



Современная  
политическая  
философия  
Введение

Уилл Кимлика

СЕРИИ  
ПОЛИТИЧЕСКАЯ  
ТЕОРИЯ  
ВЫСШАЯ  
ШКОЛА  
ЭКОНОМИКИ

С Е Р И Я  
П О Л И Т И Ч Е С К А Я  
Т Е О Р И Я

CONTEMPORARY  
POLITICAL  
PHILOSOPHY

*An Introduction*

WILL KYMLICKA

*Oxford University Press*

# СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Введение*

УИЛЛ КИМЛИКА

*Перевод с английского*  
СЕРГЕЯ МОИСЕЕВА



*Издательский дом*  
*Государственного университета — Высшей школы экономики*  
МОСКВА, 2010

УДК 141.7  
ББК 87  
К40

*Составитель серии*  
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

*Дизайн серии*  
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

*Научные редакторы*  
МАРИНА КОВАЛЁВА, АРТЕМ СМИРНОВ

**Кимлика, У.**  
К40 Современная политическая философия: введение [Текст] / пер. с англ. С. Моисеева; Гос. ун-т — Высшая школа экономики. — М.: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010. — 592 с. — (Политическая теория). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-0715-5 (в пер.).

Настоящее издание работы крупного канадского философа Уилла Кимлики служит важным введением в обширную и стремительно растущую англо-американскую политико-философскую литературу последних четырех десятилетий. Каждая из глав книги посвящена рассмотрению одной из ключевых школ современной политической мысли — утилитаризма, либерального эгалитаризма, либертарианства, марксизма, коммунитаризма, феминизма, мультикультурализма и теории гражданства. В конце соответствующих глав приводятся библиографические рекомендации по дальнейшему чтению с указанием основных книг и статей, журналов и интернет-сайтов, посвященных данным теоретическим школам.

УДК 141.7  
ББК 87

ISBN 978-5-7598-0715-5 (рус.)  
ISBN 0-19-878274-8 (англ.)

Copyright © 1st edition 1990,  
2nd edition 2002 by Will Kymlicka  
All rights reserved.  
© Перевод на рус. яз., оформление.  
Издательский дом Государственного  
университета — Высшей школы  
экономики, 2010

# СОДЕРЖАНИЕ

|   |            |
|---|------------|
| ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ .....  | 10         |
| ВВЕДЕНИЕ .....  | 17         |
| <b>I. УТИЛИТАРИЗМ .....</b>   | <b>27</b>  |
| 1. ДВЕ ПРИВЛЕКАТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ .....                                    | 27         |
| 2. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОЛЕЗНОСТИ .....   | 30         |
| 3. МАКСИМИЗАЦИЯ ПОЛЕЗНОСТИ .....  | 40         |
| 4. ДВА АРГУМЕНТА В ПОЛЬЗУ МАКСИМИЗАЦИИ ПОЛЕЗНОСТИ .....                     | 56         |
| 5. НЕАДЕКВАТНАЯ КОНЦЕПЦИЯ РАВЕНСТВА .....                                   | 63         |
| 6. ПОЛИТИКА УТИЛИТАРИЗМА .....  | 73         |
| РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ .....   | 77         |
| <b>II. ЛИБЕРАЛЬНОЕ РАВЕНСТВО .....</b>                                      | <b>79</b>  |
| 1. ПРОЕКТ РОЛЗА .....   | 79         |
| 2. АРГУМЕНТ ОТ ИНТУИТИВНОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ<br>О РАВЕНСТВЕ ВОЗМОЖНОСТЕЙ ..... | 84         |
| 3. АРГУМЕНТ ОТ ИДЕИ ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА .....                            | 88         |
| 4. ДВОРКИН О РАВЕНСТВЕ РЕСУРСОВ .....                                       | 108        |
| 5. ПОЛИТИКА ЛИБЕРАЛЬНОГО РАВЕНСТВА .....                                    | 126        |
| РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ .....   | 138        |
| <b>III. ЛИБЕРТАРИАНСТВО .....</b>   | <b>140</b> |
| 1. РАЗНОВИДНОСТЬ ПРАВОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ .....                           | 140        |
| 2. АРГУМЕНТ ОТ САМОСОБСТВЕННОСТИ .....                                      | 147        |
| 3. ЛИБЕРТАРИАНСТВО КАК ВЗАИМНАЯ ВЫГОДА .....                                | 174        |
| 4. ЛИБЕРТАРИАНСТВО КАК СВОБОДА .....  | 187        |
| 5. ПОЛИТИКА ЛИБЕРТАРИАНСТВА .....   | 209        |
| РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ .....   | 216        |
| <b>IV. МАРКСИЗМ .....</b>   | <b>219</b> |
| 1. КОММУНИЗМ ПО ТУ СТОРОНУ СПРАВЕДЛИВОСТИ .....                             | 222        |

|  |            |
|--|------------|
| 2. КОММУНИСТИЧЕСКАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ . . . . .   | 232        |
| 3. СОЦИАЛ-ДЕМОКРАТИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ . . . . .                           | 259        |
| 4. ПОЛИТИКА МАРКСИЗМА . . . . .  | 265        |
| РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ . . . . .  | 268        |
| <b>V. КОММУНИТАРИЗМ . . . . .</b>  | <b>270</b> |
| 1. ВВЕДЕНИЕ . . . . .  | 270        |
| 2. СООБЩЕСТВО И ПРЕДЕЛЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ . . . . .                                     | 272        |
| 3. СПРАВЕДЛИВОСТЬ И ОБЩИЕ СМЫСЛЫ . . . . .   | 273        |
| 4. ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ ПРАВА И ОБЩЕЕ БЛАГО . . . . .                                      | 275        |
| 5. КОММУНИТАРИЗМ И ОБЩЕЕ БЛАГО . . . . .   | 286        |
| 6. НЕОБРЕМЯНЁННОЕ «Я» . . . . .  | 287        |
| 7. ПЕРВАЯ ЛИБЕРАЛЬНАЯ АДАПТАЦИЯ КОММУНИТАРИЗМА:<br>ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ . . . . . | 297        |
| 8. СОЦИАЛЬНЫЙ ТЕЗИС . . . . .  | 320        |
| 9. ВТОРАЯ ЛИБЕРАЛЬНАЯ АДАПТАЦИЯ КОММУНИТАРИЗМА:<br>ЛИБЕРАЛЬНЫЙ НАЦИОНАЛИЗМ . . . . . | 342        |
| 10. НАЦИОНАЛИЗМ И КОСМОПОЛИТИЗМ . . . . .  | 352        |
| 11. ПОЛИТИКА КОММУНИТАРИЗМА . . . . .  | 355        |
| РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ . . . . .  | 359        |
| <b>VI. ТЕОРИЯ ГРАЖДАНСТВА . . . . .</b>  | <b>362</b> |
| 1. ДОБРОДЕТЕЛИ И ПРАКТИКИ ГРАЖДАН<br>ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА . . . . .             | 366        |
| 2. ГРАЖДАНСКИЙ РЕСПУБЛИКАНИЗМ . . . . .  | 376        |
| 3. ИНСТРУМЕНТАЛЬНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ . . . . .  | 383        |
| 4. ПИТОМНИКИ ГРАЖДАНСКОЙ ДОБРОДЕТЕЛИ . . . . .                                       | 388        |
| 5. КОСМОПОЛИТИЧЕСКОЕ ГРАЖДАНСТВО . . . . .   | 401        |
| 6. ПОЛИТИКА ГРАЖДАНСКОГО РЕСПУБЛИКАНСТВА . . . . .                                   | 405        |
| РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ . . . . .  | 410        |
| <b>VII. МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ . . . . .</b>   | <b>413</b> |
| 1. ПЕРВЫЙ ЭТАП: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ КАК КОММУНИТАРИЗМ . . . . .                       | 425        |
| 2. ВТОРОЙ ЭТАП: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ В РАМКАХ ЛИБЕРАЛИЗМА . . . . .                    | 427        |

|   |            |
|---|------------|
| 3. ТРЕТИЙ ЭТАП: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ КАК ОТВЕТ<br>НА НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВО ..... | 435        |
| 4. ПЯТЬ МОДЕЛЕЙ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА .....                                   | 440        |
| 5. НОВЫЙ ФРОНТ В МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИСТСКИХ ВОЙНАХ? .....                       | 462        |
| 6. ПОЛИТИКА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА .....                                       | 467        |
| РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ .....   | 468        |
| <b>VIII. ФЕМИНИЗМ .....</b>   | <b>471</b> |
| 1. РАВЕНСТВО ПОЛОВ И ДИСКРИМИНАЦИЯ ПО ПРИЗНАКУ ПОЛА .....                   | 472        |
| 2. ПУБЛИЧНОЕ И ЧАСТНОЕ .....  | 483        |
| 3. ЭТИКА ЗАБОТЫ .....   | 502        |
| РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ .....   | 535        |
| <br>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ .....   | <br>537    |





## ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Первое издание этой книги вышло вскоре после того, как я закончил Аспирантуру (1990 г.). В то время мне казалось удивительным, что так мало учебников по политической философии написано моими старшими коллегами, у которых, полагаю, имелась основа для создания учебника в виде текстов лекций, читавшихся ими многие годы, и значительно больший моего опыт преподавания и изучения этой проблематики.

Двенадцать лет спустя мне кажется, что только полный энтузиазма аспирант, чрезмерно уверенный относительно своих новых знаний и убеждений, мог прийти к мысли написать настолько амбициозную книгу. Вообще-то при написании её у меня было две цели. Первая — дать полный (в разумных рамках) обзор важнейших теорий в англо-американской политической философии наших дней. Вторая — показать взаимосвязи между различными теориями. Я хотел продемонстрировать, что каждую теорию можно рассматривать как обращение к неким общим для них всех вопросам, как реакцию на слабость или ограниченность ответов, дававшихся на них прежними теориями, с тем чтобы проследить прогресс этой области знания.

И то, и другое сейчас кажется несколько самонадеянным. Первая задача — дать всеобъемлющий обзор — была, вероятно, нереалистичной уже в то время, но стала ещё более затруднительной в последнее десятилетие из-за взрывного роста исследований в этой области. Одним из признаков этого стал экспоненциальный рост количества журналов по данной проблематике. Когда Джон Ролз написал «Теорию справедливости» в 1971 г., что можно считать точкой отсчёта для начала дебатов, существовал только один журнал («Ethics»), посвящённый проблемам политической философии, и он был в полумёртвом состоянии. После выхода первого издания моей книги к возродившейся к жизни «Ethics» прибавились несколько новичков — «Philosophy and Public Affairs» и «Political Theory» в их числе. Сегодня же в нашем распоряжении есть ещё такие журналы, как «Journal of Political Philosophy», «Critical Review of International Social and Political Philosophy» и «Journal of Political Ideologies» и др. Мы также стали свидетелями рождения новых серийных изданий, посвящённых этой проблематике, таких как серия «Оксфордская политическая теория» издательства Оксфордского университета и «Современная политическая теория» издательства Кембриджского университета.

Короче говоря, в этой области стало работать людей больше, и они публикуют статей и книг больше, чем когда бы то ни было. И эти публикации не просто совершенствуют старые подходы, но обращаются к со-

вершенно новым темам, почти не замечавшимся в 1970-е и 1980-е годы, как, например, мультикультурализм или делиберативная демократия.

Так что сейчас для меня просто слишком много материала, чтобы быть в курсе его, и невозможно даже пытаться претендовать на всеобъемлющее введение в политическую философию. Действительно, иногда я думаю, что нам нужен совершенно новый вид введения в нашу дисциплину: основанный на рассмотрении нескольких избранных примеров, а не на обзоре всей области исследования, или же более концентрирующийся на методе и менее на конкретных теориях.

Однако я признаюсь, что эта книга затрагивает нежные струны в моей душе, и мне доставляет удовольствие мысль о том, что она помогла представить некоторые идеи, которые для меня очень важны, новой аудитории. Думаю, что всё ещё существует потребность в чём-то, по крайней мере приближающемся к обзору данной области исследования.

Чтобы удерживать ситуацию под контролем, мне пришлось принимать трудные решения относительно того, какой материал из прошлого десятилетия включить в это новое издание. В своей собственной исследовательской работе я сосредоточился на проблемах гражданства, и полагаю, что это была одна из самых плодотворных дискуссий в 1990-е годы. Действительно, некоторые комментаторы говорят, что слово «гражданство» прожужжало все уши в 1990-е, так же как «справедливость» в 1970-е и «сообщество» в 1980-е годы. Поэтому я добавил две новые главы о гражданстве. В одной главе «Теория гражданства» внимание сосредоточено на том, какие навыки, добродетели и виды деятельности должен демонстрировать гражданин, чтобы демократическое политическое общество было эффективным, стабильным и справедливым. Это вопрос, который наиболее энергично поднимали гражданские республиканцы, хотя к нему обращались многие мыслители, и он лежит в основе современных концепций гражданских добродетелей, воспитания граждан, публичного разума и делиберативной демократии.

В другой главе «Мультикультурализм» рассматривается соотношение между гражданством и групповыми различиями. Часто подразумевается, что гражданство есть статус, который должен быть общим для нас всех, но многие группы стремятся к юридическому и политическому признанию их особых идентичностей, через некоторую форму «политики различия» или «политики признания». Это проблема, наиболее энергично поднимаемая представителями мультикультурализма, но в ней отражаются также более общие вопросы соотношения индивидуальных и групповых прав, национализма, расизма, иммиграции и представительства групп.

Это не единственные важные новые вопросы, поднимавшиеся в 1990-х годах. В частности, я жалею о том, что отсутствует глава, в которой освещались бы всё расширяющиеся дебаты о наших моральных обязательствах

по отношению к окружающей среде и животным — дебаты, затрагивающие самую сердцевину наших исходных допущений о природе политической морали и политического сообщества<sup>1</sup>. Но я надеюсь, что эти новые главы о гражданстве вместе с обширными обновлениями ранее написанных глав дадут читателям хорошее, если и не вполне всеобъемлющее, введение в эту проблематику по состоянию на сегодняшний день.

Как я уже отмечал выше, одной из моих целей в первом издании было выявить те аспекты, в которых новые теории могут рассматриваться как соотносящиеся со старыми, основывающиеся на их сильных сторонах и исправляющие слабые. Эта задача также слишком сложна сегодня ввиду растущего разнообразия тем и подходов. Сейчас труднее увидеть последовательность развития, или предпринять всеохватывающее описание разнообразных новшеств в данной области, или найти способы для измерения прогресса в литературе по политической философии.

Действительно, при попытке познакомиться с растущим разнообразием подходов со своей терминологией и интересами может показаться, что современная политическая философия есть просто набор не связанных между собой аргументов или дебатов, каждый из которых развивается в соответствии со своей внутренней логикой и не связан с другими частями этой дисциплины. Головокружительное множество новых теорий в последнее десятилетие только усиливает это ощущение фрагментации и потери опоры.

Однако, на мой взгляд, это умножение теорий и терминологий может затемнить тот факт, что все политические философы должны решать некоторые общие проблемы, и должны это делать в свете одних и тех же реалий сегодняшней жизни, с её характерными потребностями, устремлениями и сложностями. Теоретики не сходятся во мнениях относительно интерпретации этих проблем и реалий, но мы упустили смысл и цель этих различных теорий, если не сможем разглядеть общие вопросы, с которыми они имеют дело. И как только удастся вычленить эти общие цели, можно будет начинать формировать суждения о том, продвигаем ли мы к их достижению.

Действительно, для меня трудно понять, как можно заниматься таким предприятием как политическая философия, если не иметь уверенности, что можно продвинуться в решении этих вопросов. Поскольку

<sup>1</sup> Например, важный «Проект человекообразных обезьян» (Great Ape Project), международное движение за распространение некоторых основных «прав человека» на человекообразных обезьян [Cavaliieri, Singer 1993]. По поводу более общих вопросов о расширении морального сообщества таким образом, чтобы оно включало животных, см.: [DeGrayia 1995; Regan 2001]. По поводу дебатов о моральном статусе окружающей среды см.: [Eckerslez 1992; Dobson 1990; Zimmerman 1993; Goodin 1992a, De-Shalit 2000].

надежда на прогресс представляется мне существенно важной для этого предприятия, я не уклоняюсь от описания тех случаев, где новые теории предлагают, по моему мнению, не только иные, но и лучшие ответы на эти общие вопросы.

Каковы эти общие темы или проблемы, к которым пытаются обращаться различные теории? Одну, которую я подчёркивал в первом издании, можно охарактеризовать в виде вопроса: в каком смысле каждую теорию можно рассматривать как попытку интерпретировать, что для государства означает демонстрировать «равную заботу и уважение» к своим гражданам? Я подробно обсуждаю эту идею и показываю, каким образом она позволяет нам оценивать соперничающие теории, во Введении настоящего издания, поэтому не буду повторяться здесь.

Но есть две другие общие темы, имплицитно присутствовавшие в первом издании, которые я пытаюсь лучше осветить во втором. Эта тема ключевого значения либеральной демократии для современной политической философии. Упрощая, можно сказать, что современные политические философы принадлежат двум лагерям. С одной стороны, это те, кто придерживаются основных принципов либеральной демократии и заботятся о наилучшем философском обосновании этих ценностей. На сегодняшний день существуют три основных подхода к обоснованию либеральной демократии: утилитаризм, либеральное равенство и либертарианство. Взятые вместе, они стали определять язык политических дебатов в англо-американских либеральных демократиях. Группа понятий, ассоциируемых с этими тремя подходами — «права», «свобода», «наибольшее благо наибольшего числа» людей, «равные возможности» и т.д. — доминируют в политическом дискурсе как на теоретическом, так и на практическом уровнях. Действительно, гегемония этих теорий настолько велика, что для некоторых людей они обеспечивают «единственный политический язык, который может обрести убедительное нравственное звучание в наших общественных сферах» (см.: [Grant 1974: 5]).

В первых трёх главах этой книги даётся оценка этих влиятельных теорий либеральной демократии. Можно охарактеризовать эти теории как мейнстрим современной политической философии. Но всегда были и есть те, кто отвергают либеральную демократию, полностью или частично, и кто предлагают свой набор понятий и принципов вдобавок или как альтернативу взамен словарного запаса либеральной демократии. В последующих главах рассматриваются пять таких критических школ: марксизм, коммуитаризм, гражданский республиканизм, мультикультурализм и феминизм. Их можно охарактеризовать как «критику и альтернативы» либеральным-демократическим теориям мейнстрима.

Однако в книге раскрывается, что каждый из этих пяти подходов демонстрирует амбивалентное отношение к идее либеральной демократии. С одной стороны, они критикуют теории мейнстрима, рассма-

тривая их в качестве оправдания или прикрытия фундаментальных проблем общества, таких как эксплуатация и отчуждение наёмных работников (марксизм), социальный атоанизм (коммунитаризм), подчинение женщин (феминизм), маргинализацию или ассимиляцию культур (мультикультурализм) или политическую апатию (гражданский республиканизм). Но, с другой стороны, они часто утверждают, что проблема заключена не столько в принципах либеральной демократии, сколько в их несовершенном воплощении или отсутствии должных предпосылок для их воплощения. Следует ли нам, для того чтобы решить эти проблемы, отказаться от либерально-демократических принципов, или пытаться лучше реализовать их? Достаточно ли эти принципы, или они должны быть дополнены?

Рассмотрение каждой из этих теорий как особого варианта защиты или критики либеральной демократии помогает нам, как я полагаю, лучше видеть, что именно у них общего и в чём они расходятся.

Вторая, более конкретная тема, проходящая через всю книгу, касается идеи ответственности. Представление о том, что «ответственность» должна быть центральной категорией политической мысли, иногда ассоциируется с феминизмом и гражданским республиканизмом, каждый из которых сурово выговаривает либералам за их якобы чрезмерное внимание к «правам». Но, как выясняется при анализе, идея ответственности принципиально важна для всех этих теорий. Действительно, их можно представить как описания того, кто ответствен за удовлетворение каких потребностей или за какие затраты или выбор. Они различаются не в отношении центральной роли ответственности как таковой, но в отношении более конкретных вопросов о личной и коллективной ответственности. Например, ответственны ли мы за свой выбор в том смысле, что должны платить цену за каждый акт своего выбора и не ожидать, что другие будут субсидировать наши добровольно понесённые расходы? Ответственны ли мы за исправление недобровольных невыгодных положений, в которых оказываются другие, в том смысле, что должны стремиться, чтобы никто не был бы поставлен в невыгодное положение незаслуженно доставшими неравенствами жизненных шансов? Ответственность за себя и ответственность за других являются фундаментальными для всех этих теорий, и размышление о них в этих понятиях помогает прояснить моменты их согласия и несогласия друг с другом. -

Обращение со всеми людьми с равными заботой и уважением; отстаивание и критика либеральной демократии; ответственность за себя и других — это некоторые из общих тем, которые я пытался вплести на протяжении всей книги и которые, я полагаю, создают полезный общий рамочный формат для понимания и оценки разнообразных и развивающихся теорий в политической философии.

При написании настоящей книги я надеялся, что любой читатель (он или она), прочитав её, сможет чувствовать себя как дома, раскрыв любой из упомянутых выше журналов по политической философии. Моя книга не даёт определений и не объясняет всю терминологию, встречающуюся в этих журналах, но, думаю, раскрывает основные темы и подходы, обсуждаемые в них сегодня. Более того, мне кажется, она объясняет, почему эти темы и подходы стали предметом дискуссии. Я надеюсь, что читатель узнает, почему некоторые темы рассматриваются как слабое место одних подходов и как появились другие подходы для исправления этих слабостей<sup>2</sup>.

Должен подчеркнуть, что эта книга — не лёгкое чтение. Это некое введение в самые новаторские исследования в сфере политической философии. Я считаю, что в ней делается действительно выдающаяся работа, и я хочу рассказать о ней.

Эти новаторские исследования часто очень утончённы: используемые понятия многогранны и аргументы основываются на тонких различиях или примерах. Я попытался объяснить эти понятия и примеры для тех, кому этот материал в новинку, настолько ясно, насколько это вообще возможно, но я не пытался избежать сложностей или нюансов.

Другими словами, это не просто введение в основные вопросы современной политической философии, но также и введение в наилучшие ответы на эти вопросы. Понимание приводимых аргументов может потребовать некоторой концентрации внимания, но я надеюсь, вы согласитесь, что результат стоил усилий.

• • •

В подготовке второго издания книги участвовали многие коллеги. Прежде всего я хотел бы поблагодарить Ингрид Робейнс, Вейта Бэдера, Дэвида Шмидца, Мэтта Мэтрверса, Пола Уоррена, Стивена Рейбера, Сэмьюэла Фримана, Шелли Тримейн, Синди Старк и шесть анонимных рецензентов издательства Окфордского университета за полезные комментарии по поводу первого издания и/или предложения о поводе второго.

Свою особую признательность хотел бы выразить Колину Маклеоду и Джейкобу Леви за их обширные комментарии, включая ответы на некоторые срочные звонки с просьбой о помощи в тех вопросах, которые я знал недостаточно глубоко, и Сью Доуэллсон, которая снова просмотрела каждую строчку всего нового материала.

<sup>2</sup> Нет необходимости говорить о том, что много интересной работы в политической философии делается за пределами англо-американской традиции, часто с очень разными темами в центре внимания. О «возвращении политической философии» в послевоенной Европе см.: [Marpet 2000].

Я также благодарен Идил Боран за прекрасную помощь в проведении исследования, Саре О'Лири за помощь в подборе и оформлении библиографии и Тиму Бартону и Анджеле Гриффин из издательства Оксфордского университета за их энтузиазм и терпение.

При подготовке первого издания книги мне очень помогли полезными комментариями Ричард Арнесон, Иэн Картер, Джеймс Гриффин, Салли Хэсленджер, Брэд Хукер, Эндрю Керноэн, Дэвид Нотт, Генри Лэйкок, Колин Маклеод, Сьюзан Моллер Окин, Артур Рипштейн, Вэйн Самнер и Питер Валлентайн. В особом долгу я перед Дж. Э. Коэном, который учил меня большей части того, что я знаю о политической философии. Он великодушно и терпеливо прокомментировал многие аргументы в этом варианте книги. Моя величайшая благодарность Сью Доналдсон, которая просмотрела всю книгу, строчка за строчкой, несколько раз.



# ВВЕДЕНИЕ

## 1. ПРОЕКТ

Целью этой книги является введение в изучение и критическая оценка основных школ мысли, доминирующих в сегодняшних дискуссиях в политической философии. Охваченный в ней материал почти целиком представлен последними работами по нормативной политической философии и, конкретнее, новейшими теориями справедливого, или свободного, или хорошего общества. В книге не рассматриваются, разве что мимоходом, ни ключевые исторические фигуры политической философии, ни многие темы, когда-то считавшиеся в ней главными — например, концептуальный анализ значения власти, или суверенитета, или природы права. Эти темы были популярны 35 лет назад, а сегодня в центре внимания оказались идеалы справедливости, свободы и сообщества, которые используются при оценке политических институтов и мер государственной политики. Я, конечно, не буду пытаться охватить все последние разработки в этой области, но сосредоточусь на тех теориях, которые смогли привлечь сторонников и которые предлагают более или менее всестороннее видение идеалов политики.

Одним из поводов для написания этой книги стала моя убежденность в том, что в данной области ведётся масштабная, интересная и важная работа. Проще говоря, интеллектуальный ландшафт в политической философии сегодня очень отличается от того, каким он был 20 или даже 10 лет назад. Выдвигаемые аргументы часто по-настоящему оригинальны, и не только в разработке новых вариаций старых тем (например, развитие Р. Нозиком теории естественных прав Дж. Локка), но и при выработке новых перспектив (например, феминизм). Одним из следствий этого стало то, что традиционные категории, в рамках которых обсуждаются и оцениваются политические теории, становятся всё более неадекватными.

Наша традиционная картина политического ландшафта представляет политические принципы лежащими на одной линии, идущей слева направо. Согласно этой картине те, кто слева, верят в равенство и поэтому провозглашают различные варианты социализма. Те, кто справа, верят в свободу и поэтому являются приверженцами какой-либо разновидности свободного рынка. В середине находятся либералы, верящие в невыразительную смесь равенства и свободы и в силу этого провозглашающие разные формы государства всеобщего благосостояния (или благоденствия). Конечно, между этими тремя точками есть множество позиций, и многие люди разделяют отдельные положения различных

теорий. Тем не менее принято думать, что наилучший способ понять или описать чьи-либо политические принципы — это попытка найти им место на этой линии.

В таком представлении о западной политической теории есть некоторая доля истины. Но оно заметно утрачивает свою адекватность. Во-первых, оно игнорирует некоторые важные вопросы. Например, левые и правые расходятся в своих взглядах на свободу и справедливость в сферах экономики и политики, в которых традиционно доминируют мужчины. А как насчёт честности или свободы в традиционно женских сферах дома и семьи? Основные политические теоретики, от левых до правых, были склонны либо игнорировать эти сферы, либо утверждать, что в них не возникает вопросов справедливости и свободы. Адекватная теория равенства полов будет рассматривать темы, к которым просто не обращались в традиционных дебатах между правыми и левыми. Традиционную картину также критиковали за игнорирование исторического контекста. Теории как на правом, так и на левом фланге стремятся дать нам принципы, с помощью которых мы сможем проверять и критиковать наши исторические традиции и культурные практики. Но коммунитаристы полагают, что оценка политических институтов не может быть основана на использовании некоторых независимых внеисторических критериев. Они считают, что политическое суждение есть дело интерпретации тех традиций и практик, в рамках которых мы уже находимся. Так возникают вопросы нашей «укоренённости» во времени и конкретном сообществе, которые не затрагивались в дебатах между левыми и правыми. Мы не можем прийти к пониманию феминизма или коммунитаризма, если будем искать их только где-то в континууме «левый — правый».

Итак, одна из проблем связана с узостью традиционной картины политических представлений. Это возражение сейчас очень распространено, и большинство комментаторов постарались расширить список принципов, затрагиваемых в дискуссиях о политике. Но есть и другая черта традиционной картины, которая, я считаю, должна быть пересмотрена. В ней предполагается, что различные теории имеют в своём основании разные ценности: причина разногласий правых и левых по поводу капитализма в том, что левые верят в равенство, а правые верят в свободу. Поскольку разногласия касаются фундаментальных ценностей, они не могут быть рационально разрешены. Левые могут утверждать: если вы верите в равенство, то должны поддерживать социализм; а правые могут утверждать: если вы верите в свободу, то должны поддерживать капитализм. Но нет способа доказать, что равенство превосходит свободу, или что свобода важнее равенства, так как и то, и другое — базовые ценности, и нет более важных ценностей или положений, к которым

могли бы апеллировать обе стороны. Чем больше мы углубляемся в эти политические дебаты, тем более неразрешимыми они становятся, ибо нам не остаётся ничего, кроме несовместимых апелляций к предельным и предельно противоположным ценностям.

Эта особенность традиционной картины фактически не ставилась под сомнение даже теми комментаторами, которые отвергают традиционную дихотомию левых и правых. Они исходят из того, что новые теории тоже апеллируют к иным предельным ценностям. Нам говорят, что наряду со старыми апелляциями к «равенству» (социализм) и «свободе» (либертаризм) политические теории сейчас апеллируют к предельным ценностям «договорного соглашения» (Ролз), «общего блага» (коммуитаризм), «пользы» (утилитаризм), «прав» (Дворкин) или «андрогинии» (феминизм)<sup>1</sup>. Так что теперь у нас есть ещё большее количество высших ценностей, по поводу которых невозможно привести рациональных аргументов. Но этот «зрыв» потенциальных предельных ценностей порождает очевидную проблему для всего проекта создания единой и всеобъемлющей теории справедливости. Если есть так много потенциальных высших ценностей, почему мы должны по-прежнему думать, что адекватная политическая теория может базироваться только на одной из них? Разумеется, единственно разумной реакцией на это множество предлагаемых предельных ценностей будет оставить саму идею развить «монистическую» теорию справедливости. Подчинить все ценности одной, превосходящей их всех: кажется чем-то фанатичным.

Следовательно, успешная теория справедливости должна будет состоять из кусков большинства существующих теорий. Но если разногласия между ценностями действительно являются базовыми, то как они могут быть интегрированы в единую теорию? Одной из традиционных целей политической философии было найти связные и исчерпывающие правила для разрешения конфликтов между политическими ценностями. Но как мы можем иметь такие исчерпывающие критерии, если не существует некой более глубокой ценности, на основании которой можно судить о конфликтующих ценностях? Без такой более глубокой ценности решения конфликтов могут быть только *ad hoc* и локальными. Нам пришлось бы принять неизбежность компромиссов между теориями и оставить надежду на некую одну теорию, которую можно было бы использовать как исчерпывающее руководство. И действительно, многие комментаторы считают, что такова судьба сегодняшнего теоретизирования о справедливости. Политическая философия, с этой точки зрения, тонет в своём собственном успехе. Сначала был взрыв интереса к тради-

<sup>1</sup> Различные версии этого списка предельных ценностей можно найти, с незначительными вариациями, в большинстве обзоров теорий справедливости (см., напр.: [Brown 1986; Pettit 1980; Sterba 1988; Campbell 1988; Miller 1976]).

ционной идее найти единственную истинную теорию справедливости, но в результате этого взрыва эта традиционная цель стала казаться совершенно недостижимой.

Является ли это точным описанием политического ландшафта? Действительно ли новые политические теории апеллируют к конфликтующим предельным ценностям? Я намереваюсь изучить высказанное Рональдом Дворкиным предположение о том, что современные политические теории не основываются на различных базовых ценностях. С его точки зрения, каждая правдоподобная политическая теория имеет одну высшую ценность, а именно равенство [Dworkin 1977: 179–183; 1983: 24; 1986: 296–301; 1987: 7–8; ср. Nagel 1979: 111]. Это предположение явно ложно, если под «эгалитаристской теорией» мы будем иметь в виду теорию, поддерживающую распределение доходов поровну. Но есть иная, более абстрактная и более фундаментальная идея равенства в политической теории — идея обращения друг с другом «как равных». Есть много способов выразить эту более основополагающую идею равенства. Какая-либо теория является эгалитаристской в этом смысле, если принимает то, что интересы каждого члена сообщества значимы, и значимы в равной степени. Другим способом идея равенства выражается в эгалитаристских теориях, когда они требуют, чтобы государство обращалось со своими гражданами с равным вниманием; каждый гражданин имеет право на равную заботу и уважение. Такое более глубокое понимание равенства можно найти в либертариизме Нозика не менее чем в коммунизме Маркса. В то время как левые верят, что равенство доходов или богатства является предпосылкой для обращения людей друг с другом как равных, правые считают, что такой предпосылкой являются равные права на труд и собственность.

Таким образом, абстрактная идея равенства может быть интерпретирована по-разному и не обязательно подразумевать равенство в какой-то конкретной области, будь то доход, богатство, возможности или свободы. Дискуссии между этими теориями ведутся о том, какой конкретной разновидности равенства требует более абстрактная идея обращения людей друг с другом как равных. Не каждая из когда-либо создававшихся политических теорий является эгалитаристской в этом широком смысле. Но если теория будет утверждать, что некоторые люди не заслуживают равного внимания государства, что некоторые люди просто не так важны, как другие, то большинство людей в современном мире немедленно отвергнут эту теорию. Предположение Дворкина заключается в том, что идея равной значимости каждой личности составляет сердцевину всех правдоподобных политических теорий.

Именно это предположение я собираюсь рассмотреть в этой книге, ибо я верю, что оно так же важно, как и любая из тех частных теорий, которым оно даёт интерпретацию. (Одним из его преимуществ являет-

ся то, что это предположение делает более осмысленным поиск единой всеобъемлющей теории справедливости.) Не все согласятся, что каждая из этих теорий основана на принципе равенства, и я буду рассматривать другие пути их интерпретации. Например, я буду обсуждать вопрос о том, что могла бы означать для либертарианства свобода как основополагающая ценность или польза как основополагающая ценность для утилитаризма. В каждом случае я буду сравнивать различные интерпретации для того, чтобы увидеть, какая из них представляет наиболее последовательное и привлекательное описание обсуждаемой теории.

Если предположение Дворкина верно, то скептицизм многих людей по поводу возможности рационально разрешить споры между теориями справедливости может оказаться неуместным или, в любом случае, слишком поспешным. Если каждая теория стоит на одном и том же «эгалитарном плато» — а именно, если каждая теория стремится определить социальные, экономические и политические условия, при которых члены сообщества обращаются друг с другом как равные — тогда нам, возможно, удастся показать, что одна из теорий лучше соответствует стандарту, который все они признают. Если согласно традиционной точке зрения основной спор в политической теории идет о том, признавать или нет равенство в качестве ценности, то с новой точки зрения фундаментальный вопрос состоит не в том, принимать ли равенство, а в том, как лучше всего его интерпретировать. И это означает, что люди могли бы дискутировать, так сказать, на одной волне, даже те из них, кто не вписывается в традиционный континуум «левого — правого». Поэтому идея наличия эгалитарного плато в дискуссиях о политике потенциально более способна согласовать и разнообразие, и единство современной политической философии.

## 2. ЗАМЕЧАНИЕ О МЕТОДЕ

Обычно в начале книги такого рода говорят нечто о методологии автора, о том, как он понимает предприятие политической философии в целом, что отличает его от других интеллектуальных предприятий, например, от моральной философии, и как автор собирается оценивать его успех. Я не буду здесь много распространяться об этих вопросах, отчасти поскольку не думаю, что на таком общем уровне много можно сказать. Каждая из анализируемых ниже теорий отвечает на эти вопросы различным образом, каждая предлагает своё видение различия между моральной и политической философией, своё видение критериев успешной аргументации. Поэтому оценка тех или иных представлений о природе политической философии не может быть отделена от и проведена до оценки конкретных теорий справедливости.

Однако может оказаться полезным предвосхитить некоторые идеи, которые будут обсуждаться в следующих главах. Я полагаю, что есть фундаментальное единство моральной и политической философии, по крайней мере в двух отношениях. Во-первых, как формулирует это Роберт Нозик, «моральная философия задаёт фон и границы политической философии. Что люди могут и не могут делать в отношении друг друга, задаёт пределы тому, что они могут делать с помощью аппарата государства или для создания такого аппарата. Моральные запреты, что допускают принуждение, являются источником какой бы то ни было легитимности, которую имеет применяющее силу государство» [Nozick 1974: 6; рус. изд. 2008]. У нас есть моральные обязанности по отношению друг к другу, некоторые из них являются предметом ответственности общества и реализуются через общественные институты, другие — делом личной ответственности, в частности правила поведения. Политическая философия сосредоточивает внимание на тех обязанностях, благодаря которым оправдано использование общественных институтов. Различные теории разграничивают ответственность общества и частных лиц по-разному, но я согласен с Нозиком в том, что сущность этой ответственности и грань между частным и общественным её проявлением должны определяться с помощью обращения к более глубоким моральным принципам.

Во-вторых, и в связи с вышеупомянутым, любая оценка нашей общественной ответственности должна укладываться в более широкую моральную схему, которая оставляет место и придаёт смысл нашей частной ответственности. Даже там, где политическая теория резко разграничивает ответственность общества и частных лиц так, что одобряемые ею политические принципы не имеют непосредственного отношения к правилам индивидуального поведения, она всё-таки не должна вытеснять (в теории или на практике) наше чувство личной ответственности относительно помощи друзьям, выполнения обещаний, осуществления каких-либо проектов. В этом, я думаю, проблема для утилитаристских подходов к справедливости (см. гл. 1 наст. изд.). Но в то же время так же верно и то, что любая трактовка наших личных обязанностей должна оставлять место для того, что Ролз называет «очень большими ценностями, применимыми к политическим институтам», такими, как демократия, равенство и толерантность. Например, сильным критическим замечанием в отношении «этики заботы» является то, что она не оставляет места для действия этих политических ценностей — они вытесняются динамикой этической заботы (см. гл. 8 наст. изд.).

Это оставляет нас со множеством не получивших ответа вопросов о соотношении моральной и политической философии, о разных формах

совпадения и ожидаемого или испытываемого конфликта личных и политических ценностей. Но всё это — вопросы, которые могут быть рассмотрены только в контексте конкретных теорий.

Что касается критериев, по которым мы судим об успехе в политической философии, то я верю, что высшей проверкой какой-либо теории справедливости является то, соответствует ли она и помогает ли прояснить наши устоявшиеся представления о справедливости. Если по здравом размышлении выясняется наша приверженность интуиции, что рабство несправедливо, то это мощное возражение против той предлагаемой теории справедливости, которая поддерживает рабство. И напротив, если теория справедливости совпадает с нашими взвешенными интуициями и структурирует их так, что выявляет их внутреннюю логику, то тогда мы имеем мощный аргумент в пользу этой теории. Конечно, возможно, что эти интуиции безосновательны, и история философии полна попыток защитить теории без всякой апелляции к нашему интуитивному чувству правильного и неправильного. Но я не верю в то, что существует какой-то другой приемлемый способ действия. В любом случае, факт тот, что у нас есть интуитивное чувство правильного и неправильного, и естественно, и даже неизбежно, что мы пытаемся осмыслить то, что из него вытекает: что мы стараемся сделать всё, чтобы «прийти к согласованным взглядам и полагать наши убеждения о социальной справедливости обоснованными» [Rawls 1971: 21; Ролз 1995: 33].

Разные теории различным образом апеллируют к нашим взвешенным убеждениям. Например, утилитаристы и либертарианцы зывают к ним более косвенным образом, чем либералы или феминисты, а коммунистические придают нашим интуициям иной статус, чем марксисты. Но опять же всё это должно обсуждаться в контексте конкретных теорий.

Таким образом, политическая философия, как я её понимаю, есть дело моральной аргументации, а моральная аргументация есть дело обращения к нашим устоявшимся представлениям. Говоря это, я исхожу из того, что, как я полагаю, является обычным взглядом в спорах о морали и политике: а именно, что мы все имеем моральные убеждения, они могут быть верными или ошибочными, у нас есть основания считать их верными или ошибочными, и эти основания и убеждения могут быть организованы в систему моральных принципов и теорий справедливости. Главной целью политической философии поэтому является оценка соперничающих теорий справедливости с тем, чтобы сопоставить силу и последовательность их аргументов, подтверждающих правильность их точки зрения.

Многим людям это может показаться безнадёжной затеей. Некоторые полагают, что моральные ценности реально не существуют, и поэтому наши «убеждения» об этих ценностях на самом деле суть просто выражение личных предпочтений. Как таковые, они не могут быть верными или ошибочными, и нет возможности рационально оценивать их. Другие считают, что, хотя моральные убеждения могут быть верными или неверными, нет возможности организовать их в систему принципов. Наши суждения о справедливости происходят из молчаливого понимания или чувства уместности, которое говорит нам, как реагировать на конкретную ситуацию. Любая попытка формализовать эти суждения, придать им характер абстрактных правил или принципов исказит их и продуцирует пустые формулы. Третьи верят, что, хотя у нас есть основания для наших убеждений о справедливости, и эти основания можно организовать в виде системы принципов, но единственными вразумительными основаниями и принципами являются те, которые апеллируют к нашим историческим традициям. Справедливость скорее есть дело культурной интерпретации, чем философских дискуссий.

Я буду рассматривать некоторые из этих альтернативных подходов к пониманию политической философии в следующих главах. Однако я не считаю, что эти (или другие) виды критики традиционных целей политической философии являются успешными. Я не буду пытаться найти возможность рационального обоснования всеобъемлющей теории справедливости или опровергнуть различные возражения против этого. На самом деле я сомневаюсь в том, что есть какой-то способ отстоять такую возможность, кроме выдвижения конкретных доводов в пользу конкретной теории. Единственный способ показать, что возможно выдвинуть неопровержимые аргументы в пользу истинности или ложности некоторых принципов справедливости, — это выдвинуть такие аргументы. Поэтому всё остальное в этой книге есть мой единственный аргумент в пользу моих методологических исходных позиций. Хороший это аргумент или нет — решать читателю.

## РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ

Имеется несколько других введений в политическую философию, хотя большинство из них охватывает значительно больший период истории, чем моя книга, представляя такие исторические фигуры, как Аристотель, Гоббс и Кант, наряду с сегодняшними дискуссиями. Полезными введениями такого рода являются: [Hampton 1997; Wolff 1996a; Plant 1991; Knowles 2001].

Обзорными введениями, которые подобно моему фокусируются только на сегодняшних дискуссиях, являются: [Lesley 1997; Campbell 2000].



Как и предполагает само название, предмет политической философии представляет собой область, где дисциплины философии и политической науки пересекаются. См. обзоры политической теории нашего времени в отношении к другим разделам политической науки: *Young Jr. Political Theory: An Overview*; Parekh B., *Political Theory: Traditions in Political Philosophy* в книге [Goodin, Klingeman (eds.) 1996; рус. изд. Политическая наука 1999]; а также [Galston 1993b].

Ценнейший справочник, полезный и для студентов, и для исследователей [Goodin, Pettit (eds) 1993]. В этом томе содержится 41 статья (каждая с избранной библиографией), рассматривающая основные понятия и школы мысли в современной политической философии. Другое издание в серии Blackwell Companion — [Singer (ed.) 1991] — также содержит много полезных статей.

Имеется несколько антологий, содержащих выдержки из важнейших произведений в современной политической философии. Две лучшие из них — [Goodin, Pettit (eds) 1997] и [Sher, Brody (eds) 1999]. Я также издал двухтомную антологию под названием «Justice in Political Philosophy», см. [Kymlika 1992], в которую включены 55 самых влиятельных статей с 1971 по 1990 гг.

Для тех, кто хочет быть в курсе последних событий, имеется несколько журналов, публикующих множество текстов по современной англо-американской политической философии. Самыми известными и рекомендовавшими себя являются «Ethics», «Political Theory» и «Philosophy and Public Affairs». Другие журналы по этой проблематике, в том числе и появившиеся недавно, включают «Journal of Political Philosophy»; «Critical Review of International Social and Political Philosophy»; «Social Theory and Practice»; «Public Affairs Quarterly»; «Journal of Political Ideologies»; «Journal of Applied Philosophy»; «Ethical theory and Moral Practice»; «Philosophy, Politics and Economics». Полезный обзор этих журналов см.: D. McCabe. *New Journals in Political Philosophy and Related Fields // Ethics*. 1996. 106/4: 800–816.

Несмотря на то что они обычно выходят за рамки вопросов, обсуждаемых в этой книге, другие важные журналы по политической философии включают: «Review of Politics»; «Interpretation»; «Constellations» и «Philosophy and Social Criticism». Первые два из них специализируются на истории политической мысли, два последних — на континентальной политической философии.

В сравнении с другими исследовательскими областями политическая философия всё ещё недостаточно представлена в Интернете. Самый важный вебсайт — домашняя страница секции «Основы политической теории» Американской ассоциации политической науки ([www.political-theory.org](http://www.political-theory.org)). Она содержит списки последних публикаций, сведения о

конференциях, программы курсов, онлайн-тексты и ссылки на веб-страницы других имеющих отношение к данной проблематике ассоциаций. Одна из таких ссылок — на страницу Американского общества политической философии и философии права ([www.political-theory.org/asplr.html](http://www.political-theory.org/asplr.html)), которое издаёт важную серию ежегодников NOMOS, посвящённых тем или иным темам политической философии.

Другой полезный сайт — страница «Ethics» Лоуренса Хинмана ([www.acusd.edu/index.html](http://www.acusd.edu/index.html)). Она содержит множество ресурсов (аннотированных библиографий, онлайн-текстов, примерных вопросов) для студентов и преподавателей для курсов по этике и политической философии.

Третий сайт, заслуживающий посещения, — это Brown Electronic Article Review Service (BEARS), который публикует короткие электронные рецензии на недавно опубликованные статьи по этике и политической философии ([www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/homepage.html](http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/homepage.html)).

Во многих странах имеются профессиональные ассоциации для тех, кто работает в сфере политической философии. Однако подлинно международной организацией является Конференция по изучению политической мысли (Conference for the Study of Political Thought), имеющая отделения во многих странах Северной Америки, Европы и Азии, и публикующая полезный бюллетень. Её вебсайт — [www.cspt.tulane.edu](http://www.cspt.tulane.edu).

# I. Утилитаризм

Общепризнанно, что начавшееся в последнее время возрождение нормативной политической философии началось с публикации «Теории справедливости» Дж. Ролза в 1971 г., и было бы естественно начать обзор более поздних теорий справедливости с неё. Теория Ролза доминирует в сегодняшних дискуссиях — не потому, что каждый её принимает, но потому, что альтернативные взгляды часто формулируются как реакция на неё. Но так же как эти альтернативные взгляды лучше всего можно понять через соотнесение их с идеями Ролза, так и понимание Ролза требует понимания теории, ответом на которую была ролзовская, а именно — утилитаризма. Ролз полагает (я думаю, правильно), что в нашем обществе утилитаризм является как бы неявным фоном, на котором другие теории должны утверждать и защищать себя. Так что и я начну оттуда же.

Утилитаризм в его простейшей формулировке утверждает, что морально правильным действием или мерой государственной политики является то, которое создаёт наибольшее счастье для наибольшего количества членов общества. В то время как утилитаризм иногда предлагается в качестве всесторонней моральной теории, я сосредоточусь на утилитаризме как специфической политической морали. С этой точки зрения утилитарные принципы применяются к тому, что Ролз называет «базовой структурой» общества, а не к личному поведению индивидов. Однако поскольку привлекательность утилитаризма как политической морали во многом основывается на убеждении о том, что это единственная цельная и систематическая моральная философия, я вкратце рассмотрю некоторые особенности «всеохватывающего» утилитаризма в параграфе 3. Будь то в узкой или во всеохватывающей версии, утилитаризм имеет своих верных сторонников и ярых противников. Те, кто отвергают его, заявляют, что недостатки утилитаризма настолько многочисленны, что он не может не исчезнуть со сцены (см., напр.: [Williams 1973]). Но есть и другие, которые не могут представить, что ещё может быть предметом морали, если не максимизация счастья людей (см., напр.: [Hare 1984]).

## 1. ДВЕ ПРИВЛЕКАТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Я начну с привлекательных сторон утилитаризма. Две черты утилитаризма делают его привлекательной теорией политической морали. Во-первых, цель, которую преследуют утилитаристы, не зависит от существо-

вания Бога, души или каких-то других сомнительных метафизических сущностей. Некоторые моральные теории говорят, что главное — это состояние души, или что следует жить согласно воле Божией, или что лучшая жизнь — та, которая обеспечивает вечную жизнь за гробом. Многие люди считают, что без этих религиозных понятий мораль оказывается непоследовательной. Без Бога мы остаёмся только с набором правил — «делай то», «не делай этого», у которых нет смысла и цели.

