
22. Обстоятельства справедливости.....	120
23. Формальные ограничения на концепцию правильности.....	122
24. Занавес неведения.....	127

25. Рациональность сторон.....	131
26. Рассуждение, ведущее к двум принципам справедливости.....	137
27. Размышление, ведущее к принципу средней полезности.....	145
28. Некоторые трудности, связанные с принципом средней полезности.....	150
29. Основания для двух принципов справедливости.....	156
30. Классический утилитаризм, беспристрастность и благожелательность.....	163
Примечания.....	169

Часть вторая. ИНСТИТУТЫ

Глава IV. Равная свобода.....	177
31. Последовательность из четырех стадий.....	177
32. Понятие свободы.....	182
33. Равная свобода совести.....	185
34. Терпимость и общий интерес.....	190
35. Терпимость к нетерпимым.....	194
36. Политическая справедливость и конституция.....	198
37. Ограничения на принцип участия.....	204
38. Правление закона.....	210
39. Определение приоритета свободы.....	217
40. Кантианская интерпретация справедливости как честности.....	223
Примечания.....	229
Глава V. Долевое распределение.....	232
41. Концепция справедливости в политической экономике.....	232
42. Некоторые замечания об экономических системах.....	238
43. Сопутствующие институты распределительной справедливости.....	245
44. Проблема справедливости в отношениях между поколениями.....	253
45. Временные предпочтения.....	260
46. Дополнительные случаи приоритета.....	264
47. Предписания справедливости.....	268
48. Законные ожидания и моральные заслуги.....	273
49. Сравнение со смешанными концепциями.....	278
50. Принцип совершенства.....	285
Примечания.....	291
Глава VI. Обязанности и обязательства.....	295
51. Аргументы в пользу принципов естественных обязанностей.....	295
52. Аргументы в пользу принципа честности.....	303
53. Обязанность подчиняться несправедливому закону.....	309
54. Статус мажоритарного правления.....	314
55. Определение гражданского неповиновения.....	319
56. Определение отказа по убеждениям.....	323
57. Оправдание гражданского неповиновения.....	326

58. Оправдание отказа по убеждениям.....	331
59. Роль гражданского неповиновения.....	335
Примечания.....	343

Часть третья. ЦЕЛИ

Глава VII. Благо как рациональность.....	349
60. Необходимость теории блага.....	349
61. Определение блага для простых случаев.....	352
62. Замечание о значении.....	356
63. Определение блага для жизненных планов.....	358
64. Осмотрительная рациональность.....	365
65. Аристотелевский принцип.....	372
66. Определение блага в применении к личностям.....	379
67. Чувство собственного достоинства, совершенства, стыд.....	385
68. Некоторые контрасты между правильностью и благом.....	390
Примечания.....	394
Глава VIII. Чувство справедливости.....	397
69. Понятие вполне упорядоченного общества.....	397
70. Авторитарная мораль.....	404
71. Мораль ассоциации.....	407
72. Мораль принципов.....	411
73. Признаки моральных чувств.....	417
74. Связь между моральными и естественными установками.....	422
75. Принципы моральной психологии.....	425
76. Проблема относительной стабильности.....	430
77. Основание равенства.....	437
Примечания.....	443
Глава IX. Благо справедливости.....	447
78. Автономность и объективность.....	447
79. Идея социального единения.....	453
80. Проблема зависти.....	460
81. Зависть и равенство.....	464
82. Основания для приоритета свободы.....	469
83. Счастье и доминантные цели.....	475
84. Гедонизм как метод выбора.....	480
85. Единство личности.....	484
86. Благо чувства справедливости.....	489
87. Заключительные замечания об обосновании.....	498
Примечания.....	507
Указатель.....	511