Относительно утилитаризма вряд ли возможно подумать такое. Та цель, которую он преследует — счастье, или благосостояние, или благополучие, — это то, к чему мы все стремимся для себя и для тех, кого мы любим. Утилитаристы просто требуют, чтобы меры по достижению благосостояния или пользы для людей (я буду использовать эти термины как взаимозаменяемые) осуществлялись беспристрастно, для каждого члена общества. Являемся ли мы детьми Бога или нет, имеем ли мы душу, обладаем свободной волей или нет, мы можем страдать и быть счастливыми, нам может быть лучше или хуже. Независимо от того, насколько мы религиозны, мы не можем отрицать, что счастье ценно, так как мы ценим его в своей собственной жизни.

Другая, но связанная с этим же привлекательная черта утилитаризма — это его «консеквенциализм». Я буду рассматривать вопрос о том, что конкретно это значит, позже, но сейчас важно то, что консеквенциализм требует, чтобы мы учитывали, действительно ли то или иное действие, та или иная мера, предпринимаемая государством, приносит какую-то различимую пользу или нет. Мы все сталкивались с людьми, которые утверждают, что некоторые вещи, например гомосексуализм (или азартные игры, танцы, употребление алкогольных напитков, ругательства и т.д.), морально неправильны, но не в состоянии указать, к каким именно плохим последствиям они приводят. Консеквенциализм запрещает явно произвольные моральные запрещения на такого рода явления. Он требует от каждого, кто осуждает что-либо как моральное зло, показать, *по отношению к кому это зло*, т.е. они должны продемонстрировать, что чья-то жизнь стала от этого хуже. Таким же образом консеквенциализм утверждает, что нечто является морально одобряемым, только если это делает чью-то жизнь лучше. Многие другие моральные теории, даже мотивированные заботой о благе людей, как кажется, состоят из правил, которым надо следовать, независимо от того, какие будут последствия. Но утилитаризм — это не ещё один набор правил, не ещё один набор «делай то-то» и «не делай того-то». Утилитаризм даёт тест, с помощью которого можно обеспечить, чтобы такие правила выполняли какую-то полезную функцию.

Консеквенциализм привлекателен также и потому, что он соответствует нашим интуициям о различии между нравственностью и другими

сферами. Если некто называет некоторые виды сексуального поведения по взаимному согласию морально неправильными, потому что они «непристойны», но не может назвать никого, кто страдает от них, мы можем ответить, что идея «пристойного» поведения, используемая здесь, не относится к морали. Подобные утверждения о «пристойном» поведении более похожи на эстетические утверждения или на апелляцию к этикету и условностям. Кое-кто может сказать, что панк-рок — «непристойная» музыка, не музыка вообще. Но это будет эстетическая критика, а не этическая. Сказать, что гомосексуальный секс «непристойен», не будучи в состоянии указать на какие-либо плохие его последствия, — это примерно то же, что сказать, что Боб Дилан поёт «непристойно», может быть, это и правда, но это не моральная критика. Есть нормы приличия, не являющиеся консеквенциалистскими, но мы думаем, что мораль важнее, чем просто этикет, и консеквенциализм помогает объяснить эту разницу.

Консеквенциализм, по-видимому, обеспечивает ясный способ решения моральных и социально-политических проблем. Чтобы определить, какая политика является правильной, нам не нужно консультироваться с какими-то духовными вождями или полагаться на туманные традиции. Нам нужно измерить изменения в благосостоянии людей. Поэтому утилитаризм исторически был вполне прогрессивен. Он требовал, чтобы обычаи и авторитеты, которые угнетали людей в течение столетий, были проверены на то, улучшают ли они жизнь людей («человек есть мера всех вещей»). В своих лучших проявлениях утилитаризм — это сильное оружие против предрассудков и суеверия, он даёт стандарт и процедуру, что позволяет бросать вызов тем, кто претендует на власть над нами во имя морали.

Итак, две привлекательные стороны утилитаризма — это соответствие нашей интуиции о том, что благополучие людей важно, и интуиции о том, что правила морали надо проверять на их последствия для блага людей. И если мы принимаем оба эти положения, то представляется, что утилитаризм вытекает из них почти неизбежно. Если благополучие людей есть благо, о котором заботится мораль, то тогда, конечно, морально наилучшим действием будет то, которое максимизирует благополучие людей, придавая равное значение благополучию каждого человека. Те, кто верят в истинность утилитаризма, убеждены, что любая теория, отрицающая любую из этих двух интуиций, должна быть ложной.

Я согласен с этими двумя фундаментальными интуициями. Если и есть способ поставить под сомнение утилитаризм, то он будет не в форме их отрицания. Успешный вызов утилитаризму должен будет продемонстрировать, что какая-то другая теория лучше их реализует. Я буду утверждать далее, что есть другие теории, которые именно таковы. Но сначала мы должны пристальнее посмотреть на то, что же такое утилитаризм.

Утилитаризм можно разложить на две части: характеристика блага людей, или «полезности», и предписания, как максимизировать полезность, таким образом определённую, придавая равное значение пользе каждого человека.

Именно второй пункт является отличительной чертой утилитаризма, и он может сочетаться с различными ответами на первый вопрос. Так что наше окончательное суждение об утилитаризме будет зависеть от оценки второго утверждения. Но начать необходимо с рассмотрения различных ответов на первый вопрос.

## 2. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОЛЕЗНОСТИ

Как следует нам определить благополучие людей, или полезность? Утилитаристы традиционно определяют полезность через счастье — отсюда распространённый, но обманчивый лозунг «наибольшее счастье наибольшего количества людей»<sup>1</sup>. Но не каждый утилитарист принимает такое «гедонистическое» понимание благополучия людей. На самом деле можно выделить как минимум четыре подхода к решению этой проблемы.

### а. Гедонизм благополучия

Первый подход и, возможно, самый влиятельный в утилитаристской традиции, заключается в том, что переживание или ощущение удовольствия есть главное благо людей. Это единственное благо, которое является целью в себе, а все остальные блага суть средства его достижения. Бентам, один из основателей утилитаризма, является автором знаменитого высказывания о том, что «пушпин\* так же хорош, как и поэзия», если даёт такую же интенсивность и продолжительность удовольствия. Если мы предпочитаем поэзию пушпину, если мы думаем, что это более ценная возможность провести время, то это потому, что поэзия даёт нам больше удовольствия.

Это сомнительное объяснение того, почему мы предпочитаем одни виды деятельности другим. Это клише но, видимо, истинное, что для поэтов писать стихи — часто болезненное и разочаровывающее занятие, но тем не менее они считают его ценным. Это также относится и к чтению поэзии — мы часто находим поэзию расстраивающей, а не при-

<sup>1</sup> Этот обычный лозунг обманчив потому, что содержит два отдельных объекта максимизации — «наибольшее счастье» и «наибольшее количество». Ни для какой теории невозможно иметь «двойной максиманд», и любая попытка осуществить это быстро заводит в тупик (например, если два возможных распределения 10:10 и 20:20:0, то невозможно одновременно обеспечить и наибольшее счастье, и счастье наибольшего числа). См.: [Griffin 1986: 151-154; Rescher 1966: 25-28].

\* Пушпин — детская игра.— *Примеч. перев.*

носящей удовольствие. Бентам мог бы ответить, что счастье писателя, как и мазохиста, как раз и заключается в этих по видимости неприятных ощущениях. Возможно, поэт действительно находит удовольствие в мучениях и фрустрации.

Я сомневаюсь в этом. Но нам не нужно решать этот вопрос, ибо Роберт Нозик выдвинул ещё более сильный аргумент против гедонизма благополучия ([Nozick 1974: 42–45; Нозик 2008], ср. [Smart 1973: 18–21]). Он просит нас представить, что нейрopsихологи могут подсоединить нас к машине, которая вводит нам наркотики. Эти наркотики вызывают состояния сознания, полные наибольших удовольствий, каких только можно представить. Если бы удовольствие было нашим наибольшим благом, мы все добровольно вызвались бы подсоединиться к такой машине на всю жизнь, чтобы постоянно получать инъекции и не чувствовать ничего, кроме счастья. Но, конечно, только очень немногие люди добровольно пошли бы на это. Это не только далеко не лучшая жизнь, но вряд ли жизнь вообще. Не только далеко не самая стоящая жизнь, но, как сказали бы многие люди, это жизнь, проведённая впустую, лишённая ценности.

На самом деле многие люди предпочли бы смерть такой жизни. Многие люди в Соединённых Штатах подписывают завещания, в которых требуют, чтобы, если не будет надежды на выздоровление, их отключили бы от систем поддержания жизни, даже если эти системы могут снять боль и вызвать ощущение удовольствия. Лучше быть в таком случае мёртвым или нет, но, конечно, лучше находиться не под воздействием наркотиков, делая то, что мы считаем стоящим в этой жизни. И пока мы надеемся, что будем счастливы, делая такое дело, мы не будем принимать наркотики даже ради гарантированного счастья.

#### *б. Негедонистическая полезность состояний сознания*

Гедонистическое понимание полезности ложно, ибо вещи, стоящие того, чтобы их делать и иметь в жизни, несводимы к одному состоянию сознания, такому как счастье. На это можно было бы ответить, что ценны различные виды переживаний и что мы должны способствовать достижению всего диапазона ценных состояний сознания. Утилитаристы, принимающие такой подход, признают, что переживания, испытываемые при писании стихов, сопровождающие это состояние сознания, могут быть стоящими, даже не будучи приятными. Утилитаризм принимает во внимание все ценные переживания независимо от их формы.

Но это спасает от возражения Нозика. Изобретение Нозика вообще-то называется «машина переживаний», и наркотики могут создать любое желаемое состояние сознания — экстаз любви, чувство удоволь-

ствия от писания стихов, ощущение мира от религиозного созерцания и т.д. Все эти переживания могут быть воспроизведены машиной. Пожелаем ли мы теперь добровольно подключиться к ней? Конечно, ответ по-прежнему — нет.

То, чего мы хотим в жизни, есть нечто большее или нечто иное, чем получение любого состояния сознания, любого вида «внутреннего света», приятного или нет. Мы хотим не только переживать писание стихов, мы хотим писать стихи; мы хотим не только испытывать переживание зарождения любви, мы хотим влюбляться; мы не просто хотим чувства какого-то свершения, мы хотим совершить что-то. Это правда, что, когда мы влюбляемся или достигаем чего-то, мы также хотим чувствовать это. И мы надеемся, что некоторые из этих переживаний будут счастливыми. Но мы не отказались бы от возможности влюбиться или достичь чего-то даже ради гарантированного получения соответствующих ощущений внутри «машины переживаний» (см. [Lomasky 1987: 231–233; Larmore 1987: 48–49; Griffin 1986: 13–23; Finnis 1981: 85–88]).

Верно то, что иногда мы просто хотим некоторых переживаний. Это одна из причин, по которым люди принимают наркотики. Но наша деятельность в неодурманенном наркотиками состоянии не есть всего лишь плохая замена того, что наркотики могут дать нам напрямую. Никто не согласится с тем, что состояния сознания это единственное, что имеет значение, так что подключение к машине переживаний было бы достижением всех жизненных целей.

### *в. Удовлетворение предпочтений*

Благополучие людей есть нечто большее, или иное, чем получение правильной последовательности состояний сознания. Третьей возможностью является понимание полезности как удовлетворения предпочтений. С этой точки зрения увеличение пользы для людей означает удовлетворение их предпочтений, какими бы они ни были. Люди могут желать испытывать переживания писания стихов, предпочтение, которое может быть удовлетворено в машине переживаний. Но также они могут хотеть писать стихи, соответственно, отказываясь от машины. Утилитаристы, принимающие третий подход, велят нам удовлетворять все виды предпочтений равным образом, ибо они отождествляют благополучие с удовлетворением предпочтений.

Однако если первые два взгляда в своём понимании благополучия многого не учитывают, то третий включает слишком многое. Удовлетворение наших предпочтений не всегда способствует нашему благополучию. Предположим, мы заказываем обед, но некоторые из нас хотят пиццу, а другие — блюда китайской кухни. Если для удовлетворения



большинства предпочтений следует заказать пиццу, то данная разновидность утилитаризма велит нам сделать это. Но что, если заказанная нами пицца отравлена или просто протухшая (о чём мы не знаем)? Тогда заказ её не будет способствовать нашему благополучию. Когда у нас нет достаточной информации, или мы ошиблись, рассчитывая издержки и выгоды того или иного действия, тогда то, что хорошо для нас, может не совпадать с нашими нынешними предпочтениями.

Поэтому предпочтения не определяют нашего блага. Точнее говоря, наши предпочтения позволяют делать прогнозы о нашем благе. Мы хотим иметь те вещи, которые сто́ит иметь, и наши текущие предпочтения отражают наши текущие убеждения о том, каковы эти сто́ящие вещи. Но не всегда легко сказать, что является сто́ящим, и в наших убеждениях мы можем ошибаться. Мы можем действовать исходя из предпочтений о том, что следует купить или сделать, и затем понять, что оно того не стоило. Мы часто допускаем подобные ошибки, как в конкретных решениях, типа того, какие блюда заказать, так и в «глобальных предпочтениях» о том, какую жизнь вести. Человек, несколько лет собиравшийся стать юристом, может поступить на юридический факультет и понять, что сделал ошибку. Возможно, у него было романтическое представление об этой профессии, не учитывающее связанную с ней конкуренцию и рутину. Некто, собиравшийся остаться жить в родном городе, может осознать, что это неинтересная жизнь в узком, замкнутом мирке. Такие люди могут жалеть о потраченных годах. Они жалеют о том, что сделали, потому что люди хотят иметь или делать то, что *сто́ит* того, а это может оказаться не тем, что они *сейчас предпочитают* иметь или делать. Для нас важно первое, а не второе (см. [Dworkin 1983: 24–30; 2000: 242–254]).

Утилитаризм удовлетворения предпочтений утверждает, что нечто делается ценным оттого, что многие люди его желают. Но это ложно, на самом деле всё наоборот. Наличие предпочтения не делает это ценным — напротив, его ценность есть хорошее основание, чтобы остановиться именно на этом предпочтении. А если оно не ценно, то удовлетворение моего ошибочного предпочтения не будет способствовать моему благополучию. Польза для меня возрастает не путём удовлетворения любых имеющихся у меня предпочтений, но путём удовлетворения тех предпочтений, которые не основаны на ложных убеждениях.

Относящейся к утилитаризму удовлетворения предпочтений проблемой является феномен «адаптивных предпочтений», когда люди, не могущие достичь некоей желаемой цели, постепенно утрачивают это желание. Это известно как «проблема зелёного винограда», по басне Эзопа о лисе, которая после нескольких провалившихся попыток достать высоко висящие грозди заявляет, что она в любом случае не хочет их, так

как они, вероятно, ещё зелены. Трудно жить с разочарованием от неудовлетворённых предпочтений, и один из способов справиться с ним — убедить себя, что недостижимая цель и не заслуживала того, чтобы к ней стремиться. Крайней формой этого феномена является ситуация «довольного раба», который приспособливается к рабству, утверждая, что и не хочет свободы. Есть некоторые споры о том, существуют ли в реальности такие довольные рабы, но в целом феномен адаптивных предпочтений хорошо изучен в исследованиях по психологии и социологии (см. [Elster 1982b; 1983a]). Он также возникает, например, в описаниях восприятия традиционных гендерных ролей. Чем труднее для людей представить себе изменение этих ролей, тем с большей вероятностью они будут адаптировать свои предпочтения так, чтобы желать только того, что совместимо с этими ролями<sup>2</sup>.

Это создаёт серьёзную проблему для оценки политических институтов в плане их способности удовлетворять предпочтения людей. Если люди адаптируют свои предпочтения к тому, чего достичь достаточно реалистично, то даже репрессивное общество, лишаящее большое число людей важных возможностей, может, тем не менее, хорошо выполнять (адаптированные) предпочтения людей. Действительно, оно может делать это даже лучше, чем открытое и демократическое общество, гордящееся тем, что даёт людям свободу и возможности. Вполне возможно, что в свободном обществе больше неудовлетворённых предпочтений, чем в репрессивном обществе, с рождения приучающем людей не желать определённых вещей.

### *г. Предпочтения, основанные на полной информации*

Четвёртая трактовка полезности пытается решить проблему ошибочных и адаптированных предпочтений, определяя благополучие как удовлетворение «рациональных», или «информированных», предпочтений. Утилитаризм, с этой точки зрения, стремится к удовлетворению тех предпочтений, которые основаны на полной информации и правильных суждениях, отвергая ошибочные и иррациональные. Мы стремимся обеспечить то, для чего есть хорошие основания, чтобы предпочесть то, что действительно сделает жизнь людей лучше.

<sup>2</sup> Обсуждение адаптивных предпочтений см.: [Elster 1982b; 1983b; Barry 1989b; Sunstein 1991; 1997: ch. 1–2]. В применении к гендерным ролям см.: [Sunstein 1999; Okin 1999; Nussbaum 2000]. Это, конечно, связано и с марксистской теорией ложного сознания, согласно которой рабочих социализируют таким образом, чтобы они были неспособны видеть свою реальную заинтересованность в социализме.

Этот четвёртый подход кажется правильным — главным благом для людей является удовлетворение рациональных предпочтений<sup>3</sup>. Но в то время как такой взгляд неустойчив для возражений, он крайне туманен и представляет трудности в плане применения или измерения. Счастье, по крайней мере, имеет то достоинство, что оно, в принципе, измеримо. Мы все приблизительно понимаем, что может увеличить счастье, что увеличило бы соотношение приятных ощущений к неприятным. Машина удовольствий сделала бы это лучше всего. Но как только мы начинаем рассматривать полезность как удовлетворение информированных предпочтений, это даёт нам мало руководящих указаний.

Во-первых, откуда мы знаем, какие предпочтения имели бы люди, если бы были информированными и рациональными? Каких, к примеру, религиозных верований придерживались бы информированные люди? Откуда мы знаем, когда желание следовать традиционной гендерной роли является подлинным выражением блага личности, а не чисто адаптивным предпочтением? Какой отрезок времени рационально принимать во внимание? Является ли иррациональным больше заботиться о том, что будет со мной сегодня, чем о том, что случится со мной завтра? Всё это затрагивает сложные вопросы, а ведь мы нуждаемся в ответе на них, для того чтобы начать утилитарные расчёты.

Более того, даже если мы знаем, какие предпочтения рациональны, есть много различных *видов* информированных предпочтений, и непонятно, как их суммировать. Как сопоставить достижения в карьере с романтической любовью, если нет единой охватывающей их ценности вроде счастья, которая позволила бы их измерить? Два вида блага могут быть несоизмеримы — неизмеримы в рамках любой одной шкалы<sup>4</sup>.

Ещё более озадачивает то, что мы отбросили «требование переживания», т.е. то, что основанные на полной информации предпочтения могут быть удовлетворены и полезность (с четвёртой точки зрения) для нас возрасти даже без какого бы то ни было воздействия наших осознанных переживаний. Например, как утверждает Ричард Хэар, моя жизнь становится хуже, если супруга совершает измену, даже если я никогда

<sup>3</sup> Конечно, хотя я могу предпочесть А, будучи информирован, из этого не следует, что А будет для меня сколько-нибудь полезно при полном отсутствии информации. Это осложняет подход к полезности как основанным на полной информации предпочтениям, но не подрывает его. То, что способствует моему благополучию, отлично от того, что удовлетворяет мои существующие предпочтения, даже если отлично и от того, что удовлетворяет мои идеально основанные на полной информации предпочтения (см.: [Griffin 1986: 11–12; 32–3]). Возможно, однако, что полное развитие такого подхода приближает его к тому, что иногда называется теорией «объективного списка» (см.: [Parfit 1984: 493–502]).

<sup>4</sup> Обсуждение «несоизмеримости» и тех проблем, которые она создаёт для утилитаризма, см. [Finnis 1983: 86–93; Raz 1986: 321–368; George 1993: 88–90].

об этом не узнаю. Моя жизнь делается хуже потому, что случилось нечто, чего я не хотел, чтобы случилось. Это совершенно рациональное и основанное на информации предпочтение, но тем не менее мой сознательный опыт не изменяется в зависимости от того, удовлетворено это предпочтение или нет [Hare 1971: 131].

Я согласен с Хэаром в том, что эти «не основанные на опыте предпочтения» должны учитываться в определении благополучия. Ведь когда мои предпочтения нарушаются без моего знания об этом, моя жизнь действительно от этого становится хуже. Например, если я продолжаю поступать по отношению к моей супруге как раньше, веря в то, что она не изменяла мне, то тогда я действую на основе фальши. Я живу во лжи, а мы не хотим вести такую жизнь (см. [Raz 1986: 300–301]). Мы часто говорим о других, что то, чего они не знают, не ранит их. Но трудно так думать о своём собственном благе. Я не хочу продолжать думать, что я хороший философ, если таковым не являюсь, или что у меня любящая семья, если это не так. Не сообщаящий мне правды может избавить меня от некоторых неприятных состояний сознания, но ценой этого может быть обесмысливание всей моей деятельности. Я занимаюсь философией потому, что думаю, что делаю это хорошо. Если я не делаю это хорошо, то лучше бы я занялся чем-то другим. Я не хочу продолжать заниматься ею, исходя из ложного убеждения, что я делаю это хорошо, ибо это означало бы, что я зря трачу время и живу во лжи, а это не то, что я хотел бы делать. Если в будущем обнаружилось бы, что мои представления были ложны, то моя деятельность потеряла бы всякий смысл. И она потеряла бы смысл не тогда, когда я обнаружил бы, что убеждение не истинно, но тогда, когда оно перестало быть истинным. В тот момент моя жизнь стала бы хуже, ибо в тот момент я не мог бы более достигать целей, к которым стремился.

Или рассмотрим желания родителей относительно своих детей. Как замечает Джеймс Гриффин, «если отец хочет, чтобы его дети были счастливы, то то, чего он хочет, что ценно для него, — это состояние мира, а не состояние его сознания; следовательно, обманом заставить его думать, что его дети процветают, не даст ему того, что ценно для него» [Griffin 1986: 113]. Его жизнь хуже, если дети страдают, даже если он находится в счастливом неведении об их страданиях.

Мы должны признать возможность того, что наши жизни могут стать хуже даже тогда, когда состояние нашего осознанного опыта переживаний останется неизменным. Но это ведёт к некоторым странным результатам. Например, Хэар расширяет понятие полезности до того, что оно включает предпочтения умерших. Я могу иметь рациональное предпочтение того, чтобы моя репутация не была затронута клеветой после моей смерти, или чтобы моё тело не было оставлено разлагать-

ся без погребения. Кажется странным учитывать предпочтения мёртвых при исчислении полезности, но что отличает их от предпочтения о том, чтобы супруг не совершал измены, остающейся в тайне для другого? В обоих случаях мы имеем рациональные предпочтения вещей, не влияющие на состояния нашего сознания. Не каждое действие, идущее против предпочтений умершего, делает его жизнь хуже, но где провести разграничительную линию? И как сопоставить предпочтения умерших с предпочтениями живых?<sup>5</sup>

Короче говоря, утилитаризм «основанных на полной информации предпочтений» в принципе правдоподобен, но его применение на практике очень затруднительно. Есть трудности и в определении того, какие предпочтения, будучи удовлетворены, увеличивают благополучие (то есть какие предпочтения «рациональны» или «основаны на информации»), и трудности в измерении благополучия, даже когда мы действительно знаем, какие предпочтения рациональны (то есть сопоставление «несоизмеримых» форм полезности). В результате мы можем оказаться в ситуации, когда невозможно знать, какое действие максимизирует полезность либо для данного индивида, либо для общества в целом.

Некоторые из этого сделали вывод, что следует отвергнуть утилитаризм. Если мы принимаем четвёртое понимание благополучия как удовлетворения основанных на полной информации предпочтений, и если различные виды благополучия нельзя ясно идентифицировать или подвести под эту точку зрения, то тогда нет способа узнать, какое действие максимизирует благополучие, и нам нужна другая оценка того, что является правильным действием с моральной точки зрения.

Но этот аргумент, если он и имеет смысл, является слишком сильным. В конце концов, эти трудности определения и баланса информированных предпочтений возникают не только в утилитаристских рассуждениях о морали, но и в любых благоразумных рассуждениях о том, как вести свою жизнь (см. [Bailey 1997: 18–19]). Нам постоянно требуется принимать решения на протяжении различных отрезков времени о том, как уравновесить различные виды благ, и высказывать суждения о том, от чего наша жизнь может оказаться лучше или хуже. Если у нас нет никакого рационального основания для того, чтобы делать эти суждения,

<sup>5</sup> Я не думаю, что предпочтения умерших всегда лишены моральной значимости. То, что случается после нашей смерти, может повлиять на то, насколько хорошо прошла наша жизнь, и наше желание иметь что-то после смерти может быть важным средоточием нашей деятельности при жизни. Действительно, если бы предпочтения умерших не имели бы иногда морального веса, невозможно было бы объяснить то, как мы поступаем с завещаниями. Обсуждение этого вопроса см.: [Lomasky 1987: 212–221; Hanser 1990; и Feinberg 1980: 173–176]. О «требовании переживания» в целом см.: [Scanlon 1991: 22–23; Larmore 1987: 48–49; Lomasky 1987: 231–233; Griffin 1986: 13–23; Parfit 1984: 149–153].

в силу нехватки информации или несоизмеримости благ, то тогда вся структура практического разума, а не только утилитаризм, поставлена под угрозу. В реальности, однако, мы принимаем такие решения (более или менее успешно), даже если у нас и нет процедуры для гарантии действительной информированности наших предпочтений и никакой математической формулы для агрегирования всех различных видов благ, что были в нашей жизни.

Конечно, утилитаризм как политическая философия требует, чтобы мы были в состоянии сравнивать потери и приобретения полезности в течение жизни разных людей, а не просто в рамках одной конкретной жизни. Чтобы решить, кому дать редкие ресурсы, нам может потребоваться судить о том, перевешивает ли выполнение стремлений одного человека разочарование другого. Это проблема «межличностных сравнений» полезности, и некоторые думают, что даже если возможно делать рациональные суждения о том, как максимизировать полезность в ходе чей-то одной жизни, мы не можем сделать этого относительно жизни нескольких людей. Мы не можем проникнуть в головы людей, чтобы узнать, больше или меньше исполнения наших желаний и наши разочарования, чем их<sup>6</sup>.

Но, опять же, это слишком поспешно. Если бы мы не могли сравнивать полезность в своей жизни и в жизни других, то были бы не в состоянии принимать рациональные решения о том, помогать или нет друзьям, соседям и даже своим детям. Но родители постоянно рассуждают о том, перевешивают ли блага одного ребёнка тяготы или разочарования другого или самих родителей. Нужно придерживаться крайней формы солипсизма, чтобы полагать, что мы не можем делать рациональные суждения, сравнивая полезность в жизни разных людей.

Более того, есть различные косвенные пути преодоления этих трудностей. Например, концепция основанных на полной информации предпочтений велит нам «отфильтровывать» те предпочтения, которые адаптивны или иррациональны. Однако на практике для государства нет реалистичных способов прямо принимать такие решения; это потребовало бы огромного количества информации о прошлом, способностях, эмоциональной конституции и т.д. каждого лица. Вообще-то немногие и хотели бы, чтобы государство собирало такую информацию о них. Однако государство может решать проблему иррациональных или адаптивных предпочтений косвенным образом: не изучая конкретные предпочтения индивидов, но стараясь обеспечить подходящие условия для формирования таких предпочтений. Мы можем быть не в состоянии определить, какие именно предпочтения искажены ложными представлениями или адаптивными предпочтениями. Но можем исследовать со-

<sup>6</sup> Детальное рассмотрение этой проблемы см.: [Elster, Roemer 1991].

циальные и культурные условия, в рамках которых люди формируют и пересматривают свои предпочтения, чтобы обеспечить им доступ к нужной информации, и(или) возможности проверить альтернативные образы жизни, и(или) защиту от ложных или искажённых изображений или пропаганды. Мы решаем проблему ложных или адаптивных предпочтений, не прямо «фильтруя» их, но ликвидируя те условия, которые их порождают. Как мы увидим в следующих главах, особенно в главах о коммунитаризме и феминизме, многие дискуссии в политической философии в наши дни вращаются именно вокруг этих вопросов о должных условиях для порождения наших предпочтений.

Аналогичным образом, могут быть непрямы пути решения проблемы межличностных сравнений. В теории утилитаризм утверждает, что мы должны прямо сравнивать потери и приобретения в благополучии разных людей. В реальности это невозможно — государство не может проникнуть в головы людей, чтобы измерить силу их радостей и разочарований. Однако для целей государственной политики можно принять косвенную стратегию. Можно проигнорировать детали индивидуальных предпочтений и вместо этого сосредоточиться на подходящих для любой цели благах, таких как свободы и ресурсы, которые полезны для людей, какими бы ни были их конкретные предпочтения. Затем использовать распределение этих многоцелевых благ как разумную замену распределения удовлетворения предпочтений (см. [Goodin 1995: 13, 20–21]). Мы измерим приобретения и потери индивидов, не изучая увеличения или уменьшения уровня удовлетворения их предпочтений, но измеряя увеличения или уменьшения уровня многоцелевых средств, которые они могут использовать для удовлетворения своих предпочтений.

Утилитаризм, с этой точки зрения, не стремится к максимизации удовлетворения предпочтений людей прямо, но косвенно, — максимально увеличивая общее количество многоцелевых средств, доступных людям для удовлетворения их предпочтений. Как будет показано в дальнейшем, это «ресурсное» решение проблемы межличностных сравнений принято в большинстве либеральных теорий справедливости и действительно является предпочтительным с точки зрения не только удобства и выполнимости, но и с точки зрения ответственности (см. гл. 2 наст. изд.).

Таким образом, организационные проблемы, с которыми сталкивается утилитаризм, серьёзны, но не фатальны. Нет сомнения, что будут некоторые случаи, когда мы просто не сможем определить, какое действие максимизирует полезность, и поэтому не сможем определить, какое действие является морально правильным с точки зрения утилитарных принципов. Но, как мы увидим, эта проблема возникает для большинства политических теорий. Нет оснований исключать возможность того, что люди не всегда будут в состоянии определить морально правильное

действие. В любом случае, даже если имеет место существенная несоизмеримость различных ценностей, из-за которой мы не в силах сказать, что одно из возможных увеличивающих ценность действий максимизирует ценность, мы можем всё-таки делать менее точные ранжирования действий, и, значит, судить о лучших или худших действиях (см. [Griffin 1986: 75–92]).

Так что утилитаризм, несмотря на его традиционную связь с гедонизмом благополучия, совместим с любым из четырёх пониманий полезности. Конечно, утилитаризм теряет одну из своих привлекательных черт, когда отказывается от гедонизма. Как только мы отвергаем простые понимания благополучия как счастья или как удовлетворения потребностей, исчезает простой способ измерения полезности. Утилитаризм не даёт уникально простого критерия или научного метода определения того, что правильно и неправильно. Но хотя утилитаризм не имеет преимуществ перед другими теориями измерения благополучия людей, это не делает его более ущербным по сравнению с ними. Всякая убедительная политическая теория должна иметь дело с этими трудными вопросами и собственную оценку благополучия людей, и ничто не мешает утилитаризму принять любую оценку, одобренную его критиками<sup>7</sup>. Но тогда, если нам и следует отвергнуть утилитаризм, то это должно сделать из-за второй части теории, т.е. из-за предписания максимизировать полезность независимо от того, какое определение полезности мы ни приняли бы в конечном итоге.

### 3. МАКСИМИЗАЦИЯ ПОЛЕЗНОСТИ

Допустим, мы согласились с каким-либо из пониманий полезности. Должны ли мы теперь разделить приверженность утилитаристов максимизации пользы? Является ли это наилучшей интерпретацией нашей интуитивной приверженности «консеквенциализму»? Консеквенциализм велит нам заботиться об увеличении пользы людей, и, в идеале, мы удовлетворили бы все основанные на информации предпочтения всех людей. К сожалению, это невозможно. Ресурсы для удовлетворения предпочтений людей ограничены. Более того, может иметь место конфликт предпочтений. Какие из них тогда удовлетворять? Консеквенциализм учит нас заботиться о последствиях для блага людей, но что если обеспечение бла-

<sup>7</sup> Политические теории, рассматривающие вопрос о распределении ресурсов, не определяя влияния этих ресурсов на благосостояние каждого человека, могут казаться исключением из этого общего правила. Но, как я продемонстрирую в главе 2, это мнение ошибочно, и даже теории, основанные на ресурсах, должны иметь некоторую концепцию существенных интересов людей, «сконструированную наиболее исчерпывающе» (см. [Dworkin 1983: 24]).



гополучия одного препятствует благополучию другого? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно прояснить, что такое консеквенциализм.

Как утилитаризм расшифровывает идею о том, что мы должны способствовать пользе людей? Утилитаристы говорят, что правильное действие есть то, которое максимизирует полезность, например, удовлетворяет столько предпочтений, основанных на полной информации, сколько возможно. Предпочтения некоторых людей останутся неудовлетворёнными, если эти предпочтения противоречат тому, что максимизирует общую полезность. К сожалению, это так. Но поскольку победители неизбежно численно превосходят проигравших, то нет оснований для того, чтобы предпочтения проигравших взяли бы верх над более многочисленными (или более интенсивными) предпочтениями победителей. Для утилитариста равные количества полезности равнозначны, независимо от того, чья это полезность. Никто не занимает привилегированную позицию при подсчётах полезности, никто не имеет права претендовать на большее количество благ от какого-то действия, чем другие. Поэтому нашей задачей является получение таких последствий, которые удовлетворяют наибольшему количеству (основанных на полной информации) предпочтений членов общества. (Это, конечно, предельно сжатое описание утилитаристского понимания консеквенциализма — в следующем параграфе я проанализирую две возможности его более детальной разработки.)

Это внимание к изучению последствий действий для благополучия людей является одной из привлекательных сторон утилитаризма в сравнении с теориями, утверждающими, что мы должны следовать традиции или божественному закону, невзирая на последствия для людей. Но я полагаю, что конкретная версия консеквенциализма, которой придерживается утилитаризм, непривлекательна. Там, где невозможно удовлетворить все предпочтения, наши интуиции не говорят нам, что равные количества полезности должны всегда иметь один и тот же вес. Утилитаризм даёт сферхупрощённое толкование нашей приверженности консеквенциализму.

Перед тем как приступить к изучению этих вопросов, надо указать на некоторые важные различия внутри утилитаризма. Я только что сказал, что мы, будучи утилитаристами, должны стремиться удовлетворить наибольшее количество предпочтений. Но, как я упомянул ранее, в рамках утилитаризма есть два различных понимания того, кто такие «мы». Одни полагают, что все мы должны действовать согласно утилитарным принципам, даже в частной жизни (всеобъемлющий моральный утилитаризм). Другие считают, что согласно принципам утилитаризма должны функционировать важнейшие социальные институты (политический утилитаризм). Есть также два различных понимания того, что означает «действовать в

соответствии с утилитаристскими принципами». Согласно одной точке зрения это означает, что актер должен решать, как ему действовать, сознательно осуществляя утилитаристские подсчеты, пытаясь оценить, как различные действия повлияют на удовлетворение основанных на полной информации предпочтений (прямой утилитаризм). Согласно другой — идея максимизации полезности только непрямым образом сказывается (если вообще сказывается) на принятии решений актером. Правильные с моральной точки зрения действия суть те, которые максимизируют полезность, но актеры с большей вероятностью будут максимизировать полезность, следуя скорее неутилитарным правилам или обычаям, чем утилитаристским рассуждениям (непрямой утилитаризм).

Эти позиции могут комбинироваться различным образом и порождать различные версии утилитаризма. Утилитарные принципы могут применяться более или менее всесторонне и более или менее прямо. Значительная часть посвящённых утилитаризму исследований последних лет касается объяснения этих вариантов, и представляется очевидным, что каждая версия будет приводить к разным результатам. Однако я полагаю, что всем версиям свойствен один фундаментальный изъян. Я буду утверждать, что есть нечто по своей сути непривлекательное в утилитаристской приверженности максимизации полезности, и на этот изъян существенно не влияет то, как (прямо или косвенно) или где (везде или только в политике) применяется этот подход<sup>8</sup>.

Я начну с некоторых проблем утилитаризма как универсальной процедуры принятия решений. Если мы примем такой подход, то морально ответственный актер будет тем, кого Давид Бринк называет «U-агентом» (или по-русски П-агентом), — тем, кто решает, как потратить свои время и ресурсы, вычисляя, какое воздействие на всеобщую полезность окажут различные действия, которые он может совершить [Brink 1986: 425].

<sup>8</sup> Не ясно, может ли утилитаризм действительно ограничить себя базовой структурой общества или сферой принятия политических решений. Даже если утилитаризм применяется прежде всего к политическим решениям или социальным институтам, а не к личному поведению индивидов, одним из решений, которые должно принять правительство, является определение правомерной сферы частных привязанностей. Если люди не максимизируют полезность в своей частной жизни, то реорганизация базовой структуры таким образом, чтобы оставить меньше места для частной жизни, может увеличить полезность. Если во всеобъемлющем моральном утилитаризме нет места для нашего чувства ценности личных привязанностей, то политический утилитаризм не будет иметь оснований сохранять частную сферу. В любом случае, доминирование утилитаризма в политической философии основывалось преимущественно на убеждении, что это единственная цельная или систематическая моральная философия [Rawls 1971: vii-viii], и тогда мотивация для принятия политического утилитаризма подрывается, если будет показано, что универсальный моральный утилитаризм невозможно защитить.

Этот вид утилитаризма сейчас имеет мало сторонников, и многие утилитаристы согласятся с той критикой его, которую я собираюсь предпринять. Но я начинаю с утилитаризма как универсальной процедуры принятия решений постому, что он ставит в особо ясной форме проблемы, также присущие более непрямым и политическим версиям утилитаризма (см. § 5). Более того, вопросы о должном масштабе личных взаимоотношений, поднимаемые в данном параграфе, будут возникать и в следующих главах.

Представьте теперь, что мы П-агенты, и что мы можем вычислить, какое действие приносит больше всего пользы? Должны ли мы основывать наши действия на этих утилитаристских калькуляциях? Есть два основных возражения против утилитарного принятия решений — оно исключает наши особые обязательства перед отдельными людьми и включает предпочтения, которые не должны учитываться. Обе эти проблемы основываются на одном и том же фундаментальном изъяне концепции, но я буду рассматривать их по отдельности.

#### *а. Особые взаимоотношения*

П-агенты, основывающие свои действия на утилитарных соображениях, исходят из того, что каждый человек находится в одном и том же моральном отношении к ним. Но это исключает возможность того, что я могу находиться в особых моральных отношениях с друзьями, членами семьи, кредиторами и т.д., что у меня могут быть бóльшие обязательства перед ними, чем перед другими людьми, потенциально могущими выиграть от моих действий. Наши интуиции говорят нам, что такие особые моральные обязательства существуют, и что они должны выполняться, даже если те, перед кем у меня нет особых обязательств, могли бы выиграть больше.

Рассмотрим это на примере займа. Частью нашей повседневной нравственности является то, что люди получают право на особое обра-

\* П-агент часто рассматривается как «утилитарист действий», потому что он действует прямо на основании подсчётов полезности. Но это вводит в заблуждение, поскольку «утилитарист действий» часто противопоставляется «утилитаристу правил». П-агента определяет то, что он использует максимизацию полезности *прямо* в качестве процедуры принятия решений, и, как мы увидим, он мог бы делать это и сосредоточиваясь на правилах, а не действиях. Различение прямого и косвенного утилитаризма не соответствует обычному различению утилитаризма действий и правил (см.: [Railton 1984: 156–157]). Первое различие состоит в том, рассматривается ли принцип максимизации полезности как процедура принятия решений или как стандарт правильности, а не в том, применяется ли принцип максимизации полезности (либо как стандарт правильности, либо как процедура принятия решений) к действиям или правилам.

шение с ними в силу того, что в прошлом они одолжили деньги. Если некто даёт мне в долг 10 долларов, то он имеет право получить их от меня, даже если кто-то другой мог бы распорядиться этими деньгами лучшим образом. Утилитаристское мышление отвергает такие обращённые в прошлое права, так как считает, что имеют значение только последствия, обращённые в будущее. Для П-агента моральная ценность поступка определяется исключительно его каузальными свойствами породить желаемое положение дел. Поэтому то, что я должен делать, это тянуть тот каузальный рычаг, который произведёт наибольшее количество пользы для системы в целом. Решая, как мне потратить мои 10 долларов, я должен рассмотреть все потенциальные удовлетворения предпочтений людей (включая самого себя) и определить, какое действие их максимизирует. Тс, что один из этих людей одолжил мне эту сумму, или что кто-то другой сделал для меня что-то на том условии, что получит эти деньги, для П-агента само по себе не представляет никакого интереса. Может получиться так, что расчёт полезности покажет, что я должен заплатить долг или выполнить договор. Но процесс принятия решения о том, как поступить, будет идти точно таким же образом, как если бы я не занимал или не обещал деньги.

Это противоречит нашим интуициям, ибо большинство из нас сказали бы, что «прошлые обстоятельства или действия людей могут создавать дифференцированные титулы собственности (*entitlements*) или дифференцированные преимущества (*deserts*) в отношении вещей» [Nozick 1974: 155; Нозик 2008: 200]. Человек, давший мне займы 10 долларов, приобрёл тем самым право на 10 долларов, которые я сейчас собираюсь потратить, даже если некоторое другое использование этих денег максимизирует счастье. Противоречит ли это нашим представлениям о том, что мораль должна заботиться о последствиях для блага людей? Нет, ибо, говоря, что я обязан заплатить долг, я просто говорю, что в данный момент я имею большую обязанность способствовать благу моего кредитора, чем помогать другим. Мы должны заплатить долг не потому, что не заботимся о пользе и вреде этого поступка, а потому, что одна из выгод имеет особый вес.

В отличие от бескомпромиссных нон-консеквенциалистов мы не обязаны утверждать, что эти права неприкосновенны, какими бы ни были последствия для всего общества. Если оплата долга каким-то образом приведёт к ядерной катастрофе, то очевидно, что долг отдавать не следует. Но мы можем сказать, что есть долг выплачивать долги и выполнять договоры, который имеет самостоятельный вес и должен рассматриваться наряду с моральным весом блага для общества в целом. Возникшие в прошлом права отдельных людей предваряют или ограничивают утилитарное стремление к максимизации общего блага. Предотвращение катастрофического уменьшения общего блага есть хорошее

основание для того, чтобы использовать деньги другим образом, но сам факт, что уплата долга не увеличивает благо максимально, не есть хорошее основание. Не платить долг просто потому, что это не увеличивает полезность максимальным образом, означает игнорировать особую природу обязательства по отношению к кредитору.

Эта идея так прочно сидит в нашем моральном сознании, что многие утилитаристы пытаются дать утилитарное истолкование той значимости, которую мы приписываем обещаниям. Они указывают на многие побочные эффекты нарушения обещаний. Например, если кто-то иной, чем кредитор, может использовать деньги лучшим образом, то кредитор будет чувствовать негодование из-за того, что его лишили обещанного блага, а это — вред настолько большой, что перевешивает увеличение полезности, достигнутое передачей денег кому-то другому (см. [Nare 1971: 134]). Но это ставит всё с ног на голову. Мы не думаем, что нарушение обещаний плохо потому, что вызывает чувство негодования. Нет, нарушение обещаний вызывает чувство негодования потому, что это плохо (ср. [Williams 1973: 143]). Другой тактический ход аргументации утилитаристов состоит в указании на то, что обещания порождают ожидания, от которых люди зависят. Более того, невыплата долга поставит под угрозу желание кредитора давать в долг в будущем и таким образом будет подрывать важный социальный институт. Так что утилитаристы отвечают, что выплата долгов с большей вероятностью будет максимизировать полезность, чем мы можем вначале подумать (см. [Sartorius 1969: 79–80]).

Возможно, это действительно так, но проблемы не решает. Всё-таки подразумевается, что, например, когда «вы наняли мальчика скосить траву у вас на газоне, и он, закончив работу, просит об оплате, вы должны заплатить ему обещанное только, если не можете найти лучшего использования вашим деньгам» [Sartorius 1969: 79]. Мышление П-агента, хотя и более сложное, чем вначале можно подумать, всё-таки неспособно признать какое-либо особое взаимоотношение между работодателем и рабочим или кредитором и должником. Некоторые утилитаристы готовы принять это. Рельф Сарториус, например, утверждает, что если обычные факторы не гарантируют того, что выплата максимизирует полезность, т.е. если мальчик «не станет слишком громко распространяться о моём нарушении: обещания и, по-видимому, сохранит доверие к человечеству в целом, и любая сумма, которую я могу ему дать, действительно принесёт больше пользы, если я пожертвую её ЮНИСЕФ, то из этого следует на основании утилитаризма действий вывод, что я должен дать деньги ЮНИСЕФ. Но разве это и в самом деле абсурдно?» [Sartorius 1969: 80]. Да, это абсурдно. Абсурден здесь не обязательно вывод, но тот факт, что выполнение мальчиком работы или что я действительно обе-

шал ему деньги вообще не играет никакой роли при принятии решения. Обратим внимание на то, что упоминаемые Сарториусом последствия были бы теми же самыми, даже если бы мальчик не скошил газон, но просто (ошибочно) полагал бы, что он это сделал, или ошибочно считал бы, что я обещал ему эти деньги. Тот факт, что мальчик на самом деле скошил газон или что я обещал ему деньги, ничего не значит для П-агента. Потому что ничто из того, что мы можем сделать или сказать, не может создать особых моральных взаимоотношений между нами, таких, при которых мои обязательства перед ним больше, чем мои обязанности перед другими. Что бы мальчик ни сделал, что бы я ни сказал, он никогда не может иметь больше притязаний в отношении моих действий, чем кто угодно другой.

С нашей повседневной точки зрения обещание создаёт особые обязанности между двумя людьми. Однако П-агент расценивает обещания и договоры не как особые нравственные связи с одним лицом, но просто как добавление новых факторов при калькуляции общей полезности. Повседневная точка зрения заключается в том, что я должен отдавать долги *независимо* от того, увеличивает ли это полезность. П-агент утверждает, что я должен заплатить долг *потому, что* это максимизирует полезность. Мальчик не может иметь ко мне больше претензий, чем другие люди, просто вероятно то, что он выиграет больше, чем они, если дать ему деньги, поэтому заплатить ему и есть наилучший способ выполнить мои утилитарные обязательства.

Но обещание — это совсем не то. «Обещать — это не просто использовать оригинальный механизм обеспечения общего благополучия; это значит поставить себя в новое отношение к одному особенному лицу, отношение, создающее новое *prima facie* обязательство по отношению к нему, не сводимое к обязанности способствовать благосостоянию общества в целом» [Ross 1930: 38]. Для П-агентов каждый (в том числе и они сами) находится в одной и той же моральной позиции, т.е. каждый в равной степени заслуживает того, чтобы получить выгоду от чьих-либо действий. Но это — слишком плоская модель морального ландшафта, ибо некоторые люди «могут также находиться по отношению [к кому-то] в качестве получившего обещание к обещавшему, кредитора к должнику, жены к мужу, ребёнка к родителю, друга к другу, соотечественника к соотечественнику и тому подобное; и каждое из этих отношений есть основание для *prima facie* обязанностей» [Ross 1930: 19].

Проблема здесь глубже, чем неадекватное понимание обещаний. П-агент не может вместить значимость наших обязательств и преданности чему-либо. Мы все преданы семье, работе, политическим идеалам, и это составляет средоточие нашей жизни и придаёт какую-то идентичность нашему существованию. Но если я буду действовать как П-агент,

то в каждом из моих решений то, чему предан я, будет просто прибавлено ко всем проектам других людей и будет приноситься в жертву, когда я могу произвести больше пользы, способствуя проектам кого-то другого. Это может звучать восхитительно неэгоистично. Но на самом деле это абсурдно. Ибо невозможно быть истинно преданным чему-либо и в то же время готовым пожертвовать этим в любой момент, когда что-то другое максимизирует пользу. Утилитарное принятие решений требует, чтобы я считал свои проекты и привязанности не более заслуживающими моего содействия, чем чьи-либо другие. Оно требует, по сути, чтобы я был не более привязан к первым, чем к последним. Но это равносильно тому, чтобы сказать, что я не должен быть привязан к своим проектам вообще. Как формулирует это Бернанд Уильямс:

Если вы человек, искренне и от всего сердца приверженный чему-то прекрасному (будь то проект, любовь или привязанность), вы не можете также быть тем, в чьих мыслях и действиях безупречно отражаются требования утилитаризма, да вы и не захотите быть таким человеком...

Утилитаризм должен отвергнуть или безнадёжно выхолостить ценность этих других предрасположенностей, опустившись до того представления о человеке, которое открыто предлагали ранние утилитаристы и согласно которому человек в идеале имеет только частные или иные легко приносимые в жертву проекты, вместе с этим единственную моральную предрасположенность — утилитарную благожелательность [Williams 1981: 51, 53].

Поэтому об утилитаризме часто говорят, что он порождает отчуждение — в том смысле, что он заставляет нас дистанцироваться от привязанностей и проектов, придающих смысл нашей жизни<sup>10</sup>.

Конечно, наши проекты и привязанности должны уважать законные привязанности других. Но это не означает, что я должен рассматривать их как имеющих право на моё время и энергию наравне с моими собственными проектами. Подобное отношение психологически невозможно, и даже если возможно, то нежелательно. Имеющая ценность человеческая жизнь (при оценке её кем бы то ни было) предстаёт как жизнь, наполненная привязанностями, структурирующими эту жизнь, дающими ей некую направленность. Именно перспектива будущих достижений или прогресса в них делает наши текущие действия наполненными смыслом. Однако действия П-агента будут предприниматься почти совершенно независимо от его привязанностей. Его поступки будут «функцией всех удовлетворённостей, на которые он может повлиять в его нынешнем положении: и это означает, что проекты других до бесконечно большой степени определяют его решение» [Williams 1973: 115]. У П-агента будет

<sup>10</sup> Другие влиятельные формулировки этого возражения по поводу отчуждения см.: [Kagan 1989: 1-2; Railton 1984; Jackson 1991].

мало возможностей выбора жизненного пути, мало шансов действовать исходя из того, кто он или кем хочет быть. Поэтому в его жизни будет мало места для того, что мы ассоциируем с самой идеей «линии жизни». Всё это будет погребено под вопросом о том, какие каузальные рычаги оптимальны.

Чтобы вести собственную жизнь, у меня должно быть пространство, в котором я свободен формировать свои привязанности и обязательства, включая те виды договоров и обещаний, которые рассматривались выше. То, что людям не позволяют создавать особые обязательства перед другими, есть только часть более широкой проблемы — что людям не позволяют ставить и преследовать свои цели. Проблема во всех этих случаях сосредоточена в исходной посылке П-агента о том, что каждый человек имеет равное право на получение выгоды от всех его (П-агента) действий.

Подрывает ли наша интуиция в пользу значимых привязанностей идею о том, что мораль заботится о последствиях? Нет, ибо наша интуитивная приверженность общей идее консеквенциализма никогда не подумевала, что наши действия будут последовательно и беспристрастно определяться предпочтениями других, что наши особые отношения и проекты будут отброшены. Это слишком грубая интерпретация нашей веры в консеквенциализм.

### *б. Неправомерные предпочтения*

Вторая проблема утилитаризма как процедуры принятия решений связана с его требованием не о том, чтобы каждый человек был при этом одинаково значим, но о том, чтобы каждый источник полезности (например, каждый вид предпочтений) имел равный вес. Рассмотрим для примера расовую дискриминацию в обществе, в основном состоящем из белых. Государственная политика в области здравоохранения может предусматривать строительство одной больницы на каждые 100 тыс. человек, невзирая на их расу. Но некоторые белые предпочитают, чтобы негры не имели того же уровня медицинского обслуживания, и когда проведены вычисления полезности, оказывается, что полезность максимизируется при лишении негров равного доступа к медицинскому обслуживанию (или школьному образованию и т.д.). А что если самый вид известных гомосексуалистов глубоко оскорбляет гетеросексуальное большинство? Возможно, полезность будет максимизирована, если открытые гомосексуалисты будут публично наказаны и брошены в тюрьму. Как насчёт алкоголика или бродяги, у которого нет друзей, который отвратителен многим и раздражает всех, выпрашивая деньги и засоряя общественные парки? Возможно, полезность была бы максимизирована, если бы мы тихо задержали таких людей и убили бы их, чтобы они больше не мозолили глаза и не растрачивали наши ресурсы в тюрьме.



Некоторые из этих предпочтений, конечно, не являются основанными на полной информации, так что удовлетворение их на самом деле не принесло бы какой-либо пользы (предположив, что мы отказались от грубо гедонистического понимания полезности). Но желание лишить других прав не всегда является информационно обоснованным и, даже с точки зрения наилучшего понимания полезности, может быть подлинным источником пользы для некоторых людей. Как формулирует это Ролз, такие предпочтения «неразумны» с точки зрения справедливости, но не обязательно «иррациональны» с точки зрения пользы индивида [Rawls 1980: 528–530]. Если принимать в расчёт этот вид полезности, то он может привести к дискриминации непопулярных меньшинств.

Наша повседневная нравственность говорит нам, что такие предпочтения несправедливы и не должны учитываться. То, что расисты хотят, чтобы с какой-то группой обращались плохо, не является основанием для предоставления ей худшего медицинского обслуживания. Предпочтение расистов неправомерно, так что, сколько бы полезности ни возникло от его удовлетворения, оно не имеет морального веса. Некто может желать, чтобы негры не поселялись в его микрорайоне не потому, что активно не любит негров — ему может быть в каком-то смысле всё равно, — но потому, что другие не любят негров и в связи с этим цена на жильё в микрорайоне упадёт. Такое предпочтение в отличие от расистского не является основанным на предрассудках. Но оно всё-таки является неправомерным, поскольку требует, чтобы нечто было незаконно отнято у негров. Во всех этих случаях полезность максимизируется из-за дискриминации, но только вследствие предпочтений благ, незаконно отнятых у других. Предпочтения такого типа, т.е. предпочтения, направленные на то, что правомерно принадлежит другим, имеют мало веса в наших обычных моральных представлениях.

Утилитаристы не принимают утверждения о том, что предпочтения, направленные на то, что «правомерно» принадлежит другим, являются незаконными. Ибо для П-агента нет никакого критерия для того, что «правомерно» принадлежит кому-либо, до исчисления полезности. То, что правомерно принадлежит мне, есть то, что максимизирует полезность, так что максимизирующие полезность действия по определению не могут лишить меня моей законной доли. Но это противоречит важной составляющей нашей повседневной морали. Наша приверженность идее консеквенциализма не включает приверженности идее, что каждый источник полезности должен иметь моральный вес, что каждый тип предпочтений должен учитываться.

Тогда кажется, что П-агент, пытаясь максимизировать полезность, скорее нарушает, чем проясняет наше интуитивное понимание консеквенциализма. Некоторые отрицают, что утилитарное принятие ре-

шений имеет эти контринтуитивные результаты. Они признают, что утилитарное мышление, по-видимому, допускает (или даже требует) действия, нарушающие особые отношения или основные права человека, когда эти действия максимизируют полезность. Но они утверждают, что эти действия не будут допускаться, если мы перейдём к более утончённой форме утилитарного принятия решений. Я исходил из того, что П-агенты применяют тест на максимизацию полезности к конкретным поступкам. Но «утилитаристы правил» утверждают, что мы должны подвергать тесту на полезность правила, а после этого совершать все те действия, которые рекомендуются наилучшими правилами, даже если какое-то иное действие могло бы принести больше пользы. Общественное сотрудничество требует следования правилам, так что мы должны оценивать последствия не просто действия определенным образом в данной ситуации, но и превращения его в правило, в соответствии с которым мы предпринимаем определённые действия<sup>11</sup>.

Тогда для П-агентов требуется определить, какой набор правил максимизирует полезность. Будет ли нам лучше, в утилитарном смысле слова, если мы будем следовать правилу, требующему от нас соблюдать обещания, поддерживать особые отношения, уважать права человека, или если мы будем следовать правилу, подчиняющему эти принципы подсчётам полезности? Последнее, утверждают утилитаристы, парадоксальным образом уменьшит полезность. Оно сделает затруднительным общественное сотрудничество, приведёт к появлению чувства страха и утраты безопасности и уменьшит цену человеческой жизни и свободы (см. [Goodin 1995: 22; Singer 1977]). Более того, люди скорее всего будут злоупотреблять правом нарушать обещания или дискриминировать во имя общественного блага (см. [Bailey 1997]). Всякому будет хуже, если мы примем правило нарушать обещания или дискриминировать непопулярные группы всякий раз, когда решим, что это максимизирует полезность.

Некоторые комментаторы доказывают, что утилитаризм правил сводится к утилитаризму действий, ибо мы можем описать правила таким детальным и точным образом, что сделаем их эквивалентными действиям (см. [Lyons 1965: ch. 4; Hare 1963: 130–136]). Но даже если различие двух видов утилитаризма обоснованно, то, наверное, всё-таки слишком оптимистично полагать, что правила, максимизирующие полезность, будут всегда защищать права слабых и непопулярных меньшинств. Как

<sup>11</sup> Два наиболее влиятельных обоснования утилитаризма правил см.: [Harsanyi 1985; Hardin 1988]; ср. [Ball 1990]. На самом деле есть несколько различных версий утилитаризма правил, каждая со своими достоинствами и недостатками. Полезный обзор их см.: [Scarre 1996: 122–132].

говорит об этом Уильямс, уверения в том, что справедливость восторжествует, являются «данью порядочности и воображению этих утилитаристов, но не их последовательности или их утилитаризму» [Williams 1972: 103].

В любом случае, это нельзя признать ответом на возражение, ибо, даже если мы в этом случае приходим к правильному результату, то это происходит по ложным основаниям. С точки зрения утилитаризма правил зло дискриминации против меньшинства заключается в увеличении боязни остальных из-за правила, разрешающего дискриминацию. Зло неуплаты денег мальчику, скошившему газон, заключается в том, что у остальных увеличатся сомнения по поводу института обещаний. Но это, конечно, ложная интерпретация. Зло причинено тому, кто не должен был страдать от неприязни остальных, и мальчику, который имел особые права на обещанные деньги. Это зло имеет место, каким бы ни было воздействие этих решений на других в долгосрочной перспективе.

Ответ утилитариста правил уходит от реальной сути вопроса. Возражение по поводу утилитарного принятия решений состояло в том, что должны учитываться некоторые особые обязательства и что некоторые неправомерные предпочтения должны быть исключены. Это моральные требования, которые берут верх над максимизацией полезности (в то время как П-агент рассматривает их только как средства максимизации полезности). Но если именно это было нашим возражением, то не имеют отношения к делу разговоры утилитаристов правил о том, что выполнение обещаний и отбрасывание предрассудков часто увеличивают полезность в долгосрочном плане, или что обещания и права человека гораздо более пригодные механизмы увеличения полезности, чем вначале ими предполагалось. Этот ответ скорее подтверждает, чем опровергает то критическое замечание, что П-агенты воспринимают признание особых обязательств как нечто, подчинённое максимизации полезности, а не предшествующее ей. Наше возражение заключалось не в том, что обещания это плохие средства увеличения полезности, а в том, что они вообще не являются таковыми. Нельзя уйти от этой проблемы, изменив уровень, на котором применяется принцип полезности от действий к правилам. Проблемой, с точки зрения нашей повседневной морали, является применение самого принципа полезности.

Можно сформулировать это утверждение по-другому. Переход к утилитаризму правил может изменить *результат* подсчётов полезности, но он не меняет *исходные данные* для этих вычислений. Утилитарист правил по-прежнему является сторонником включения всех предпочтений, независимо от того, насколько морально необоснованными они бы ни казались. Сосредоточение внимания на правилах, а не действиях, делает менее вероятным торжество неправомерных предпочтений, но они

всё ещё учитываются наравне со всеми другими предпочтениями. Более того, это приводит к тому негативному следствию, что, чем больше людям доставляет удовольствие вредить другим или нарушать их права, тем менее порочны их действия. Например, хотя утилитаризм правил вряд ли одобрит образ жизни насильника и грабителя, он исходит из того, что удовольствие, которое люди получают от изнасилований и грабежа, учитывается в вычислениях, и чем больше удовольствия они имеют, тем меньше общая порочность их действий. Как пишет Скарр, их наслаждение

кажется частично компенсирующим их зло: это положительное число в общем балансе, которое частично компенсирует страдания их жертв. Но это резко противоречит нашим обычным моральным убеждениям — утверждать, что чем больше удовольствия маньяк-убийца получает от издевательства над жертвой, тем меньше итоговая сумма зла, порождённого его действиями... Получение наслаждения от убийства делает убийство хуже, а не лучше [Scarre 1996: 155].

Аналогичным образом, садисты могут компенсировать часть причиняемого ими зла, *разделив* удовольствие с другими садистами. Утилитаризм правил вряд ли одобрит пытку ребёнка, но он подразумевает, что мучить ребёнка является меньшим злом, если мучитель разделяет удовольствие с другими садистами (например, пригласив их в качестве зрителей или транслируя её через Интернет). Такие действия могут быть злом с точки зрения утилитаризма правил, но меньшим злом, чем получение удовольствия только одним мучителем.

Или рассмотрим игры, проводившиеся в античности в римском Колизее, когда пленники разрывались на части зверями на глазах 50 тыс. бурно радующихся зрителей. Умный утилитарист правил, несомненно, найдёт причины, в силу которых в долгосрочной перспективе полезность максимизируется, если предпочесть права горстки пленников кровожадности 50 тыс. зрителей<sup>12</sup>. Можно с полным основанием спросить,

<sup>12</sup> Например, Бэйли утверждает, что, хотя разрешение игр в римском стиле может увеличить полезность с точки зрения утилитаризма правил, оно субоптимально в том смысле, что было бы ещё лучше социализировать людей таким образом, чтобы они получали удовольствие иным образом, не причиняя вреда другим [Bailey 1997: 21, 144–145]. Другими словами, римские игры хороши с утилитаристской точки зрения в том смысле, что они увеличивают общую полезность по сравнению со статус-кво, но можно сделать ещё лучше, и поэтому утилитаристы должны предпочесть какую-то альтернативу им. Бэйли считает, что этот аргумент помогает совместить утилитаризм с нашими повседневными интуициями. В действительности, однако, большинство людей думают, что римские игры были злом, а не просто менее чем оптимальным, и что какое удовольствие ни получали бы зрители, оно не имеет никакой нравственной составляющей. Для Бэйли, так же как и Хэра [Hare 1982: 30] и Смарта [Smart 1973: 25–6], утилитаризм не имеет оснований исключать такие неправомерные предпочтения из расчётов.

будут ли эти умные доводы по-прежнему действовать, если мы увеличим размеры Колизея, чтобы он вмещал больше людей, или если представим трансляцию игр по спутниковому телевидению, чтобы миллионы зрителей по всему миру могли бы насладиться зрелищем. Но опять же, настоящая проблема не в том, к какому окончательному выводу придут утилитаристы, но в том процессе, с помощью которого они к нему придут. С точки зрения утилитаризма правил чем больше зрительская аудитория, и чем больше каждый зритель наслаждается играми, тем меньшим злом они являются. С точки зрения нашей повседневной морали, напротив, мучить других людей становится тем большим, а не меньшим злом, чем больше людей получают удовольствие от этого.

Некоторые утилитаристы согласятся с тем, что было сказано мною до сих пор. Правильно и необходимо, скажут они, считать, что наши привязанности имеют приоритет перед реализацией всеобщей полезности. Мы должны принять повседневное представление о том, что вред конкретным людям, которых обманули или которых дискриминировали, является достаточным основанием требовать соблюдения обещаний и уважения прав. Мы не должны быть *П*-агентами, решающими, как поступить, проводя утилитарные подсчёты, и рассматривающими обещания как механизм максимизации полезности. Вместо этого мы должны рассматривать обещания и другие права людей как нечто настолько грандиозно важное, что в своей основе не поддаётся исчислению с точки зрения интересов общества. Короче говоря, в наших моральных суждениях мы должны быть неутилитаристами. Но, утверждают они, это не означает, что утилитаризм ложен. Напротив, причиной того, почему мы должны быть неутилитаристами при принятии решений, состоит именно в том, что таким образом мы скорее всего максимизируем полезность. Общество неутилитаристов, верящих во внутреннюю ценность обещаний и прав, достигнет большего в смысле максимизации полезности, чем общество утилитаристов действий или правил, рассматривающих обещания и права как механизмы максимизации полезности.

Это может звучать парадоксально. Но здесь поднимается настоящий и важный вопрос. Утилитаризм по своей сути есть «критерий правильности», а не процедура принятия решений (см.: [Brink 1986: 421–427; Railton 1984: 140–146]). Определяющей чертой утилитаризма является утверждение о том, что правильное действие есть то, которое максимизирует полезность, а не утверждение о том, что мы должны намеренно стремиться к максимизации полезности. Должны ли мы применять утилитаристскую процедуру принятия решений, является открытым вопросом. Действительно, ответ на сам этот вопрос должен быть получен путём изучения последствий применения различных процедур при-

нятия решений для всеобщей полезности. И вполне возможно, что мы достигнем большего с точки зрения утилитаристского мерил правильности, применяя неутилитарные процедуры принятия решений. Это определённо кажется верным в отношении личных привязанностей — жизнь каждого будет менее ценна, если у нас не будет привязанности без каких-либо условий и от всего сердца, что как раз неприемлемо для прямого утилитаризма. Поэтому утверждается: мы должны быть «непрямыми утилитаристами», на деле не применяющими утилитарные процедуры принятия решений в нашей повседневной практике относительно как поступков, так и правил.

Несмотря на то что разграничение между стандартами правильности и процедурами принятия решений вполне обоснованно, если мы будем придавать ему слишком большое значение, то непонятно, почему утилитаризм как стандарт правильности вообще не должен исчезнуть из наших сознательных представлений. В своей предельной форме непрямого утилитаризм может быть «самопроверяющимся» — он может высказаться за своё собственное устранение из мыслей и представлений людей (см.: [Williams 1973: 135]). Миром, максимизирующим полезность, может оказаться мир, в котором никто не верит в утилитаризм. Существует ослабленная форма непрямого утилитаризма, которую Уильямс называет утилитаризмом «Дома правительства» (см.: [Williams, Sen 1982: 16; Williams 1973: 138–140]). С этой точки зрения, малочисленная элита должна знать, что утилитаризм является правильной моральной теорией, и будет применять утилитарные процедуры принятия решений для разработки максимизирующих полезность правил или институтов. Однако подавляющее большинство населения при этом не будут учить перить в утилитаризм. Их будут учить считать социальные нормы и конвенции (внутренне) оправданными. (Это называют «утилитаризмом Дома правительства», потому что такими, по-видимому, были взгляды некоторых колониальных администраторов в Индии и других колониях Великобритании: британские чиновники должны понимать, что права — это просто хитроумные механизмы максимизации полезности; местных же жителей надо приучать думать, что права суть нечто по своей внутренней сути оправданное и неприкосновенное.)

Идея утилитаризма «Дома правительства» подвергалась массовой критике как элитистская и нарушающая демократическую норму «публичности», согласно которой государство должно быть в состоянии публично оправдать свои действия перед своими гражданами<sup>11</sup>. Поэтому большинство не прямых утилитаристов предпочитают такую модель, в

<sup>11</sup> Дискуссии об утилитаризме «Дома правительства» см.: [Wolff 1996a: 131; Goodin 1995: ch. 4; Bailey 1997: 26, 152–153].

рамках которой каждый придерживается одних и тех же двухуровневых моральных представлений. Большую часть времени мы используем не-утилитарные процедуры принятия решений и считаем права и справедливость неуязвимыми для расчёта максимальной полезности, но однажды (возможно, только в кризисных ситуациях) всем нам придётся участвовать в коллективном и демократическом процессе утилитарного принятия решений для пересмотра наших повседневных норм и институций.

Можно поставить под сомнение психологическую правдоподобность такой картины<sup>14</sup>. В любом случае, это всё ещё не ответ на высказанные выше возражения. Рассмотрим повседневное мнение о том, что некоторые предпочтения несправедливы и поэтому не должны иметь никакого веса при принятии нами нравственных решений. Возможно, что утилитарный критерий правильности может оправдать принятие нами такой неутилитарной процедуры принятия решений. Если так, то обе стороны согласятся, что некоторые предпочтения не должны учитываться. Но с нашей повседневной точки зрения причиной того, что несправедливые предпочтения не должны играть никакой роли при принятии решений, является то, что они морально необоснованны — что они не заслуживают того, чтобы их учитывали. Но для непрямого утилитариста причина того, что мы не учитываем несправедливые предпочтения, состоит просто в том, что это непродуктивно. Согласно утилитаристскому критерию правильности нечестные предпочтения (если они рациональны и основаны на полной информации) являются такими же обоснованными, как любые другие предпочтения, но с точки зрения этого критерия нам будет лучше, если будем рассматривать их как необоснованные при принятии решений.

Итак, у нас есть два соперничающих объяснения того, почему некоторые предпочтения должны расцениваться как необоснованные. Поэтому, чтобы защитить утилитаризм, недостаточно показать, что утилитарный критерий правильности может обосновать применение неутилитарных процедур принятия решений. Нужно также показать, что это правильное обоснование. Утилитарист видит причину того, что мы применяем неутилитарные процедуры, в том, что так получилось, что они максимизируют полезность. Но не будет ли более убедительным сказать, что причина применения нами неутилитарных процедур состоит просто в том, что мы принимаем неутилитарный критерий правильности? Почему мы должны думать, что обязательно должно быть

<sup>14</sup> В отличие от утилитариста правил, смотрящего на обещания как на остроумные средства максимизации полезности, не прямой утилитарист считает остроумными средствами максимизации полезности наши представления об обещаниях. Но люди не рассматривают и, возможно, не могут рассматривать свои моральные представления таким образом (см.: [Smith 1988]).

некоторое не прямое утилитарное объяснение нашим не утилитарным обязательствам?

Некоторые утилитаристы, по-видимому, думают, что если имеется утилитарное объяснение наших нравственных убеждений, то нет нужды рассматривать какие-либо не утилитарные объяснения. Но это — скоропалительное объявление нерешённого вопроса решённым. Нам нужны некоторые доводы в пользу предпочтения утилитаристского критерия правильности иным критериям. Есть ли такие доводы в трудах утилитаристов? На самом деле два таких различных довода есть, но я буду доказывать, что ни один из них сам по себе не работает и убедительность утилитаризма зависит от их объединения в один. После рассмотрения этих аргументов мы увидим, что обсуждаемые выше проблемы прямо вытекают из утилитарного критерия правильности, и на них существенно не влияет то, как именно он применяется.

#### 4. ДВА АРГУМЕНТА В ПОЛЬЗУ МАКСИМИЗАЦИИ ПОЛЕЗНОСТИ

В этом параграфе я проанализирую два основных аргумента в защиту максимизации полезности как критерия моральной правильности. Как мы увидим, они порождают две совершенно различные интерпретации того, что есть утилитаризм.

##### *а. Равный учёт интересов*

Согласно одной интерпретации, утилитаризм — это критерий суммирования индивидуальных интересов и желаний. Индивиды имеют различные и потенциально конфликтующие предпочтения, и нам нужен критерий, указывающий, какие компромиссы между этими предпочтениями морально приемлемы, какие компромиссы являются честными по отношению к людям, чьё благосостояние поставлено на карту. Это тот вопрос, на который пытается дать ответ первая интерпретация утилитаризма. В распространённом ответе, который содержится во многих различных теориях, утверждается, что интересы каждого человека должны быть равным образом приняты во внимание. С точки зрения морали жизнь каждого человека одинаково важна, и поэтому интересы каждого должны приниматься во внимание равным образом.

Утилитаризм в этой первой версии принимает этот общий эгалитарный принцип. Однако идея равного внимания к людям расплывчата, и она должна быть проработана более детально для того, чтобы дать определённый критерий правильности. Один очевидный и, возможно, первоначально привлекательный способ прояснить эту идею заключался в том, чтобы прицать равный вес предпочтениям каждого человека,



независимо от содержания предпочтений или имущественного положения. Как формулировал это Бентам, каждый человек должен считаться за одного и никто — более чем за одного. Тогда, согласно этому пониманию утилитаризма, причина того, что мы должны придавать равное значение предпочтениям каждого человека, — в том, что этим достигается обращение с людьми как с равными, с равной заботой и уважением.

Если мы примем это в качестве нашего критерия правильности, то придём к заключению, что морально правильны те действия, которые максимизируют полезность. Но важно заметить, что максимизация не является непосредственной целью этого стандарта. Максимизация возникает как побочный продукт того стандарта, который предназначен справедливым образом объединять предпочтения людей. Требование максимизировать полезность целиком и полностью выводится из предшествующего требования относиться ко всем людям с равным вниманием. Так что первый аргумент в пользу утилитаризма выглядит так:

1. Люди важны, и важны в равной степени; поэтому
2. Интересы каждого человека должны иметь одинаковый вес; поэтому
3. Морально правильные действия максимизируют полезность.

Этот аргумент от равного внимания имплицитно присутствует в утверждении Милля о том, что «в золотом правиле Иисуса из Назарета мы видим весь дух этики полезности. Делать то, что ты хотел бы, чтобы тебе делали, и любить своего ближнего как самого себя составляет идеальное совершенство утилитарной морали» [Mill 1968: 16]. В более ясной форме этот аргумент доказывают такие современные утилитаристы, как Харсаньи, Гриффин, Сингер и Хэар [Harsanyi 1976: 13–14, 19–20, 45–46, 65–67; Griffin 1986: 208–215, 295–301; Hare 1984: 106–112; Singer 1993: 12–23; Haslett 1987: 40–43, 220–222]. Хэар даже считает трудным представить какой-либо иной способ демонстрации равного внимания к каждому человеку [Hare 1984: 107; ср. Harsanyi 1976: 35].

#### 6. Телеологический утилитаризм

Имеется, однако, и другая интерпретация утилитаризма. Здесь максимизация блага является первичной, а не производной, и мы относимся к индивидам как к равным только потому, что это путь к максимизации ценности. Нашим первичным долгом является не обращаться с людьми как равными, но достигать ценного состояния дел. Люди, как формулирует это Уильямс, рассматриваются просто как *местонахождения* полезности, или каузальные рычаги для «системы полезности». Основным носителем ценности для утилитаризма является «*состояние дел*» [Williams 1981: 4]. Утилитаризм, с этой точки зрения, заботится в первую очередь не о людях, а о состояниях дел. Ролз называет это «телеологической» теорией, которая означает, что правильное действие определяется ско-

рее в терминах максимизации блага, чем в терминах равного внимания к индивидам [Rawls 1971: 24; Полз 1995: 36].

Вторая интерпретация — не просто другой способ описания той же теории, но действительно иная форма утилитаризма. Её особенность становится ясной, когда мы посмотрим на дискуссии утилитаристов по поводу демографической политики. Дерек Парфит задаёт вопрос о том, должны ли мы считать себя морально обязанными удвоить население планеты, даже если это означает сокращение благосостояния каждого человека почти наполовину (поскольку это всё равно увеличит общую полезность). Он полагает, что политика удвоения населения есть подлинный, хотя и несколько отталкивающий вывод, к которому приходит утилитаризм.

Более того, мы не должны останавливаться просто на удвоении населения. Мир со 100 миллиардами людей, жизнь каждого из которых едва ли заслуживает того, чтобы жить, вполне может содержать больше общей полезности, чем мир с 5 миллиардами людей, качество жизни каждого из которых очень высоко. Сравните два возможных мира: мир А, наш мир с 5 млрд людей, каждый житель которого имеет 18 единиц средней полезности, и мир Б с населением 100 млрд, благосостояние каждого жителя которого сведено до одной единицы (см. рис. 1).

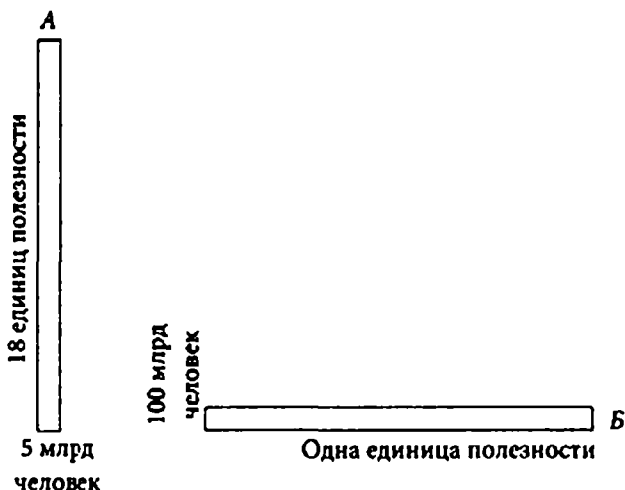


Рис. 1. Отталкивающий вывод Парфита

В мире Б жизнь каждого человека несчастна — немногим лучше, чем смерть, но общее количество полезности увеличилось с 90 до 100 млрд единиц. Утилитаристы, согласно Парфиту, должны стремиться максимизировать общее количество полезности в мире, независимо от воз-

действия этого на полезность существующих индивидов, и поэтому предпочесть мир Б [Parfit 1984: 388].

Но такого вывода не может быть, если рассматривать утилитаризм как теорию равного отношения ко всем людям. Несуществующие люди не имеют притязаний — у нас нет морального долга перед ними, дабы они появились на Земле. Как замечает Джон Брум, «ни у кого не может быть долга перед другим привести его в существование, потому что пренебрежение такой обязанностью не будет пренебрежением кем-либо» [Vroome 1991: 92]. Так в чём же заключается долг согласно второй интерпретации? Долг в том, чтобы максимизировать ценность, достичь ценных состояний дел, даже если результат сделает жизнь всех существующих людей хуже, чем могла бы быть в ином случае.

Особенность второй интерпретации также ясна из рассуждений Томаса Нагела. Он требует добавить «деонтологическое» ограничение равного отношения ко всем людям в утилитаризм, который, как он считает, заботится о выборе «обезличенно наилучшего результата» [Nagel 1986: 176]. Нагел утверждает, что мы должны смягчить нашу обязанность максимизировать благо обязанностью обращаться со всеми людьми как с равными. Очевидно, что его требование имеет смысл по отношению ко второй интерпретации утилитаризма, согласно которой базовой обязанностью является не честное суммирование индивидуальных предпочтений, но создание наиболее ценного состояния мира. Ибо согласно первой интерпретации утилитаризм уже является принципом морального равенства; если он проваливается как принцип равного внимания, то проваливается вся теория, поскольку не существует самостоятельной приверженности идее максимизации полезности.

Вторая интерпретация ставит первую с ног на голову. Первая определяла правильность в терминах обращения со всеми людьми как с равными, что ведёт к утилитарному принципу суммирования предпочтений, который оказывается максимизирует благо. Вторая интерпретация определяет правильность в терминах максимизации блага, что ведёт к утилитарному принципу суммирования предпочтений, который в качестве простого следствия рассматривает интересы людей равным образом. Как мы видели, эта инверсия имеет важные теоретические и практические последствия.

Таким образом, мы имеем два независимых и даже противоречащих друг другу способа обосновать утверждение о том, что полезность следует максимизировать. Какой из них является основным в утилитаристской аргументации? До сих пор я имплицитно исходил из первого понимания, при котором утилитаризм лучше всего рассматривать как теорию о том, как уважать моральные притязания каждого индивида, чтобы с ним обращались как с равным. Однако Ролз говорит, что ути-

литерализм по своей сути есть теория второго типа, которая определяет правильное в терминах максимизации блага [Rawls 1971: 27]. Но в этой второй интерпретации есть нечто странное. Ибо совершенно неясно, почему максимизация полезности, как наша непосредственная цель, должна считаться *моральной* обязанностью? Обязанностью по отношению к кому? Мораль, с нашей повседневной точки зрения, является делом межличностных обязанностей — обязанностей, которые мы имеем по отношению к друг другу. Но по отношению к кому может быть направлен долг максимизировать полезность? Максимально ценному состоянию дел самому по себе? Это невозможно, ибо состояния дел не имеют моральных притязаний. Возможно, у нас долг перед теми людьми, которые выиграли бы от максимизации полезности? Но если этот долг, как это представляется наиболее вероятным, есть долг обращаться со всеми людьми с равным вниманием, то мы возвращаемся к первой интерпретации утилитаризма как способу обращаться со всеми людьми как с равными. Максимизация полезности тогда просто побочный продукт, а не предельное основание теории. И тогда нам не нужно удваивать население, поскольку у нас нет обязанности рожать тех, кто составил бы увеличенное население<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> В защиту телеологической интерпретации Парфит приводит следующий гипотетический пример. Представим себе женщину, которая может выбирать, отложить ли беременность. Если она забеременеет сейчас, жизнь ребенка будет стоить того, чтобы жить, но будет не очень счастливой. Если она отложит беременность на два месяца, родившийся ребенок будет иметь счастливую и полноценную жизнь. Парфит утверждает, что большинство людей посчитают аморальным не отложить беременность, если только нет каких-то безотлагательных причин поступить по-другому. Но это суждение не может быть объяснено с точки зрения равного принятия во внимание, поскольку никому не будет причинен вред или зло, если беременность не будет отложена. (Ребенку, родившемуся от отложенной беременности, не причинен вред рождением, поскольку он предпочитает жизнь перспективе никогда не быть рожденным; потенциальному ребенку от отложенной беременности тоже не причиняется вред, поскольку он не существует.) Таким образом, если морально неправильно не отложить беременность, как считает Парфит, то это должно быть в силу того, что у нас есть обязанность увеличивать общее количество полезности в мире, обязанность, независимая от обязанности обращаться с конкретными людьми с равной заботой и уважением [Parfit 1984: 358–361]. И если женщина имеет обязанность увеличить общее количество полезности в мире, зачав более счастливого ребенка, то почему все мы не имеем обязанности увеличивать общую полезность, приводя новых детей в мир? Супружеская пара, хотевшая иметь только одного ребенка, должна вместо этого иметь двух или более, даже если это уменьшает среднюю полезность для них самих и их первого ребенка, поскольку полезность каждого добавочного ребенка перевешивает потерю для существующих членов семьи.

Я предоставляю самим читателям судить, является ли это убедительным аргументом в пользу телеологического утилитаризма. Поскольку люди думают, что

Если же мы тем не менее примем то, что максимизация полезности есть цель сама по себе, тогда её лучше всего рассматривать как неморальный идеал, близкий в некоторых смыслах эстетическому идеалу. Уместность такой характеристики может быть продемонстрирована с помощью другого примера Ролза [Rawls 1971: 25]. Ролз указывает на ещё одного телеолога — Ницше. Блага, которые стремится максимизировать теория Ницше (например, творческие способности), доступны лишь очень немногим. Остальные полезны только поскольку они способствуют благу немногих избранных. Ценность, которую стремится максимизировать утилитаризм, более «земная», каждый может пользоваться или способствовать ей (хотя политика максимизации может пожертвовать многими). Это означает, что в телеологии утилитаризма в отличие от ницшеанской предпочтения каждого человека будут иметь какой-то вес. Но ни в той, ни в другой теории обращение с людьми как с равными не является фундаментальным принципом. Таким принципом является максимизация блага. И в обоих случаях трудно понять, как это может рассматриваться в качестве морального принципа. Целью является не уважать людей, которым нужны или желательны некоторые вещи, но уважать благо, которому некоторые люди могут успешно способствовать, а некоторые нет. Если люди становятся средствами для максимизации блага, мораль исчезает из поля зрения и действует неморальный идеал. Ницшеанское общество может быть эстетически лучше, но оно не лучше морально (сам Ницше не отверг бы такой интерпретации — его теория была «за пределами добра и зла»). Если утилитаризм понимается таким телеологическим образом, то он перестаёт быть моральной теорией.

Я сказал ранее, что одной из привлекательных сторон утилитаризма является его светский характер, — для утилитаристов мораль важна, поскольку они занимаются людьми. Но эта привлекательная идея отсутствует во второй интерпретации теории, чей моральный смысл совершенно невразумителен. Люди рассматриваются как потенциальные производители или потребители блага, и наши обязанности формируются по отношению к этому благу, а не по отношению к другим людям.

---

женщина должна отложить беременность, я подозреваю, что они так считают, исходя из соображений благоразумия, а не моральных оснований (то есть мы думаем, что ей самой будет лучше, если она отложит беременность), а также отчасти потому, что люди ошибочно думают, что это будет тот же ребёнок, рождённый двумя месяцами позже, и что в силу этого данному ребёнку причиняется вред принесением его в мир «слишком рано». Как только мы «отфильтруем» доводы благоразумия и проясним, что будет рождён абсолютно другой ребёнок (продукт другой яйцеклетки и семени), то далеко не очевидно, что есть нечто морально неправильное в сознательном предпочтении родить ребёнка, который будет менее счастливым, чем некоего другого ребёнка, который мог бы быть зачат позднее.

Это нарушает нашу ключевую интуицию о том, что мораль имеет смысл только в отношении людей. На самом деле очень немногие приняли утилитаризм как чисто телеологическую теорию, без всякой апелляции к идеалу равного уважения личностей («Этика» Дж. Мура является важным исключением). Утилитаризм просто перестаёт обладать хоть какой-то привлекательностью в отрыве от этой ключевой интуиции.

Если же утилитаризм лучше всего рассматривать как эгалитаристскую доктрину, то тогда в нём нет независимой приверженности идее максимизации благополучия. Утилитаристы должны признать, что мы должны использовать принцип максимизации, только если он является наилучшим воплощением обращения со всеми людьми как с равными. Это важно, потому что многое в привлекательности утилитаризма основано на незаметном смешении двух обоснований<sup>16</sup>. Интуитивно ощущаемая несправедливость утилитаризма быстро сделала бы его негодной формулировкой идеи равного внимания, если бы многие люди не воспринимали максимизацию как дополнительное, независимое основание одобрить его. Утилитаристы скрыто апеллируют к принципу максимизации блага, чтобы отклонить интуитивные возражения против их трактовки равного внимания. Действительно, может показаться, что смешение этих двух обоснований есть сильная сторона утилитаризма, присущая только ему. К сожалению, применение этих двух стандартов в одной и той же теории непоследовательно. Невозможно утверждать, что мораль по своей сути есть максимизация блага, и одновременно заявлять, что она по своей сути есть уважение притязаний индивидов на равное принятие во внимание. Если бы утилитаристы придерживались одного или другого стандарта, то их теория много потеряла бы в своей привлекательности. Рассматриваемый как максимизирующая телеологическая теория, он перестаёт соответствовать нашим ключевым интуициям о смысле морали; рассматриваемый как эгалитаристская теория, он приводит к ряду результатов, которые противоречат нашему пони-

<sup>16</sup> Критики утилитаризма тоже смешивают эти две версии. Это верно, например, для утверждения Ролза о том, что утилитаристы игнорируют отдельность личностей. Согласно Ролзу, утилитаристы провозглашают принцип максимизации полезности, обобщая случай с одной личностью (для каждого индивида рационально максимизировать его счастье) в случай со многими личностями (для общества рационально максимизировать его счастье). Ролз возражает против этого обобщения, потому что в нём общество понимается как бы как одна личность и игнорируется различие между компромиссами различных интересов в рамках одной жизни и компромиссами разных интересов разных жизней. Однако ни эгалитарная, ни телеологическая версия утилитаризма не делает такого обобщения, и утверждение Ролза базируется на контаминации их двух. См. об этом: [Kymlicka 1988b: 182–185; Freeman 1994; Cumminsky 1990; Quinn 1993].

манию того, что означает обращаться со всеми людьми как с равными, что я надеюсь сейчас продемонстрировать более систематически.

## 5. НЕАДЕКВАТНАЯ КОНЦЕПЦИЯ РАВЕНСТВА

Если мы хотим рассматривать политическую мораль утилитаризма всерьёз, то должны интерпретировать её как теорию равного внимания. Это может показаться странным, учитывая неэгалитарные действия, которые может оправдать утилитаризм, например, лишение свободы не нравящихся людей. Но необходимо различать разные уровни равенства как ценности. В то время как утилитаризм может приводить к неравным результатам для отдельных людей, он тем не менее может утверждать, что исходной мотивацией является отношение ко всем людям как равным. Хэар ставит вопрос: если мы верим в то, что важнейший интерес людей состоит в том, чтобы удовлетворялись их основанные на полной информации предпочтения, то что ещё можно сделать, кроме придания равного веса предпочтениям каждого, чтобы каждый считался за одного и никто — более чем за одного [Hare 1984: 106]?

Но в то время как утилитаризм пытается соответствовать провозглашённому отношению ко всем людям как к равным, он нарушает многие из наших интуиций о том, что действительно означает обращаться с людьми с равным вниманием. Возможно, что наши антиутилитарные интуиции ненадёжны. Я, однако, буду утверждать, что утилитаризм ложным образом понимает идеал равного внимания к интересам каждого и в результате он позволяет рассматривать некоторых людей не просто как чуть менее равных, но как средства для достижения целей других людей.

Почему утилитаризм не адекватен как оценка равного внимания? Утилитаристы исходят из того, что каждому источнику счастья, каждому виду предпочтений должен быть придан одинаковый вес, если результатом является равная полезность. Я буду доказывать, что адекватная оценка равного внимания ко всем должна различать виды предпочтений, ведь только некоторые из них морально обоснованы.

### *а. Внешние предпочтения*

Важным является различие между такими видами предпочтений, как «личные» и «внешние» (см. [Dworkin 1977: 234]). Личными являются предпочтения относительно благ, ресурсов, возможностей и т.д., которых индивид желает для себя. Внешние предпочтения касаются благ, ресурсов и возможностей, относительно которых он хочет, чтобы они были доступны другим. Внешние предпочтения иногда основаны на

предрассудках. Кое-кто может хотеть, чтобы у негров было меньше ресурсов, потому что он считает, что они менее заслуживают уважения. Должен ли этот вид внешних предпочтений учитываться в утилитарных расчётах? Является ли существование таких предпочтений моральным основанием для лишения негров этих ресурсов?

Как мы видели, непрямые утилитаристы утверждают, что бывают обстоятельства, при которых в утилитарном смысле было бы лучше, если бы подобные предпочтения были исключены из нашего повседневного принятия решений. Но вопрос, который я здесь хочу рассмотреть, заключается в том, должны ли эти предпочтения быть исключены более систематично, и более того — из нашего стандарта правильности. И я хочу обсудить, даёт ли сам глубочайший принцип утилитаризма основания не придавать внешним предпочтениям никакого морального веса в его стандарте правильности. Глубочайший принцип, как мы видели, является эгалитаристским. Каждый человек имеет равный моральный статус, каждый индивид так же важен, как и любой другой — вот почему предпочтения каждого человека должны учитываться в подсчётах. Но если именно это нас привлекает в утилитаризме, то учитывать внешние предпочтения представляется непоследовательным. Ибо, если учитывать внешние предпочтения, то всё, чем я на справедливых основаниях должен обладать, зависит от того, что другие думают обо мне. Если они думают, что я не заслуживаю равной заботы, то мне будет хуже по результатам утилитарного суммирования. Но утилитаристы не могут принять это следствие, ибо утилитаризм основывается на идее отношения ко всем как к равным.

Если верить в то, что с каждым должно обращаться как с равным, то допускать, чтобы некоторые люди страдали потому, что другие не хотят считать их равными, будет означать оскорбление наших глубочайших принципов. Как пишет Дворкин, неэгалитарные внешние предпочтения «находятся на том же уровне — претендуют занять то же место — что и утилитаристская теория». Поэтому утилитаризм «не может одновременно принять обязательство разгромить ложную теорию о том, что предпочтения некоторых людей должны значить больше, чем предпочтения других, и обязательство реализовать внешние предпочтения тех, кто является страстным приверженцем этой ложной теории, с такой же энергией, как он стремится реализовать любые другие предпочтения» [Dworkin 1985: 363]. Тот самый принцип, который велит нам учитывать равным образом предпочтения любого человека, также велит исключать те предпочтения, которые отрицают право других людей на равный учёт их предпочтений. Перефразируя Харсэни, можно сказать, что утилитаристы должны быть «совестливыми возражающими», сталкиваясь с подобными предпочтениями [Harsanyi 1977a: 62; Goodin 1982: 93-94].



### 6. Эгоистичные предпочтения

Другая разновидность несправедливых предпочтений включает желание большего, чем справедливая доля ресурсов. Я буду называть их «эгоистичными предпочтениями», потому что они игнорируют тот факт, что другие люди также нуждаются в ресурсах и также имеют на них законные притязания. Как и с неэгалитарными внешними предпочтениями, эгоистичные предпочтения часто иррациональны и не основываются на полной информации. Но удовлетворение эгоистичных предпочтений иногда будет порождать подлинную полезность. Должны ли такие предпочтения, если они рациональны, быть составной частью утилитаристского стандарта правильности?

Утилитаристы будут возражать против моей формулировки вопроса. Как уже отмечалось, утилитаристы отрицают, что есть такая вещь, как честная доля (и, следовательно, эгоистичное предпочтение) независимо от утилитарных подсчётов. Для них справедливым распределением является то, которое максимизирует полезность, и поэтому никакое предпочтение не может быть охарактеризовано как эгоистичное до исчисления полезности. Это неправильная постановка вопроса — исходить из того, что мы можем идентифицировать такие вещи, как эгоистичные предпочтения до утилитаристских вычислений. Но мы можем спросить: даёт ли глубочайший принцип утилитаризма основания для принятия теории справедливых долей, позволяющей выявлять и исключать эгоистичные предпочтения из нашего идеала правильности?

Этот вопрос обсуждается в нынешней дискуссии между Хэаром и Джоном Маки. Хэар, как большинство утилитаристов, полагает, что все рациональные предпочтения, даже если они кажутся несправедливыми, должны включаться в суммарную полезность. Даже если я обладаю огромными ресурсами, а мой сосед имеет очень мало, если я жажду ресурсов моего соседа, то моё желание должно быть учтено при суммировании. И если подсчёты окажутся в мою пользу (возможно, потому что у меня много друзей, которые разделят со мной удовольствия), то я должен получить ресурсы соседа. Сколько бы я не имел уже сейчас, моё желание иметь больше ресурсов продолжает учитываться равным образом, даже тогда, когда желаемые мной ресурсы должны быть взяты у имеющего очень мало.

Почему утилитаристы учитывают такие предпочтения? Хэар считает, что этого требует принцип равного внимания. Согласно Хэару, наилучшим способом интерпретации этого эгалитарного принципа является следующий тест: мы ставим себя на место других людей и пытаемся представить, как наши действия влияют на них. Мы должны сделать это для каждого из тех, на кого влияют наши действия. Мы принимаем точку зрения каждого индивида и рассматриваем её как в той же мере

важную и заслуживающую внимания, в какой и наша. Действительно, Хэар говорит, что мы должны относиться к этим точкам зрения как к *нашей собственной*. Этим обеспечивается равное внимание к каждой личности. Когда мы таким образом поставили себя на место всех других, мы должны выбрать действие, которое будет наилучшим для «меня», где под этим словом подразумеваются все «я», т.е. все различные точки зрения, которые я теперь рассматриваю как равные моим. Если я попытаюсь выбрать наилучшее для моих различных «я», то выберу действие, которое максимизирует удовлетворение предпочтений всех этих «я». Таким образом, утверждает Хэар, утилитарный критерий суммирования естественным образом вытекает из этой интуитивной модели равного принятия во внимание. Если я отношусь к интересам каждого индивида как одинаково важным, представляя себе их точки зрения как свою, то я приму принципы утилитаризма [Hare 1984: 109–110; ср. 1982: 25–27].

Хэар думает, что это единственный рациональный способ продемонстрировать равную заботу о людях. Но, как замечает Маки, есть другие возможности, даже если мы примем утверждение Хэара о том, что мы относимся к людям как равным, ставя себя на их место и расценивая каждое из этих различных «я» как одинаково важное. Мы можем показать свою заботу о них не максимизируя удовлетворение предпочтений всех этих «я», но гарантируя каждому «честную долю», т.е. адекватный уровень ресурсов и свобод. Или же мы можем, последовательно ставя себя на место разных людей, сделать то, что лучше всего для наименее обеспеченных, или дать каждому равную долю имеющихся ресурсов и свобод. Всё это различные понимания того, что подразумевает абстрактное понятие равного принятия во внимание [Mackie 1984: 92].

Как можно решить, какой из концепций равного внимания отдать предпочтение? Утилитаристы указывают, что их теория может также привести к равному распределению ресурсов. Люди, которым ресурсов не хватает, будут в целом получать больше полезности от каждого дополнительного ресурса, чем те, кто уже имеет ресурсы в изобилии. Нечто, умирающий от голода, конечно, получит больше пользы, если дать ему какое-то количество еды, чем тот, кто уже хорошо обеспечен пищей (см. [Hare 1978: 124–126; Brandt 1959: 415–420; Goodin 1995: 23]). Можно представить это графически (см. рис. 2). Если мы возьмём 10 долларов у богатого человека в точке R (смещая их вниз до точки R1) и дадим их бедному человеку в точке P (двигая их вверх до точки P1), мы увеличим общую полезность, поскольку P больше приобретает в пользе, чем R теряет.

Так что обе стороны могут согласиться начать с примерно равного распределения ресурсов. Однако Хэар и Маки представляют себе перво-

начально равное распределение очень по-разному. Для Маки, пока все остальные имеют свою честную долю ресурсов, ресурсы, первоначально поступившие в моё распоряжение, — мои, т.е. никто другой не может иметь законных и справедливых притязаний на них. Некоторые люди, которые уже имеют свою честную долю, могут также хотеть нечто из моей доли. Но с точки зрения морали это не важно. Их предпочтения не имеют морального веса. Это эгоистичные предпочтения, потому что они не уважают моё право на честную долю. С точки зрения Маки, государство должно гарантировать неприкосновенность ресурсов каждого и не позволять отнять их только потому, что другие имеют эгоистичные притязания на то, что законным образом принадлежит не им. Наилучшая концепция равного принятия во внимание исключит такие эгоистичные предпочтения.

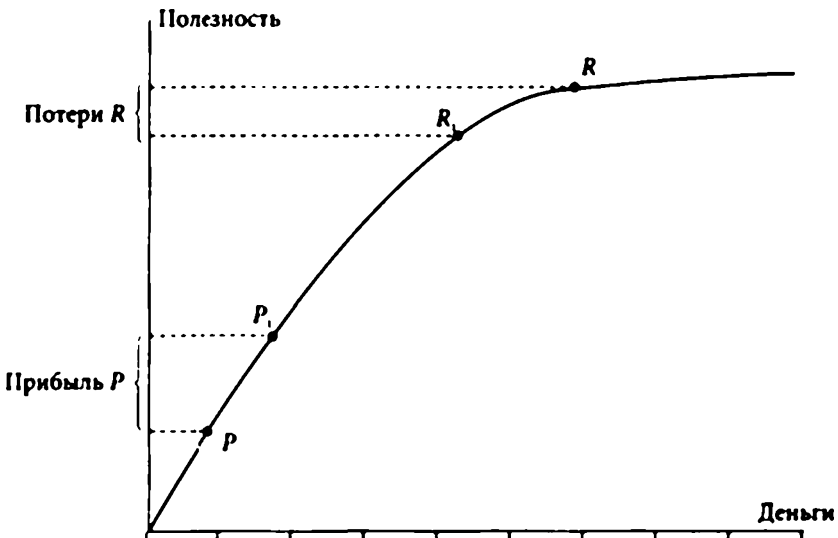


Рис. 2. Снижение предельной полезности

Но для Хэара ресурсы, первоначально данные мне, не являются действительно моими в вышеприведённом понимании. Они мои, если только кто-то другой не может или пока не может использовать их лучше, где слово «лучше» означает «более продуктивно с точки зрения общей полезности». Хэар думает, что это условие, позволяющее конфискацию моей доли, требуется в силу той же ценности, в связи с которой государство первоначально мне эту долю дало — а именно в связи с равной заботой о целях каждого индивида. Если мы равным образом заботимся о целях людей, то правомерно перераспределять ресурсы так, чтобы при этом можно было реализовать больше целей.

Есть ли какие-то основания предпочесть одну из этих концепций равного внимания другой? Следует взглянуть более внимательно на то, какие виды предпочтений будут участвовать в перераспределении по Хэару. Допустим, я имею свою справедливую долю, как и все остальные, и наше общество богатое, так что эта доля включает дом и земельный участок. Все остальные в моём квартале на своих участках разводят цветники, но хотели бы, чтобы мой оставался в общем распоряжении как игровая площадка для детей и место выгула собак. Я, однако, хочу иметь свой цветник. Желания других сделать мой участок общим могут сильно перевесить моё желание иметь цветник с точки зрения общей полезности. Поэтому Хэар считает правильным пожертвовать моим желанием во имя превосходящих желаний других.

Если для меня морально неправильно настаивать на цветнике, то мы должны знать, *по отношению к кому неправильно*. Если моя жертва требуется для того, чтобы обращаться со всеми людьми как с равными, то с кем будут обращаться как с менее равным, если я откажусь уступить? Ответ Хэара состоит в том, что таковыми будут другие жители квартала, поскольку с ними не будут обращаться как с равными, если их предпочтениям не будет позволено перевесить моё желание. Но, конечно, это неправдоподобно, так как они уже имеют свои участки, свои справедливые доли ресурсов. Согласно Хэару, желание моих соседей решать, как использовать мои ресурсы наравне со своими, является правомерным предпочтением и основанием для моральных притязаний. Но не более ли точно назвать такое предпочтение просто эгоистичным? Почему мои соседи должны полагать, что идея равной заботы даёт им какое-то право на мои ресурсы? Если они уже имеют свои участки, то я не обращаюсь с ними несправедливо, утверждая, что моё предпочтение относительно моего участка перевешивает или обладает преимуществом перед их предпочтениями. Я по-прежнему уважаю их как равных, ибо не притязую на ресурсы, которые принадлежат им. Но они не уважают меня как равного, когда ожидают или требуют, чтобы я отказался от своей доли ресурсов для удовлетворения их эгоистичного желания иметь больше, чем справедливую долю.

Это указывает на важную составляющую нашего повседневного понимания того, что означает обращаться со всеми людьми как с равными — мы не должны рассчитывать, что другие будут субсидировать наши проекты за счёт своих. Допустим, у меня и моих друзей дорогие вкусы — мы любим есть икру и играть в теннис весь день. Ожидать от других, что они откажутся от своей справедливой доли ресурсов для поддержки наших вкусов, является эгоистичным независимо от того, насколько наши вкусы делают нас счастливыми. Если я уже имею

свою долю ресурсов, то полагать, что я имеею законное моральное право на ресурсы других просто потому, что это сделает меня счастливее, есть неспособность продемонстрировать равную заботу о других. Если мы считаем, что с другими следует обращаться как с равными, то исключим такие эгоистичные предпочтения из утилитарных расчётов.

Таким образом, сам принцип, на котором основывалось первоначально равное распределение ресурсов, требует сохранения этого распределения. Условие Хэара о том, что первоначальное распределение должно подлежать максимизирующему полезность перераспределению, подрывает, а не подкрепляет смысл первоначального распределения. Идея Хэара о рассмотрении интересов других людей как моих собственных в рамках моральной рефлексии не обязательно плоха. Это один из способов сделать наглядной идею морального равенства (мы рассмотрим другие способы в следующей главе). Но равная забота, которую он стремится обеспечить, не достигается рассмотрением предпочтений других людей в качестве равно обоснованных притязаний на все мои действия и ресурсы. Напротив, равенство учит нас, сколько ресурсов мы должны иметь для реализации своих проектов, и сколько должно быть по праву оставлено для других. Равная забота демонстрируется возможным требованием других своей справедливой доли, а не гарантированием их равного влияния при принятии решения об использовании моей доли. Защита справедливых долей людей, а не принесение их в жертву эгоистичным предпочтениям, лучше выражает ту равную заботу, к которой стремится Хэар.

В этом, согласно Ролзу, и состоит фундаментальное различие между его пониманием справедливости и утилитаризмом. Согласно Ролзу, определяющей особенностью нашего чувства справедливости является то, что «интересы, требующие нарушения справедливости, не имеют никакого значения», и поэтому наличие неправомерных предпочтений «не может исказить наши притязания в отношении друг друга» [Rawls 1971: 31, 450, 564]. Справедливость «ставит пределы допустимым концепциям блага, так что те концепции, реализация которых нарушает принципы справедливости, абсолютно исключаются: притязаниям реализовывать недопустимые концепции не придаётся никакого значения». Поскольку нечестные предпочтения «никогда, так сказать, не входят в социальные подсчёты», притязания людей «защищены от неразумных требований других». Для утилитаристов, напротив, «никакие ограничения, основанные на праве и справедливости, не накладываются на цели, через которые достигается удозлетворённость» [Rawls 1982b: 184, 171 n., 170, 182].

Теперь понятно, почему утилитаризм неспособен признать особые отношения или исключить неправомерные предпочтения. И в том, и в дру-

гом случае утилитаризм понимает равное внимание как сложение существовавших до этого предпочтений, предпочтений чего бы то ни было, даже если они покушаются на права или обязательства других. Но интуиция говорит нам, что равенство должно входить в само формирование наших предпочтений. Демонстрация равного внимания к другим отчасти заключается в учёте при постановке собственных жизненных целей того, что правомерно принадлежит им<sup>17</sup>. Поэтому эгоистичные и основанные на предрассудках гредпочтения исключаются с самого начала, ибо они уже отражают неспособность показать равное внимание. Но если мои цели действительно согласуются с уважением правомерных притязаний других людей, то я свободен поддерживать особые отношения, даже если какое-то другое действие максимизирует полезность. Если я в своих планах учитываю веления равенства, то ничего плохого нет в том, чтобы отдавать приоритет своей семье и карьере. Это означает, что в моей повседневной деятельности я буду демонстрировать неравную заботу — буду больше заботиться о помощи моим друзьям, или о деле, которому я предан, чем о целях других людей. В этом отчасти и заключается смысл того, что такое иметь друзей и дело. И это полностью приемлемо, пока я уважаю притязания других на осуществление их проектов.

Если подумать о ценностях, которыми вдохновляется утилитаризм, о ценностях, которые делают его на первый взгляд чем-то заслуживающим доверия, то надо признать, что они должны быть модифицированы. Утилитаризм первоначально кажется привлекательным потому, что человеческие существа важны как таковые, и важны в равной степени. Но та цель — равное принятие во внимание, которую утилитаристы пытаются воплотить, лучше всего достигается с помощью подхода, включающего теорию справедливых долей. Такая теория исключала бы эгоистичные или основанные на предрассудках предпочтения, но допускала все виды особых отношений и приверженностей, которые являются частью нашего общего понимания того, что такое жизнь. Эта модификация не только противоречит общему принципу консеквенциализма, но скорее проистекает из него. Это — усовершенствование общей идеи о том, что мораль должна иметь в виду благо людей. Утилитаризм просто чрезмерно упростил наше интуитивное понимание того, что благо других заслуживает внимания морали.

Отстаивая важность прав, защищающих людей от утилитарного суммирования, Ролз и Маки не оспаривают моральную важность последствий. Как замечает Ролз, «все этические доктрины, заслуживающие на-

<sup>17</sup> Это только часть того, чего требует равенство, ибо существуют обязанности по отношению к тем, кто не способен помочь сам себе, и обязанности «добро-го самаритянина» по отношению к тем, кто находится в крайней нужде. В этих случаях у нас есть обязанности, не связанные с уважением правомерных притязаний людей. Я возвращаюсь к рассмотрению этих вопросов в главе 8.

шего внимания, учитывают последствия в суждениях о правильности. Та, которая не делала бы этого, была бы иррациональной, безумной» [Rawls 1971: 30]. Ролз, Маки и другие «основывающиеся на правах» теоретики просто встраивают заботу о последствиях в свои теории на другой и, вообще-то, более ранней стадии, чем утилитаризм. Они доказывают, что мораль требует от нас принимать во внимание последствия наших действий для других уже на этапе формирования наших предпочтений, а не при суммировании этих предпочтений.

Как мы видели, непрямые утилитаристы утверждают, что наша интуитивная приверженность неутилитарным процедурам принятия решений не подрывает утилитаризм как критерий правильности, поскольку мы можем дать утилитаристское обоснование для принятия неутилитарных процедур. Но здесь это возражение не работает, ибо мой аргумент касается утилитаризма как критерия правильности. Я утверждаю, что то самое основание, которое утилитаристы приводят для того, чтобы базировать критерий правильности на удовлетворении предпочтений людей, есть также основание для того, чтобы исключать внешние и эгоистичные предпочтения из этого критерия. Это — возражение против принципов теории, а не против того способа, каким эти принципы применяются в процедурах принятия решений.

Комментаторы, принимающие описанную выше модификацию утилитаризма, часто описывают получающуюся в результате теорию как некий баланс или компромисс между ценностями полезности и равенства (см., напр.: [Raphael 1981: 47–56; Brandt 1959: ch. 16; Hospers 1961: 426; Rescher 1966: 59]). Это не то, что утверждаю я. Скорее, модификации нужны для того, чтобы лучше выразить идеал равного внимания, к которому апеллирует сам утилитаризм.

Сейчас стоит сделать паузу и рассмотреть те аргументы, которые я только что представил, поскольку они, как я полагаю, выражают одну из базовых форм политической аргументации. Как я упомянул во введении, об идее равенства часто говорят, что она является основанием политической морали. И утилитаризм Хэара, и «честная доля» Маки апеллируют к идее о том, что каждый человек заслуживает равного принятия во внимание. Но нельзя сказать, что оба они дают одинаково убедительную интерпретацию этой идеи. Наши интуиции говорят, что утилитаризм не в состоянии гарантировать обращение со всеми людьми как с равными, так как в нём отсутствует теория честных долей.

Это заставляет предположить, что политическое теоретизирование есть дело корректного выведения конкретных принципов из этой разделяемой всеми посылки морального равенства. Тогда политическая аргументация была бы прежде всего делом определения ошибок в дедукции. Но политическая философия не подобна логике, в которой заключению полагается полностью присутствовать уже в посылках. Идея морального

равенства слишком абстрактна для того, чтобы мы могли вывести из неё что-то очень конкретное. Есть много различных и несовместимых способов равного обращения. Например, равенство возможностей может породить неравные доходы (так как у некоторых людей большие способности), а равные доходы могут породить неравное благосостояние (поскольку у некоторых людей большие потребности). Все эти отдельные формы равного обращения логически совместимы с идеей морального равенства. Вопрос в том, какая из этих форм лучше всего выражает более глубокий идеал обращения со всеми людьми как с равными. Это не вопрос логики. Это нравственный вопрос, ответ на который зависит от сложной природы человеческих существ, их интересов и взаимоотношений. Решая, какая конкретная форма равного обращения лучше всего схватывает идею обращения со всеми людьми как с равными, мы не нуждаемся в специализированной логике, искусственной в искусстве дедукции. Мы нуждаемся в том, кто понимает, что есть такого в человеческих существах, что заслуживает уважения и заботы, и в каких действиях может лучше всего выразиться это уважение и забота.

Идея морального равенства, хотя и фундаментальна, слишком абстрактна, чтобы служить посылкой, из которой можно вывести теорию справедливости. В дискуссиях о политике мы имеем не единственную посылку и соперничающие варианты дедукции из неё, а скорее единственный концепт и соперничающие концепции, построенные на нём, или интерпретации его. Каждая теория справедливости не *выводится* из идеала равенства, но скорее *стремится к нему*, и о каждой теории можно судить по тому, насколько успешна она в этом стремлении. Как формулирует это Дворкин, когда мы инструктируем должностных лиц действовать в соответствии с концептом равенства, мы «возлагаем на тех, кого инструктируем, ответственность разрабатывать и применять свою собственную концепцию... Это, конечно, не то же самое, что даровать им свободу действовать как им захочется; это задаёт стандарт, которого они должны пытаться достичь (что может и не получиться), потому что исходное допущение предполагает, что одни концепции превосходят другие» [Dworkin 1977: 135]<sup>18</sup>. Как бы мы ни были уверены в какой-то

<sup>18</sup> Это показывает, почему ошибочно утверждение о том, что «эгалитарное плато» Дворкина «чисто формально» или «пусто», так как совместимо со многими различными распределениями (см.: [Hart 1979: 95–96; Goodin 1982: 89–90; Marpl 1989: 54; Larmore 1987: 62; Raz 1986: ch. 9]). Как замечает Дворкин, это возражение «неправильно понимает роль абстрактных концептов в политической теории и дебатах» [Dworkin 1977: 36f]. Идея обращения со всеми людьми как с равными абстрактна, но не формальна — напротив, это содержательный идеал, который исключает некоторые теории (например, расистские) и задаёт стандарт (образец), к которому стремятся другие теории. Тот факт, что абстрактный концепт нуждается в интерпретации, и что различные теории интерпретируют его по-разному, не означает, что концепт пуст или что каждая интерпретация его так же хороша, как и любая другая.



конкретной концепции справедливости, её надо протестировать сравнением с соперничающими концепциями, чтобы установить, какая из них лучше всего выражает или «схватывает» концепт равенства.

Такова аргументация, которую я попытался выдвинуть против утилитаризма. Она позволяет увидеть слабость утилитаризма как концепции равенства при сравнении его с концепцией, гарантирующей некоторые права и справедливые доли ресурсов. В этом случае утилитаризм в качестве понимания морального равенства выглядит неубедительно, противоречит нашим интуициям относительно базового концепта. Но его неубедительность не есть результат логической ошибки, и сила теории справедливых долей не есть результат логического доказательства. Это может не удовлетворить тех, кто привык к более строгим формам доказательства. Но если эгалитаристская гипотеза справедлива — если каждая из этих теорий стремится подняться до идеала обращения со всеми людьми как с равными, то именно так должна выглядеть политическая аргументация. Требовать, чтобы она достигала строгости логического доказательства, означает просто не понимать природы этого дела. Любая попытка выразить и защитить наши представления о принципах, которыми должно управляться политическое сообщество, примет такую форму сравнения различных концепций концепта равенства.

## 6. ПОЛИТИКА УТИЛИТАРИЗМА

Каковы практические следствия утилитаризма как политической морали? Я уже отмечал, что утилитаризм может оправдать принесение в жертву слабых и непопулярных членов сообщества во имя блага большинства. Но утилитаризм также применялся для атаки на тех, кто обладал несправедливыми привилегиями за счёт большинства. Действительно, утилитаризм, как сознательное политическое и философское движение, возник в качестве радикальной критики английского общества. Первые утилитаристы были философскими радикалами, верившими в полное переосмысление английского общества, порядка которого, как они полагали, были порождены не разумом, но феодальными суевериями. Утилитаризм в то время отождествлялся с прогрессивной и реформистской политической программой — расширением демократии, реформой системы наказаний, мерами по социальному обеспечению и т.д.

Современные утилитаристы, напротив, настроены «удивительно конформистски» — фактически они, как кажется, изо всех сил стремятся показать, что утилитаризм оставляет всё так, как есть (см. [Williams 1972: 102]). Как заметил Стюарт Хампшир, британский утилитаризм «был настроен на то, чтобы делать добро в мире» и

на протяжении многих лет преуспевал в осуществлении этой цели... Философия утилитаризма, до Первой мировой войны и многие годы после неё... всё

ещё была смелой, новаторской и даже подрывной доктриной, с послужным списком успешной социальной критики. Я полагаю, что она теряет эту роль и теперь является препятствием (цит. по: [Goodin 1995: 3]).

Несомненно, некоторые утилитаристы продолжают утверждать, что утилитаризм предполагает радикальную критику произвольных и иррациональных аспектов повседневной морали (см., напр.: [Singer 1993]). Но утилитаризм больше не представляет собой последовательного политического движения и если и имеет какую-то тенденцию, то к защите статус-кво.

Чем объясняется этот нарастающий консерватизм? Я думаю, есть две главные причины. Первая — это возрастающее признание трудности реального применения утилитарных принципов. В то время как первые утилитаристы стремились вынести оценку существующим социальным нормам с высот человеческого благополучия, многие утилитаристы нашего времени утверждают, что есть хорошие утилитарные основания следовать повседневной морали. Может показаться, что есть возможность увеличить полезность, делая исключения из какого-то правила повседневной морали, но есть утилитарные основания для того, чтобы придерживаться хороших правил при всех обстоятельствах. Выгода от новых правил неясна, тогда как существующие условности доказали свою ценность (пережив испытание культурной эволюцией), и люди строят на них свои ожидания. И даже если кажется, что повседневное правило в утилитарном смысле нехорошо, есть утилитарные основания для того, чтобы не оценивать правила с точки зрения полезности. Прямое действие на утилитарных основаниях контрпродуктивно, ибо они поощряют контингентную и отстранённую установку относительно того, что такое личное, искреннее обязательство и что такое политическое обязательство. Более того, трудно предсказать последствия наших действий, или измерять эти последствия, даже когда они известны. Поэтому наши суждения о том, что максимизирует полезность, несовершенны, и попытки рационализировать социальные институты скорее принесут больше вреда, чем пользы.

В результате современные утилитаристы уменьшают масштабы использования утилитаризма как критического принципа, или как принципа политической оценки вообще<sup>19</sup>. Одни утилитаристы говорят,

<sup>19</sup> Например, Бэйли отстаивает одну из разновидностей утилитаризма, но полагает, что она уместна только для «маргинального», но не «глобального» анализа, т.е. мы не должны пытаться придумывать институты *de novo* на основе утилитарных принципов, но должны обращаться к утилитаризму только для внесения незначительных изменений в существующие институты, если и когда они начинают плохо функционировать в силу изменившихся обстоятельств [Bailey 1997: 15].

что мы должны прибегать к утилитарным рассуждениям только когда повседневные правила ведут к противоречивым результатам; другие утверждают, что наилучший мир с утилитаристской точки зрения тот, в котором никто никогда не рассуждает в открыто утилитаристской манере. Уильямс комментирует, что этот вид утилитаризма опровергает сам себя — он выступает за собственное исчезновение. Он не является самоопровергающимся в техническом смысле, ибо не показывает, что морально правильное действие, в конце концов, вовсе не то, которое максимизирует полезность. Но это мнение показывает, что утилитаризм больше не предлагается в качестве правильного языка для политической дискуссии. Политика должна обсуждаться на неутилитарном языке повседневной морали — языке прав, личной ответственности, общественного интереса, распределительной справедливости и т.д. Утилитаризм, в некоторых своих современных версиях, оставляет всё как есть — он скорее стоит над повседневной деятельностью принятия политических решений, чем состязается с ней.

Есть и другая причина того, что утилитаризм стал более консервативным. Утилитаризм возник в Британии в то время, когда многое в обществе было организовано так, чтобы приносить выгоды немногочисленной привилегированной элите за счёт (сельского и рабочего) *большинства*. Эта элитистская общественная структура часто оправдывалась с помощью какой-либо идеологически предвзятой концепции традиции, апелляции к природе или религии. Важнейшие политические дебаты велись по поводу того, реформировать или нет эту систему во имя прав большинства. В этих обстоятельствах приверженность утилитаризма секуляризму и максимизации означала, что он открыто стал на сторону исторически угнетённого большинства против привилегированной элиты.

Однако в нынешних либеральных демократиях принципиальные вопросы политики не те. Большинство (или, по крайней мере, входящие в него мужчины) уже давно обрели базовые гражданские и политические права. Начиная с движений за гражданские права в 1950-е и 1960-е годы многие из жгучих политических проблем связаны с правами исторически угнетённых *меньшинств* — таких, как афроамериканцы, гомосексуалисты, коренные народы или инвалиды. Более того, эти права обычно отстаиваются в противостоянии большинству, т.е. они нацелены на то, чтобы заставить большинство принять меры государственной политики, которых оно не желает или которые не в его интересах. В этих случаях утилитаризм больше не указывает ясного или недвусмысленного направления. Какое-либо из таких меньшинств может быть одновременно и малочисленным — возможно, только 2–5% населения — и непопулярным. Многие члены большинства настроены предвзято по отношению к

таким меньшинствам, и даже если этого нет сейчас, исторически большинство поддерживало и выигрывало от угнетения различных меньшинств. Например, большинство обогатилось, изгнав коренные народности с их земель. Предоставление прав на землю коренным народам или прав доступа (к работе и т.д.) инвалидам может означать существенные финансовые потери для большинства и заставить его отказаться от дорогих ему традиций и практик, исключавших меньшинство.

В такой ситуации совсем не ясно, что же рекомендует утилитаризм. Если мы просто посчитаем голоса или замерим общественное мнение, может вполне оказаться, что противники прав гомосексуалистов численно превосходят сторонников. Или, если мы посчитаем, кто приобретает и кто теряет от предоставления прав на землю коренным народам, может вполне обнаружиться, что больше людей теряет, чем приобретает от этих прав. Простое применение утилитаризма скорее всего было бы на стороне большинства против меньшинств, добывающих своих прав. Конечно, как мы видели, утилитаристы имеют много оснований заявлять, что в долгосрочной перспективе каждый выигрывает, когда права даже малочисленных и непопулярных меньшинств защищены от предвзятых рассуждений или экономических интересов большинства. Нам необходимо взвешивать желание или заинтересованность большинства в угнетении или пренебрежении тем или иным меньшинством в краткосрочной перспективе и долгосрочную заинтересованность в сохранении стабильных и функционирующих институтов. Но это сложные и спекулятивные вопросы, по поводу которых у самих утилитаристов нет согласия.

Короче говоря, когда вопрос состоит в том, защищать ли угнетённое большинство от малочисленной привилегированной элиты, утилитаризм даёт ясный и прогрессивный ответ. Но когда вопрос — в том, защищать ли угнетённое меньшинство от многочисленного привилегированного большинства, утилитаризм даёт неясные и противоречивые ответы, в зависимости от того, как мы определяем и оцениваем краткосрочные и долгосрочные эффекты. Проблема в том, что «ветры утилитаристской аргументации дуют в слишком многих направлениях» [Sher 1975: 159]. Например, в то время как одни утилитаристы доказывают, что полезность максимизируется масштабным перераспределением богатств в силу уменьшающейся маргинальной полезности денег, другие защищают капитализм *laissez-faire*, потому что он создаёт больше богатства. Вопрос не просто в том, чтобы предсказать, как различные меры экономической политики выглядят на шкале полезности, с которой согласны все. Вопрос также и в том, какова эта шкала — каково соотношение экономических и других составляющих человеческих благ (досуг, сообщество и т.д.)? Это также и вопрос о роли самих подсчётов полезности — насколько надёжно можно определить общую полезность и на-

сколько важны устанoвившиеся здесь конвенции? Учитывая эти разногласия о том, как и когда измерять полезность, утилитаризм обречён на то, чтобы приводить к диаметрально противоположным суждениям.

Я не имею в виду, что все эти позиции одинаково убедительны (или что этих проблем нет в неутилитарных теориях). Уверенность и единодушие в политических взглядах первых утилитаристов часто были следствием слишком упрощённого понимания проблем, и некоторое количество неопределённости неизбежно в любой теории, как только мы осознаём сложность затрагиваемых эмпирических и моральных вопросов. Современные утилитаристы правы в том, что полезность не сводима к удовольствию, и что не все виды полезности измеримы или соизмеримы, и что не всегда уместно даже пытаться измерять эти полезности. Однако цена этого усложнения в том, что утилитаризм теперь не предлагает сразу же какой-либо набор мер государственной политики как отчётливо превосходящий все другие. Современный утилитаризм, несмотря на его радикальное наследие, больше не составляет определённой политической позиции.

## РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ

Наиболее известные изложения утилитаризма по-прежнему принадлежат его основателям, жившим в XIX в., в особенности Иеремии Бен-таму, Джону Стюарту Миллю и Генри Сиджвику. Значительная часть литературы об утилитаризме даже сегодня состоит из комментариев к работам этих авторов. Из классических работ см.: [Bentham 1970; Бен-там 1998; Mill 1968; Милль 1900]. Из современных комментариев см.: [Lyons 1997; Crisp 1997; Harrison 1999; Schultz (ed.) 1992].

Многие работы сторонников и противников утилитаризма видят в нём общую теорию этики или личной морали, призванную направлять или оценивать наше личное поведение и выбор. См. влиятельные современные выступления в защиту утилитаристской этики: [Griffin 1986; Lyons 1965; Brandt 1979; 1992; Hare 1981]. Попытку применения утилитаризма к широкому кругу практических проблем — от эвтаназии и бедности в странах третьего мира до прав животных — см.: [Singer, 1993].

Защите утилитаризма как особой *политической* морали, предназначенной для оценки политических институтов и публичной политики, работ посвящено значительно меньше. См. два важных исключения: [Goodin 1995; Bailey 1997].

Но независимо от того, рассматривается он как доктрина личной этики или как доктрина политических институтов, утилитаризм подвергается испепеляющей критике. Один из ранних, но всё ещё влиятельных примеров такой критики см.: [Smart, Williams (eds) 1973]. Среди других примеров см.: [Sen, Williams (eds) 1982; Frey 1984; Allison 1990].

В качестве вводного обзора в эти дебаты см.: [Scarre 1996; Shaw 1998]. Выдержки из многих важных работ приведены в: [Glover 1990].

Тем, кто хочет быть в курсе происходящего в этой области, можно порекомендовать журнал «Utilitas», который специализируется на изучении утилитаризма, и журнал «Economy and Philosophy», в котором часто разворачиваются споры между утилитаристами и их критиками. Также можно привести пару полезных сайтов, посвящённых утилитаризму: сайт проекта «Бентам» Университетского колледжа Лондона, который включает также сайт журнала «Utilitas» и Международного общества утилитаристских исследований ([www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/](http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/)); и сайт «Ресурсы по утилитаризму» ([www.utilitarianism.com](http://www.utilitarianism.com)). На обоих сайтах приведены обширные библиографии и выложены полные тексты работ философов-утилитаристов.

## II. Либеральное равенство

### 1. ПРОЕКТ РОЛЗА

#### *а. Интуитивизм и утилитаризм*

**К**ак я указывал в предыдущей главе, до начала подсчётов полезности нам нужна та или иная теория справедливых долей при распределении, ибо жертвовать на законных основаниях одними людьми ради блага других можно только в определённых пределах. Если к людям следует относиться как к равным, то необходимо защищать их определённые права и свободы. Но какие права и свободы?

Большая часть работ по политической философии, написанных за последние 30 лет, была посвящена этому вопросу. Как мы убедились, некоторые авторы до сих пор отстаивают утилитаризм. Но в целом произошёл заметный отход от «некогда широко распространённой веры в то, что некоторая форма утилитаризма, если, конечно, мы способны установить эту правильную форму, должна схватывать сущность политической морали» [Hart 1979: 77], и большинство нынешних политических философов пытаются найти систему, альтернативную утилитаризму. Джон Ролз одним из первых предложил такую альтернативу в своей книге 1971 г. «Теория справедливости». Многие и раньше писали о том, что утилитаризм противоречит нашим интуитивным представлениям. Но Ролз начинает свою книгу с сожалений о том, что политическая теория оказалась зажата между двумя крайностями: утилитаризмом, с одной стороны, и непоследовательной смесью разных идей и принципов — с другой. Ролз называет эту вторую альтернативу «интуитивизмом». Этот подход представляет собой немногим более чем серию фрагментов, основанных на конкретных интуициях по поводу конкретных вопросов.

Интуитивизм неудовлетворителен как альтернатива утилитаризму, ибо хотя в конкретных вопросах нам действительно свойственны антиутилитаристские интуиции, мы также хотели бы в качестве альтернативы иметь теорию, которая раскрывала бы смысл этих интуиций. Мы хотим теорию, которая объясняла бы, почему такие-то конкретные случаи вызывают в нас неодобрение. Но интуитивизм никогда не идёт дальше или глубже исходных интуиций, чтобы показать связи между ними или лежащие в их основе и структурирующие их принципы.

Ролз пишет, что интуитивистские теории обладают двумя чертами:

«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 суждения» [Rawls 1971: 34; Ролз 1995: 43].

Существует много разновидностей интуитивизма, различающихся по степени общности их принципов.

«Интуитивизм, основанный на здравом смысле, представляет группы специфических предписаний, каждая из которых применима к частной проблеме справедливости. Одна группа предписаний применима к справедливой оплате труда, другая — к налогообложению, ещё 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» [Rawls 1971: 35; Ролз 1995: 43–44].

Но эти принципы могут иметь и значительно более общий характер. Так, люди обычно говорят о достижении интуитивного равновесия между равенством и свободой или равенством и эффективностью, и эти принципы были бы уже применимы ко всей области, охватываемой теорией справедливости [1971: 36–37; Ролз 1995: 45–46]. Эти интуитивистские подходы, как на уровне конкретных предписаний, так и на уровне общих принципов, не только теоретически неудовлетворительны, но и довольно беспомощны в практических вопросах, поскольку не дают никаких указаний в случаях, когда эти конкретные и не сводимые друг к другу предписания приходят в противоречие друг с другом. Но именно тогда, когда эти предписания приходят в противоречие друг с другом, мы и обращаемся к политической теории за помощью.

Следовательно, важно попытаться установить приоритетность этих противоречивых предписаний. Задача, которую ставит перед собой Ролз, — разработать политическую теорию, которая упорядочивала бы наши различные интуиции. Он не строит предположений о том, что такая теория возможна, он исходит из того, что имеет смысл попытаться её сформулировать:

«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 конкурирующих 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 сверхупрощениям, когда пытаются установить всё 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» [Rawls 1971: 39; Ролз 1995: 47].

Таким образом, историческая заслуга Ролза состоит в разрушении безысходного противостояния интуитивизма и утилитаризма. Но его теория важна и по другой причине. Она занимает главенствующее положение в своей области не потому, что снискала общее признание, ибо немногие людей согласны с ней полностью, а потому, что все последующие теоретики определяют свою позицию, сопоставляя её с точкой зрения Ролза. Они разъясняют свои теории, противопоставляя их теории Ролза. Мы не сможем понять последующие исследования по проблеме справедливости, если не уясним позицию Ролза.

### *б. Принципы справедливости*

В своём изложении идей Ролза я вначале коснусь предложенного им решения проблемы справедливости, а затем рассмотрю два аргумента, выдвинутые им в защиту своего решения. Его «общая концепция справедливости» содержит в себе одну центральную идею: «Все общественные первичные блага: свобода и возможность, доход и благосостояние, социальные предпосылки самоуважения людей — должны распределяться поровну, если только неравное распределение некоторых или всех этих благ не послужит выгоде тех, кто находится в наименее благоприятном положении» [Rawls 1971: 64; Ролз 1995: 69]. В своей «общей концепции» Ролз связывает идею справедливости с равной долей общественных благ, но он вносит и важное изменение. Мы относимся к людям как к равным, если устраняем не все неравенства, а только *те, которые причиняют кому-то ущерб*. Если некоторые неравенства приносят всем пользу, способствуя развитию общественно полезных талантов и видов деятельности, то каждый сочтёт эти неравенства приемлемыми для себя. Если кому-то предостается больше денег, чем мне, но это каким-то образом способствует моим интересам, то равная забота о моих интересах предполагает не запрещение, а разрешение такого неравенства. Неравенства допустимы, если они *улучшают* мою, равную с другими долю, но они недопустимы с точки зрения утилитаризма, если *посягают* на

долю, которая полагается мне по справедливости. Мы можем думать об этом, говорит Ролз, как о даровании менее преуспевающим чего-то вроде права вето на неравенства, которое они будут применять, чтобы отвергнуть любые неравенства, которые жертвуют их интересами, а не способствуют им [Rawls 1978: 64; Ролз 1995: 69]. Именно эта простая идея и лежит в основе теории Ролза.

Однако эта общая концепция ещё не является полной теорией справедливости, поскольку могут возникать противоречия при распределении различных благ в соответствии с этим принципом. Например, мы можем попытаться увеличить кому-то доход, лишив его одной из основных свобод. Это неравное распределение свобод может быть выгодным для наименее обеспеченных в одном отношении (с точки зрения дохода), но невыгодным в другом (с точки зрения свободы). А что если неравномерное распределение дохода, выгодное всем с точки зрения дохода, создаёт неравенство возможностей, имеющее неблагоприятные последствия для людей с меньшим доходом? Перевешивает ли этот рост дохода потерю свободы и возможностей? Общая концепция оставляет эти вопросы без ответа и не решает проблему, обусловившую бесполезность утилитаристских теорий.

Нам нужна система приоритетов для различных элементов теории. Решение Ролза состоит в том, чтобы разбить общую концепцию на части и выстроить их в порядке «лексического приоритета».

*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...

*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» [Rawls 1971: 302–303; Ролз 1995: 267].

Эти принципы образуют «специальную концепцию» справедливости, и их цель — обеспечить нам то систематическое руководство, которого не может дать интуитивизм. Согласно этим принципам одни общественные блага более важны, чем другие, и поэтому ими нельзя жертвовать ради улучшений, связанных с этими другими благами. Равные свободы имеют приоритет перед равными возможностями, а те, в свою очередь, имеют приоритет перед равными ресурсами. Но в рамках каждой категории сохраняется простая идея Ролза: неравенство только тогда допустимо, когда оно приносит пользу наименее преуспевающим. Таким образом, правила приоритета не затрагивают основного принципа честных долей, который продолжает выполняться в рамках каждой категории.

Эти два принципа составляют предложенное Ролзом решение проблемы справедливости. Однако мы ещё не касались вопроса о том, как Ролз обосновывает это своё решение. На самом деле у него есть два аргумента, которые я рассмотрю по очереди. Основное внимание я сосредоточу на аргументах Ролза в пользу второго принципа, который он называет «принципом различия» и который регулирует распределение экономических ресурсов. А рассмотрение принципа свободы и вопроса о том, почему Ролз отдаёт ему приоритет, отложу до следующих глав. Однако следует отметить, что Ролз не принимает тот общий принцип свободы, который гласит, что всё, что правомерно называть свободой, имеет высший приоритет. Скорее особое внимание он уделяет защите так называемых основных свобод, под которыми понимаются обычные гражданские и политические права, признаваемые в либеральных демократиях: право голосовать и баллотироваться на какую-нибудь должность в государстве, право на законный суд, свободу слова, передвижения и т.д. [Rawls 1971: 61; Ролз 1995: 66–67]. Эти права очень важны для либерализма; по существу, один из способов выделить специфику либерализма — это указать на то, что он отдаёт приоритет основным свободам.

Однако идея приоритета гражданских и политических прав получила очень широкое признание в нашем обществе. В результате споры между Ролзом и его критиками в основном касались других вопросов. Идея о необходимости защищать основные свободы граждан — это наименее оспариваемая часть его теории. Его отказ от утилитаризма был обусловлен необходимостью сформулировать теорию справедливых долей применительно к экономическим ресурсам, а эта теория может вызвать больше споров. Некоторые люди отвергают саму идею теории справедливых долей применительно к экономическим ресурсам, а те, кто принимают её, очень по-разному представляют, в какой форме должна выражаться такая теория. Этот вопрос о распределении ресурсов имел

важнейшее значение для перехода от утилитаризма к другим теориям справедливости, о которых речь пойдёт дальше. Сейчас же я основное внимание сосредоточу на обосновании Ролзом принципа различия.

Ролз предлагает два аргумента в пользу своих принципов справедливости. Первый аргумент строится на противопоставлении его теории принципу равенства возможностей, который он считает господствующей идеологией в вопросах распределительной справедливости. Он утверждает, что его теория лучше согласуется с нашими убеждениями относительно справедливости и даёт лучшее выражение тем идеалам честности, к которым апеллирует господствующая идеология. Вторым аргументом совсем другой. Ролз обосновывает преимущество своих принципов справедливости тем, что они — результат гипотетического общественного договора. Он утверждает, что если бы люди в определённом досоциальном состоянии должны были бы выбрать принципы, которые должны управлять их обществом, то они выбрали бы его принципы. Каждый человек, находясь в ситуации, которую Ролз называет «исходным положением», рационально заинтересован в принятии ролзовских принципов по регулированию социального сотрудничества. Этот второй аргумент привлёк наибольшее внимание критиков, и именно этим аргументом Ролз более всего известен. Однако этот аргумент не так прост для понимания, и мы лучше разберёмся в нём, если начнём с первого аргумента<sup>1</sup>.

## 2. АРГУМЕНТ ОТ ИНТУИТИВНОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РАВЕНСТВЕ ВОЗМОЖНОСТЕЙ

Преобладающий способ обоснования экономического распределения в нашем обществе имеет в своей основе идею «равенства возможностей». Согласно этой идее неравенства в доходе и социальном положении считаются оправданными, если и только если имела место честная конкуренция в борьбе за получение должностей и постов, предоставля-

<sup>1</sup> Ролз предлагает несколько дополнительных аргументов в пользу своих принципов справедливости. Например, Ролз говорит, что его принципы удовлетворяют требованиям «публичности» [Rowls 1971; Ролз 1995: 124] и «стабильности» [1971: 176-182; Ролз 1995: 156-163] в большей мере, чем альтернативные теории справедливости. Принципы справедливости должны быть широко известны и легко применимы на практике, а соответствующее чувство справедливости должно быть стабильным и «самоподдерживающимся» (например, «бремя обязательств» не должно быть слишком тяжёлым). Ролз иногда придаёт важное значение этим аргументам в защите своей теории, но поскольку сами они не порождают определённой теории справедливости, то носят вспомогательный характер по отношению к двум основным, рассматриваемым мной аргументам. Краткое изложение вспомогательных аргументов см.: [Parekh 1982: 161-162; Raikka 1998].

ющих определённые преимущества. Допускается платить кому-нибудь зарплату в 100 тыс. долларов при средней зарплате по стране в 20 тыс. долларов, если в состязании за эту зарплату было честно соблюдено равенство возможностей, т.е. никто не был поставлен в невыгодное положение из-за своей расовой или половой принадлежности или из-за своего социального происхождения. Такой неравный доход считается справедливым независимо от того, извлекают ли из этого неравенства выгоду наименее преуспевающие. (Именно это имеет в виду Маки, когда говорит о «праве на честную попытку» — см. гл. I наст. изд.)

Это противоречит теории Ролза. Хотя Ролз тоже говорит о необходимости соблюдения равенства возможностей при распределении должностей, он не согласен с тем, что люди, занимающие эти должности, имеют право на большую долю общественных ресурсов. В ролзовском обществе таким людям будут платить более высокую зарплату только при условии, что это принесёт пользу всем членам общества. Согласно принципу различия люди только тогда могут претендовать на большую долю ресурсов, если они смогут показать, что это пойдёт на пользу тем, кто получает меньшие доли. Напротив, согласно господствующей идее равенства возможностей менее обеспеченные не имеют права вето на такие неравенства и никакого права ожидать каких-то выгод от них.

Почему многие люди в нашем обществе считают идеологию равных возможностей справедливой? Потому что она гарантирует, что судьба людей определяется не обстоятельствами, а принимаемыми ими решениями. Если я стремлюсь к каким-то личным целям в обществе равенства возможностей, то мой успех или неудача в достижении какой-либо цели будут определяться моими действиями, а не моей расовой, классовой или половой принадлежностью. Если я проиграю, то это произойдёт не потому, что меня угораздило родиться «не в той» социальной группе. Нашу участь не должны делать привилегированной или несчастной такие произвольные с моральной точки зрения факторы, как расовая или этническая группа, в которой мы родились. В обществе, где социальные условия никого не ставят в привилегированное или невыгодное положение, судьба людей — в их собственных руках. Успех (или неудача) есть результат их собственного выбора и затраченных усилий. Следовательно, какого бы успеха мы ни достигли, он является в большей степени «заработанным», чем просто дарованным сверху. В обществе, реализующем равенство возможностей, неравный доход считается честным, ибо этот успех «заслужен», он пришёл к тем, кто его «заслужил».

Люди расходятся во мнении относительно того, что нужно сделать, чтобы обеспечить честное равенство возможностей. Одни полагают, что достаточно юридически закрепить отмену дискриминации при получении образования и найме на работу. По мнению других, необходимы

программы так называемой позитивной дискриминации для оказания помощи группам населения, поставленным в неблагоприятные экономические и социокультурные условия, чтобы их члены действительно имели равные со всеми возможности при приобретении квалификации, необходимой для экономического успеха. Но и в том, и в другом случае центральная идея такова: наличие у индивидов неравных долей социальных благ считается честным, если индивиды заработали и заслужили эти неравенства, т.е. если эти неравенства — следствие сделанного индивидами выбора и предпринятых действий. Но нечестно, когда индивиды поставлены в привилегированные или неблагоприятные условия из-за случайного и незаслуженного различия в их социальном положении.

Ролз признаёт привлекательность этой идеи. Однако существует ещё один источник незаслуженного неравенства, который эта идея игнорирует. Безусловно, социальные неравенства являются незаслуженными, и, стало быть, нечестно, когда чья-то участь ухудшается из-за этого незаслуженного неравенства. Но то же самое можно сказать и о неравенстве в природных способностях. Нет никакой нашей заслуги в том, что при рождении мы оказываемся принадлежащими к определённому классу, полу или расе, а так же в том, что человек рождается инвалидом или с коэффициентом умственного развития (IQ) в 140. Если влияние, оказываемое на судьбу людей первыми факторами, несправедливо, то непонятно, почему нельзя считать несправедливым и влияние последних факторов. И в том, и в другом случае имеет место несправедливость, ибо на размер распределяемых долей не должны оказывать влияние факторы, случайные с точки зрения морали. Природные способности и социальные условия — это плод слепой удачи, от которой не должны зависеть моральные гритязания людей.

Следовательно, господствующий идеал равенства возможностей является «неустойчивым», ибо «как только нас начинает заботить влияние, оказываемое социальными и природными случайностями на определение распределяемых долей, нас должно, по размышлении, беспокоить влияние вторых. В моральном плане и те, и другие одинаково случайны» [1971: 74–75; Ролз 1995: 86–87]. По мнению Дворкина, незаслуженный характер полученных от природы преимуществ делает господствующее представление не столько нестабильным, сколько «обманным». Господствующее представление предполагает, что при устранении социальных неравенств каждому человеку предоставляется равная возможность в получении социальных благ, и поэтому любые различия в доходе являются заслуженными, будучи результатом усилий и сделанного выбора. Но люди с природными недостатками не имеют равных возможностей в получении социальных благ, и поэтому их неудача никак не связана с их усилиями и сделанным выбором. Если мы по-настоящему заинтересованы в устране-

нии незаслуженных неравенств, то мы должны признать господствующее представление о равенстве возможностей неадекватным.

В основе господствующего представления лежит привлекательная идея о том, что судьбу людей должны определять не *обстоятельства*, в которых им случилось оказаться, а сделанный ими *выбор*, т.е. принятые ими решения относительно своей жизни. Но господствующее представление признаёт только различия в социальных условиях, игнорируя различия в природных способностях (или трактуя их так, как если бы они имели отношение к нашему выбору). В результате накладывается произвольное ограничение на применение этой центральной идеи.

Как же следует трактовать эти различия в природной одарённости людей? Можно усмотреть определённые параллели между социальным и природным неравенством и заключить, что никто не должен извлекать выгоду из этих природных неравенств. Но, как утверждает Ролз, хотя

«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 устранять 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» [Rawls 1971: 102; Ролз 1995: 98].

Хотя никто не должен страдать из-за влияния, оказываемого незаслуженными природными неравенствами людей, возможны случаи, когда каждому выгодно, если это влияние допускается. Никто не заслужил права извлекать выгоду из своих природных способностей, но нельзя считать нечестным допущение таких выгод, когда они работают на благо тех, кто оказался менее удачливым в «природной лотерее». Именно это и утверждает принцип различия.

Таков первый аргумент Ролза в пользу теории честных долей. Согласно господствующему представлению талантливые люди, конечно, могут рассчитывать на более высокий доход. Но поскольку талантливые люди не заслужили своих преимуществ, то их высокие ожидания

«справедливы, если и только если они работают как часть схемы, которая улучшает ожидания наименее преуспевших членов общества» [Rawls 1971: 75; Ролз 1995: 77].

Так, анализ господствующего представления о равенстве возможностей подводит нас к принципу различия. По словам Ролза,

«как только мы хотим найти такую... трактовку [идеи равенства возможностей], 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... альтернатив» [Rawls 1971: 75; Ролз 1995: 77].

Таков первый аргумент. На мой взгляд, исходная посылка этого аргумента правильна. Господствующее представление о равенстве возможностей является нестабильным, и мы должны признать случайный, с точки зрения морали, характер распределения природных способностей. Однако вывод не вполне корректен. Из случайного характера природных и социальных неравенств вытекает, что эти виды неравенств должны влиять на распределение только тогда, когда это приносит пользу наименее преуспевающим. Но согласно принципу различия *всякое* неравенство должно служить на пользу наименее преуспевающих. А что если я не родился в привилегированной социальной среде и не получил при рождении особых талантов, но благодаря сделанному выбору и усилиям смог обеспечить себе более высокий доход, чем у других? Аргумент Ролза не объясняет, почему принцип различия применим ко всем неравенствам, а не только к тем, которые связаны со случайными в моральном отношении факторами. Я ещё возвращусь к этому вопросу после рассмотрения второго аргумента.

### 3. АРГУМЕНТ ОТ ИДЕИ ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА

Ролз считает свой первый аргумент в пользу предлагаемых им принципов справедливости менее важным, чем второй. Его главный аргумент — это идея «общественного договора», т.е. его цель — определить, какую политическую мораль выбрали бы люди, закладывая основы общества и находясь в «исходном положении». Ролз характеризует аргумент, к рассмотрению которого мы приступаем, следующим образом:

«ни одно из предыдущих замечаний [о равенстве возможностей] не является аргументом в пользу этой концепции [справедливости], 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 [принцип различия], не поразили читателя как чрезмерные» [Rawls 1971: 75; Ролз 1995: 77].

Таким образом, для Ролза его первый интуитивный аргумент просто подготавливает почву для второго, построенного на идее общественного договора. Это необычная стратегия, так как аргументы на основе идеи общественного договора обычно считаются слабыми, и всё выгля-



дит так, будто Ролз низводит действительно сильный аргумент до роли вспомогательного по отношению к более слабому второму аргументу.

Почему аргументы на основе идеи общественного договора считаются слабыми? Потому что они, как кажется, опираются на неправдоподобные допущения. Согласно этим допущениям мы должны вообразить некоторое естественное состояние, предшествующее появлению политической власти. В этом состоянии каждый человек предоставлен самому себе в том смысле, что не существует высшего органа, полномочного требовать повиновения людей или обязанного защищать их интересы и имущество. Вопрос в том, на какой договор согласились бы люди в естественном состоянии, чтобы установить политическую власть, имеющую указанные полномочия и обязательства? Если нам известны условия договора, нам понятно, что обязано делать правительство и чему обязаны подчиняться граждане.

Этот метод использовали разные теоретики, включая Гоббса, Локка, Канта, Руссо, и приходили к разным выводам. Но всех их критиковали за одно и то же, а именно, что никогда не существовало ни такого естественного состояния, ни такого договора. Поэтому граждане и правительство не связаны никаким договором. Договоры накладывают обязательства, только если на них действительно получено согласие. Мы можем сказать, что некоторое соглашение есть тот договор, который люди подписали бы в некотором естественном состоянии, так что это — гипотетический договор. Но как говорит Дворкин, «гипотетический договор — это не просто слабая форма реального договора; это вообще не договор» [Dworkin 1977: 151; Дворкин 2004: 211]. Когда утверждают, что мы связаны договором, который мы заключили бы в естественном состоянии, то предполагается

«поскольку человек согласился бы на некоторые принципы, если бы его спросили заранее, откуда следует, что будет справедливо применить к нему эти принципы позднее в другой ситуации, когда он не даёт своего согласия. Но это плохой аргумент. Предположим, в понедельник я не знал стоимости принадлежащей мне картины; если бы вы тогда предложили мне за неё сто долларов, я бы согласился. Во вторник я узнал, что картина очень ценная. Вы не можете утверждать, что было бы справедливо в среду заставить меня по суду продать вам эту картину за сто долларов. Может быть, мне сильно повезло, что вы не попросили меня продать картину в понедельник, но это не оправдывает последующего принуждения по отношению ко мне» [Dworkin 1977: 152; Дворкин 2004: 213].

Таким образом, идея общественного договора кажется абсурдной в историческом отношении (если она опирается на представление о реальном соглашении) или незначимой в моральном отношении (если она опирается на гипотетическое согласие).

Но, как отмечает Дворкин, существует другой способ истолкования аргументов, основанных на идее общественного договора. Прежде всего мы должны воспринимать договор не как соглашение, реальное или гипотетическое, а как приём, позволяющий выявлять следствия определённых моральных посылок при рассмотрении равенства людей в моральном отношении. Мы используем идею естественного состояния не для объяснения исторического происхождения общества или для установления исторических обязательств государства и индивидов, а для моделирования идеи морального равенства индивидов.

Идея морального равенства предполагает, что никто из нас от природы не подчинён воле другого человека, никто не приходит в этот мир, будучи собственностью или подданным другого. Все мы рождаемся свободными и равными. На протяжении большей части человеческой истории многим социальным группам было отказано в этом равенстве; например, в феодальных обществах крестьяне считались от природы подчинёнными аристократам. Историческая миссия таких классиков либерализма, как Локк, состояла в том, чтобы заставить отказаться от этой предпосылки феодализма. И способ, каким они разъясняли своё отрицание того, что некоторые люди по природе подчинены другим, состоял в том, чтобы представить некоторое естественное состояние, в котором люди равны по своему статусу. Как говорил Руссо, «человек рождается свободным, но между тем он везде в оковах». Идея естественного состояния представляет собой, таким образом, не антропологическое утверждение о досоциальном существовании людей, но моральное утверждение об отсутствии естественного подчинения одних людей другим.

Однако классики либерализма не были анархистами, отвергающими любое правительство. Согласно анархистам, никакая власть над людьми не имеет законной силы и никогда нельзя на законном основании заставлять людей подчиняться этой власти. Поскольку классики либерализма не были анархистами, наиболее настоящей проблемой для них было объяснить, почему люди, рождённые свободными и равными, могут согласиться на то, чтобы ими управляли. В целом их ответ сводился к следующему: из-за неопределённостей и нехватки ресурсов в социальной жизни индивиды, не отказываясь от своего равенства в моральном отношении, согласились бы на передачу определённых полномочий государству при условии, что государство использовало бы эти полномочия на основе доверительного управления для защиты индивидов от неопределённостей и нехваток. Если же правительство не оправдывает это доверие и злоупотребляет своей властью, то граждане не обязаны больше подчиняться и, по существу, имеют право на восстание. Наличие у некоторых людей власти, позволяющей им управлять другими, совместимо с уважением равенства людей в моральном отношении, поскольку

власть правителям только доверена на определённых условиях — защищать и содействовать интересам управляемых.

Именно такого рода теорию принимает Ролз. По его словам, его цель «состоит в представлении концепции справедливости, которая обобщает до более высокого уровня абстракции знакомую теорию общественного договора. Её мы находим, например, у Локка, Руссо и Канта» [Rawls 1971: 11; Ролз 1995: 25–26]. Цель договора — определить принципы справедливости с позиции равенства. В теории Ролза

«исходное положение равенства соответствует естественному состоянию в традиционной теории общественного договора. Это исходное положение не мыслится, конечно, как действительное историческое состояние дел, и в ещё меньшей степени как примитивное состояние культуры. Оно понимается как чисто гипотетическая ситуация, характеризующаяся таким образом, чтобы привести к определённой концепции справедливости» [Rawls 1971: 12; Ролз 1995: 26].

Хотя исходная позиция Ролза «соответствует» естественному состоянию, она также и отличается от него, так как, по мнению Ролза, естественное состояние в обычном понимании фактически не является «исходным положением равенства» [Rawls 1971: 11; Ролз 1995: 26]. Именно в этом пункте его аргумент на основе идеи общественного договора соединяется с интуитивным аргументом. Естественное состояние в его обычном описании несправедливо, так как одни люди имеют больше шансов остаться в выигрыше, чем другие: у них лучшие природные способности, изначально больше ресурсов или просто физической силы. Они смогут дольше продержаться в ожидании лучшей сделки, в то время как менее сильные и менее талантливые вынуждены будут пойти на уступки. Природные случайности влияют на каждого, но некоторые люди умеют лучше ими воспользоваться, и поэтому они не согласятся на общественный договор, если он не закрепит их природных преимуществ. Как мы видели, с точки зрения Ролза это несправедливо. Поскольку природные преимущества нельзя считать заслуженными, они не должны ставить в привилегированное или неблагоприятное положение людей, когда они выбирают принципы справедливости<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Именно это обвинение в несправедливости традиционного естественного состояния отделяет Ролза от другой традиции в разработке теории договора, идущей от Гоббса к таким современным теоретикам, как Давид Готье и Джеймс Бьюкенен. Подобно Ролзу, они надеются вывести принципы, регулирующие социальную жизнь, на основе идеи соглашения, заключённого в исходной позиции. Однако в отличие от Ролза соглашение в их трактовке имеет целью достижение не справедливости, а взаимной выгоды, и поэтому исходная ситуация допускает, а по существу, неизбежно отражает существующие в реальном мире различия в умении людей торговаться. Я рассмотрю этот второй подход к теории договора в главе 3, где, в частности, речь пойдёт о том, следует ли вообще считать теорию о взаимной выгоде теориями справедливости.

Поэтому нужен новый приём, выводящий наружу следствия равенства людей в моральном отношении, приём, который помешал бы людям воспользоваться своими случайно доставшимися преимуществами при выборе принципов справедливости. Именно поэтому Ролз разрабатывает иную, очень своеобразную конструкцию, известную как «исходное положение». В этом изменённом первоначальном состоянии люди находятся за «занавесом неведения», и поэтому

«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» [Rawls 1971: 12; Ролз 1995: 26].

Многие критики восприняли это требование дистанцирования людей от знания ими своего социального происхождения и своих индивидуальных желаний как проявление странной теории человеческой личности. Что останется от нашего Я, если мы исключим всё это знание? Представить себя за таким занавесом неведения ещё труднее, чем представить себя в традиционном естественном состоянии, где вымышленные люди хотя бы сохраняют относительную целостность разумного и телесного начала.

Однако занавес неведения не выражает никакой теории человеческой личности. Он служит интуитивно понятным условием честности в том же смысле, в каком мы, в целях честного раздела пирога, заботимся о том, чтобы человек, разрезающий пирог, не знал, какой кусок ему достанется<sup>3</sup>. Аналогичным образом занавес неведения нужен для того,

<sup>3</sup> Ролз отмечает, что выбор принципов справедливости в исходном положении отличается в одном принципиальном отношении от случая разрезания пирога, когда неизвестно, кому какой кусок достанется. По его мнению, в первом случае мы имеем пример «чистой процедурной справедливости», а во втором — пример «совершенной процедурной справедливости». И в том, и в другом случае предполагается, что справедливый результат гарантирует сама процедура. Однако в первом случае нет «независимого и уже заданного критерия справедливости», тогда как во втором случае такой критерий имеется [Rawls 1980: 523]. Но это различие является преувеличенным, поскольку, как мы увидим дальше, существует несколько «независимых и уже заданных критериев» для оценки результатов выбора в исходной позиции. В любом случае оба примера имеют общий признак, на который я хотел бы обратить внимание читателей: и в том, и в другом примере неведение выступает условием непредвзятого решения.

чтобы те, кто в силу своего положения имели бы возможность повлиять на процесс выбора в свою пользу, не могли бы этого сделать. Поэтому, утверждает Ролз,

«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 счёт естественных случайностей или социальных обстоятельств. Вероятно, все согласятся в том, что было бы невозможно приспособлять принципы к обстоятельствам нашего собственного случая... На этом пути мы естественно приходим к понятию занавеса неведения» [Rawls 1971: 18-19; Ролз 1995: 31-32].

Исходное положение предназначено «представить равенство между человеческими существами как моральными личностями», которые «согласятся как равные, не имеющие преимуществ друг перед другом за счёт социальных и естественных случайностей»; оно является «разъяснительным механизмом, суммирующим смысл» наших представлений о честности и «помогающим нам извлечь из них следствия» [Rawls 1971: 19, 21, 586; Ролз 1995: 32, 34, 504].

Таким образом, аргумент Ролза не предполагает, что из идеи гипотетического договора выводится определённая концепция равенства. Это послужило бы поводом для самых разнообразных критических нападок, о которых упоминает Дворкин. Скорее гипотетический договор — это способ выражения определённой концепции равенства и способ выведения из этой концепции следствий относительно справедливого регулирования деятельности социальных институтов. Устраняя источники пристрастности и выдвигая требование всеобщего согласия, Ролз надеется найти решение, приемлемое для каждого в позиции равенства, т.е. решение, уважающее право каждого человека на то, чтобы к нему относились как к свободному и равному существу.

Поскольку предпосылкой аргумента служит равенство, а не договор, то для критики этого аргумента необходимо показать, что в нём не удалось выразить адекватное понимание равенства. Поэтому недостаточно, а по существу, и неуместно, указывать на то, что договор не согласуется с реальной историей, что с психологической точки зрения занавес неведения невозможен, или что исходная позиция нереалистична в каком-нибудь ещё смысле. Вопрос не в том, могла ли когда-либо иметь место исходная позиция; вопрос в том, можно ли считать честными принципы, которые должны быть в ней выбраны, учитывая характер процесса выбора.

Даже если мы примем ролзовскую идею общественного договора как приём, позволяющий выразить концепцию равенства, остаётся неясно,

какие конкретно принципы будут выбраны в исходной позиции. Разумеется, Ролз убеждён, что будет выбран принцип различия. Однако свой второй аргумент он предлагает как независимый от первого интуитивно-го аргумента, построенного на анализе равенства возможностей. Строго говоря, Ролз, как мы видели, не считает интуитивный аргумент уместным в рамках теории договора. Поэтому принцип различия — это лишь один возможный выбор в исходной ситуации среди множества других.

Как же происходит выбор принципов справедливости? Основная идея такова: хотя мы не знаем, какое положение займём в обществе и к каким целям будем стремиться, тем не менее определённые вещи в любом случае будут нам желательны или необходимы для того, чтобы мы смогли вести достойную жизнь. Несмотря на различия в жизненных планах разных людей, все они имеют одну общую черту: все они предполагают, что человек *руководит жизнью*. По словам Уолдрона, «есть нечто такое, что можно назвать *следованием представлению о достойной жизни*, и это, можно считать, свойственно всем людям, даже имеющим самые несходные убеждения... Хотя люди не разделяют идеалов друг друга, они, по крайней мере, могут путём абстрагирования от своего опыта понять, что значит *быть приверженным идеалу достойной жизни*» [ср.: Rawls 1971: 92–95; Ролз 1995: 89–92]. Все мы следуем какому-нибудь идеалу достойной жизни, и независимо от его конкретного содержания нам нужны определённые вещи. В теории Ролза эти вещи получили название «первичных благ». Существует два вида первичных благ:

1. Социальные первичные блага, т.е. блага, которые распределяются социальными институтами; к ним относятся доход и благосостояние, возможности и полномочия, права и свободы.

2. Природные первичные блага, т.е. такие блага, как здоровье, умственные способности, энергичность, воображение и данные от природы способности; социальные институты оказывают влияние на эти блага, но непосредственно их не распределяют.

При выборе принципов справедливости за занавесом неведения люди стремятся обеспечить себе наилучший возможный доступ к первичным благам, распределяемым социальными институтами (т.е. к социальным первичным благам). Это не означает, что в основе нашего чувства справедливости лежит эгоизм. Поскольку никто не знает, какое положение займёт, постольку и выбор наилучшего для себя будет иметь те же последствия, что и выбор наилучшего для всех, понимаемого с непредвзятой точки зрения. Решая будучи за занавесом неведения, какие принципы будут способствовать моему благу, я должен поставить себя на место каждого члена общества и посмотреть, что способствует его благу, поскольку в конечном счёте я могу оказаться на месте любого из этих людей. Таким образом, в сочетании с занавесом неведения допущен-

ние о рациональном эгоизме «достигает во многом той же самой цели, что и благосклонность» [Rawls 1971: 148; Ролз 1995: 136], поскольку я должен отождествить себя с каждым человеком в обществе и принять во внимание его благо, как если бы оно было моим собственным. Таким образом, в соглашениях, которые достигаются в исходном положении, всем людям уделяется равное внимание.

Итак, стороны в исходном положении, не ведая, в каком положении они в итоге окажутся, стараются обеспечить всем наилучший возможный доступ к первичным благам, которые позволят им вести стоящую жизнь. Тем не менее есть немало разных принципов, которые они могли бы выбрать. Они могли бы выбрать равное распределение социальных первичных благ независимо от положения человека в обществе. По мнению Ролза, это нерационально, когда определённые виды неравенств, например, те, которые принимаются принципом различия, могут улучшить для каждого возможность получения первичных благ. Стороны могли бы выбрать утилитаристский принцип, требующий такого распределения первичных благ социальными институтами, при котором максимизировалась бы общая сумма полезности в обществе. Это могло бы максимизировать и среднюю величину полезности, на которую стороны, находясь в исходном положении, могли бы рассчитывать в реальном мире. Согласно некоторым концепциям рациональности это является рациональным выбором. Но это включает и определённый риск, связанный с тем, что вы можете оказаться в числе тех, от кого потребуются многократные жертвы ради большего блага других. Это делает ваши свободы, имущество и даже вашу жизнь уязвимой перед эгоистичными и незаконными предпочтениями других. Действительно, вы оказываетесь незащищёнными именно в тех ситуациях, в которых вы прежде всего и нуждаетесь в защите, как, например, когда из-за ваших убеждений, цвета кожи, пола или природных способностей вы не популярны среди большинства или просто ничего для него не значите. Это делает утилитаризм, согласно некоторым концепциям рациональности, иррациональным выбором, поскольку рационально гарантировать защиту ваших основных прав и ресурсов, даже если при этом уменьшится ваш шанс получить больше благ.

Таким образом, имеются противоположные концепции рационального выбора в исходном положении неведения: рациональность рискованной игры или рациональность игры на верняка. Если бы мы знали, каковы шансы того, что наши основные права будут попораны в утилитаристском обществе, мы могли бы лучше оценить, насколько рационально идти на риск. Но занавес неведения исключает такое знание. Рациональность рискованной игры зависит от того, испытываете ли вы склонность к риску или нет: некоторые люди не против пойти на риск,

другие предпочитают безопасность. Но занавес неведения исключает и знание о личных вкусах. Что же тогда считать рациональным выбором? Согласно Ролзу, рациональным выбором является стратегия «максимина», т.е. стратегия, при которой вы максимизируете ту долю, которую вы бы получили, окажись вы в минимальном, или наихудшем, положении. Как замечает Ролз, это всё равно что исходить из допущения, что ваш злейший враг будет решать, какое место вы займёте в обществе [Rawls 1971: 152–153; Ролз 1995: 140–141]. В итоге вы выберете ту схему распределения, которая максимизирует минимальную возможную долю.

Представим, например, что в мире, состоящем из трёх человек, возможны следующие схемы распределения:

а) 10 : 8 : 1

б) 7 : 6 : 2

в) 5 : 4 : 4.

Стратегия Ролза предписывает выбрать схему в. Если вы не знаете, какова вероятность того, в какой вы окажетесь позиции — в наилучшей или наихудшей, то рациональным выбором, согласно Ролзу, будет третья схема распределения, поскольку даже если вы окажетесь в наихудшем положении, она предоставит вам больше, чем вы бы получили в таком же положении при других схемах распределения.

Заметьте, что вам следует выбрать третью схему, хотя первые две схемы имеют более высокую среднюю величину полезности. Недостаток этих двух схем состоит в том, что в них содержится некий шанс, неизвестный относительно степени его вероятности, что ваша жизнь будет совершенно неудовлетворительной. А поскольку каждый из нас имеет только одну единственную жизнь, было бы нерационально допускать подобную возможность. Поэтому, заключает Ролз, люди в исходном положении выберут принцип различия. А этот вывод очень удачно совпадает с тем, что говорит нам первый интуитивный аргумент. Люди, использующие честную процедуру принятия решений для выбора принципов справедливости, приходят к тем же самым принципам, о которых наши интуитивные представления говорят, что они честные.

Многие авторы подвергли критике заявление Ролза о рациональности стратегии «максимина». Одни полагают, что в равной, если не в большей, степени рационально делать ставку на утилитаризм [Hare 1975: 88–107; Bailey 1997: 44–46; Barry B. 1989a: 333–340]. Другие доказывают, что рациональной стратегией является некоторая форма «приоритаризма», которая будет придавать большее значение интересам менее обеспеченных, но всё-таки будет допускать, чтобы большие приобретения для богатых перевешивали незначительные потери для бедных (см., напр.: [Parfit 1998; McKerlie 1994; 1996; Arneson 2000a]). Иные же утверждают, что, не зная шансы или предрасположенность человека к риску, нельзя



оценить рациональность рискованной игры. По мнению этих критиков, Ролз только потому приходит к принципу различия, что он приспособливает для этого своё описание занавеса неведения или делает совершенно необоснованные психологически допущения (см., напр.: [Barry В. 1973: ch. 9]<sup>4</sup>).

#### *а. Слияние двух аргументов*

В этих критических замечаниях есть доля истины, но в целом подобная критика ошибочна, поскольку Ролз сам признаёт, что приспособливает своё описание исходного положения для выведения принципа различия. Он отмечает, что «для каждой традиционной концепции справедливости существует такая интерпретация исходного положения, в которой принципы для концепции являются предпочтительным решением» [Rawls 1971: 121; Ролз 1995: 16]. Существует немало описаний исходного положения, совместимых с целью создания честной процедуры принятия решения, но принцип различия отнюдь не будет выбран во всех этих случаях. Поэтому прежде чем мы сможем определить, какие принципы будут выбраны в исходном положении, нам нужно решить, какое описание исходного положения принять. А одним из критериев при выборе описания исходного положения, полагает Ролз, служит выводимость из него принципов, которые мы находим интуитивно приемлемыми.

Итак, заявив, что исходное положение должно моделировать идею равенства людей в моральном отношении, Ролз затем уточняет, что «есть, однако, другая сторона в обосновании конкретного описания исходного положения. Отвечают ли принципы, которые должны быть выбраны, нашим убеждениям о справедливости, или они являются их приемлемым естественным расширением?» [Rawls 1971: 19; Ролз 1995: 32]. Таким образом, принимая решение о предпочтительном описании исходного положения, мы как бы «заходим с двух сторон». Если принципы, выбранные при одном варианте описания, не соответствуют нашим убеждениям о справедливости, то

•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.

<sup>4</sup> Фролик и Оппенхаймер провели серию экспериментов, разработанных для проверки этого вопроса. Участников, не знающих своего места в системе распределения благ, просили выбирать между различными принципами распределения, включая «максимин» Ролза, утилитаризм и смешанную модель, которая максимизировала среднюю полезность при гарантировании некоторого минимума. Последнее было преобладающим выбором [Frolich, Oppenheimer 1992].

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 даёт принципы, отвечающие нашим суждениям, должным образом откорректированные и адекватные ситуации» (Rawls 1971: 20; Ролз 1995: 32).

Таким образом, интуитивный аргумент и аргумент на основе идеи общественного договора в итоге оказываются зависящими друг от друга. Ролз допускает изменение исходного положения с тем, чтобы из него выводились принципы, соответствующие нашим интуициям (по крайней мере тем из них, которых мы продолжаем придерживаться после того, как попытались в двустороннем процессе привести в гармонию нашу теорию и наши интуитивные представления). Это может выглядеть каким-то трюком. Но это кажется таковым, только если мы приписываем Ролзу мнение, будто два аргумента обеспечивают полностью независимую поддержку друг другу. Хотя Ролз иногда делает такие заявления, но в других местах он признаёт взаимозависимость этих аргументов, опирающихся на одну и ту же совокупность устоявшихся интуиций.

Но зачем же тогда утруждать себя приёмом, основанным на идее договора? Почему бы не ограничиться первым интуитивным аргументом? Это хороший вопрос. Хотя аргумент на основе идеи договора не так уж плох, как полагают критики, он и не так хорош, как думает Ролз. Если каждая теория справедливости предлагает своё собственное описание договорной ситуации, то мы должны заранее решить, какую теорию справедливости мы принимаем, чтобы знать, какое описание исходного положения является подходящим. Поскольку для Ролза неприемлемо рисковать жизнью одного для блага других и незаслуженно наказывать людей с природными недостатками, это побуждает его принять определённое описание исходного положения; те же, кто не согласны с ним по этим вопросам, будут описывать это положение по-другому. Этот спор нельзя разрешить, обратившись к договорному соглашению. И для той, и для другой стороны ссылка на ситуацию заключения договора в целях защиты своей теории справедливости была бы простым уклонением от существа вопроса, ибо ситуация заключения договора уже предполагает теорию. Следовательно, все основные вопросы справедливости должны быть решены ещё до выбора описания исходного положения. Но тогда договор оказывается излишним.

Это не означает, что приём на основе идеи договора совершенно бесполезен. Во-первых, исходное положение представляет собой способ прояснения наших интуитивных представлений точно так же, как ранние теории общественного договора привлекали естественное со-

стояние для прояснения идеи естественного равенства. Во-вторых, хотя интуиции, на которые опирается аргумент о равных возможностях, свидетельствуют о том, что честное равенство возможностей недостаточно, они не говорят нам, что ещё требуется; поэтому приём, основанный на идее договора, помогает нам уточнить наши интуитивные представления. Именно это имеет в виду Ролз, когда говорит, что этот приём может помочь «извлечь следствия» из наших интуитивных представлений. В-третьих, этот приём задаёт позицию, с которой мы можем проверять противоположные интуитивные представления. Талантливый человек мог бы совершенно искренне не соглашаться с тем, что природа распределяет таланты произвольным образом. В этом случае мы имели бы столкновение разных интуитивных представлений. Но если в ситуации, исключая знание о том, что он получит в природной лотерее, тот же самый человек не станет больше возражать против этого, то мы можем с определённой уверенностью сказать, что наше интуитивное представление было правильным, а его представление было продиктовано его личными интересами. Некоторые интуитивные представления кажутся не слишком убедительными, если рассматривать их, абстрагируясь от своего конкретного положения в обществе. Аргумент на основе идеи договора позволяет установить, будут ли выбраны наши интуитивные представления с позиции непредвзятого человека. Таким образом, договор проясняет некоторые общие интуитивные представления и обеспечивает непредвзятую позицию для оценки более конкретных интуиций [Rawls 1971: 21–22; Ролз 1995: 33–34].

Итак, использование приёма, основанного на идее договора, представляет нам определённые преимущества. Но в то же время этот приём не обязателен для этих целей. Как было показано в предыдущей главе, некоторые авторы (например, Хэар) для выражения идеи равной заботы о людях используют не беспристрастных участников договора, а «идеальных сочувствующих» (см. гл. 1 наст. изд.). И та, и другая теория предписывают моральному агенту занять непредвзятую позицию. Но если непредубеждённые участники договора рассматривают каждого человека в обществе как одно из возможных будущих размещений их собственного блага, то для идеальных сочувствующих он — один из компонентов их собственного блага, поскольку они симпатизируют каждому человеку и стремятся разделить его судьбу. В этих двух теориях используются разные приёмы, но это различие относительно поверхностное, ибо ключевым шагом каждой теории является заставить агентов принять такую позицию, которая лишает их знания о своём личном благе или возможности содействовать ему. Действительно, порой бывает трудно отличить беспристрастных участников договора от

идеальных сочувствующих (см.: [Gauthier 1986: 237–238; Diggs 1981: 277; Barry 1989a: 77, 196])<sup>5</sup>.

Идею равного стношения можно также выразить, вообще не прибегая к каким-либо специальным приёмам, а просто попросив агентов одинаково относиться к другим независимо от того, знают ли они о собственном благе и есть ли у них возможность способствовать ему (см., напр.: [Scanlon 1982; Barry 1989a: 340–348]). Действительно, есть нечто странное и извращённое в том, чтобы использовать для выражения идеи морального равенства приёмы общественного договора и идеальных сочувствующих. Цель занавеса неведения — сделать наглядной идею о том, что другие люди важны сами по себе, а не просто как компоненты нашего собственного блага. Но этой цели пытаются достичь, задав перспективу, в которой благо других выступает простым компонентом нашего собственного (реального или возможного) блага. Прибегая к «идее выбора, способствующего интересам отдельного рационального индивида, для которого жизни других людей в обществе — это лишь множество разнообразных возможностей» (см.: [Scanlon 1982: 127]; ср.: [Barry 1989a: 214–215, 336, 370]), мы только затемняем идею о том, что люди представляют собой цели-в-себе. Ролз пытается ограничить восприятие людьми в исходном положении жизни других индивидов лишь как разнообразных возможных последствий их выбора в собственных интересах, но приём, основанный на идее договора, поощряет такое восприятие, а потому затемняет истинное значение равной заботы о людях.

Итак, механизм общественного договора немного добавляет к теории Ролза. Интуитивный аргумент является главным, как бы Ролз ни утверждал обратное, а аргумент на основе идеи договора (в лучшем случае) лишь помогает выразить интуитивный аргумент. Однако непонятно, почему Ролз нуждается в независимом аргументе на основе идеи договора. Сначала Ролз сожалел о том, что люди вынуждены выбирать между утилитаризмом — систематичной, но часто идущей вразрез с нашими интуитивными представлениями теорией, и интуитивизмом — набором разнообразных и теоретически не структурированных интуиций. Если он нашёл теоретическую альтернативу утилитаризму, гармонично согласующуюся с нашими интуитивными убеждениями, то его теория имеет прочные основания и её никоим образом не ослабляет взаимозависимость интуитивного аргумента и договорного аргумента. Как

<sup>5</sup> Ролз отрицает какое-либо существенное сходство между его контрактализмом и идеальными сочувствующими Хэара. Как отмечает Барри, это отрицание «кажется простым сотрясанием воздуха» [Barry 1989a: 410 п. 30]. Стоит только пожалеть, что Ролз преувеличивает различие между его теорией и теорией Хэара, ибо это преувеличение не в пользу теории Ролза. Обсуждение критики Ролза феминистскими критиками см. в гл. 8 § 3 и далее.

утверждает Ролз, «концепция справедливости не может быть дедуцирована из самоочевидных посылок или условий на принципы; напротив, её обоснование — это дело взаимной поддержки многих рассмотрений, которые складываются в один согласованный взгляд» [Rawls 1971: 21; Ролз 1995: 33]. Он называет это «рефлексивным равновесием» и видит в нём свою цель<sup>6</sup>. Его принципы справедливости взаимно поддерживаются и рефлексией над теми интуициями, к которым мы обращаемся в наших повседневных делах, и рефлексией над природой справедливости с беспристрастной точки зрения, отстранённой от наших повседневных позиций по тому или иному вопросу. Поскольку цель Ролза — достижение такого рефлексивного равновесия, то критические аргументы Хэара и Барри не достигают цели. Даже если они правы в том, что принцип различия не будет выбран в исходном положении, как его описывает Ролз, он мог бы переопределить исходное положение таким образом, чтобы этот принцип из него выводился. Это может показаться каким-то мошенничеством, но это полезно и оправданно, если действительно ведёт к рефлексивному равновесию, — если это означает, что «мы приходим к согласованным взглядам и полагаем наши убеждения о социальной справедливости обоснованными» [Rawls 1971: 102; Ролз 1995: 33].

Действительно успешная критика теории Ролза должна или поставить под сомнение его фундаментальные интуиции, или показать, что принцип различия не является наилучшим выражением этих интуитивных представлений (и поэтому другое описание исходного положения должно быть частью нашего рефлексивного равновесия). В последующих главах я рассмотрю теории, бросающие вызов этим базовым интуициям, но вначале я хотел бы кратко изложить вторую возможность их рассмотрения. Нельзя ли найти внутренние трудности в теории Ролза, направив критику не против интуитивных предпосылок этой теории, но против их теоретического осмысления?

### б. Внутренние проблемы

Как мы видели, одна из ключевых интуитивных предпосылок теории Ролза касается различия между выбором и обстоятельствами. Его аргумент против господствующего представления о равенстве возможностей в значительной степени сводится к тому, что в нём слишком многое зависит от незаслуженно доставшихся нам природных способностей. В этом я согласен с Ролзом. Однако в теории самого Ролза слишком многое зависит от природных неравенств и в то же время слишком немногое от принимаемых нами решений.

<sup>6</sup> Каноническую оценку этой идеи «рефлексивного равновесия» см.: [Daniels 1979; ср. Nielsen 1993; Norman 1998].

## i) Компенсация за природные неравенства

Вначале я рассмотрю вопрос о природных способностях. По мнению Ролза, право людей на социальные блага не должно зависеть от их природной одарённости. Талантливые не заслуживают более высокого дохода и должны получать более высокий доход, только если это принесёт пользу наименее преуспевающим. Поэтому, согласно Ролзу, принцип различия наилучшим образом способствует тому, чтобы природные блага не имели несправедливых последствий.

Однако в решении Ролза слишком многое в судьбе людей всё ещё зависит от случайных факторов. Это обусловлено тем, что Ролз определяет наименее обеспеченную позицию исключительно в понятиях социальных первичных благ, т.е. прав, возможностей, благосостояния и т.д. Он не учитывает природные первичные блага при определении наименее обеспеченного положения. Для Ролза (в этом контексте) два человека одинаково преуспевают, если они располагают одним и тем же набором социальных первичных благ, хотя один из них может быть лишён талантов, иметь слабое здоровье или быть слабоумным. Аналогичным образом, если у кого-то есть даже небольшое преимущество перед другими в том смысле, что он лучше обеспечен социальными благами, то он, по оценке Ролза, более преуспевает, даже если его дополнительный доход недостаточен для покрытия затрат, связанных с некоторым природным недостатком, например, затрат на лечение какой-либо болезни или на специальное оборудование, необходимое при некоторых физических увечьях.

Почему же точкой отсчёта при оценке справедливости социальных институтов должны стать возможности наименее преуспевающих, выраженные в терминах социальных благ? Это условие противоречит как интуитивному аргументу, так и аргументу на основе идеи договора. В последнем случае это условие никак не обусловлено рациональностью участников в исходном положении. Если, как утверждает Ролз, для успешного образа жизни здоровье так же важно, как и деньги, и если стороны в исходном положении стремятся найти социальное устройство, обеспечивающее им наибольшее количество первичных благ при наихудшем возможном положении (доводы в пользу «максимина»), то почему бы не признать недостаток здоровья и денег в равной мере проявлением не обеспеченности и учитывать их при социальном распределении? Каждый человек признает, что он будет меньше преуспевать, имея те же социальные блага, если неожиданно получит увечье. Почему бы ему не желать, чтобы общество признало его положение невыгодным?

Интуитивный подход следует в том же направлении. Во-первых, природные первичные блага столь же необходимы для ведения достойного образа жизни, как и социальные блага, а во-вторых, природные дарования людей нельзя считать их заслугой, и поэтому несправедливо, когда

от них зависит привилегированное или невыгодное положение людей. Как мы видели, по мнению Ролза, именно эта интуиция ведёт к принципу различия, согласно которому люди получают дополнительное вознаграждение за свои таланты только в том случае, если в результате выиграют наименее преуспевающие: «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» [Rawls 1971: 102; Ролз 1995: 98]. Но это неверно или, во всяком случае, не вполне верно. Мы получим принцип различия из этой интуиции только в том случае, если под «потерями и приобретениями» будем подразумевать потери и приобретения *социальных благ*. Принцип различия обеспечивает, что одарённые люди не получают больше социальных благ только в силу их (случайных) способностей, а люди с физическими и умственными недостатками не лишаются социальных благ только в силу их ущербного положения. Но это не в полной мере «сглаживает последствия природной случайности и социальных обстоятельств» [Rawls 1971: 100; Ролз 1995: 97]. Более одарённые всё же извлекают пользу из своей одарённости, которой незаслуженно лишены люди с физическими и умственными недостатками. В соответствии с принципом различия мне предоставляется такой же набор социальных благ, что и человеку с физическими и умственными недостатками, которому приходится брать на себя дополнительные расходы на лечение и транспортировку. На его возможностях вести удовлетворительный образ жизни сказывается незаслуженно возложенное бремя, обусловленное не выбором, а обстоятельствами. Принцип дифференциации допускает, а не устраняет такое бремя<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Это возражение выдвинуто Барри и Сеном, хотя они ошибаются, объясняя эту проблему приверженностью Ролза к использованию первичных благ для описания наименее обеспеченного положения [Barry 1973: 55–57; Sen 1980: 215–216]. В действительности же проблема заключается в неполном использовании Ролзом идеи первичных благ, т.е. в его произвольном исключении природных первичных благ из списка. Ролз обсуждает идею компенсации за природные недостатки только в рамках «принципа возмещения», согласно которому компенсация призвана устранить прямые последствия физических или умственных недостатков и тем самым создать равенство возможностей [Rawls 1971: 100–102]. Ролз справедливо отвергает эту идею как одновременно неосуществимую и нежелательную. Но почему бы не считать компенсацию способом устранения незаслуженного неравенства в отношении всех первичных благ? Компенсация расходов, связанных с природными недостатками людей, которые их не выбрали, должна быть выполнена не для того, чтобы эти люди могли на равных условиях конкурировать с другими, а для того, чтобы они могли иметь такие же возможности для ведения достойного образа жизни. Подробнее см.: [Michel-

Возможно, Ролз не осознаёт всех следствий, вытекающих из его собственного аргумента против господствующего представления о равенстве возможностей. Он критикует следующую позицию:

1. Социальные неравенства являются незаслуженными и должны быть исправлены или компенсированы; допускается влияние природных неравенств на распределение, осуществляемое в соответствии с принципом равенства возможностей.

С точки зрения Ролза, природные и социальные неравенства являются одинаково незаслуженными, поэтому позиция 1 «нестабильна». Вместо неё Ролз предлагает следующее:

2. Социальные неравенства должны быть компенсированы, а природные неравенства не должны влиять на распределение.

Но если природные и социальные неравенства действительно являются одинаково незаслуженными, то позиция 2 также нестабильна. Поэтому следует принять:

3. И природные, и социальные неравенства должны компенсироваться.

По мнению Ролза, людям, принадлежащим к необеспеченному классу или расе, не только нельзя отказывать в получении социальных благ, но они имеют право на компенсацию за своё невыгодное положение. Но почему же к людям, родившимся с природными недостатками, следует

man 1975: 330-339; Gutmann 1980: 126-127; Daniels 1985: ch. 3], а также [Pogge 1989: 183-188; Maréel 1989: 101-106].

Согласно некоторым комментаторам, Ролз в действительности поддерживает компенсацию за природные недостатки, но трактует её не как вопрос справедливости. Он считает наши обязательства перед людьми с природными недостатками «обязанностями общественной благожелательности», см.: [Martin 1985: 189-191] или «требованиями морали», см.: [Pogge 1989: 186-191, 275]. Обязательства перед людьми с природными недостатками — это не вопрос простой благотворительности; их выполнение в обязательном порядке должно обеспечиваться государством, но в то же время они не выражают и требования справедливости. Согласно Поггу и Мартину, теория справедливости Ролза касается «фундаментальной справедливости», тогда как компенсация людям с природными недостатками относится к «всеобщей честности вселенной» [Martin 1985: 180; Pogge 1989: 189]. К сожалению, ни тот, ни другой автор не разъясняют ни этого различия, ни того, как оно согласуется с подчёркиваемой Ролзом необходимостью «сглаживания последствий природной случайности и социальной удачи» (1971: 585). Например, по мнению Мартина, сглаживание последствий различающихся природных способностей — это вопрос фундаментальной справедливости, в то время как сглаживание последствий природных недостатков — это вопрос благожелательности [Martin 1985: 178]. Не вполне понятно, как в рамках ролзовского подхода можно обосновать такое различие. (С точки зрения Брайна Барри, это ограничение оправданию только в том случае, если Ролз отказывается от идеи справедливости как равного внимания и принимает гоббсовскую трактовку справедливости как взаимной выгоды [Barry 1989a: 243-246; ср. примеч. 2 на с. 91 наст. изд.]).



относиться иначе? Почему они не могут иметь компенсации за своё невыгодное положение (например, иметь право на оплачиваемое лечение, перевозку, профессиональное обучение и т.д.) вдобавок к их требованиям не подвергаться дискриминации?

Стало быть, есть как интуитивные, так и контрактные основания, чтобы, во-первых, признать необходимость компенсации природных недостатков, а во-вторых, включить природные первичные блага в список, определяющий, кто находится в наименее обеспеченном положении. Пытаясь определить компенсацию за природные неравенства, мы сталкиваемся с несколькими проблемами, о которых речь пойдёт ниже в параграфе 5. Некоторые из наших интуитивных представлений о том, что наиболее справедливо, могут оказаться совершенно нереализуемыми. Но Ролз не признаёт даже желательности компенсации за такие неравенства.

## ii) Субсидирование человеческого выбора

Вторая проблема связана с обратной стороной этого представления. Люди не заслуживают того, чтобы нести бремя расходов, которые не вызваны их собственным решением. Но как быть с людьми, которые сознательно выбирают дорогостоящий образ жизни? Как правило, для нас расходы, не вызванные решением человека, — лучшее основание для помощи, чем расходы, на которые человек идёт сознательно. В нас вызывают разные чувства человек, тратящий 100 долларов в неделю на лечение доставшейся ему без какого-либо согласия болезни, и человек, тратящий те же деньги на дорогое вино, потому что ему очень нравится его вкус. Ролз апеллирует к этой интуиции, когда критикует господствующее представление за его невосприимчивость к тому, что природные неравенства — это не результат нашего выбора. Каким же образом следует учитывать сделанный людьми выбор?

Допустим, что мы добились успеха в уравнивании социальных и природных условий жизни людей. Для простоты представим себе двух одинаково одарённых людей, имеющих одинаковое социальное происхождение. Один из них хотел бы весь день играть в теннис и работает на ближайшей ферме только для того, чтобы заработать денег для покупки земли под теннисный корт и обеспечить себе приемлемый образ жизни (предполагающий определённое питание, одежду, технику и т.д.). Другая планирует купить такое же количество земли, чтобы развести на ней сад и выращивать овощи для собственного потребления и для продажи. Далее представим себе, вместе с Ролзом, что мы начинаем с равного распределения ресурсов, достаточного для того, чтобы каждый из них получил желаемую землю и занялся садоводством и теннисом. Очень ско-

ро в условиях свободного рынка садовница будет иметь больше средств, чем теннисист. Хотя начинали они с равных долей, теннисист довольно быстро израсходовал свои средства, а средств от его нерегулярной работы на соседней ферме хватает только на то, чтобы продолжать играть в теннис. Садовница же на основе своей первоначальной доли постаралась обеспечить себе больший доход, работая дольше. Согласно принципу различия это неравенство допустимо только в том случае, если оно приносит выгоду наименее преуспевающим, в нашем случае — теннисисту, у которого теперь доход меньше. Если теннисист не извлекает пользы из этого неравенства, то правительство должно в целях уравнивания перераспределить ему часть дохода садовницы.

Однако было бы странно утверждать, что подобный налог обеспечил бы равенство, предполагающее отношение к людям как к равным. Напомним, что у теннисиста такие же способности, как и у садовницы, такое же социальное происхождение и такая же первоначальная доля ресурсов. Он мог бы, если бы захотел, заниматься доходным садоводством, тогда как садовница могла бы выбрать не приносящий дохода теннис. И тот, и другая имели перед собой целый диапазон возможностей, предполагающих разный объём и вид работы, разный досуг и доход. И тот, и другая выбрали наиболее предпочтительный для них вариант. Стало быть, теннисист не выбрал садоводство по той причине, что для него теннис предпочтительнее зарабатывания денег. Люди придерживаются разных мнений о том, когда стоит отказаться от досуга ради дохода, поэтому он предпочёл досуг, а она предпочла доход.

Подобные различия в образе жизни составляют предмет свободного выбора, поэтому к теннисисту отнеслись как к равному, когда позволили садовнице иметь доход и образ жизни, от которого он отказался. Ролз отстаивает принцип различия, ибо он препятствует неравенству, возникающему в силу природных и социальных случайностей. Но в этом примере мы не сталкиваемся с таким неравенством. В этом примере принцип различия ведёт не к устранению чьего-либо невыгодного положения, а вынуждает садовницу субсидировать дорогостоящий досуг теннисиста. Ей приходится платить за свой выбор, т.е. она отказывается от досуга ради более высокого дохода. Ему же не нужно платить за его выбор, т.е. отказываться от дохода, чтобы иметь больше досуга. Он ожидает, и теория Ролза требует, чтобы садовница платила за свой выбор, а также субсидировала его выбор. Это не способствует равенству, а подрывает его. В результате он ведёт предпочтительный для него образ жизни (занимается праздным теннисом) и вдобавок получает некоторый доход из уплачиваемых ею налогов, тогда как она ведёт предпочтительный для неё образ жизни (занимается доходным садоводством) и теряет часть дохода в виде изымаемого у неё налога. Ей приходится

частично отказаться от того, что придаёт ценность её жизни, чтобы он мог иметь больше ценного для него. В этом смысле отношение к ним является неравным без каких-либо законных к тому оснований.

Когда неравенство в доходе является следствием выбора, а не обстоятельств, принцип различия не устраняет, а порождает несправедливость. Равная забота о людях предполагает, что они сами должны оплачивать расходы, вызванные их выбором. Плата за сделанный выбор — это обратная сторона нашего интуитивного убеждения в том, что люди не должны расплачиваться за неравные условия жизни. Несправедливо находиться в невыгодном положении из-за неравных условий, но в равной мере несправедливо требовать, чтобы кто-то другой оплачивал расходы, связанные с моим выбором. Если воспользоваться техническим языком, то можно сказать, что схема распределения должна быть «нечувствительной к природным способностям» и «чувствительной к стремлениям» (см.: [Dworkin 1981: 311]). Участь людей должна зависеть от их стремлений в широком смысле (от их целей и жизненных планов), но не должна зависеть от полученного ими от природы и общества при рождении (т.е. от обстоятельств, в которых им приходится претворять в жизнь свои стремления).

Ролз сам подчёркивает, что мы несём ответственность за стоимость наших решений. По сути, именно этим объясняется, почему его понимание справедливости основано на распределении первичных благ, а не благосостояния. При равной совокупности первичных благ те, чьи желания обходятся дорого, будут менее обеспечены, чем люди с более скромными вкусами. Однако, замечает Ролз, отсюда не следует, что люди со скромными запросами должны субсидировать людей с высокими запросами, ибо мы «способны принимать ответственность за наши цели». Стало быть, «люди с менее дорогими запросами, видимо, сумели постепенно сообразовать свои вкусы с тем доходом и благосостоянием, на который они так или иначе могут рассчитывать; поэтому будет нечестно, если им придётся иметь меньший доход, чтобы другие не страдали от последствий своей расточительности» [Rawls 1982b: 168–169; ср. 1975: 553; 1980: 545; 1974: 643; 1978: 63; 1985: 243–244]. Так что Ролз не желает, чтобы садовница субсидировала теннисиста. В действительности он не устаёт повторять, что цель его концепции справедливости — регулировать неравенства, влияющие на возможности людей, а не неравенства, возникающие вследствие выбранного людьми образа жизни, за который они сами несут ответственность [Rawls 1971: 7, 96; Ролз 1995: 22, 93]. К сожалению, принцип различия не позволяет учесть разницу между неравенствами выбранными и доставшимися без выбора. Поэтому в результате может возникнуть ситуация, когда одни люди будут вынуждены платить за решения, принимаемые другими, как это случается, когда те,

у кого наименьший доход, имеют его, как и теннисист, благодаря своему выбору. Ролз хочет, чтобы принцип различия смягчал несправедливые последствия невыгодных социальных и природных обстоятельств, но вместе с этим происходило бы сглаживание оправданных последствий личного выбора.

Таким образом, хотя Ролз апеллирует к этому разграничению ситуаций выбора и обстоятельств, его принцип различия нарушает его в двух важных аспектах. С одной стороны, этот принцип предназначен сгладить последствия случайного распределения природных благ. Однако Ролз исключает природные первичные блага из списка наименее преуспевающих, поэтому те, кто незаслуженно страдают от природных недостатков, не получают компенсации. С другой стороны, предполагается, что люди несут ответственность за расходы, связанные с их выбором. Но принцип различия требует, чтобы одни люди субсидировали расходы, вызванные выбором других людей. Можно ли лучше реализовать «чувствительность к стремлениям» и «нечувствительность к природным способностям»? Именно в этом видит свою цель Дворкин.

#### 4. ДВОРКИН О РАВЕНСТВЕ РЕСУРСОВ

Дворкин принимает ту цель, которую имел в виду Ролз, выдвигая принцип различия. Но он полагает, что идеалу «чувствительного к стремлениям» и «нечувствительного к природным способностям» распределения отвечает другая схема. Его теория очень сложна и предполагает использование аукционов, программ страхования, свободных рынков и систем налогообложения, поэтому здесь невозможно изложить её целиком. Я рассмотрю лишь некоторые из её основных интуитивных идей.

##### *а. Плата за сделанный выбор: чувствительный к стремлениям аукцион*

Для начала рассмотрим предложенную Дворкиным схему чувствительного к стремлениям распределения. Ради простоты изложения вновь допустим, что от природы всем людям даны равные способности (решение Дворкиным проблемы неравных природных способностей будет рассмотрено чуть позже). В предлагаемом Дворкиным примере ресурсы общества выставлены для продажи на аукционе, в котором принимают участие все. Вначале покупательная способность всех участников одинакова и каждый имеет по 100 ракушек. На эти ракушки люди могут приобрести ресурсы, которые позволят им наилучшим образом осуществить их жизненные планы.

Если аукцион удастся — а он всегда может быть проведён заново, если не удался, — то каждый будет доволен его результатом, т.е. его собственный набор благ будет для него предпочтительнее любого другого,

ибо в обратном случае он мог бы участвовать в торгах для приобретения любого другого набора благ. Это служит обобщением для случая с теннисистом и садовницей, у которых вначале было равное количество денег для приобретения земли, необходимой для избранной ими деятельности. Если аукцион сработает, то все будут находиться именно в таком положении, т.е. для любого человека его собственный набор благ будет наиболее предпочтительным. Дворкин называет это «тестом на зависть» (*envy test*). Успешное выполнение этого теста означает, что люди получают равное внимание и заботу, ибо различия между ними отражают лишь их различные стремления и представления о том, что составляет ценность их жизни. При успешном аукционе тест на зависть оказывается выполненным, и каждому человеку приходится оплатить расходы, связанные с его выбором [Dworkin 1981: 285]<sup>8</sup>.

Идея теста на зависть даёт наиболее убедительное выражение либеральному эгалитаристскому представлению о справедливости. Полная реализация этой идеи на практике означала бы выполнение трёх основных целей, сформулированных в теории Ролза, а именно: было бы соблюдено моральное равенство, были бы сглажены последствия неблагоприятных обстоятельств, случайных с моральной точки зрения, и каждый человек нес бы ответственность за сделанный им выбор. Такая схема распределения была бы справедливой, хотя она допускала бы некоторое неравенство доходов. У садовницы и теннисиста неравный доход, но это не означает, что к ним проявлена неодинаковая забота и уважение, ибо каждому из них предоставлена равная возможность вести избранный ими образ жизни и приобрести тот набор социальных благ, который лучше всего соответствует их представлениям о ценности жизни. Иными словами, никто не может пожаловаться, что при распределении ресурсов к нему отнеслись с меньшей заботой, чем к кому-либо ещё, поскольку если бы для него оказался предпочтительнее другой набор благ, то он мог бы приобрести его. Трудно представить, чтобы в этих условиях были возможны законные жалобы<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Более подробное рассмотрение идеи «свободы от зависти» и использования её в качестве критерия распределительной справедливости см.: [Fleurbaey 1994; Atmberger 1994].

<sup>9</sup> Нет ничего невозможного в том, чтобы представить себе людей, которые будут возражать, даже если проводится тест на зависть. Тест на зависть ничего не говорит о благополучии людей, поэтому вполне возможно, что из двух одинаково одарённых людей один будет чувствовать себя несчастным, а другой — счастливым. Тест на зависть говорит нам лишь о том, что несчастный человек был бы ещё более несчастным, если бы вместо своего набора ресурсов имел ресурсы другого человека. Представьте себе человека, который угрюм и неразговорчив независимо от того, какими ресурсами он располагает и на какой успех рассчитывает в своих планах. В этом случае выполнение теста на зависть не

### б. Компенсация за природные недостатки: схема страхования

К сожалению, аукцион будет выполнять тест на зависть только в том случае, если природные способности никого не поставят в невыгодное положение. В реальном мире аукцион не пройдет этого теста, ибо некоторые различия между людьми не являются следствием их выбора. Так, человек с физическими недостатками сможет на свои 100 ракушек приобрести такой же набор социальных благ, как и другие люди, однако из-за своих особых нужд он будет менее обеспеченным, чем другие. Поэтому он предпочёл бы оказаться на месте людей, не имеющих физических недостатков.

Как же поступить с природными недостатками? Дворкин предлагает очень сложный ответ на этот вопрос, но мы подготовим для него почву, если рассмотрим сначала более простой случай. Для того чтобы человек, поставленный в невыгодное положение, мог вести достойный образ жизни, ему потребуются дополнительные расходы, которые он должен будет покрыть из тех же 100 ракушек. Почему бы не оплатить все эти дополнительные расходы из общего запаса социальных ресурсов до аукциона, а затем оставшиеся ресурсы поделить поровну через аукцион? До аукциона тем, кто находится в невыгодном положении, предоставляются социальные блага для компенсации неравенства в природных способностях, которое не является следствием их выбора. И только после этого каждый через аукцион получает равную долю оставшихся ресурсов, которые он может использовать согласно своему выбору. В ре-

---

будет одинаково выгодным для каждого из этих людей. Поскольку несчастный человек не способен справиться со своей врожденной раздражительностью, он мог бы претендовать на дополнительные ресурсы. (Но в то же время поскольку *ex hypothesi* его несчастье связано не с имеющимися у него средствами, то неясно, можно ли поправить его беду каким-либо перераспределением.)

Этот пример свидетельствует о неадекватности простой типологии Дворкина, склонного все относить или к *стремлениям* (которые он рассматривает лишь как иное название для манифестирующих нашу личность выборов) или к *ресурсам* (которые он трактует как условия, не подлежащие выбору). Но имеются характеристики личности или психологические предрасположенности (например, раздражительность), которые не так-то просто отнести к той или иной категории, но которые влияют на величину пользы, извлекаемой людьми из социальных ресурсов. Критику категорий Дворкина см.: [Cohen 1989: 916-934; Arneson 1989; Alexander and Schwarzschild 1987: 99; Roemer 1985a]. Хотя у меня нет возможности проанализировать более глубоко эти вопросы, я полагаю, что они (наряду с другими трудными случаями, такими как неконтролируемые страстные желания) лишь усложняют цели и методы теории Дворкина, а не подрывают её. (По мнению Дворкина, страстные желания и врожденную утрюмость можно считать природным недостатком, от которого нужно было бы страдаться наряду с другими видами умственной и физической неполноценности [Dworkin 1981: 301-304].)

зультате этого выполнялся бы тест на зависть. Подобная компенсация *перед* аукционом обеспечивала бы всем равные возможности в выборе и осуществлении своих жизненных планов, а последующее равное распределение через аукцион гарантировало бы справедливое отношение к выбору каждого человека. Следовательно, распределение было бы одновременно нечувствительным к природным способностям и чувствительным к стремлениям.

Однако это простое решение не даст желаемого результата. Дополнительные средства могут компенсировать лишь часть природных недостатков. Так, некоторым калекам можно вернуть мобильность здоровых людей, если предоставить им самые совершенные технические средства (возможно, очень дорогие). Но в других случаях этого достичь невозможно, ибо некоторые природные недостатки нельзя компенсировать никакими социальными благами. Представьте себе человека, страдающего серьёзной умственной отсталостью. Если предоставить ему дополнительные средства, то он сможет купить медицинское оборудование или оплатить помощь квалифицированного медперсонала. Это позволит избавить его от боли, если только она не является неустранимой. И большая сумма денег всегда будет чем-то полезной. Но никакое из этих средств никогда не сможет по-настоящему уравнивать его условия жизни с условиями других людей. Никаких денег не хватит, чтобы человек с серьёзной умственной отсталостью мог вести такую же стоящую жизнь, как остальные.

Полное равенство условий невозможно. Мы могли бы попытаться максимально уравнивать условия. Но и это нельзя считать приемлемым решением. Поскольку каждое дополнительное количество денег может помочь человеку с серьёзной умственной отсталостью, но никогда не будет достаточным для уравнивания условий их жизни с условиями здоровых людей, нам придётся отдать все наши ресурсы людям с такими недостатками, не оставив ничего другим (см.: [Dworkin 1981: 242, 300]; ср.: [Fried 1978: 120–128]). Если мы будем использовать ресурсы для уравнивания условий до начала аукциона, то их не останется для того, чтобы люди могли осуществить свой выбор (участвуя в торгах на аукционе). Однако одна из целей уравнивания условий заключается в том, чтобы предоставить каждому человеку возможность осуществить свои жизненные планы. От условий нашего существования зависят возможности осуществления наших стремлений. Именно поэтому эти условия важны, с моральной точки зрения, и именно поэтому неравенство этих условий имеет значение. Заботясь об условиях жизни людей, мы заботимся о том, чтобы они могли претворить в жизнь свои цели. Но если, пытаясь уравнивать *средства*, мы не даём кому-либо достичь своих *целей*, то наши намерения терпят крах.

Если мы не можем добиться полного равенства условий и если не должны всегда к этому стремиться, то что же нам делать? В свете этих трудностей становится понятным отказ Ролза от компенсации за природные недостатки. Учёт природных недостатков при составлении списка, определяющего, кто наименее преуспевающ, похоже, создаёт неразрешимую проблему. Мы не хотим игнорировать такие недостатки, но и не можем уравнивать ситуацию, а что тогда остаётся между этим, кроме благотворительных мер, продиктованных состраданием и милосердием, от случая к случаю?

Предложение Дворкина аналогично ролзовской идее исходного положения. Оно предполагает несколько изменённый вариант занавеса неведения. Люди за занавесом неведения не знают, какие природные способности получают при «распределении», и должны предположить, что все они подвержены риску оказаться с различными природными недостатками<sup>10</sup>. Каждому человеку предоставляется равная доля ресурсов (100 ракушек) и предлагается решить, сколько средств из своей доли он готов выделить для страхования на тот случай, если ему выпадет страдать от физических и умственных недостатков или если его положение вследствие «распределения» природных способностей окажется невыгодным. Например, люди могли бы согласиться выделить 30% из их набора ресурсов на такое страхование, и это обеспечило бы определённое покрытие расходов, связанных с возможными природными недостатками. Если такой гипотетический страховой рынок имеет смысл и если удастся с определённостью установить, какую страховку люди будут согласны купить на этом рынке, то мы могли бы воспользоваться системой налогообложения, чтобы добиться тех же результатов. Подоходный налог стал бы способом сбора страховых взносов, которые люди гипотетически согласны уплатить, а различные программы по социальному обеспечению, бесплатному медицинскому обслуживанию и безработице стали бы способом выплаты страховки тем, кому выпало страдать от природных недостатков, покрываемых данной страховкой.

Это промежуточная позиция между игнорированием неравных природных способностей и бесплодным стремлением уравнивать внешние условия. Это не было бы уходом от проблемы, ибо каждый согласился бы на определённое страхование. Было бы нерационально не позаботиться

<sup>10</sup> Здесь я упрощаю ситуацию. На самом деле Дворкин предлагает две отдельные схемы страхования для двух различных видов невыгодного распределения природных данных: одна — для физических и умственных недостатков, другая — для неравенства природных талантов. Детали этих систем страхования см.: [Dworkin 1981]. Критику построения этих схем и их различения у Дворкина см.: [Tremain 1996; Macleod 1998: ch. 4–5; Van Parijs 1995: ch. 3; Roemer 1985a; Varian 1985].



о себе на случай возможных бедствий. Но никто из нас не согласился бы потратить все свои ракушки на страхование, ибо тогда ничего не осталось бы для претворения в жизнь наших целей. Количество ресурсов общества, выделяемых на компенсацию за природные недостатки, ограничивается размером той страховки, которую приобрели бы люди, выплачивая страховые взносы из своего первоначального набора благ (см.: [Dworkin 1981: 296-299]). Это обеспечивает принципиальную основу для решения вопроса о том, сколько общественных ресурсов должно быть выделено на помощь тем, кто оказался в невыгодном положении в силу «лотереи природы».

Однако и при такой схеме распределения некоторые люди незаслуженно окажутся в невыгодном положении, так что мы не нашли распределения, идеально чувствительного к стремлениям и нечувствительного к природным способностям. Но эта цель недостижима для нас, какие бы меры мы ни предпринимали, поэтому нам нужна теория «ближайшая к лучшей». По мнению Дворкина, его схема распределения как теория справедливости является таковой, ибо она есть результат честной процедуры принятия решений. В рамках этой процедуры к каждому относятся как к равному, и она исключает очевидные источники несправедливости, ибо никто не занимает привилегированного положения при приобретении страховки. Есть надежда, что каждый примет и признает честной компенсацию, которая будет выбрана в подобной гипотетической позиции равенства.

Может показаться, что нежелание Дворкина максимально сглаживать последствия природных недостатков означает недостаточное внимание к благополучию инвалидов. В конце концов, они не выбирали своих недостатков. Но если попытаться обеспечить наивысшую возможную страховку тем, кто оказался в их положении, то результатом будет «рабство талантливых». Рассмотрим, в каком положении окажутся здоровые люди, которые должны платить страховые взносы, не получая при этом компенсации.

В этом случае «теряет» тот, кто должен очень много и упорно работать, чтобы оплатить свой страховой взнос, ибо только после этого у него появится возможность установить баланс между работой и потреблением, который был бы ему доступен сразу, не будь он застрахован. Если страховка достаточно велика, то она поработит застраховавшегося не только высоким размером страхового взноса, но и в силу крайней невероятности того, что благодаря своим способностям он сможет достичь выбранного им уровня жизни, а это означает, что он должен будет работать с полным напряжением и ему не придется особенно выбирать, какую выполнять работу [Dworkin 1981: 322].

Тем, кому повезло в природной лотерее, придется быть как можно более продуктивными, чтобы суметь оплатить высокие страховые взно-

сы, гипотетически выбранные ими на случай природных недостатков. Страхования из разумного ограничения, с которым согласились бы талантливые люди при выборе своего образа жизни, превратилось бы в определяющий фактор их жизни. Их таланты стали бы помехой, ограничивающей возможности их выбора, а не ресурсом, расширяющим эти возможности. В результате у более талантливых было бы меньше свободы при выборе предпочтительного для них сочетания досуга и потребления, чем у менее талантливых. Следовательно, для равной заботы о тех, кто находится в выгодном положении, и о тех, кто находится в невыгодном положении, нужно нечто иное, а не максимальное перераспределение в пользу тех, кто находится в невыгодном положении, хотя в этом случае последние будут испытывать зависть к одарённым<sup>11</sup>.

По мнению Яна Нарвесона, невозможность выполнения теста на зависть в реальном мире подрывает теорию Дворкина. Допустим, что в отличие от Джонса, способного обеспечить себе высокий доход, Смит родился с природными недостатками. Даже если мы облагаем Джонса налогом и он выполняет свои обязательства по страховке, вытекающие из нашего гипотетического аукциона, у него всё равно будет более высокий доход, чем у Смита, а это незаслуженное неравенство. Как отмечает Нарвесон, «Смит по любым меркам будет в реальном мире сильно отставать от Джонса. Можем ли мы после этого с невозмутимым видом утверждать, что некоторый возможный объём ресурсов, прибавленный к имеющимся ресурсам, служит достаточной, с точки зрения серьёзной теории равенства, «компенсацией?»» [Narveson 1983: 18]. Тест на зависть не выполняется в реальном мире, поэтому, считает Нарвесон, несколько странно утверждать, что мы обеспечили компенсацию, если добились выполнения этого теста в некоторой гипотетической ситуации.

Однако это возражение уводит нас от существа дела. Если в реальном мире мы не можем полностью уравнивать условия, то что ещё можно сделать в соответствии с нашим убеждением в том, что «распределение» природных и социальных условий носит случайный характер? Дворкин

<sup>11</sup> Могут быть и лучшие, чем схема страхования Дворкина, попытки найти среднее между игнорированием обстоятельств и их уравниванием. Одним из таких возможных решений является предложенная А. Сеном схема «равенства способностей» (equality of capacities), которую, по-видимому, одобряет и Ролз в вопросе о людях с физическими и умственными недостатками ([Rawls 1982b: 168] ср.: [Sen 1980: 218–219]). Сен стремится к разновидности уравнивания для страдающих от природных недостатков, но ограничивает её уравниванием «основных возможностей» и не предполагает полного уравнивания условий, которое Дворкин отвергает как неосуществимое. В какой мере это возможно и насколько эта схема по своим результатам будет отличаться от схемы страхования Дворкина, сказать трудно (см.: [Cohen 1989: 942], ср.: [Sen 1985: 143–144; 1990: 115 n. 12; Dworkin 2000: ch. 7]).

не утверждает, что его схема полностью компенсирует незаслуженные неравенства; он говорит лишь, что это лучшее, что мы можем сделать, чтобы жить согласно нашим представлениям о справедливости. Для критики его теории нужно или показать, что можно лучше решить эту проблему, или обосновать, почему нам не следует стараться жить в соответствии с нашими представлениями о справедливости.

### *в. Эквиваленты в реальном мире: налоги и перераспределение*

Итак, суть теории Дворкина в следующем: мы определяем справедливое распределение ресурсов, представляя себе равную исходную долю ресурсов, которая затем изменяется со временем в результате гипотетического выбора людей на аукционе (чувствительном к выбору) и гипотетической политики в области страхования (для защиты от неравных условий). Это, утверждает Дворкин, лучше, чем традиционные теории равенства, которые не оставляют места для чувствительности к выбору и не дают принципиальных критериев для обращения с неравными природными способностями. И, доказывает он, это также превосходит правые либертариистские теории (которые будут рассмотрены в следующей главе), сосредоточивающие внимание только на чувствительности к выбору и игнорирующие необходимость уравнивания условий.

Но чего будет такая теория требовать на практике? Если допустить, что модель страхования — это оправданное, хотя лишь «ближайшее к лучшему» решение проблемы уравнивания условий, то как можно применить её в реальном мире? Её нельзя реализовать путём действительной реализации страховых соглашений, ибо предполагаемый ею страховой рынок был чисто гипотетическим. Что же тогда в реальном мире соответствует уплате страховых взносов и выдаче страховых выплат? Ранее я уже говорил, что можно использовать налоговую систему для сбора страховых взносов с одарённых от природы людей, а программы социального обеспечения — для выплаты страховок тем, кто оказался в невыгодном положении. Однако по своим результатам налоговая система может только приблизительно соответствовать модели страхования. На это есть две причины (см.: [Dworkin 1981: 312–314]).

Во-первых, на практике у нас нет возможности измерить относительные преимущества и недостатки людей. Одна из причин этого состоит в том, что люди развивают свои таланты. Часто одинаково одарённые люди могут в дальнейшем достичь разных уровней мастерства. Эти виды различий не заслуживают компенсации, поскольку отражают различие в сделанном выборе. Изначально более одарённые люди могут также развить свои таланты, и тогда различия в способностях будут частично отражать различия в природной одарённости, а частично — различия в

сделанном выборе. В этом случае только часть различий в способностях заслуживает компенсации. Измерить эту часть чрезвычайно трудно.

Действительно, как замечает Ричард Арнсон, было бы «несообразным» даже пытаться измерять степень, в которой люди ответственны за свои доходы:

Идея о том, что мы можем так изменить нашу систему распределительной справедливости, чтобы она основывалась на оценке общих заслуг или ответственности людей, кажется полностью химерической. Уровень ответственности индивидов не выражается в цифрах у них на лбу, а попытка институтов или отдельных лиц гадать по этому поводу на практике обернется вымещением пред-рассудков и обид [Arneson 2000a: 97].

Осуществлять такие подсчёты будет невозможно, и даже попытка этого будет означать недопустимое вмешательство в частную жизнь<sup>12</sup>.

Более того, невозможно до аукциона установить, что считать природным преимуществом. Это зависит от того, какие навыки ценят люди, а это, в свою очередь, зависит от того, какие цели они ставят перед собой в жизни. Одни способности (например, физическая сила) сегодня менее важны, чем раньше, тогда как другие (например, абстрактное математическое мышление) сейчас ценятся выше. Нет никакой возможности установить — до того, как люди сделают свой выбор, — какие природные способности являются преимуществами, а какие — недостатками. Этот критерий изменяется постоянно (если не сказать радикально), и будет невозможно отследить все меняющиеся критерии.

Как же тогда возможна справедливая реализация этой схемы страхования, если нельзя установить, какие вознаграждения обусловлены способностями людей, а какие — их стремлениями? Возможно, ответ Дворкина вызовет разочарование: мы облагаем налогом богатых, даже если кто-то стал богатым только благодаря своему усердию, не имея никаких полученных от природы преимуществ, и поддерживаем бедных, даже если некоторые из них, подобно теннисисту, стали бедными в силу сделанного выбора, а не в силу своих природных недостатков. Таким образом, некоторые люди получают по страховке меньше, чем они гипотетически заплатили, только потому, что благодаря своим усилиям они оказались в категории населения с более высоким доходом. А другие люди получают по страховке больше, чем заслуживают, только потому, что они ведут дорогостоящий образ жизни.

Во-вторых, трудность в применении рассматриваемой схемы состоит в том, что природные недостатки — это не единственная причина неравных условий (даже в обществе, где людям разной расовой, классовой

<sup>12</sup> О потенциальных конфликтах между либерально-эгалитаристской справедливостью и правом на частную жизнь см.: [Arneson 2000a].

и половой принадлежности предоставляются равные возможности). В реальном мире мы никогда не располагаем полной информацией и не можем снова проводить аукцион, и поэтому тест на зависть может не сработать в силу непредвиденных обстоятельств. Из-за болезни растений садовница может в течение нескольких лет не получать урожая, что, безусловно, снизит её доход. Однако в отличие от теннисиста она не выбирала непроизводительного образа жизни. Сокращение дохода стало результатом совершенно непредвиденной случайности, и было бы неправильно возлагать на садовницу все расходы, связанные с выбранным ею образом жизни. Если бы она знала заранее, что он обойдётся ей так дорого, она бы выбрала другой жизненный путь (в отличие от теннисиста, который предвидел все расходы, связанные с его образом жизни). Необходимо принять справедливое решение в отношении этих неожиданных расходов. Но если мы попытаемся компенсировать их по схеме страхования, аналогичной той, что использовалась в случае природных недостатков, то в итоге мы столкнёмся со всеми недостатками упомянутой схемы.

Итак, есть две причины, почему недостижим идеал распределения, чувствительного к стремлениям и нечувствительного к природным способностям. Нам бы хотелось, чтобы судьбу людей определял выбор, сделанный ими в начале их жизненного пути условиях справедливости и равенства. Но идея равных начальных условий включает в качестве допущений не только неосуществимую компенсацию за неодинаковые природные способности, но и недоступное знание о будущих событиях. Первое необходимо для уравнивания условий, второе нужно для оценки расходов, связанных с нашим выбором, чтобы нести ответственность за них. Схема страхования — это ближайшее к лучшему решение этих проблем, а система налогообложения — ближайший к лучшему способ применения на практике схемы страхования. Поскольку существует дистанция между идеалом и практикой, неизбежно одни люди незаслуженно наказываются за их неудачные условия, тогда как другие получают незаслуженные субсидии для покрытия расходов, связанных со сделанным ими выбором.

Можем ли мы как-нибудь лучше реализовать схему распределения, чувствительного к стремлениям и нечувствительного к природным данным? Дворкин признаёт, что мы могли бы добиться более полного осуществления каждой из этих целей в отдельности. Однако эти цели тянут нас в противоположные стороны — чем больше мы стараемся сделать распределение чувствительным к стремлениям, тем больше вероятность того, что некоторые люди, поставленные в невыгодные условия, будут незаслуженно наказаны, и наоборот. И то, и другое — одинаково важное отклонение от идеала, и поэтому нельзя считать приемлемым решение,

концентрирующееся на одной из этих целей за счёт игнорирования другой. Мы должны использовать оба критерия, даже если в итоге ни один из них не будет выполнен полностью [Dworkin 1981: 327–328, 333–334].

Это довольно неутешительный вывод. Дворкин убедительно показал, что при справедливом распределении следует определять, «какие аспекты экономического положения человека являются следствием сделанного им выбора, а какие — следствием преимуществ и недостатков, которые не были предметом выбора» [Dworkin 1985: 208]. Однако на практике его идеал оказывается «неотличимым по своим стратегическим следствиям» от теорий, подобных принципу различия Ролза, в которых это разграничение не проводится (см.: [Carens 1985: 67; ср. Dworkin 1981: 338–344]). Гипотетические вычисления, которых требует теория Дворкина, настолько сложны, а их институциональная реализация настолько трудна, что преимущества этой теории невозможно осуществить на практике (см.: [Mapel 1989: 39–56; Carens 1985: 65–67; ср. Varian 1985: 115–119; Roemer 1985a]).

Дворкин признаёт, что его теория очень абстрактна, но настаивает на том, что её можно использовать для оценки реально существующих институтов и разработки мер государственной политики. Теория недостаточно точна для того, чтобы выделить какое-то конкретное распределение в качестве единственно правильного. Но она может использоваться для того, чтобы исключить некоторые распределения как явно несправедливые. Например, Дворкин утверждает, что в рамках любого правдоподобного описания той гипотетической страховки, которую люди купят против природных неудач, выплаты будут «значительно больше», чем те, что предлагаются инвалидам, больным или неквалифицированным работникам в Соединённых Штатах или Британии сегодня [Dworkin 1981: 321].

Он также заявляет, что его модель демонстрирует превосходство «третьего пути» между традиционным социализмом и либертарианством свободного рынка (см.: [Dworkin 2000: 7; ср. Giddens 1998; White 1998]). Например, он утверждает, что его теория объясняет, почему необходима и система государственного здравоохранения, и возможность купить частную медицинскую страховку. Схема гипотетического страхования показывает, что первая необходима для уравнивания условий; гипотетический аукцион демонстрирует, что последняя необходима для обеспечения чувствительности к выбору [Dworkin 1993; 2000: ch. 8]. Аналогичным образом, он говорит, что его теория показывает необходимость соединения щедрых программ социального обеспечения (для уравнивания условий для обладателей меньших талантов) и некоторых требований обязательности работы (чтобы одарённые, но ленивые люди платили бы цену за свой выбор) [Dworkin 2000: ch. 9].

Тем не менее предложения Дворкина в области практической политики удивительно скромны. Они в первую очередь сосредоточиваются на *ex post* коррекции неравенств, порождённых рынком, т.е. принимают существующий уровень неравенства в рыночных доходах как данность, и спрашивают, как лучше всего обложить налогом часть неравного дохода оказавшихся в выгодном положении и передать её оказавшимся в невыгодном. Но эти предложения оставляют без ответа важный пункт его теории — а именно, что люди должны иметь *ex ante* равные ресурсы, когда входят на рынок. Воплощение его теории в области практической политики должно предположительно включать некий реальный эквивалент 100 раковин, с которыми индивиды начинают жизнь, и используют для того, чтобы делать выбор относительно инвестиций, сбережений, рисков, обучения и т.д. Это, несомненно, так же важно (если не сказать более) для достижения подлинного равенства ресурсов, как и перераспределение рыночных доходов *ex post*. Действительно, если бы *ex ante* было большее равенство в ресурсах, т.е. в их возможностях инвестировать в производственные активы или в развитие своих умений и талантов — то было бы меньше нужды в перераспределении *ex post*, так как было бы меньше нуждающихся в исправлении недобровольных неравенств в рыночных доходах.

Конечно, любая попытка достичь этого равенства *ex ante* потребовала бы серьёзной атаки на укоренившиеся экономические деления в нашем обществе. Сам Дворкин не предлагает никаких мер в области государственной политики для достижения этого. В этом отношении, его рекомендации в области практической политики «удивительно консервативны» (см.: [Macleod 1998: 151]). Можем ли мы представить себе более новаторские пути воплощения теории Дворкина? Некоторые теоретики предложили более радикальные меры по достижению либерального равенства. Позвольте мне в сжатом виде изложить четыре из них:

1) «общество обладателей долей». Брюс Акерман предложил выдавать каждому человеку 80 тыс. долларов по окончании средней школы (в виде единовременной выплаты). Финансироваться это должно благодаря введению 2-процентного налога на имущество [Ackerman, Alstott 1999]. Люди могут использовать эту долю так, как считают нужным — заплатить за дальнейшее образование или профессиональную подготовку, использовать для покупки дома, приобрести акции или облигации, или просто потратить на любимые виды потребления или отдыха. Вообще-то это достаточно старая идея, — идущая по крайней мере из XVIII в. от Томаса Пейна и, как представляется, очень хорошо укладывающаяся в теорию Дворкина. Уменьшая существующие неравенства в способности молодых людей приобрести производственные активы или развить

ценимые на рынке способности, она помогла бы обеспечить, чтобы распределение более точно отражало выбор, а не условия<sup>13</sup>;

2) «базовый доход». Филипп Ван Парийс отстаивает необходимость гарантированного и необремененного условиями базового дохода (допустим, 5 тыс. долларов в год), который должен выплачиваться каждому, вне зависимости от того, работает он или нет [Van Parijs 1991; 1995]. Либеральные эгалитаристы иногда возражают против такого безусловного базового дохода, аргументируя, что это приведёт к обложению налогом хорошо работающих граждан для субсидирования праздных, не желающих работать, таких, как «сёрфингист на пляже Малибу». Но на самом деле это может рассматриваться просто как версия предыдущего предложения об «обществе обладателей долей»<sup>14</sup>. Базовый доход может рассматриваться как годовой процент на «долю». Предложение о базовом доходе отличается от предложения Акермана преимущественно тем, что не позволяет людям обналичить свою долю: они могут черпать только из процентов, но не из самого капитала. Это позволит смягчить озабоченность по поводу того, что некоторые молодые люди могут «спустить» свою долю в один момент. Но поскольку наличие гарантированного дохода облегчает возможность занимать деньги, это предложение всё равно помогло бы уравнивать людей в возможности инвестировать в производственные активы или в своё образование и профессиональную подготовку<sup>15</sup>.

Предложение, объединяющее модели «доли» и «базового дохода», было разработано Джоном Рёмером, который называет его «купонным капитализмом» [Roemer 1994; 1999; 65–68]. Каждый молодой человек должен получить портфель ценных бумаг фирм страны, которые должны приносить ему прибыль, равную общенациональной прибыли на душу населения. Он может торговать этими бумагами по ценам биржи, но не имеет права

<sup>13</sup> Другие авторы делают аналогичные предложения, но ставят ограничения на то, как люди могут использовать такие суммы — например, только на образование или инвестиции, но не на потребление или отдых (см.: [Tobin, Unger, Haveman 1988]). Акерман и Олстот рассматривают ряд других способов финансировать такую схему, вдобавок к налогу на имущество. По поводу некоторых нормативных проблем, связанных с налогом на имущество см.: [Rakowski 2000].

<sup>14</sup> Я должен заметить, что сам Ван Парийс также обосновывает базовый доход как форму «ренты», которую занятое задолжали безработным в условиях высокой безработицы.

<sup>15</sup> Критику и защиту предложения о базовом доходе см.: ([Van Parijs 1992; 2001; Groot, van der Veen 2000; White 2000]; а также материалы симпозиума по этому предложению Ван Парийса в ж-ле «Analyse und Kritik» (2000, 22). О разновидности этого предложения, которая увязывает базовый доход с выполнением некоторой социально полезной, хотя не обязательно оплачиваемой деятельности, см.: [Atkinson 1996].



обналичить свой портфель. После смерти портфель ценных бумаг каждого человека возвращается в казначейство и вновь выдаётся следующему поколению молодых людей. Согласно подсчётам Рёмера, приходящаяся на каждого доля ценных бумаг давала бы ежегодный доход в 8 тыс. долларов на семью в Соединённых Штатах. Рёмер не питает оптимизма относительно шансов этой программы на принятие в США, хотя он указывает на растущее число программ по передаче акций фирм их наёмным работникам как на возможных её предшественников;

3) «компенсаторное образование». Джон Рёмер отстаивает программу «компенсаторных» инвестиций в образование детей из бедных семей и районов [Roemer 1999: 69–70]. Как он отмечает, важным эгалитарным достижением является то, что большинство западных стран сейчас вкладывают более-менее равным образом в образование всех детей, независимо от расы или класса. Столетие тому назад образование часто получали только мальчики из богатых семей. Однако равные расходы на образование на душу населения не создают равных возможностей, так как дети из богатых семей обычно имеют много преимуществ в плане образования и возможностей. Богатые родители скорее всего сами будут более образованными, ценящими образование и готовыми тратить больше времени и ресурсов на образование своих детей. Если мы хотим действительно уравнивать возможности, то необходимы компенсирующие расходы на образование детей, оказавшихся в невыгодном положении. Например, по оценке Рёмера, чтобы уравнивать будущие возможности заработка для белых и чернокожих детей в Америке, потребуется тратить в 10 раз больше (в расчёте на душу населения) на образование чернокожих, чем белых;

4) «эгалитарный планировщик». Рёмер также предложил и другой подход к реализации теории Дворкина, который он называет «эгалитарным планировщиком» [Roemer 1993a; 1995]. Как мы видели, одним из главных препятствий на пути воплощения теории Дворкина является то, что у нас нет никаких реалистичных возможностей оценить, в какой степени неблагоприятное положение индивида есть следствие его выбора или условий. Рёмер соглашается, что это невозможно на уровне отдельного индивида, но утверждает, что мы можем попытаться нейтрализовать влияние некоторых обстоятельств на уровне социума. Согласно его предложению, общество должно составить список факторов, относительно которых каждый согласится, что они — дело обстоятельств, а не выбора: например, возраст, пол, раса, инвалидность, классовая принадлежность и образовательный уровень родителей. Затем мы делим общество на группы или «типы», основанные на этих факторах. Например, одним типом будут 60-летние здоровые белые мужчины, чьи родители

получили образование на уровне колледжа; другим — 60-летние здоровые чернокожие женщины, чьи родители получили только начальное образование.

Внутри каждого типа доход и имущество людей будет сильно различаться. Внутри группы 60-летних здоровых белых мужчин, чьи родители получили образование на уровне колледжа, (назовём их «тип А») большинство будет зарабатывать около 60 тыс. долларов в год, верхняя децильная группа — более 100 тыс. и нижняя децильная группа — менее 40 тыс. Мы делаем допущение, что неравенства внутри типа А есть следствие преимущественно выбора, который делают люди. Поскольку все члены типа А находятся в одних и тех же социально-экономических и демографических условиях, неравенство внутри этой группы вероятно будет отражать различный выбор относительно работы, досуга, профессиональной подготовки, потребления, риска и т.п. Так что мы не стремимся перераспределять ресурсы внутри типа А: мы исходим из того, что распределение внутри типов в общем и целом чувствительны к стремлениям. Много работающих и благоразумных белых мужчин, родившихся у образованных родителей, нельзя принуждать субсидировать выбор белых мужчин с дорогостоящими вкусами относительно отдыха, или с безответственными привычками.

Точно так же будут существенные вариации в доходах внутри группы 60-летних здоровых чернокожих женщин с менее образованными родителями (назовём их «тип Б»). Возможно, средний доход в этой группе около 20 тыс. долларов, верхняя децильная группа зарабатывают 33 тыс. и нижняя — 10 тыс. долларов. Как и ранее, мы исходим из того, что такое неравенство внутри типа Б есть следствие преимущественно выбора людей, поскольку члены группы находятся по большей части в одних и тех же социальных условиях. Поэтому мы не будем рассчитывать, что работающие и благоразумные чёрные женщины будут субсидировать дорогостоящие или неблагоразумные вкусы остальных женщин в этой группе.

Таким образом, с точки зрения Рёмера, неравенство внутри типов в целом принимается как чувствительное к стремлениям. Заметим, однако, огромное неравенство между типами А и Б, и оно, *ex hypothesi*, есть следствие обстоятельств, а не выбора. Трудолюбивые и благоразумные в верхней децильной группе типа А зарабатывают в 3 раза больше, чем трудолюбивые и благоразумные в верхней децильной группе типа В. Это неравенство не может быть объяснено через выбор. Люди должны вознаграждаться за работу и благоразумие выше среднего, но нет никаких оснований, почему проявляющие эти качества члены из типа А должны вознаграждаться в 3 раза больше, чем такие же члены из типа В.

Аналогичным образом, безрассудный и ленивый белый мужчина в нижней децильной группе типа А получает в 4 раза больше безрассудной

и ленивой чернокожей женщины из нижней децильной группы типа В. Люди должны платить за свой выбор, и безрассудные и праздные должны принять, что они будут жить хуже, чем благоразумные и трудолюбивые. Но нет оснований для того, чтобы цена этих неразумных решений была в 4 раза большей для членов типа В, чем для членов типа А.

Целью «эгалитарного планировщика» поэтому является принять неравенство внутри типов, но уравнивать типы. Поэтому каждый в верхней децильной группе своего типа должен иметь один и тот же доход, независимо от того, к какому типу он принадлежит; это же относится и к пятой и к нижней децильной группе типа (см. рис. 3). Это обеспечит то, что люди будут ответственны за свой выбор: трудолюбивые и благоразумные члены каждого типа будут иметь намного больше, чем члены с дорогостоящими или неблагоразумными вкусами. Но мы нейтрализуем влияние большинства самых важных невыбранных людьми обстоятельств<sup>16</sup>.

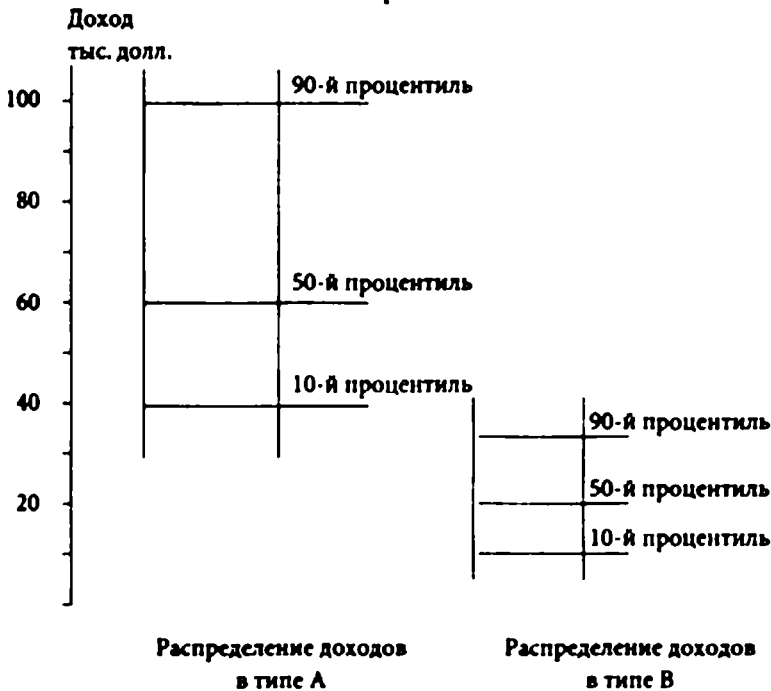


Рис. 3. Типы Рёмера

Конечно, как признаёт Рёмер, его модель может нейтрализовать следствия только самых открытых и систематических форм недобровольного

<sup>16</sup> Конечно, этот подход может быть объединён с другими: уравнивание типов через представление некой суммы, или компенсирующего образования, или базового дохода. Дискуссию о предложении Рёмера см. в материалах симпозиумов в ж-ле «Boston Review» (1995. 20/2).

невыгодного положения. Она не справится со случаем, когда богатые и образованные, но не заботливые родители пренебрегают своими детьми. Некоторые члены типа А не получают преимуществ, которыми обладают большинство членов их типа, и даже могут столкнуться с теми же неблагоприятными обстоятельствами, что и большинство членов типа В. Таких людей схема Рёмера, выявляющая и исправляющая лишь наиболее яркие формы неравенства условий, будет несправедливо наказывать. Тем не менее, как я отметил ранее, такая нечестность была и в собственном подходе Дворкина. Подход Рёмера не устраняет эту несправедливость, но, возможно, уменьшает её, лучше достигая двойной цели нечувствительности к природным способностям и чувствительности к стремлениям.

Это всего лишь несколько примеров той интересной работы, которая ведётся в отношении практического применения теории Дворкина, и они являются свидетельствами влияния его теории. Его идея теста на зависть показывает со всей очевидностью, какой должна быть схема распределения, отвечающая основным целям теории Ролза: она должна уважать моральное равенство людей, предоставляя компенсацию за неравные условия, и одновременно возлагать на индивидов ответственность за сделанный ими выбор. Возможно, имеется более подходящий механизм для реализации этих идей, чем система аукционов, программ страхования и налогообложения, которую применяет Дворкин. Но если принять эти основополагающие послышки, то заслуга Дворкина состоит в том, что он прояснил их следствия для распределительной справедливости. Действительно, значительная часть наиболее интересной работы в области теории распределительной справедливости начинается с основополагающих посылок Дворкина и пытается усовершенствовать наши идеи о чувствительности к стремлениям и нечувствительности к природным способностям<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> По поводу развития и усовершенствования схемы Дворкина см. концепцию «равенства возможностей благосостояния» Ричарда Арнесона [Arneson 1989; 1990] и его же более позднюю концепцию «поощряющей ответственность приоритетности» [Arneson 2000a; 2000b]; концепцию «равенства доступа к преимуществу» Дж. Козна [Cohen 1989; 1992; 1993]; концепцию «равенства удачи» Эрика Раковского [Rakowski 1993]; концепцию «равенства доступа/возможности» Джона Рёмера [Roemer 1993a; 1996]. Несмотря на то что все они используют различную терминологию и расходятся между собой по поводу того, как именно определить или отличить добровольные и недобровольные невыгодные положения, они разделяют основополагающую интуицию Дворкина об устранении невыбранных неравенств и оставлении места для неравенств, возникающих из-за выбора, за который индивиды несут ответственность. Элизабет Андерсон называет всех этих теоретиков «эгалитаристами случая», так они заботятся о том, чтобы устранить неравенства, которые недобровольны (или вызваны неудачей) [Anderson 1999]. Дискуссии, касающиеся этого общего подхода, см.: [Lippert-Rasmussen 1999; Schaller 1997].

Имеет смысл сделать небольшую паузу и окинуть взором изложенные аргументы. Вначале я рассмотрел утилитаризм, который привлекателен своим истолкованием морали в терминах заботы о благосостоянии людей. Но, как мы видели, эта забота, будучи эгалитаристской, необязательно требует *максимизации* благосостояния. Утилитаристская идея о равной значимости предпочтений всех людей первоначально кажется убедительной как способ выразить равную заботу о благополучии людей. Однако при ближайшем рассмотрении утилитаризм часто противоречит нашим представлениям о том, что значит обращаться со всеми людьми как с равными, особенно в силу отсутствия в нём теории честных долей. Это мотивировало Ролза разработать концепцию справедливости, являющуюся систематической альтернативой утилитаризму. Анализируя преобладающие в обществе идеи о честных долях, мы обнаружили убеждение о том, что нечестно наказывать людей за то, что является делом простой удачи, за то, что связано с условиями, случайными, с моральной точки зрения, и неподвластными контролю людей. Именно поэтому мы требуем предоставления равных возможностей людям разной расовой или классовой принадлежности. Но эта же интуиция заставляет нас признать случайным распределение природных способностей людей. Это стало поводом для формулировки Ролзом принципа различия, согласно которому более удачливые только тогда получают дополнительные ресурсы, когда это приносит пользу менее удачливым.

Однако принцип различия — это излишне сильный и одновременно недостаточный ответ на проблему незаслуженных неравенств. Он недостаточен в том, что не обеспечивает никакой компенсации за природные недостатки; он является излишне сильным, ибо устраняет неравенства, отражающие различия в сделанном выборе, а не в обстоятельствах. Нам нужна теория более чувствительная к стремлениям и менее чувствительная к природным способностям, чем принцип различия Ролза. Теория Дворкина направлена на достижение этих двух целей. Но, как мы видели, эти цели недостижимы в чистом виде. Любая теория честных долей неизбежно будет теорией, ближайшей к лучшей. Схема аукционов и страхования Дворкина является одним из предложений по поводу справедливого разрешения трений между этими двумя ключевыми целями либеральной концепции равенства.

Таким образом, теория Дворкина была реакцией на проблемы, возникшие в ролзовской концепции равенства, точно так же, как теория Ролза была реакцией на проблемы, возникшие в утилитаристской концепции равенства. Каждую можно рассматривать как попытку усовершенствовать, а не отбросить, основные интуитивные идеи, лежавшие в основе предшествующей теории. Эгалитаризм Ролза — это реакция про-

тив утилитаризма, но частично он является и дальнейшей разработкой ключевых интуитивных идей утилитаризма; то же самое можно сказать и об отношении между Дворкиным и Ролзом. Каждая из этих теорий отстаивает свои собственные принципы, обращаясь к тем самым интуитивным идеям, которые привели людей к принятию предшествовавшей теории.

## 5. ПОЛИТИКА ЛИБЕРАЛЬНОГО РАВЕНСТВА

Многие рассматривают либеральный эгалитаризм как философское обоснование послевоенного либерально-демократического государства благосостояния. Действительно, эта связь с государством благосостояния помогает объяснить удивительную влияние политических теорий либерального эгалитаризма. В 1950–1960-е годы в большинстве западных демократий имело место существенное расширение государства благосостояния, но тогда не было серьёзной политической философии, способной осмыслить этот феномен. Появление работ Ролза и Дворкина в 1970-е годы создало соответствующую интеллектуальную структуру, в рамках которой стало возможным осмыслить политические дискуссии по поводу государства благосостояния.

До Ролза обычным способом описания государства благосостояния было рассмотрение его как компромисса между соперничающими идеями. На правом фланге либертарианцы верят в идеал свободы и поэтому поддерживают свободный рынок. На левом фланге марксисты верят в идеал равенства и поэтому поддерживают государственное планирование. А в середине либералы верят в невыразительный компромисс свободы и равенства. Предполагается, что это объясняет, почему либералы поддерживают государство всеобщего благосостояния, которое представляет собой *ad hoc* сочетание капиталистических свобод и неравенств с разнообразными уравнительными программами социального обеспечения.

Но Ролз и Дворкин предложили нам более тонкое понимание государства благосостояния. Если их теории допускают некоторые виды порождающих неравенство экономических свобод, то не потому что верят в свободу как в нечто противоположное равенству. Скорее они полагают, что эти экономические свободы нужны для реализации их более общей идеи равенства. Один и тот же принцип, гласящий, что люди ответственны за свой выбор, побуждает либералов разрешить свободу рынка и в то же время побуждает их сдерживать рынок тогда, когда он наказывает людей за то, что не связано с их выбором. В основе признания свободы рынка и необходимости его сдерживания лежит одна и та же концепция равенства. Стало быть, либерал выступает в защиту смешанной эконо-

мики и государства всеобщего благосостояния не для того, чтобы найти компромисс между противоположными идеалами, «а для того, чтобы добиться наиболее полного осуществления на практике самого равенства» (см.: [Dworkin 1978: 133; 1981: 313, 338]).

Связь между философией либерального равенства и политикой государства благосостояния настолько сильна, что многие люди называют либеральный эгалитаризм «либерализмом государства благосостояния» (см., напр.: [Sterba 1988]) и пишут, что Ролз предложил «философскую апологию эгалитарной разновидности капиталистического государства благосостояния» (см.: [Wolff 1977: 195]; ср. [Doppelt 1981: 262; Clark Gintis 1978: 311–314]). Но эта связь сейчас очень серьёзно ставится под вопрос. Сегодня уже не кажется очевидным, что реализация идей либерального эгалитаризма привела бы к государству благосостояния в любом из известных его смыслов.

Прежде всего либеральное равенство требует, чтобы каждый человек начинал свою жизнь, имея равную с другими долю общественных ресурсов, и меры, необходимые для достижения этого, выходят далеко за рамки традиционных подходов государства благосостояния. Как мы видели, государство благосостояния в первую очередь заботится об исправлении *post factum* порождаемого рынком неравенства с помощью налогов и схем перераспределения. Но, как уже давно признавал Милль, сосредоточиваться исключительно на перераспределении доходов *post factum* значит совершать «величайшую ошибку реформаторов и филантропов.., [которые] нападают на последствия несправедливой власти, вместо того чтобы исправить саму несправедливость» [Mill 1965: 953]. Если нашей целью является достичь большего равенства *ex ante*, то для этого понадобится прямо атаковать укоренившиеся экономические иерархии современных обществ, которые ставят в невыгодное положение бедных, женщин или расовые меньшинства. Это могло бы потребовать таких весьма радикальных мер, как «позитивная дискриминация», базовый доход, передача предприятий в собственность работников, «наделение долями», вложения в компенсаторное образование и т.п. Нам пришлось бы рассмотреть эти мероприятия по очереди, чтобы установить, приближают ли они нас к результатам гипотетического аукциона Дворкина, и ответ на этот вопрос очень часто будет зависеть от конкретных обстоятельств. Быть может, для реализации либерального равенства подошли бы существующие сегодня схемы перераспределения доходов, но им должно предшествовать единожды проведённое радикальное перераспределение богатства и прав собственности (см.: [Krouse, McPherson 1988: 103]).

Интересно отметить, что сам Ролз признаёт, что принципы либерального равенства не могут быть реализованы государством благосостоя-

ния. Он поддерживает совершенно иную идею «собственнической демократии». Разницу между ними описывают следующим образом:

Капиталистическое государство благосостояния (как его обычно понимают) допускает резкое классовое неравенство в распределении физического и человеческого капитала и стремится сократить вытекающее из него неравенство в рыночных доходах с помощью налогообложения и программ перераспределения. Собственническая демократия, напротив, стремится к резкому сокращению неравенства в распределении собственности и богатства и к большему равенству возможностей инвестировать в человеческий капитал, так чтобы функционирование рынка порождало меньшее неравенство. Таким образом, два этих альтернативных режима служат примером двух альтернативных политэкономических стратегий достижения справедливости: капиталистическое государство благосостояния принимает как данность существенное неравенство в исходном распределении собственности и дарований и затем стремится перераспределить доход *ex post*; собственническая демократия *ex ante* стремится к большему равенству собственности и дарований и, соответственно, делает меньший упор на последующие меры перераспределения [Krouse, McPherson 1988: 84]<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Если, по мнению Дворкина, для справедливого распределения потребовалось бы *большее* перераспределение богатства, чем обеспечивается в настоящее время, то для Ролза справедливое распределение потребовало бы *меньшего* перераспределения. Видимо, он считает, что при собственнической демократии рыночные доходы будут естественным образом согласовываться с принципом различия [Rawls 1971: 87], а по сути, будут соответствовать и дворкинскому чувствительному к стремлениям и нечувствительному к природным способностям распределению (см.: [Rawls 1971: 305] ср. [DiQuattro 1983: 62–63]). Поэтому он выступает против прогрессивного подоходного налога и широкого перераспределения рыночных доходов [Rawls 1971: 278–279]. Видимо, подобно Миллю Ролз полагает, что социальное обеспечение «было бы чем-то весьма малозначимым», если бы «диффузия собственности была удовлетворительной» [Mill 1965: 960]. Но если Дворкин отвергает необходимость равного распределения собственности, то Ролз отвергает необходимость честного перераспределения доходов. Ибо даже в его собственнической демократии будут сохраняться как незаслуженные различия в рыночных доходах, вызванные различиями в природной одарённости людей, так и незаслуженные различия в потребностях, связанные с природными недостатками и другими неудачными обстоятельствами (см.: [Krouse, McPherson 1988: 94–99; Carens 1985: 49–59; 1986: 40–41]).

Это указывает на другое интересное различие между Ролзом и Дворкиным. Ролз полагает, что на практике принцип различия будет совпадать с дворкинским чувствительным к стремлениям и нечувствительным к природным способностям распределением, поскольку сам рынок ведёт к такому распределению. Дворкин считает, что его схема распределения на практике будет совпадать с принципом различия Ролза, но по той причине, что ни рынок, ни правительство не способны установить, где проходит граница между способностями и стремлениями. Следовательно, каждый из них утверждает, что их теории на практике будут совпадать, но находят тому противоположные объяснения.



Ролз утверждает, что собственническая демократия будет превосходить государство благосостояния не только в плане сокращения потребности в перераспределении *ex post*, но в предотвращении отношений господства и деградации в рамках разделения труда. Если люди имеют более равные ресурсы *ex ante*, то «никому не придется рабски зависеть от другого и быть обречённым на монотонные и рутинные занятия, мертвящие мысль и чувство» ([Rawls 1971: 529] ср. [Krouse, VcPherson 1988: 91–92; DiQuattro 1983: 62–63]).

Это порождает важный вопрос о следствиях либерального равенства. Дворкин часто пишет так, как если бы наиболее очевидным или вероятным результатом реализации его концепции справедливости было бы увеличение интенсивности перераспределительных платежей между носителями существующих социальных ролей (см., напр.: [Dworkin 1981: 321; 1985: 208]). Но, как замечает Ролз, либеральные эгалитаристы должны также внимательно относиться к тому, как определяют эти существующие роли. В число наиболее важных ресурсов, которыми располагает человек, входят такие компоненты, как возможности профессионального роста, личные достижения и проявления ответственности. А всё это в основном вопрос не материального вознаграждения за выполняемую человеком работу, а социальных отношений, предусматриваемых этой работой. Как правило, люди не выбрали бы социальные отношения, которые исключают эти возможности или ставят их в зависимость от господства или деградации. В позиции равенства женщины не согласились бы на систему социальных ролей, в которой «мужские» профессии признаны лучшими и доминирующими над «женскими». И рабочие не признали бы излишне подчёркиваемое различие между «умственным» и «физическим» трудом. Мы знаем, что в позиции изначального равенства люди не выбрали бы этих ролей, поскольку эти роли создавались без согласия женщин и рабочих и в действительности часто требовали их правового и политического подавления. Например, против существующего распределения полномочий между врачами и медперсоналом выступали женщины, работающие в сфере здравоохранения (см. [Ehrenreich, English 1973: 19–39]), а против системы «научного управления» — рабочие (см. [Braverman 1974]). И те, и другие изменения приняли бы существенно иную форму, если бы женщины и рабочие располагали такими же полномочиями, как мужчины и капиталисты. Результатом, вероятно, было бы не только большее равенство относительно рыночных доходов между этими социальными ролями, но и большее равенство возможностей для профессиональной подготовки, самосовершенствования и проявления ответственности.

Согласно Дворкину, рост перераспределительных платежей оправдан, ибо вполне можно предположить, что бедные пожелали бы выполнять более высокооплачиваемую работу, если бы они вступали в рыночные

отношения на равных основаниях [Dworkin 1985: 207]. Но можно также предположить, что если бы бедные вступали в рыночные отношения на равных основаниях, они не приняли бы работ, которые, по словам Ролза, делают их «рабски зависимыми от других» или «заглушают мысли и чувства человека». У нас немало свидетельств и того и другого предположений. Поэтому либеральным эгалитаристам следует заботиться не только о перераспределении дохода от находящихся в выгодном положении к находящимся в невыгодном, но и о том, чтобы первые не имели возможности устанавливать отношения преобладания и раболепства на рабочем месте. А это, опять же, не может быть достигнуто традиционными схемами налогообложения и перераспределения богатства, но требует вместо этого увеличения *ex ante* способностей, с которыми люди приходят на рынок.

К чести Ролза то, что он признаёт ограниченность государства благосостояния в достижении либерального равенства. К сожалению, он не даёт подробной характеристики своей собственнической демократии. Как отметил один из критиков, «эти аспекты так и не вошли в основное содержание его концепции справедливости» (см. [Doppelt 1981: 276]). Если не считать достаточно умеренного предложения ограничивать наследуемые состояния, Ролз не говорит нам ничего о том, как воплотить в жизнь собственническую демократию или как устранить укоренившееся классовое неравенство в нашем обществе. Аналогичным образом, Дворкин не делает никаких предложений о том, как уравновесить способности *ex ante*.

Короче говоря, в либеральном эгалитаризме институциональные воззрения отстают от теоретических. Это привело к напряжённости, возможно, даже кризису политики либерального эгалитаризма. По мнению Уильяма Коннолли, теоретические предпосылки либерализма совместимы с традиционными институтами, «пока возможно верить в то, что условиях частнокорпоративной экономики роста государство всеобщего благосостояния может быть проводником свободы и справедливости» [Connolly 1984: 233]. Однако, заявляет он, потребности частнособственнической экономики противоречат принципам справедливости, лежащим в основе государства всеобщего благосостояния. Для осуществления программ перераспределения государству всеобщего благосостояния нужна растущая экономика, но структура этой экономики такова, что её рост может быть обеспечен только благодаря мерам, идущим вразрез принципам справедливости, лежащим в основе этих программ социального обеспечения [Connolly 1984: 227–231].

Согласно Коннолли, это привело к «бифуркации либерализма». Одно его направление сохраняет верность традиционным либеральным институтам и призывает людей умерить свои ожидания в отношении справедливости и свободы. Другое направление (к которому Коннолли причисляет Дворкина) подтверждает принципы, но «эта привержен-

ность либеральным принципам во всё большей степени сопровождается отходом от решения практических вопросов... этот принципиальный либерализм не чувствует себя дома в цивилизации продуктивности, но и не готов оспаривать её гегемонию» [Connolly 1984: 234]. Думаю, это точно характеризует положение либерализма наших дней. Идеалы либерального равенства привлекательны, но они требуют реформ более глобальных, чем те, которые явным образом допускают Ролз и Дворкин. Не оспаривается ими и «цивилизация продуктивности», сохранение которой предполагает увековечение укоренившихся расовых, классовых и половых неравенств.

Причины этого ухода от проблемы, как я думаю, частично заключаются в том, что либеральные эгалитаристы постепенно утратили веру в способность государства достичь справедливости. Когда Ролз написал свою книгу в 1971 г., государство всеобщего благосостояния многими рассматривалось как по сути удавшееся и даже более-менее «решившее» проблему бедности и классового разделения. Однако за последние 30 лет эта вера сильно пошатнулась. Спад экономики начала 1970-х годов, вызванный действиями ОПЕК и нефтяным кризисом, и последующее раздувание дефицитов бюджета заставили многих думать, что, возможно, установление государства благосостояния на самом деле было обществу не по карману и не оправдало себя. А усилившаяся экономическая глобализация убедила многих, что сокращение налогов и расходов бюджета необходимы для того, чтобы экономика страны могла конкурировать с другими странами.

Более того, всё увеличивались свидетельства того, что государство всеобщего благосостояния не так успешно, как полагали или надеялись. Конечно, некоторые программы социального обеспечения хорошо работали. Государственные пенсии во многих странах в основном ликвидировали проблему бедности среди людей старшего поколения. Однако другие программы, предназначенные для того, чтобы способствовать равенству, часто либо увековечивали зависимость и стигматизацию бедных (например, «ловушка бедности», созданная выплатой пособий в соответствии с уровнем доходов), либо были непропорционально выгодны обеспеченным (например, всеобщее образование и медицинское обслуживание). Более того, «новая экономика», по-видимому, порождает всё большее неравенство в рыночных доходах: разрыв между доходами администраторов и рабочих, или получивших и не получивших высшее образование постоянно увеличивается. Распространено описание, что многочисленные слои населения будут просто исключены из этой новой экономики, основанной на знаниях. Короче говоря, необходимость в активной государственной политике, направленной на преодоление неравенства в человеческих способностях и доходах, становится всё больше,

но многие либеральные эгалитаристы чувствуют всё меньше и меньше уверенности в способности государства всеобщего благосостояния осуществить это<sup>19</sup>.

И конечно, всё это происходит в контексте крупномасштабной атаки на государство всеобщего благосостояния со стороны «новых правых» в 1980-е годы, возглавляемой Р. Рейганом и М. Тэтчер, которые утверждали, что государство благосостояния отрицает личную ответственность, удушает творчество и уменьшает эффективность. В результате произошло сокращение многих программ социального обеспечения и, вследствие этого, резкий рост неравенства во многих западных демократиях, особенно Великобритании и Соединённых Штатах. Растущее неравенство, создаваемое рынком, более не сдерживается значительным уровнем перераспределения.

Это поставило либеральных эгалитаристов в затруднительное положение и интеллектуально, и политически. В интеллектуальном отношении их теории требуют перехода от традиционного налогового и перераспределяющего государства всеобщего благосостояния к некоторой форме «собственнической демократии» или «общества обладателей долей». Но политически такие идеи казались утопическими в трудных политических и экономических условиях 1980-х и 1990-х годов. Вместо попыток расширить масштабы государства всеобщего благосостояния либеральные эгалитаристы находились в обороне, стараясь спасти то, что осталось от него после атак новых правых, чтобы оставить хотя бы минимальный уровень перераспределения для уменьшения бедности и сохранения основных социальных служб.

Это помогает объяснить «на удивление консервативный» тон многих работ Ролза и Дворкина (см.: [McLeod 1998: 151]). Столкнувшись с новыми правыми, либеральные эгалитаристы действительно заботились о сохранении того, что осталось от государства всеобщего благосостояния. Вместо того чтобы подчёркивать, насколько неадекватно государство всеобщего благосостояния по сравнению с некоторым идеалом собственнической демократии, либеральные эгалитаристы упирали на то, насколько необходимо и оправданно государство всеобщего благосостояния по сравнению с представлениями новых правых о неограниченных правах собственности.

И всё же можно задаться вопросом о том, действительно ли такая интеллектуальная робость послужила целям либерального эгалитаризма, даже с чисто политической точки зрения. Могут утверждать, что либе-

<sup>19</sup> Это показывает критическую важность для любой правдоподобной теории справедливости иметь некоторую теорию возможностей государства. Как утверждает Бо Ротштайн, это одно из важнейших ограничений современного либерально-эгалитарного теоретизирования о справедливости [Rothstein 1992; 1998].

ральные эгалитаристы ненамеренно сыграли на руку новым правым. Отчасти в качестве ответа на критику новых правых по поводу того, что государство всеобщего благосостояния наказывает трудолюбивых и вознаграждает праздность и безответственность, Дворкин постарался подчеркнуть то, что это государство можно сделать более чувствительным к выбору. Его рекомендации в области мер государственной политики сосредотачиваются на предоставлении больших возможностей выбора обладающим ресурсами (например, дополнительное частное медицинское страхование) и обеспечении того, чтобы ленивые и неблагодарные не перекладывали на остальных оплату своего выбора (например, система трудового социального обеспечения, связывающая получение пособий с участием реципиентов в трудовой деятельности). Как мы видели, он не прилагает столько же времени и усилий для осмысления того, как сделать систему более нечувствительной к условиям.

В одном отношении это понятно, так как главное отступление Дворкина от традиционных теорий равенства как раз и заключается в его озабоченности чувствительностью к выбору. Философски говоря, я согласен, что справедливость требует того, чтобы люди имели возможности выбора и платили цену за свой выбор. Более того, перспективы серьёзных реформ, нацеленных на выправление неравных условий, на протяжении большей части последних 20 лет казались несуществующими.

Тем не менее, сосредоточивая внимание на чувствительности к стремлениям, либеральные эгалитаристы, возможно, ненамеренно подкрепили повестку дня новых правых, которые «зациклены» на выявлении и наказании безответственных и ленивых. Согласно новым правым, государство всеобщего благосостояния неправомерно ограничивает возможности выбора благополучных граждан для того, чтобы субсидировать безответственное поведение сидящих на пособиях. Станным образом собственные предложения Дворкина о частном медицинском страховании и системе трудового социального обеспечения укладываются в эту схему. Эти меры ничего не делают для того, чтобы исправить неравные условия, и могут даже затруднить поддержку обществом их исправления. Допущение частного медицинского страхования может размыть поддержку государственного здравоохранения средним классом; и обставление пособий большим числом условий может ещё более стигматизировать нуждающихся. Конечно, это не входит в намерения Дворкина. Он хочет, чтобы наша политика была *одновременно* и более чувствительной к выбору, и более нечувствительной к условиям. Но он не рассматривает вероятность того, что в нашем нынешнем политическом климате упор на чувствительность к выбору просто подкрепляет стереотипы о «недостойных бедных», стремящихся получать государственные субсидии, чтобы вести безответственный образ жизни.

Конечно, либеральные эгалитаристы могут и бросают вызов этим стереотипам и делают это, показывая, что многие неравенства не могут быть убедительно выведены из выбора людей (как, например, неравенство между типами А и Б в примере Рёмера). Более того, либеральные эгалитаристы справедливо настаивают на том, что общество может правомерно считать людей ответственными за их выбор только тогда, когда их предпочтения и способности сформированы в условиях справедливости. Например, считать людей ответственными за их выбор, когда общество не дало им достойного образования, было бы «большой нечестностью» (см. [Elster 1992: 240]; ср. [Rawls 1979: 14–15; Arneson 1981: 205; 1997a; Scanlon 1988: 185–201])<sup>20</sup>. Так что мы не можем указывать на якобы «безответственное» поведение людей как основание не исправлять неравные условия: последнее есть предпосылка способности судить о первом.

Этим и другими способами либеральные эгалитаристы пытаются бороться со склонностью новых правых «обвинять жертву», т.е. тенденцией обвинять обездоленных в том, что они сами ответственны за свою участь. Тем не менее упор либеральных эгалитаристов на чувствительность к стремлениям мог ненамеренно подкрепить распространённое представление о том, что главная проблема с государством всеобщего благосостояния в том, что оно нянчится с безответственными<sup>21</sup>.

Джонатан Вулфф утверждает, что эта проблема указывает на интересную дилемму для теоретиков справедливости. Он полагает, что либеральный эгалитаризм действительно может быть наилучшей теорией справедливости с чисто философской точки зрения. Но с точки зрения политики он порождает порочный *этнос* равенства [Wolff 1998]. Он поощряет государство рассматривать его неблагополучных граждан с недоверием, как потенциальных обманщиков. И для того чтобы преодолеть это недоверие, они должны участвовать в том, что Вулфф называет «постыдным откровением», т.е. им приходится доказывать, что они действительно страдают от некоторого недобровольного недостатка в природных способностях или в воспитании в детстве. Неизбежным результатом этого, доказывает Вулфф, является эрозия, а не усиление уз

<sup>20</sup> Другими словами, на способность людей принимать ответственность влияет удача или неудача с воспитанием. Люди, которые росли в гнетущих условиях, например, в условиях родительского пренебрежения или сексуального насилия, с меньшей вероятностью разовьют в себе способности к ответственности или хорошие моральные качества. Интересное рассмотрение вопроса о том, как суждения об ответственности могут делаться в подобных условиях, см.: [Card 1996].

<sup>21</sup> Анализ того, как антилиберальные реформы системы социального обеспечения оправдывались «во имя либерализма», см.: [King 1999].

солидарности и взаимной заботы между гражданами. С философской точки зрения может быть правильно, что самая справедливая система распределения отличала бы добровольные неравенства от недобровольных, но любая попытка воплотить её на практике привела бы к недоверию, стыду и стигматизации. Эта система могла бы выявить тех, кто имеет наиболее справедливые притязания, но только через процесс, подрывающий гражданственность и солидарность, которые в первую очередь и заставляют людей заботиться о справедливости.

Элизабет Андерсон выдвигает сходное возражение против либеральных эгалитаристов (или тех, кого она называет «эгалитаристами везения»). Она утверждает, что упор либеральных эгалитаристов на различие добровольных и недобровольных неравенств ведёт к унижающей жалости по отношению к «заслуженно» бедным и к патерналистскому оскорблению «незаслуженно бедных» [Anderson 1999]. Здесь снова философская аргументация в пользу либерального эгалитаризма может быть оправданной, но связанная с ним политика может таковой не быть<sup>22</sup>.

Вулфф и Андерсон полагают, что эти проблемы «этоса» являются основанием для отказа от либерального эгалитаризма или какой-либо другой формы равенства. (Я рассмотрю предпочитаемую ими альтернативу в главе 4.) Однако эти же проблемы «этоса» могут вместо этого показывать, что нам нужно разделить две опоры либерального эгалитаризма и расположить их в разных местах. Возможно, от первого лица, думая о соб-

<sup>22</sup> Не ясно, принимает Андерсон или нет ролзовско-дворкинский аргумент о том, что недобровольные неблагоприятия несправедливы: она только говорит о том, что они «должны» не быть несправедливы. Отклики на работы Вулффа и Андерсон см.: [Arneson 2000a]; а также электронный симпозиум в BEARS 1999. Связанный с этим вопрос о надлежащем «этосе» либеральной справедливости поднимался и в контексте теории Ролза. Как мы видели, Ролз допускает стимулы для одаренных от природы, чтобы они развивали свои таланты на благо всем. Но почему вообще нужны стимулы? Почему талантливые не желают развивать и применять свои таланты для того, чтобы помочь менее благополучным, не требуя дополнительного дохода? В некоторых случаях стимулы могут быть нужны для того, чтобы компенсировать неравное бремя, связанное с развитием или применением этих талантов (например, дополнительные подготовки, стресс, риск). Но Ролз явно думает, что стимулы могут требоваться и в других случаях, просто потому что талантливые откажутся развивать и применять свои таланты без большого вознаграждения. При таких обстоятельствах, утверждает Коэн, стимулы — это просто размовидность экономического шантажа со стороны талантливых. И причина того, что неравенство между руководителями и рабочими меньше в Швеции и Японии, чем в Соединённых Штатах, заключается в том, что в первых существует этос равенства, который препятствует такому экономическому шантажу. Коэн утверждает, что каждый, кто заботится о справедливости, должен уделять внимание насаждению в обществе такого этоса (см. [Cohen G. A. 1993; 1997; Murphy 1999] и отклики на них [Smith 1998; Pogge 2000; Estlund 1998; Williams A. 1998]).

ственных притязаниях, мы должны сознательно стремиться принимать ответственность за свои акты выбора и не просить других их субсидировать. Интернализация этого требования о чувствительности к выбору действительно должна рассматриваться как важная часть «этоса» демократического гражданства. Хороший гражданин будет применять различие между выбором и условиями к себе. Проблема, однако, возникает, когда мы пытаемся применить это различие к другим и удостовериться, до какой степени они ответственны за свою участь. Это может привести к пагубной динамике недоверия и «постыдных откровений», рассматриваемой Вулффом. Так что частью «этоса» хорошего гражданина может быть не любопытство по поводу (без)ответственности других, но скорее доверие к ним в том, что они пытаются быть таким же ответственными в своих актах выбора и требованиях, как и мы в своих. Конечно, это означает, что нас могут использовать некоторые из наших не очень совестливых сограждан. Но если мы преуспеем в насаждении «этоса» хорошей гражданственности, который делает упор на важность добровольного принятия ответственности за собственные акты выбора, то таких плутов будет немного. (Я вернусь к вопросу о том, должны ли либералы способствовать духу хорошего гражданства и каким образом, в главе 7). В любом случае, система справедливости, поощряющая каждого рассматривать своих сограждан как предполагаемых жуликов, не может быть многообещающей основой для развития доверия и солидарности.

Это наводит на мысль о том, что главным фокусом политики либерального эгалитаризма должно быть исправление (растущего) неравенства в условиях людей, возможно, через реформы, предложенные Акерманом, Рёмером и Ван Парийсом. Это почти определённо потребует реформ, выходящих за пределы традиционного государства благосостояния. Согласно Дворкину, эгалитарную посылку, лежащую в основе ролзовской (и его собственной) теории, «невозможно отрицать во имя какого-то более радикального понимания равенства, ибо такового не существует» [Dworkin 1977: 182]. На самом деле представляется, что эта посылка имеет намного более радикальные следствия, чем это признают Дворкин или Ролз, следствия, которым традиционные либеральные институты не способны соответствовать.

Может оказаться, что полная реализация ролзовской или дворкин-ской справедливости потребует значительных изменений в том, как мы определяем и распределяем права собственности (см. [Buchanan 1982: 124–131; 150–152; Di Quattro 1983]). Она может также ближе подтолкнуть нас к радикальным изменениям в гендерных отношениях. Нынешнее неправильное распределение ресурсов между мужчинами и женщинами не соответствует результатам свободных актов выбора ни в ролзовском исходном положении, ни на дворкинском аукционе. Но ни один из этих



теоретиков ничего не говорит о том, как можно устранить систематическую недоценку труда и вклада женщины. Действительно, Ролз определяет своё исходное положение (как собрание «глав семейств») и свои принципы распределения (как измерение «доходов домохозяйств») таким образом, что вопросы о справедливости внутрисемейного устройства полностью исключаются по определению (см. [Okin 1987: 49]). Из всех вопросов, игнорируемых теперешними либералами, гендерное неравенство является самым ярким упущением и тем, с чем либеральные институты менее всего способны иметь дело (см. гл. 8, § 1 и далее в наст. изд.).

Таким образом, соотношение между сегодняшней либеральной теорией и традиционной либеральной политической практикой остаётся неясным. Они разошлись двояким образом. Либерализм часто называют «мейнстримом» политической теории, что противопоставляется радикальной или критической теории. В некотором смысле этот ярлык точен, ибо Ролз и Дворкин пытаются артикулировать и отстаивать идеалы, которые, как они полагают, являются нравственным основанием нашей либерально-демократической культуры. Но он неточен в другом смысле, если этим подразумевается, что либеральные теории обязаны защищать все аспекты обычной либеральной политики или отвергать все аспекты политических программ других традиций. Было бы неправильным полагать, что то понимание либерального равенства, которое я здесь представил, с необходимостью связано с какими-то конкретными либеральными институтами или с необходимостью противостоит любому предложению социалистов, феминистов или мультикультуралистов. Нужно подождать, пока мы изучим эти теории, чтобы быть в состоянии определить степень их разногласий с либеральным равенством.

Некоторые утверждают, что если либералы одобряют эти более радикальные реформы, то тем самым они отказываются от своего либерализма или вступают в новую фазу «постлиберализма», поскольку в центре внимания теперь более не защита индивидов от государства, но защита индивидов от угнетающих социальных ролей и практик, развившихся в условиях неравенства (см., напр.: [Hampton 1997: 191–209])<sup>21</sup>. Это представляется неправомерно ограничивающим, учитывая исторические связи между либерализмом и радикализмом (см. [Gutman 1980]). Это также вводит в заблуждение, ибо как бы далеко либеральные принципы не

<sup>21</sup> Хамптон описывает постлибералов как теоретиков, ищущих «более изощрённых путей гарантирования свободы и равенства всех граждан перед лицом не только угроз этим ценностям со стороны государства, но и угнетающих социальных практик, сохраняющихся несмотря на моральную приверженность государства свободе и равенству для всех» [Hampton 1997: 203]. Аналогичную аргументацию о необходимости для либералов воспринимать всерьёз социальное и культурное угнетение см. [Kerohan 1998].

уводили нас от традиционных либеральных практик, они по-прежнему остаются определённо либеральными принципами. В этом параграфе я доказывал, что либералы должны серьёзно задуматься о принятии более радикальной политики<sup>24</sup>. В следующих главах я буду утверждать, что радикальные теоретики должны всерьёз задуматься о принятии либеральных принципов. Я постараюсь показать, что как либеральная практика часто оказывает плохую услугу либеральным принципам, так и радикальные принципы часто оказывают плохую услугу радикальной политике. Но перед тем как перейти к этим теориям в следующей главе, я сначала должен рассмотреть школу мысли, утверждающую, что либеральные эгалитаристы зашли слишком далеко в направлении социального и экономического равенства.

## РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ

Самое влиятельное изложение либерального эгалитаризма, это, конечно, книга Джона Ролза «A Theory of Justice» (Oxford University Press, 1971). Ранние дискуссии по поводу ролзовской аргументации можно найти в книгах: [Barry 1973; Daniels (ed.) 1975; Wolff 1977]. 30 лет спустя книга Ролза остаётся предметом неуменьшившегося интереса. Более поздние дискуссии включают книги: [Kukathas, Pettit 1990; Talisse 2000]. Всеобъемлющий обзор откликов на теорию Ролза см. в пятитомном издании, озаглавленном «The Philosophy of Rawls», под редакцией Х. Ричардсона и П. Вайтмана (Garland, 1999).

Сам Ролз продолжал развивать свои идеи, особенно в «Political Liberalism» (Columbia University Press, 1993), «The Law of Peoples» (Harvard University Press, 1999) и в собрании сочинений под редакцией С. Фримана (Harvard University Press, 1999). Я буду рассматривать его более поздние исследования по «политическому либерализму» в главе о коммунитаризме, так как они были написаны после и представляют собой одну из стратегий ответа на коммунитаристскую критику его первоначальной теории.

Вторая наиболее влиятельная версия либерального эгалитаризма разработана Рональдом Дворкиным, особенно в его серии статей «Что

<sup>24</sup> Здесь я прежде всего старался показать, что либерально-эгалитаристское представление об идеально справедливом обществе одобряет некоторые весьма радикальные цели. Должны ли либералы одобрять радикальные средства для достижения этих целей — это другой вопрос. В этом вопросе Ролз и Дворкин занимают откровенно реформистские, а не революционерские позиции. Оба они утверждают, что уважение свободы людей имеет приоритет и ставит пределы стремлению к справедливому распределению материальных ресурсов (см.: [Rawls 1971: 303; 1982b: 11; Dworkin 1987: 48-49]). Я не могу здесь обсуждать эту тему, хотя эти условия кажутся необоснованными в свете мотиваций договаривающихся сторон у Ролза (см.: [Pogge 1989: 127-148]).

такое равенство?» («What is Equality?»). Эти статьи сейчас собраны в отдельной книге [Dworkin 2000]. Детальную критику теории справедливости Дворкина см. [Macleod 1998].

Другие влиятельные изложения либерального эгалитаризма включают: [Gutmann 1980; Ackerman 1980; Barry B. 1989a]; *Arneson R. Equality and Equal Opportunity for Welfare // Philosophical Studies. 1989. 56. P. 77–93; Cohen G.A. On the Currency of Egalitarian Justice // Ethics. 1989. 99. P. 906–944; Sen A. Equality of What? // The Tanner Lectures on Human Values. Vol. 1 / ed. by S. Mc Murren. University of Utah Press, 1980; [Nussbaum, Sen 1993; Scanlon 1998; Rakowski 1993; Van Parijs 1995]; Roemer J. A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner // Philosophy and Public Affairs. 1993. 22. P. 146–166. Все они разделяют основополагающую интуицию о ликвидации невыбранных неравенств, в то же время обеспечивая место для неравенств, обусловленных выбором, за который люди несут ответственность.*

Полезное собрание работ либеральных эгалитаристов см.: [Darwall 1995].

Не существует научных журналов, специально посвящённых либеральному эгалитаризму. Тем не менее можно утверждать, что это господствующий в современной англо-американской политической философии подход, и таким он хорошо представлен в основных журналах по политической философии, особенно в «Ethics» и в «Philosophy and Public Affairs».

В рамках либерального эгалитаризма идут существенные дискуссии о том, как лучше всего воплотить нормы равенства ресурсов. В «Boston Review» было несколько симпозиумов, обсуждавших практические и философские достоинства различных предложений, включая идею Рёмера об эгалитарном планировании (см.: Vol. 20/2. Apr. 1995) и идею Ван Парийса о базовом доходе (см.: Vol. 25/5. Oct. 2000). Оба симпозиума включают комментарии нескольких выдающихся политических философов (Сканлона, Розенблюм, Барри, Гудина и др.). Эти симпозиумы можно найти на сайте [www.bostonreview.mit.edu](http://www.bostonreview.mit.edu).

Дополнительную информацию о системе гарантированного базового дохода можно найти на сайте Европейской сети базового дохода (Basic Income European Network): [www.econ.ucl.be/ETES/BEIN/bein.html](http://www.econ.ucl.be/ETES/BEIN/bein.html).

# III. Либертарианство

## 1. РАЗНОВИДНОСТЬ ПРАВОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Либертарианцы отстаивают рыночные свободы и возражают против перераспределения с помощью налогообложения для реализации либеральной теории равенства. Но не всякий отдающий предпочтение свободному рынку является либертарианцем, ибо не все они разделяют либертариистское представление о том, что свободный рынок справедлив *по своей природе*. Например, одним из обычных доводов в пользу неограниченного капитализма является его продуктивность, его претензии на максимальную эффективность в увеличении общественного богатства. Многие утилитаристы, убеждённые в истинности этого утверждения, одобряют свободный рынок, поскольку его эффективность позволяет осуществить наибольшее удовлетворение всех предпочтений<sup>1</sup>. Но утилитаристская приверженность капитализму с необходимостью зависит от разного рода обстоятельств. Если, как считает большинство экономистов, есть обстоятельства, в которых свободный рынок не является максимально продуктивным — например, в случае с естественными монополиями, то утилитаристы поддержат государственные ограничения прав собственности. Более того, как мы видели в главе I, некоторые утилитаристы утверждают, что перераспределение может увеличить общую полезность, даже когда это уменьшает продуктивность. Из-за уменьшения предельной полезности те, кто на дне, получают от перераспределения больше, чем теряют те, кто наверху, даже когда перераспределение снижает продуктивность.

Другие защищают капитализм на основании не максимизации полезности, но минимизации опасности тирании. Придание правительствам права регулировать экономические обмены приводит к централизации власти, и так как власть развращает, регулирование рынка есть первый шаг по «дороге к рабству», согласно памятной фразе Хайека. Чем больше правительства способны контролировать экономическую жизнь, тем более способны (и склонны) они будут контролировать все сферы нашей

<sup>1</sup> Действительно, существует обширная литература, стремящаяся продемонстрировать, что либертарианство обеспечивает максимально эффективное использование ресурсов. Иногда её называют литературой по «праву и экономике» (law and economics) или «публичному выбору» (public choice). См., напр.: [Posner 1983; 1996; Epstein 1985; 1995a; Buchanan, Tullock 1962; Buchanan, Congleton 1998]; ср.: [N. Barry 1986: ch. 2–4].

жизни. Поэтому капиталистические свободы необходимы для сохранения наших гражданских и политических свобод (см. [Hayek 1960: 121; Gray 1986a: 62–68; 1986b: 180–185]). Но это обоснование рыночной свободы тоже должно зависеть от обстоятельств, ибо история не демонстрирует неизменной связи между капитализмом и гражданскими свободами. Страны с неограниченным, в сущности, капитализмом иногда имеют плохую историю с точки зрения прав человека (например, военные диктатуры в капиталистических Чили и Аргентине, маккартизм в Соединённых Штатах), в то время как страны с широкомасштабным «государством всеобщего благосостояния» иногда характеризуются отличными достижениями в плане гражданских и политических прав (например, Швеция).

Поэтому эти два оправдания свободного рынка являются условными. Более важно то, что они являются *инструментальными* обоснованиями свободного рынка. Они говорят нам, что рыночные свободы являются средством для обеспечения максимальной полезности, или защиты политических и гражданских свобод. С точки зрения этих подходов мы не отдаём предпочтение свободному рынку потому, что люди имеют права на собственность. Напротив, мы даём людям права собственности как способ увеличения полезности или стабилизации демократии, и если бы могли способствовать полезности или стабильности каким-то другим путём, мы могли бы вполне обоснованно ограничить права собственности.

Либертарианство отличается от других правых теорий своим утверждением о том, что налогообложение с целью перераспределения по своей сути является злом, нарушением прав людей<sup>2</sup>. Люди имеют *право* сво-

<sup>2</sup> Особенно важно отличать либертарианцев от «неоконсерваторов», даже несмотря на то, что и те, и другие были частью движения за свободный рынок при Тэтчер и Рейгане и поэтому иногда сваливаются в кучу под общим названием «новые правые». Как мы увидим, либертарианство отстает само приверженность рынку, апеллируя к более широкому понятию личной свободы — праву каждого индивида свободно решать, как использовать свои силы и владения в соответствии с тем, на что они пригодны. Поэтому либертарианцы выступают за либерализацию законов о гомосексуализме, разводе, абортах, и это есть продолжение их защиты свободного рынка. Неоконсерваторы же «в основном заинтересованы в реставрации традиционных ценностей... укреплении патриотизма и семьи, проведении сильной националистической или антикоммунистической внешней политики и восстановлении уважения к власти», а всё это может потребовать ограничений на «неодобряемые стили жизни» (см. [Brittan 1988: 213]). Неоконсерватор одобряет рыночные силы «больше из-за вводимой ими дисциплины, чем свободы. Он или она может рассматривать государство благосостояния, либеральную мораль и «неадекватные» военные расходы или боевую готовность как различные примеры излишнего потворства своим желаниям, которое, как полагают неоконсерваторы, подрывает жизненные силы Запада. Поэтому, с либертарианской точки зрения, неоконсерваторы являются «новыми спартанцами», и шовинистическая внешняя и моралистическая социальная политика Рейгана и Тэтчер противоположны их приверженности личной свободе» ([Brittan 1988: 240–242]; ср. [Carey 1984]).

бодно распоряжаться своим имуществом и услугами, и это право у них есть независимо от того, повышает ли это максимально продуктивность или нет. Другими словами, государство не имеет права вмешиваться в функционирование рынка даже для повышения экономической эффективности. Как формулирует это Нозик, «люди обладают правами, и поэтому есть действия, которые не может совершать по отношению к индивиду ни отдельный человек, ни группа лиц (без нарушения этих прав). Так как эти права весьма обширны и строго определены, то возникает вопрос: что могут сделать, если хоть что-то могут, государство и его должностные лица» [Nozick 1974: ix; Нозик 2008: 11]. Поскольку люди имеют право распоряжаться своими владениями как считают нужным, вмешательство государства равносильно принудительному труду — нарушению не эффективности, но наших основных моральных прав.

#### *а. Нозиковская «теория, основанная на титулах собственности»*

Как либертарианцы соотносят справедливость и рынок? Я сосредоточу внимание на нозиковской «теории, основанной на титулах собственности» (entitlement theory). Главный тезис в теории Нозика и в большинстве других либертариистских теорий следующий: если мы исходим из того, что все имеют право на то имущество, которым ныне обладают (свои «владения»), то тогда справедливое распределение есть просто любое распределение, возникающее в результате свободных обменов между людьми. Любое распределение, возникающее из справедливой ситуации в ходе свободных обменов, само по себе справедливо. Со стороны правительства несправедливо облагать против чьей-либо воли налогами эти обмены, даже если налоги используются для того, чтобы компенсировать чьи-либо повышенные затраты, связанные с природными недостатками, в которых нет его вины. Единственным законным видом налогообложения является то, которым собираются средства на поддержание институтов, необходимых для защиты системы свободных обменов, например, полиции и органов юстиции.

Если говорить более точно, три основных принципа «теории, основанной на титулах собственности» Нозика таковы:

1. Принцип передачи (имущества) — то, что справедливо приобретено, может быть свободно передано;
2. Принцип справедливого первоначального присвоения — описание того, как люди первоначально начали владеть вещами, которые могут быть переданы в соответствии с принципом 1.
3. Принцип исправления несправедливости — как обращаться с владениями, если они были несправедливо приобретены или переданы.

Если я владею участком земли, то принцип 1 говорит о том, что я свободен участвовать в любых сделках относительно этой земли, которых

пожелаю. Принцип 2 объясняет нам, как земля первоначально стала чьим-либо владением. Принцип 3 учит нас, что делать, если какой-либо из первых двух принципов нарушен. Взятые вместе они подразумевают, что если нынешние владения людей приобретены справедливо, то формула справедливого распределения есть «от каждого — по его желанию, каждому — по желанию других» [Nozick 1974: 160; Нозик 2008: 206].

Вывод нозиковской теории заключается в том, что «оправдано существование только минимального государства, функции которого ограничены узкими рамками — защита от насилия, воровства, мошенничества, обеспечение соблюдения договоров и т.п.; что любое государство с более обширными полномочиями нарушает право человека на личную свободу от принуждения к тем или иным действиям и поэтому не имеет оправдания» [Nozick 1974: ix; Нозик 2008: 11]<sup>3</sup>. Поэтому никакого общественного образования, здравоохранения, транспорта, дорог или парков. Всё это предусматривает принудительное налогообложение некоторых людей против их воли, нарушая принцип «от каждого по его желанию, каждому по желанию других».

Как мы видели, Ролз и Дворкин также подчёркивают, что справедливое распределение должно учитывать выбор людей. Но они считают, что это лишь половина дела. Справедливое распределение должно быть чувствительно к стремлениям (как считает и Нозик), но нечувствительно к доставшимся по рождению природным и социальным ресурсам (что Нозик уже не признаёт). Несправедливо, чтобы люди с природными недостатками голодали просто потому, что им нечего предложить другим в рамках свободного обмена, или чтобы дети не получали образования и услуг здравоохранения просто потому, что родились в бедной семье. Поэтому либеральные эгалитаристы одобряют обложение свободных обменов налогами, с тем чтобы компенсировать людям природные и социальные невыгоды.

Нозик говорит, что это несправедливо, потому что люди имеют право на свои владения (если они получены справедливо), где «имеют право»

<sup>3</sup> В этом абзаце Нозик (как и большинство либертарианцев) включает «мошенничество» как один из видов деятельности, которую минимальное государство может и должно запретить. Но может ли либертариистская теория последовательно запретить мошенничество? Мошенничество не есть нарушение чьей-либо «собственности на себя», и с точки зрения либертариистских теорий ответственность за определение правдивости обещаний продавца обычно лежит на покупателе, а не на государстве (*caveat emptor*: пусть покупатель будет бдителен). Если государство может патерналистским образом защищать людей от мошенничества, почему бы также не настоять на обязательных законах о маркировке товаров, о требованиях безопасности и здравоохранения, или обязательной проверке новых пищевых продуктов или лекарств? См. [Child 1994] по поводу детальной критики непоследовательности в либертариистских дискуссиях о стандарте мошенничества. Ср. [Katz 1999].

означает «имеют абсолютное право свободно распоряжаться ими так, как считают нужным, до тех пор, пока это не связано с насилием или мошенничеством». Есть некоторые пределы тому, что я могу делать — моё право на мой нож не предусматривает права поместить его в вашей спине, поскольку вы имеете право на вашу спину. Но в остальных случаях я свободен делать со своими ресурсами то, что хочу — я могу потратить их на приобретение благ и услуг других людей, или могу просто отдать их другим, если хочу. Нозик не возражает против такой добровольной частной филантропии — напротив, он говорит, что это отличный способ осуществлять права собственности. Но я могу также решить отказать в моих ресурсах другим (включая и государственную власть). Никто не имеет право забрать их у меня, даже если это нужно для спасения инвалидов от голодной смерти.

Почему мы должны принять утверждение Нозика о том, что права на собственность таковы, что исключают либеральные перераспределительные схемы? Некоторые критики утверждают, что Нозик не имеет никаких аргументов, что он предлагает нам «либертарианство без оснований» (см. [Nagel 1981]). Но более благосклонное прочтение позволяет обнаружить два различных аргумента. Как и у Ролза, первый аргумент интуитивный, пытающийся выявить привлекательные стороны свободного применения прав на собственность. Второй — более философский, он стремится вывести права собственности из посылки «собственности на себя». В духе моего общего подхода и, думаю, намерений Нозика я буду интерпретировать этот аргумент о самособственности как апелляцию к идее обращения людей друг с другом как равных.

Другие авторы отстаивают либертарианство с помощью совершенно иных аргументов. Некоторые либертарианцы утверждают, что нозиковская теория лучше обосновывается с помощью апелляции к идеалу свободы, а не равенства, в то время как другие пытаются отстоять её, апеллируя ко взаимной выгоде, выражающейся в договорной теории рационального выбора. Поэтому вдобавок к нозиковским аргументам я рассмотрю идею права на свободу (см. § 4 наст. гл.) и договорную идею взаимной выгоды (см. § 3 наст. гл.).

#### *б. Интуитивный аргумент: пример с Уилтом Чемберленом*

Итак, начнём с интуитивного аргумента Нозика. Как мы видели, его «принцип передачи» утверждает, что если у нас есть нечто законно приобретённое, то мы имеем абсолютные права собственности на него. Мы можем свободно распоряжаться им, как считаем нужным, даже несмотря на то, что результатом такого обращения с собственностью, вероятно, будет весьма неравное распределение доходов и возможностей. Учи-



тывая то, что люди рождены с разными природными способностями, некоторые будут щедро вознаграждены, в то время как другие мало что получают. Благодаря незаслуженным различиям в природных дарованиях, некоторые люди будут процветать, а другие — голодать. А это неравенство затем повлияет на возможности их детей: одни будут рождены в привилегированных условиях, а другие — в бедности. Эти неравенства, которые, как признаёт Нозик, являются возможным результатом «дикого» капитализма, являются источником наших интуитивных возражений против либертарианства.

Как Нозик теперь может надеяться дать интуитивную защиту этих прав? Он просит нас определить начальное распределение, которое мы воспримем как справедливое, и затем доказывает, что мы интуитивно предпочитаем его принцип передачи либеральным принципам перераспределения как трактовку того, что люди могут правомерно делать со своими ресурсами. Позвольте мне процитировать его аргумент в развёрнутой форме:

Непонятно, каким образом приверженцы различных концепций распределительной справедливости могут отвергнуть концепцию справедливости, основанную на титулах собственности. Давайте представим себе, что реализована одна из этих концепций. Предположим, что вы её поддерживаете, и назовём её распределением D1; возможно, при этом каждый имеет равную долю, или, может быть, индивидуальные доли как-то зависят от какого-то существенного, с вашей точки зрения, показателя. Теперь предположим, что баскетбольные команды предъявляют большой спрос на Уилта Чемберлена, потому что его мячи сами залетают в корзину... Он подписывает с командой контракт такого содержания: с каждой игры дома он получает 25 центов с каждого проданного билета. (Нас не волнует вопрос, надувает ли Чемберлен владельцев клуба — пусть они сами о себе позаботятся.) Начинается сезон, и люди валом валят на игры команды; они покупают билеты и при этом всякий раз бросают четверть доллара в отдельный ящик, на котором написано "Чемберлен". Они в восторге от игры Чемберлена; с их точки зрения, цена билета стоит полученного удовольствия. Теперь предположим, что за сезон на стадионе побывал миллион зрителей и Уилт Чемберлен получил 250 тыс. долларов, намного больше, чем средний доход, и даже больше дохода любого другого человека. Имеет ли он титул собственности на этот доход? Является ли это новое распределение D2 несправедливым? Если да, то почему? Нет сомнений в том, что каждый человек обладал правом распоряжаться ресурсами, которыми он владел в ситуации D1, потому что это распределение (предпочтительное для вас) мы выбрали (в целях рассуждения) как приемлемое. Каждый из зрителей добровольно отдал по 25 центов Чемберлену. Они могли потратить эти деньги на кино, на конфеты или на журналы "Dissent" или "Monthly Review". Но все они или по меньшей мере миллион из них сошлись в желании отдать эти деньги Уилту Чемберлену за возможность посмотреть, как он играет в баскетбол. Если распределение D1 было справедливым и люди добровольно перешли из него в D2, пере-

дав часть долей, которые им были выданы в D1 (собственно говоря, эти ресурсы были им предоставлены именно для того, чтобы они с ними что-нибудь сделали), разве D2 не является тоже справедливым? Если люди имели титул собственности, позволяющий им истратить ресурсы, на которые они получили титул собственности (в условиях D1), не означает ли это, что они имели правомочия отдать их Уилту Чемберлену или произвести с ним обмен? Может ли кто-либо быть против этого с позиций справедливости? Каждый человек уже имеет свою обоснованную долю в условиях D1. В условиях D1 ни один человек не имеет ничего такого, на что мог бы по справедливости претендовать кто-либо другой. После того, как кто-то отдал что-то Уилту Чемберлену, третьи стороны сохраняют свои обоснованные доли; их доли не меняются. В результате какого процесса такой переход имущества между двумя людьми мог бы дать третьей стороне основание для того, чтобы из соображений распределительной справедливости обоснованно претендовать на часть того, что было передано, если эта третья сторона не могла справедливо претендовать на какое-либо имущество других до того, как имущество было передано? [Nozick 1974: 160–162; Нозик 2008: 206–208].

Поскольку D2 представляется правомерным, утверждает Нозик, то его принцип передачи более соответствует нашим интуициям, чем перераспределительные принципы вроде ролзовского принципа различия.

Как нам следует огнестись к этому аргументу? Он обладает некоторой первоначальной привлекательностью, так как подчёркивает, что весь смысл иметь теорию честных долей заключается в том, что это позволяет людям *делать* с ними нечто. Было бы извращением сказать «очень важно, чтобы люди получали свои честные доли», а затем не давать им использовать эти доли так, как они хотят. Но противоречит ли это нашей интуиции о незаслуженном неравенстве? Допустим, что я определил первоначальное распределение D1 в духе принципа различия Ролза. Поэтому каждый начинает с равной доли ресурсов, независимо от природных способностей. Но в конце баскетбольного сезона у Чемберлена будет 250 тыс. долларов, в то время как инвалид, который, возможно, не может зарабатывать, израсходует свои ресурсы и будет на грани голодной смерти. Несомненно, что наши интуиции по-прежнему говорят нам, что мы можем обложить налогом доход Чемберлена, чтобы предотвратить эту смерть от голода. Нозик убедительно развил нашу интуицию о действиях на основе собственного выбора, но его пример игнорирует нашу интуицию о справедливом подходе к ситуации неравенства.

Действительно, когда Нозик обращается к вопросу о неравных обстоятельствах, он признаёт интуитивную убедительность либеральной позиции. Нозик допускает, что кажется несправедливым, чтобы люди страдали от незаслуженного неравенства в доступе к благам общественного сотрудничества. Он «чувствует силу» этого возражения. Однако

Главное возражение против разговоров о праве каждого на различные вещи, как то: равенство возможностей, жизнь и т.п., и принудительное обеспечение этих прав заключается в том, что эти «права» требуют фундамента в виде вещей, материальных средств и действий; а право распоряжаться всем этим может принадлежать другим людям [Nozick 1974: 237–238; Нозик 2008: 297].

Другими словами, мы не можем обложить налогом Уилта Чемберлена для того, чтобы компенсировать людям их физические недостатки, потому что он имеет абсолютные права на свой доход. Но Нозик признаёт, что наши интуиции не одобряют единодушно такое понимание прав собственности. Более того, он признаёт, что некоторые из наших наиболее сильных интуиций одобряют компенсации за незаслуженные неравенства. Однако проблема с реализацией этой интуитивно привлекательной идеи в том, что люди имеют права на свои доходы. В то время как идея Маки об общем праве на «честную долю» в жизни кажется интуитивно привлекательной, «конкретные права на вещи заполняют всё пространство прав, не оставляя места для общих прав на то, чтобы находиться в определённых материальных условиях» [Nozick 1974: 238; Нозик 2008: 298].

Но почему мы должны думать, что «конкретные права на вещи заполняют всё пространство прав», не оставляя места для права на честную долю в жизни? Как отмечает Нозик, это не является частью нашего повседневного понимания прав собственности, и интуитивно не привлекательно. Однако он утверждает, что эта концепция абсолютных прав собственности является неизбежным следствием более глубокого принципа, которому мы весьма привержены: а именно, принципу собственности на себя.

## 2. АРГУМЕНТ ОТ САМОСОБСТВЕННОСТИ

Нозик представляет принцип «собственности на себя» («права собственности на себя самого», или «самособственности») как интерпретацию принципа обращения с людьми как с «целями в себе». К этому принципу обращения с людьми как с целями в себе, который был формулой Канта для выражения нашего морального равенства, обращается также и Ролз, и утилитаристы. Это действительно принцип, которому мы сильно привержены, и если Нозик удалось бы продемонстрировать, что из этого принципа следует принцип обладания собственностью на себя, а эта собственность приводит к либертарианству, то это явилось бы мощным обоснованием либертарианства. Я, однако, буду утверждать, что Нозик не удаётся вывести ни собственность на себя, ни собствен-

ность на имущество из идеи обращения со всеми людьми как с равными, или как с «целями в себе»<sup>4</sup>.

В самом сердце теории Нозика находится идея, высказанная в первом предложении его книги: «Люди обладают правами, и поэтому есть действия, которые не может совершать по отношению к индивиду ни отдельный человек, ни группа лиц (без нарушения этих прав)» [Nozick 1974: ix; Нозик 2008: 11]. Общество должно уважать эти права, потому что они «отражают основной кантовский принцип: человек — это цель, а не просто средство; людьми нельзя жертвовать или использовать для достижения каких-нибудь целей без их согласия» [Nozick 1974: 30-31; Нозик 2008: 54]. Этот «кантовский принцип» требует сильной теории прав, ибо права утверждают наше «независимое существование» и, таким образом, всерьёз признают, что «люди обладают независимым существованием и не являются ресурсом для других людей» [Nozick 1974: 33; Нозик 2008: 57]. Поскольку мы суть отличные друг от друга индивиды, и каждый обладает своими особыми притязаниями, постольку есть пределы жертвам, которых можно потребовать от одного человека во имя блага других, — эти пределы выражает теория прав. Поэтому утилитаризм, отрицающий существование таких пределов, неприемлем для Нозика. Уважение этих прав есть необходимый аспект уважения притязаний людей на то, чтобы с ними обращались как с целями в себе, а не как со средствами для других. Согласно Нозику, либертарное общество обращается с индивидами не как с «инструментами, средствами или ресурсами»; «оно обращается с нами с почтением, которого мы заслуживаем как обладатели индивидуальных прав. Уважая наши права и тем самым обращаясь с нами с уважением, оно позволяет нам — по отдельности или вместе с теми, кого мы выберем, — выбирать свою жизнь и реализовывать свои цели и представления о себе в той мере, в какой мы на это способны, опираясь

<sup>4</sup> Не ясно, принял ли бы сам Нозик утверждение о том, что обращение со всеми людьми как с «целями в себе» эквивалентно обращению с ними «как с равными», или он принял бы эгалитарную платформу Дворкина. Ролз увязывает идею обращения со всеми людьми как с «целями в себе» с принципом равенства [Rawls 1971: 251-257]; и Кай Нильсен утверждает, что эгалитарная платформа Дворкина «в такой же степени является частью морального репертуара» Нозика, как и Ролза [Nielsen 1985: 307]. Однако, даже если и есть некоторая дистанция между нозиковским «кантовским принципом» обращения со всеми людьми как с целями в себе и принципом обращения со всеми людьми как с равными Дворкина, это — явно соотносимые понятия, и ничто в моей дальнейшей аргументации не требует их более тесной увязки. Всё, что важно для моих целей, это то, что Нозик обосновывает либертарианство, ссылаясь на некоторый принцип уважения морального статуса и внутренней ценности каждой личности.

на добровольное сотрудничество других индивидов, обладающих тем же достоинством» [Nozick 1974: 334; Нозик 2008: 406].

Здесь имеются важные моменты преемственности между Нозиком и Ролзом, не только в обращении Нозика к абстрактному принципу равенства, но и в его более конкретных аргументах против утилитаризма. Важной частью аргументации Ролза было то, что утилитаризм не способен обращаться с людьми как с целями в себе, поскольку допускает, чтобы некоторые люди бесконечно приносились в жертву ради большего блага других. Так что и Ролз, и Нозик согласны, что обращение с людьми как с равными требует ограничений на использование человека во благо других или общества в целом. Индивиды имеют права, которые справедливое общество должно уважать, права, которые не подлежат утилитарным калькуляциям или являются их продуктом.

Однако Ролз и Нозик расходятся в вопросе о том, какие права важнее всего для соблюдения принципа обращения со всеми людьми как с равными. В крайне упрощённой форме можно сказать, что для Ролза одним из самых важных прав является право на некоторую долю ресурсов общества. Для Нозика важнейшими правами являются права на самого себя — права, составляющие «собственность на себя». Идея прав собственности на себя может показаться странной, так как она предполагает, что есть некая отдельная вещь, «Я», которая находится у нас в собственности. Но понятие «Я» в концепции собственности на себя имеет «чисто рефлексивное значение. Оно означает, что кто владеет и чем владеет — одно и то же, а именно, вся личность» [Cohen 1986a: 110]. Основу идеи самособственности можно понять в сравнении с рабством — иметь собственность на себя значит иметь те же права на свою личность, которые рабовладелец имеет на раба.

Не сразу становится очевидным, в чём здесь различие. Почему мы не можем принять обе позиции? В конце концов, утверждение о том, что мы имеем собственность на себя, ещё ничего не говорит о собственности на внешние ресурсы. И утверждение, что мы имеем права на справедливую долю ресурсов общества, не кажется исключающим возможность собственности на себя. Нозик, однако, считает, что эти две позиции несовместимы. Согласно Нозику, требование Ролза о том, чтобы блага, производимые талантливыми, использовались бы для улучшения благосостояния обездоленных, несовместимо с признанием собственности на себя. Если я имею в собственности себя, то я собственник и своих талантов. А если я владею своими талантами, то я имею право собственности и на всё, что произвожу с их помощью. Так же как владение участком земли означает, что я владею всем, что производит эта земля, так и собственность на таланты означает, что я владею всем, что произведено моими талантами. Поэтому требование перераспределения через налоги от талантливых к обездоленным нарушает право собственности на себя.

Проблема не в том, что Ролз или Дворкин верят в то, что другие люди могут иметь в собственности меня или мои таланты таким же образом, как раб находится в собственности какого-то лица. Напротив, как я пытался показать, их гипотетические позиции предназначены для моделирования утверждения о том, что никто не является владением другого (см. с. 87 наст. изд.). Либералы уважают претензии индивидов на их собственные таланты многими путями. Либералы признают, что *Я* являюсь законным обладателем моих талантов, и что *Я* свободен использовать их в соответствии с избранными мной проектами. Однако либералы говорят, что, поскольку обладание теми или иными талантами — дело чистого везения, постольку права людей на свои таланты не включают права извлекать неравные вознаграждения от использования этих талантов. Так как таланты незаслуженны, то для государства не будет отрицанием морального равенства рассматривать таланты людей как часть их обстоятельств и, следовательно, как возможное основание для требований компенсации. Люди, обделённые природой при рождении, имеют легитимные притязания по отношению к тем, кто получил преимущества от природы, и последние имеют моральные обязательства по отношению к первым. Поэтому в теории Дворкина талантливые платят страховые взносы, которые идут обездоленным природой, а в теории Ролза талантливые получают выгоду от талантов, только если это приносит выгоду лишённым талантов.

Для Нозика это составляет отрицание собственности на себя. Невозможно сказать, что я владею своими талантами, если другие имеют законные притязания на плоды этих талантов. Принципы Ролза «устанавливают (частичную) собственность на людей, на их деятельность и их труд, права на которую принадлежат другим. Эти принципы включают переход от классической либеральной идеи права собственности на самого себя к идее (частичных) прав собственности на других людей» [Nozick 1974: 172; Нозик 2008: 220]. Согласно Нозику, такие либеральные представления не в состоянии обеспечить обращение со всеми людьми как с равными, как с целями в себе. Как и утилитаризм, они делают некоторых людей просто ресурсами для жизни других, поскольку превращают некоторую часть этих людей (то есть их природные свойства) ресурсом для всех. Поскольку я имею права собственности на себя, обездоленные природой не могут иметь легитимных притязаний на меня или мои таланты. Это же верно и по отношению ко всем иным принудительным вмешательствам в свободный рыночный обмен. Только неограниченный капитализм может полностью признать мою собственность на себя.

Можно суммировать аргументацию Нозика в двух утверждениях:

1. Перераспределение по Ролзу (или любое другое принудительное вмешательство государства в рыночный обмен) несовместимо с признанием людей собственниками себя. Только неограниченный капитализм признаёт собственность на себя.

2. Признание людей собственниками себя является решающим для обращения со всеми людьми как с равными.

Нозиковская концепция равенства начинается с прав на себя, но он верит, что эти права предполагают также и наши права на внешние ресурсы, что противоречит идее либерального перераспределения.

Было выдвинуто два важных возражения против этой позиции. Во-первых, многие критики утверждают, что Нозик ошибается в своей вере в то, что собственность на себя с необходимостью порождает абсолютные права собственности на имущество. Собственность на себя совместима с различными режимами собственности на имущество, включая и ролзовский. Во-вторых, критики доказывают, что принцип самособственности есть неадекватное истолкование обращения со всеми людьми как с равными, даже с точки зрения представлений самого Нозика о том, что важно в жизни человека. Если мы попытаемся иным образом интерпретировать идею самособственности, с тем чтобы сделать её более адекватной концепцией равенства, и выберём экономический режим на её основе, то это не отдалит, а приблизит нас к либеральному пониманию справедливости. Я рассмотрю оба эти возражения по очереди.

#### *а. Собственность на себя и собственность на имущество*

Во-первых, как собственность на себя порождает собственность на имущество? Нозик утверждает, что рыночные обмены включают в себя применение сил и способностей людей, и поскольку индивиды имеют в собственности свои силы и способности, то они также имеют собственность на всё, что получается в результате применения этих сил и способностей на рынке.

Но, как признаёт Нозик, это слишком поспешно. Рыночные обмены включают в себя нечто большее, чем применение находящихся в собственности сил и способностей. Они также включают юридические права на вещи, внешние блага, включая и те вещи, которые не были просто созданы из ничего находящимися в нашей собственности силами и способностями. Если я владею каким-то участком земли, я могу улучшить землю благодаря применению моих собственных сил и способностей. Но я не создал эту землю, и поэтому моё право на неё (и, следовательно, моё право на использование этой земли в рыночных обменах) не может быть основано исключительно на применении находящихся в моей собственности сил.

Нозик также не отрицает, что рыночные трансакции включают нечто большее, чем применение находящихся в собственности сил и способностей. В его теории моё право на внешние блага вроде земли происходит из того факта, что другие передали мне это право в соответствии с принципом передачи имущества. Это, конечно, основано на допущении, что предшествующий владелец имел законное право. Если некто про-

даёт мне участок земли, моё право на землю будет хорошо обоснованным лишь настолько, насколько и его, а его право было таковым ровно настолько, насколько у предшествовавшего владельца, и т.д. Но если юридическая действительность моих прав собственности зависит от действительности предшествующих прав, то определение юридической действительности моих прав на внешние блага требует пройти по всей цепи передач имущества до самого её начала. Но где это начало? Это тот момент, когда некто создал землю с помощью сил и способностей, бывших его собственностью? Нет, ибо никто из людей не создал землю. Она существовала до возникновения людей.

Началом серии передач имущества было не создание земли, но тот момент, когда она была первый раз присвоена индивидом как его частная собственность. Согласно теории Нозика, мы должны пройти по цепи передач до конца, чтобы увидеть, было ли первичное присвоение легитимным. И ничто в том факте, если это факт, что мы собственники своих талантов, не обеспечивает того, что кто-либо может легитимно присвоить себе нечто, не созданное его талантами. Если первый человек, который завладел этим, сделал это нелегитимно, то у него нет легитимного права на это и, соответственно, нет легитимного права передавать это кому-то ещё, а последний не будет иметь легитимного права передавать это мне. Поэтому, для того чтобы иметь (как полагает Нозик) право на все вознаграждения, которые причитаются мне от рыночных обменов, я должен быть легитимным владельцем не только моих сил и способностей, но и первоначально не находившихся в чьём-либо владении внешних ресурсов.

Этот вопрос о первоначальном присвоении внешних ресурсов предшествует любому вопросу об их легитимной передаче. Согласно теории Нозика, если не было легитимного первоначального присвоения, то не может быть и легитимной передачи. Так что Нозик должен представить нам объяснение того, как внешние ресурсы первоначально приобретаются индивидом для собственного пользования. Нозик сознаёт, что ему необходимо это объяснение. Иногда он говорит, что «вещи появляются в мире уже в привязке к людям, которые имеют на них титул собственности» [Nozick 1974: 160; Нозик 2008: 206]. Но он понимает, что всё, что находится во владении сегодня, включает в себя часть того, что не входило в мир как частная собственность, как с юридической, так и моральной точки зрения. Всё, чем владеют сейчас, имеет в себе некоторый элемент природы. Но тогда как эти природные ресурсы, которыми первоначально не владел никто, стали частью чьей-то частной собственности?

#### i) Первоначальное присвоение

С точки зрения истории ответ часто состоит в том, что природные ресурсы стали чьей-либо собственностью с помощью силы. Это довольно



затруднительный факт для тех, кто надеется, что теория Нозика защитит существующие неравенства. Либо применение силы сделало первоначальное присвоение нелегитимным, и тогда нелегитимны нынешние права собственности и нет никаких нравственных оснований, запрещающих правительствам конфисковать богатства и перераспределить их. Либо первоначальное применение силы не сделало присвоение нелегитимным, в каком-либо случае мы можем, на таких же основаниях, применить силу для того, чтобы отнять собственность у нынешних владельцев и перераспределить её. В любом случае, тот факт, что первоначальное присвоение часто проходило с применением силы, означает, что отсутствуют моральные возражения против перераспределения существующих богатств [Cohen 1988: 253–254]<sup>5</sup>.

Нозик придерживается первого из возможных решений этой проблемы. Применение силы делает присвоение нелегитимным, так что нынешние права собственности нелегитимны [Nozick 1974: 230–231; Нозик 2008: 288–289]. Поэтому те, кто сейчас владеют ограниченными ресурсами, не имеют права лишать других доступа к ним, так, например, капиталисты не имеют права лишать рабочих доступа к продуктам или прибылям, создаваемым существующими средствами производства. В идеале последствия нелегитимного присвоения должны быть исправлены и ресурсы возвращены их полноправному владельцу. Однако часто невозможно знать, кто суть полноправные владельцы, так как мы не знаем, у кого были нелегитимно отняты ресурсы. Нозик предполагает, что мы могли бы исправить нелегитимность существующих прав собственности, предприняв одноразовое всеобщее перераспределение ресурсов в соответствии с принципом различия Ролза. Только после такого перераспределения вступит в силу либертарианский принцип передачи имущества. Однако, когда мы знаем полноправных владельцев, мы должны вернуть им ресурсы. Например, Д. Лайонз утверждает, что, в соответствии с воззрениями Нозика, большая часть Новой Англии должна быть возвращена американским индейцам, у которых были несправедливо отняты их первоначальные права [Lyons 1981]. Другие доказывают, что нозиковский принцип исправления подразумевает репарации афроамериканцам, и что лучше всего их выплачивать в виде программ «позитивной дискриминации» [Valls 1999].

Это непризнание легитимности существующих прав собственности не есть причуда Нозика, которая может быть отделена от остальной его

<sup>5</sup> Конечно, могут быть и «не-нозиковские» основания уважать права собственности, даже когда они первоначально приобретены нелегитимно — основания полезности, или разумных ожиданий. Но эти «телеологические» обоснования прав собственности конфликтуют с нозиковской «исторической», или «возникающей» концепцией оправдания (см. [Schmidtz 1990b]).

теории. Для того, кто действительно верит в нозиковскую теорию титульного обладания собственностью, нынешние права лишь так же легитимны, как и предшествовавшие. Если предшествовавшие права были легитимными, то любое новое распределение, возникающее на основе рыночных обменов, справедливо. Это то, что либертарианцы предлагают в качестве своей теории справедливости. Но следствием этой теории является то, что если предшествующие права были нелегитимны, то таково и новое распределение. Тот факт, что новое распределение возникло из рыночных транзакций, не имеет значения, поскольку никто не имел никакого права передавать эти ресурсы с помощью рыночных обменов. Это, как и предшествовавшее утверждение, является существенной частью теории Нозика. Они — две стороны одной монеты.

Многие защитники прав собственности не хотели бы заглядывать слишком далеко в историческое прошлое их собственности. Как заметил Блэкстон, «очень немногие побеспокоятся о том, чтобы рассмотреть происхождение и основание этого права [собственности]. Будучи довольны владением, мы, по-видимому, боимся оглянуться назад на те средства, какими оно было приобретено, как бы страшись какого-то изъяна в нашем праве»<sup>6</sup>. Эта историческая амнезия говорит о многом — попытки исправить прошлые несправедливости в присвоении открывают ящик Пандоры (см. [Waldron 1992]). Здравый смысл подсказывает, что реальное значение имеет то, способствует ли нынешнее распределение свободе людей и удовлетворению их потребностей или мы должны просто игнорировать любой «первородный грех», связанный с присвоением ресурсов в прошлом (см. [Sanders 1987]). Значим результат, как подсказывает здравый смысл, а не историческое происхождение. Но Нозик не может обращаться к этим доводам здравого смысла для того, чтобы оставить в стороне историю, ибо вся его теория базируется на идее о том, что справедливость — это дело «истории», а не «конечных состояний». Он отвергает либеральные и социалистические теории именно потому, что они определяют справедливость через «конечные состояния», такие как удовлетворение потребностей, увеличение полезности или вознаграждение заслуг, в то время как он настаивает на том, что нет мерил для оценки справедливости иного, чем история. Вот почему он называет свою теорию «исторической» концепцией справедливости [Nozick 1974: 153–154; Нозик 2008: 198–199].

Поскольку первичное присвоение было по большей части нелегитимным, теория Нозика не может защитить существующие владения от перераспределения. Но нам всё ещё нужно знать, каким образом первичное присвоение могло бы быть легитимным. Если мы не можем ответить

<sup>6</sup> *Blackstone W' Commentaries on the Law of England. B. 2.*

на этот вопрос, то следует не только отложить реализацию нозиковского принципа передачи имущества до тех пор, пока исторические права собственности не будут удостоверены или исправлены, но и отвергнуть его полностью. Если нет никакой возможности присвоить себе не принадлежащие никому ресурсы, не нарушая притязаний других людей на равное принятие их во внимание, то нозиковское право передачи никогда не реализуется.

Какое первоначальное присвоение абсолютных прав на ничьи ресурсы совместимо с идеей обращения со всеми людьми как с равными? Это — старая проблема для либертарианцев. Нозик опирается на её решение, предложенное Джоном Локком. В Англии XVII в. шёл процесс «огораживания» (частного присвоения) земель, до этого находившихся в общем владении и пользовании. Эти общинные земли («the commons») прежде могли использоваться всеми для выпаса скота, собирания валяльника и т.д. В результате же их частного присвоения некоторые люди обогатились, в то время как другие потеряли доступ к ресурсам и, таким образом, способность поддерживать своё существование. Локк желал оправдать этот процесс и, соответственно, нуждался в объяснении того, как люди морально оправданным образом приобретают полные права собственности в мире, где первоначально собственности не было.

Ответ Локка (или, в любом случае, один из его ответов) заключался в том, что мы имеем права присваивать части внешнего мира, если оставляем его другим «в достаточном количестве и такого же качества». Любой акт присвоения, если он соответствует этому критерию, совместим с равенством других индивидов, так как их положение этим не ухудшается<sup>1</sup>.

Локк понимал, что большинство актов присвоения (в отличие от двух вышеприведённых примеров) никому не оставляют достаточной доли и такого же качества от присваиваемого объекта. Те, кто огораживали землю в Англии XVII в., явно не оставляли остальным достаточно и столь же хорошей земли. Но Локк утверждает, что присвоение приемлемо, если оно в общем итоге оставляет людей в таком же или в ещё более лучшем положении. И он верил в то, что огораживание общинных земель в общем итоге будет лучше для всех, даже для тех, кто остался без земли.

Почему это так? Часть ответа заключена в так называемой трагедии общих ресурсов. Когда землёй владеют и пользуются совместно, для лю-

<sup>1</sup> Локк давал также и другие ответы. Например, что мы можем присваивать то, к чему примешали свой труд. Но Нозик правомерно отвергает этот ответ как невыполнимый. Если я добавлю немного томатного сока домашнего изготовления в океан, какой частью океана я теперь владею? Если я огораживаю забором участок земли, становлюсь ли я собственником земли *внутри* изгороди, или только земли *под* забором — только к последнему действительно примешан мой труд [Nozick 1974: 174; Нозик 2008: 223].

бого человека мало стимулов вкладывать время и усилия в разработку земли и увеличение её продуктивности. Поскольку земля находится в общем владении, ни один человек не может быть уверен, что он получит выгоду от своих вложений в неё. Зачем вкладывать труд в выращивание кукурузы на общественной земле, когда каждый имеет право прийти и собрать её? Вкладывать в улучшение земли рационально только тогда, когда я могу исключить тех паразитов, которые будут пожирать блага, не вкладывая труда. Но для этого требуется изъятие земли из общинного владения и дарование кому-то контроля над ней, в том числе право лишать других доступа к ней или выгод от неё, т.е. это требует дать кому-то права собственности на землю.

В действительности ситуация ещё хуже. Для индивидов не только нерационально вкладывать свои ресурсы и силы в улучшение общественной земли, но может оказаться рациональным *истощать* её ресурсы, как только население, использующее общую землю, начинает превосходить её потенциал. Рассмотрим чрезмерный вылов рыбы в океанах, которые остаются чем-то вроде «общинных» территорий. Рыболовецкие траулеры различных стран вылавливают столько рыбы (или ловят её в слишком юном возрасте, до того, как она даст потомство), что некоторые виды рыб поставлены под угрозу исчезновения. Это может показаться иррациональным — люди, занятые в рыболовецкой индустрии, подрывают средства к существованию себя и своих детей. Но с точки зрения каждого капитана траулера или даже каждой страны это совершенно рационально. Если канадские корабли не выловят эту рыбу, это сделают испанцы или исландцы. Нет никакого смысла заботиться об окружающей среде, когда никто другой этого не делает: вы просто оставите общие ресурсы менее щепетильным людям. Так что мы все поспешим первыми выловить рыбу, и выловить её в ещё более молодом возрасте. В результате всё общее не только не развивается, но фактически часто идёт к уничтожению. Его варварски эксплуатируют.

Таким образом, огораживание общинных земель необходимо для того, чтобы избежать их деградации, и способствовать продуктивным вложениям. И если мы допустим огораживание, мы можем с уверенностью предсказать, что даже те, кто останутся без земли, на самом деле будут жить лучше, чем раньше. Они теряют право доступа к общинным землям, но вообще-то они и не получали от них большой пользы. В лучшем случае, они могли только получать небольшие количества (неразвитых) ресурсов на (быстро истощающихся) общинных землях. Взамен этого, однако, новый землевладелец, вероятно, предложит им работу на огороженных землях, и они смогут на свою зарплату купить новые товары, которых не производили раньше, так как раньше ни у кого не было стимулов вкладывать в их производство. До этого им приходилось ка-

рабкаться на деревья, чтобы собрать несколько яблок с (неухоженных) яблонь на общинной земле, пока кто-то другой не собрал их. Теперь на культивируемой земле выращивается множество яблок и другой еды, которую они могут купить за небольшую часть своей зарплаты. Не имеющие собственности лишились доступа к земле, но приобрели доступ к большому количеству продуктов, чем раньше получали с этой земли.

Мораль этой истории в том, что, учитывая «трагедию общих ресурсов», от огораживания земли всем, даже не имеющим собственности, скорее всего будет лучше, чем раньше. А это, утверждает Нозик, и есть верный тест на легитимность присвоения: то, что оно не ухудшает чьего-либо положения в общем и целом. Нозик называет это «локковской огоркой» и принимает как свой тест на легитимность присвоения: «Процесс, обычно ведущий к возникновению постоянных, могущих быть завещанными прав собственности на никому ранее не принадлежавшую вещь, не даст такого результата в случае, если при этом положение других людей ухудшится из-за того, что они лишились возможности свободно использовать эту вещь» [Nozick 1974: 178; Нозик 2008: 227]<sup>9</sup>. Действительно, Д. Шмидц даже утверждает, что не только *позволительно* огораживать общинные земли, но это даже является нравственной обязанностью. Оставлять ресурсы в общем пользовании, зная, что они будут истощаться, само по себе означает неспособность оставить их для других «в достаточном количестве и столь же хорошего качества». Единственный способ обеспечить достаточно и такого же качества для наших детей это предотвратить трагедию общин, распределив права собственности на ресурсы [Schmidtz 1990a].

Пока всё идёт хорошо. Либертарианцы привели сильные доводы в пользу того, что индивиды, или группы людей должны каким-то образом приобретать контроль над теми или иными частями природного мира и исключать других из пользования ими. И кажется правдоподобным, что верный тест на легитимность таких присвоений в том, ухудшается ли положение других. Этим реализуется принцип равного принятия во внимание интересов всех людей. Присвоение не нарушает равного принятия во внимание, если не ухудшает ничьё положение.

Но что именно означает сделать кому-то хуже? Хуже в каком отношении, в сравнении с какой альтернативой? То, как мы ответим на эти вопросы, предопределит то, какие виды присвоения выдержат провер-

<sup>9</sup> Утверждение Нозика здесь двусмысленно. Он не объясняет, в чём заключается «обычный процесс» присвоения. Поэтому не ясно, является ли «ухудшение положения» просто необходимым условием легитимного присвоения (вдобавок к «обычному процессу»), или это достаточное условие (любой процесс, не ухудшающий положения других, легитимен). Если это не достаточное условие, то он не объясняет, что является таковым (см. [Cohen 1986a: 123]).

ку оговорки Локка. Ответ Нозика заключается в том, что присвоение конкретного объекта правомерно, если его изъятие из общего пользования не делает положение людей хуже в *материальном плане*, чем то, когда объект был в *общем пользовании*. Для примера рассмотрим Эми и Бена, живущих с земли, которая первоначально находится в общей собственности. Эми присваивает столько земли, что Бен не может жить с оставшегося участка. Может показаться, что этим положение Бена ухудшается. Но Эми предлагает Бену плату за работу на её земле, которая превышает то, что он первоначально получал на своей собственной. Эми теперь также получает больше, чем первоначально, благодаря увеличившейся из-за разделения труда производительности, и увеличение её доли превосходит увеличение доли Бена. Бен должен согласиться на это, ибо ему не остаётся достаточно земли для того, чтобы жить, как он привык. Ему нужен доступ к присвоенной Эми земле, и она может диктовать ему условия этого доступа, так что теперь он получает меньше половины выгоды от разделения труда. Акт присвоения, совершённый Эми, удовлетворяет оговорки Нозика, потому что ситуация после него в материальном плане лучше и для Эми, и для Бена. (Вообще-то не обязательно, чтобы было *лучше* для Бена, достаточно, чтобы не было хуже.)

Таким способом никому не принадлежащий мир оказывается присвоенным с полными правами собственности людьми, являющимися собственниками себя. Нозик полагает, что соблюсти его оговорку можно легко и, таким образом, бóльшая часть мира быстро переходит в частную собственность. Поэтому собственность на себя порождает абсолютное право собственности на внешний мир. Поскольку первоначальное присвоение включает право передачи, мы вскоре получим полностью развившийся рынок производительных ресурсов (то есть земли). А поскольку это присвоение лишает некоторых людей доступа к этим производительным ресурсам, мы вскоре получим полностью развитый рынок труда. И поскольку люди тогда будут легитимно обладать и силами, и собственностью, которыми обмениваются на рынке, они будут иметь легитимные права на все блага, получаемые в результате рыночных обменов. И так как они будут собственниками всех этих рыночных благ, государственное перераспределение для помощи оказавшимся в нелучшем положении было бы нарушением прав людей. Оно было бы использованием некоторых людей в качестве ресурсов для других.

## ii) Оговорка Локка

Дал ли нам Нозик приемлемое истолкование первоначального честного присвоения? Мы можем резюмировать его концепцию следующим образом (ср. [Cohen 1986a]).

1. Люди являются собственниками самих себя.
2. Мир первоначально не находится ни в чьём владении.
3. Можно приобрести абсолютные права на непропорционально большую часть мира, если при этом не ухудшается положение других.
4. Сравнительно легко приобрести абсолютные права на непропорционально большую часть мира.

Поэтому:

5. Как только люди присвоили себе частную собственность, свободный рынок капитала и труда становится морально необходимым.

Я сосредоточу внимание на нозиковской интерпретации пункта 3 — на его понимании того, что означает ухудшить положение других. Это понимание характеризуется двумя чертами: во-первых, «хуже» определяется в понятиях материального благосостояния, и во-вторых, общее пользование, существовавшее до присвоения, выступает в качестве стандарта для сравнения. Критики утверждают, что оба положения неадекватны и что любой правдоподобный тест на легитимность первоначального присвоения укажет лишь ограниченные права собственности.

*Материальное благосостояние.* Как мы видели, причина, по которой Нозик подчёркивает важность собственности на себя, в том, что все мы — отдельные индивиды и каждый со своей жизнью (см. с. 149 наст. изд.). Собственность на себя защищает нашу способность реализовывать свои собственные цели, свои «концепции себя», так как позволяет нам сопротивляться попыткам других использовать нас просто в качестве средств для их целей. Можно было бы ожидать, что нозиковское понимание того, что в акте присвоения ухудшаются условия других, также будет подчёркивать способность людей действовать исходя из своей концепции себя, и возражать против любого присвоения, ставящего кого-то в необязательное и нежелательное положение подчинения и зависимости от воли других.

Но заметим, что тот факт, что Бен теперь подчинён решениям Эми, не рассматривается Нозиком при оценке честности присвоения. На самом деле присвоение Эми лишает Бена двух важных свобод: 1) он не имеет никакого влияния в вопросе о статусе земли, которой ранее пользовался — Эми в одностороннем порядке присваивает её, не спрашивая или получая согласия Бена; 2) Бен не имеет никакого влияния в вопросе о том, как будет расходоваться его труд. Он должен принять условия найма, продиктованные Эми, так как иначе он умрёт и, таким образом, должен перестать контролировать то, как проводит значительную часть своего времени. До присвоения, возможно, у него была концепция себя как пастуха, живущего в гармонии с природой. Теперь он должен отказаться от этих стремлений и вместо этого подчиниться командам Эми, которые, возмож-

но, потребуют от него эксплуатировать природу. Учитывая эти следствия, Бену может стать хуже от присвоения земли Эми, даже если это и ведёт к небольшому увеличению его материальных доходов.

Нозик следовало бы рассмотреть эти результаты даже с точки зрения его собственного понимания того, почему важна собственность на себя. Он говорит, что свобода вести жизнь в соответствии с собственной концепцией блага есть высшая ценность, настолько важная, что ею нельзя пожертвовать во имя других общественных идеалов (например, равенства возможностей). Он утверждает, что забота о свободе людей жить своей собственной жизнью лежит в основе его теории неограниченных прав собственности. Но его оправдание первоначального присвоения собственности трактует автономию Бена как что-то не имеющее отношения к делу.

Интересно, хотя Нозик утверждает, что Бену не стало хуже от присвоения, он не требует, чтобы Бен *согласился* на присвоение. Если бы требовалось согласие, Бен вполне мог бы отказать в нём. Если Бен прав в своём отказе, так как ему действительно стало бы хуже, согласно его собственной (нематериалистической) концепции блага, то присвоение не должно быть позволено. Возможно, Бен ошибался бы, отказывая в согласии, поскольку приобретение в материальном благосостоянии перевешивает потерю в автономии. В этом случае мы могли бы позволить присвоение Эми как акт патернализма. Но Нозик утверждает, что он против такого патернализма. Например, он против обязательного медицинского страхования или пенсионного обеспечения, установленных для собственного блага людей. Но частное присвоение общих ресурсов может также противоречить воле человека, не меньше, чем взимание налога с него. Если отказаться от патернализма и акцентировать автономию, как это делает сам Нозик в других частях своей теории, то, вероятно, Бен должен иметь право вето на присвоения, лишаящие его пользования общинными землями. Учитывая трагедию общин, Бен, весьма вероятно, принял бы какой-то вариант огораживания общинных земель, но он смог бы получить гарантию, чтобы соглашение об огораживании позволяло ему продолжать реализовывать свою концепцию себя\*.

*Произвольное сужение набора возможностей.* В оговорке Нозика значится, что акт присвоения не должен делать положение других хуже, чем то, которое было у них, когда земля была в общем пользовании. Но

\* По поводу необходимости включить автономию, а не только материальное благосостояние, в наше понимание «неухудшения» см.: [Kerohan 1988: 70; Cohen 1986a: 127, 135]. В книге [Milde 1999] доказывается, что та же проблема подрывает предложенное Л. Готье понимание прав собственности на основе идеи взаимной выгоды (она обсуждается в следующем параграфе этой главы).



этим игнорируются многие значимые альтернативы. Предположим, что Бен, обеспокоенный перспективой одностороннего присвоения земли Эми, решает сам присвоить её и затем предлагает Эми плату за работу на его земле, присваивая большую часть выгод от увеличившейся продуктивности. Это тоже соответствует тесту Нозика. Нозик считает несущественным, кто именно совершает акт присвоения, кто получает прибыли, пока от этого положение того, кто не присваивает, не ухудшается. Нозик, по сути, принимает доктрину присвоения «первому — всё». Но почему мы должны считать честной эту процедуру, а не, допустим, систему, уравнивающую шансы на присвоение? Что является наибольшей ценностью — наша способность руководить собственной жизнью или наша зависимость от произвола по доктрине «первому — всё»?

Рассмотрим другую альтернативу. На этот раз Бен, лучший организатор труда, присваивает землю и добивается ещё большего увеличения продуктивности, позволяя обоим получать больше, чем когда землю присвоила Эми. Им обоим хуже, когда землю присваивает Эми, чем когда бы её присвил Бен. Но Нозик позволяет Эми это сделать, и отрицает то, что положение Бена от этого хуже, поскольку ему лучше, когда землю присвоила Эми, чем когда земля была в общем пользовании. И это для Нозика единственная релевантная альтернатива.

И наконец, что если Эми и Бен присвоят землю совместно, вместе реализуя права собственности и деля труд по согласованию? Если присвоение проходит в рамках сообщества собственников себя, то почему скорее Бен не должен иметь права на коллективную собственность, чем Эми не должна иметь права в одностороннем порядке лишить его возможности реализовывать свою концепцию себя?

Согласно оговорке Нозика, все эти альтернативы неуместны. Для легитимации акта присвоения не имеет значения то, что какое-то иное присвоение честнее и эффективнее, или лучше служит материальным интересам людей или их автономии. Но каждая из этих альтернатив избавляет кого-то от ущерба, наносимого нозиковской моделью. Почему этот ущерб не учитывается при определении того, стало ли кому-то хуже от первоначального присвоения?

Эти проблемы с оговоркой Нозика становятся яснее, если мы перейдём на уровень капитализма как уже запущенной системы. Акты первоначального присвоения, разрешаемые Нозиком, быстро приведут к ситуации, при которой нет больше доступных полезных вещей, находящихся в собственности. Те, кто были способны присвоить, могут оказаться обладателями больших богатств, тогда как другие — совершенно без всякой собственности. Эти различия перейдут следующему поколению. Некоторые его представители будут вынуждены с ранних лет ра-

ботать, а другие будут иметь все жизненные привилегии. Это приемлемо для Нозика, пока система присвоения и передачи продолжает соответствовать оговорке Локка, т.е. капитализм как действующая система считается справедливым, если никому не стало хуже, чем было бы при общинном владении до приватизации внешнего мира.

Нозик уверяет нас, что капитализм выдерживает этот тест на неухудшение жизни людей по сравнению с их судьбой при общинной системе [Nozick 1974: 177; Нозик 2008: 227]. Конечно, учитывая трагедию общин, практически любая система собственности прошла бы этот тест, включая государственную собственность, кооперативную собственность рабочих, групповую собственность типа кибуцев. Или рассмотрим различные формы ограниченных, а не абсолютных прав индивидуальной собственности, таких, как права пользования, а не собственности, или ограниченные права собственности, не включающие право завещать собственность. Все эти режимы собственности дают некоторым людям достаточный контроль над ресурсами, так, чтобы гарантировать исключение «безбилетников», и поэтому обеспечивают стимулы развивать ресурсы и избегать их истощения. Почти любое общество людей, преодолевшее стадию охоты и собирательства, выработало какую-то систему собственности, которая избегает трагедии общин — иначе люди бы не выжили — но немногие (если таковые вообще есть) являются чисто капиталистическими. Так что сам факт, что капитализм лучше, чем общины, говорит не так много и не является основанием для предпочтения его любой другой модели прав собственности<sup>10</sup>.

Заметим, однако, что капитализм выдерживает этот тест, даже несмотря на то что выживание не имеющих собственности зависит от желания имеющих собственность покупать их труд и даже несмотря на то что некоторые люди могут умереть с голоду, потому что никто их труд покупать не хочет. Это приемлемо для Нозика, поскольку неталантливые люди всё равно умерли бы, если бы земля оставалась ничьей. Неимущие не имеют оснований жаловаться, потому что «те не имеющие собственности люди, которые умеют продавать свою рабочую силу... получают за неё по крайней мере столько же и, вероятно, даже больше, чем они могли бы надеяться, применяя её в грубом «естественном состоянии»; а те пролетарии, чья рабочая сила не стоит того, чтобы её покупать, хотя они вследствие этого и умрут в нозиковском «государстве неблагополучия» (в отсутствие благотворительности), всё равно умерли бы и в «естественном состоянии»» (см. [Cohen, 1986b: 85 п. 11]).

<sup>10</sup> См. [Schmidtz 1994], где подчёркивается, что общественная или коммунальная собственность также может избежать трагедии общин и даже может в некоторых ситуациях лучше избегать проблем «безбилетников» и экстерналий, хотя Шмидц думает, что это верно только в определённых обстоятельствах.

Это — абсурдно слабое требование. Странно сказать, что нозиковская система присвоения не сделала состояние человека, умирающего голодной смертью, хуже, когда есть другие системы, при которых он вообще бы не умер. Более заслуживающий доверия тест на легитимное присвоение учитывал бы все соответствующие альтернативы, имея в виду заинтересованность людей как в материальных благах, так и в автономии. Можем ли мы модифицировать оговорку Локка так, чтобы она учитывала эти соображения, в то же время сохраняя свою интуицию о том, что тест на правомерность присвоения состоит в том, ухудшает ли оно чье-либо положение? Мы могли бы сказать, что система присвоения ухудшает чье-либо положение, если есть другая возможная система, которая будет для них лучше. К сожалению, любая система распределения собственности не выдержит этого теста. Человеку, не имеющему требующихся на рынке квалификаций, будет хуже при нозиковском чистом капитализме, чем при принципе различия Ролза; человеку, их имеющему, будет хуже при ролзовском режиме, чем при нозиковском. В любой системе будут те, кому было бы лучше при другой системе. Этот тест в любом случае безоснователен, ибо никто не может иметь легитимных притязаний на то, чтобы мир был максимально приспособлен для того, чтобы соответствовать его предпочтениям. Тот факт, что возможно общественное устройство, при котором мне будет лучше, не означает, что существующая система наносит мне морально значимый ущерб. Мы хотим знать, делает ли система присвоения хуже людям не в сравнении с миром, максимально адаптированным под их частные интересы, но в сравнении с миром, где их интересы честно принимаются во внимание.

Тест на справедливость, сводящий всё к тому, выигрывают ли люди в сравнении с первоначальным состоянием общего владения, недостаточен. Но люди также не могут требовать и любой системы, наиболее выгодной для них. Оговорка требует чего-то среднего. Трудно сказать, в чём заключается это среднее, или насколько отличным оно будет от принципов Ролза и Дворкина. Джон Артур считает, что надлежащий тест является эгалитарным — присвоение ухудшает чьи-либо условия, если в результате он получает менее чем равную долю природных ресурсов мира. Он доказывает, что это единственно возможное осмысленное решение: «в свете того факта что [каждый человек] в той же степени имеет право на ресурсы, как и любой другой. Он не родился заслуживающим меньшей доли земных богатств, и никто иной не имеет естественным образом права на более чем среднюю долю» [Arthur 1987: 344] (ср. [Steiner 1977: 49]). Коэн утверждает, что принцип различия Ролза может быть справедливым стандартом легитимного присвоения [Cohen 1986a: 133–134]. Ван Парийс указывает, что от апроприаторов в качестве условия легитимации их присвоений потребуется финансировать выплату базового дохода как компенсации тем, кто остаётся без собственности [Van Parijs

1992: 9–11]. Существует огромная литература, в которой предлагаются различные модели честного первоначального присвоения, и каждая из этих моделей приводит к несколько различным результатам. Но практически никто не думает, что убедительный тест на честное присвоение приведёт к идее Нозика о том, что люди могут приобретать неограниченные права собственности на неравные количества ресурсов<sup>11</sup>.

Если оговорка о первоначальном честном присвоении включает весь диапазон интересов и альтернатив, которые имеют самособственники, то, вероятно, она не будет порождать неограниченные права на существенно неравные количества ресурсов. И при такой системе, позволяющей людям присваивать неравные доли внешнего мира, некоторым людям станет существенно хуже в каких-то отношениях при сравнении с морально уместными альтернативами. И если, как говорит сам Нозик, «титул каждого владельца на его имущество включает историческую тень оговорки Локка относительно присвоения» [Nozick 1974: 180; Нозик 2008: 229], то вполне возможно, что «тень, отбрасываемая [оговоркой], настолько полно покрывает эти права, что делает их неразличимыми» [Steiner 1977: 48; Nozick 1974: 180; Нозик 2008: 229], т.е. любое право, которое люди-самособственники имеют на неравные ресурсы, будет сильно ограничено требованиями лишённых собственности.

*Первоначальное владение миром.* Есть ещё одна проблема с условием Нозика, которая блокирует переход от собственности человека на себя самого к неограниченному капитализму. Вспомните моё резюме аргументации Нозика:

1. Люди являются собственниками самих себя.
2. Мир первоначально не находится ни в чьём владении.
3. Можно приобрести абсолютные права на непропорционально большую часть мира, если при этом не ухудшается положение других.
4. Сравнительно легко приобрести абсолютные права на непропорционально большую часть мира.

Поэтому:

5. Как только люди присвоили себе частную собственность, свободный рынок капитала и труда становится морально необходимым.

Мы только что рассмотрели нозиковскую интерпретацию пункта 3, которая оказалась слишком неубедительной, так что пункт 4 — ложен. Но есть и вторая проблема. Почему мы должны принимать пункт 2 — утверж-

<sup>11</sup> В качестве примеров этой необъятной литературы см.: [Arneson 1991; Arthur 1987; Bogart 1985; Christman 1986; 1991; G. A. Cohen 1986a; 1986b; 1998; Epstein 1998; Exdell 1977; Fealsanach 1998; Fox-Decent 1998; Gorr 1995; Ingram 1993; Kernohan 1988; 1990; 1993; Mack 1990; 1995; Michael 1997; Otsuka 1998b; Ryan 1994; Sanders 1987; Schmidt 1990a; 1994; Schwartz 1992; Shapiro 1991; Vallentyne 1997; 1998; Weinberg 1997; 1998; Wenar 1998]. Отважную защиту взглядов Нозика см. [Palmer 1998].

дение о том, что мир первоначально не находится ни в чьём владении и поэтому как бы предназначен для захвата? Почему не предположить, что мир находится в совместном владении, так что каждый человек имеет равное право вето на распоряжение землёй? (см. [Exdell 1977: 146–149; Cohen 1986b: 80–87]). Нозик никогда не рассматривает такую возможность, но другие, включая некоторых либертарианцев, считают, что это наиболее убедительная трактовка «собственности на мир» (сам Локк верил, что мир первоначально принадлежал всем, а не кому-то одному, ибо Бог «дал мир всем людям совместно». Ср. [Christman 1986: 159–164]).

Что случилось бы, если бы мир был в совместном владении и поэтому не подлежал односторонней приватизации? Возможны различные результаты, но в целом они будут отрицать неэгалитарные последствия собственности на себя. Например, оказавшиеся в худшем положении могут использовать своё право вето для того, чтобы добиваться системы распределения вроде принципа различия Ролза. Мы могли бы прийти на этом пути к ролзовскому распределению не потому, что отрицаем собственность на себя (так, чтобы проигравшие могли непосредственно иметь права на выигравших), но потому, что мы — совместные владельцы внешнего мира (так что лишённые талантов могут накладывать вето на использование земли, выгодное талантливым, если оно не приносит выгоды также и им). Аналогичный результат может получиться, если рассматривать внешний мир не как предназначенный к захвату, не как находящийся в совместном владении, но как разделённый поровну между всеми членами сообщества людей (см. [Cohen 1986b: 87–90]).

Все эти представления о моральном статусе внешнего мира совместимы с принципом собственности на себя, поскольку собственность на себя ничего не говорит о том, какой собственностью на внешние ресурсы мы обладаем. И действительно, различные либертарианцы приняли эти другие возможности. Существует длительная традиция «левого либертарианства», восходящая к Томасу Пейну, Генри Джорджу и Леону Вальрасу в XVIII–XIX вв. и отстаиваемая сегодня Хиллелем Стайнером и Питером Валентайном. Левое либертарианство начинает с посылки о собственности на себя, но признаёт непреодолимые трудности обоснования неравного присвоения первоначально ничейного мира и, таким образом, допускает национализацию или уравнение природных ресурсов, или компенсацию оставшимся без собственности<sup>12</sup>. Каждая из этих

<sup>12</sup> Всесторонний обзор этой традиции см. [Vallentyne, Steiner 2000a]; ср. [Steiner 1981: 561–562; Vogel 1988]. Даже Локк, по-видимому, думал, что неравное владение собственностью не могло возникнуть на основе какого-либо права индивидуального присвоения. Оно требовало коллективного согласия, в форме принятия денег (см. [Christman 1986: 163]). В своём обзоре современного либертарианства Норман Барри утверждает, что ни одна из различных его версий (утилитаристская, договорная, естественноправовая, эгоистская) не содержит адекватного описания первоначальных прав [Barry 1986: 90–93, 100–101, 127–128, 178].

возможностей должна быть оценена с точки зрения лежащих в их основе ценностей, о которых заботится Нозик. Нозик не делает такую оценку, но ясно, что абсолютные права собственности на неравные части мира могут быть обеспечены лишь, если мы обратимся к неубедительным и произвольным допущениям о присвоении и статусе внешнего мира.

### *б. Собственность на себя и равенство*

Я попытался показать, что принцип собственности на себя сам по себе не даёт морального оправдания капитализма, поскольку капиталист требует не только собственности на самого себя, но и собственности на ресурсы. Нозик полагает, что собственность на себя неизбежно ведёт к неограниченным правам собственности на имущество, но на самом деле мы сталкиваемся с разнообразием экономических режимов, совместимых с собственностью на себя, в зависимости от нашей теории легитимного присвоения и допущений о статусе внешнего мира<sup>13</sup>. Нозик верит, что собственность на себя требует, чтобы люди имели право на все вознаграждения, получаемые от их рыночных обменов, но эти различные режимы варьируют в той степени, в какой они допускают сохранение рыночных вознаграждений самособственниками. Одни позволяют талантливым от природы превращать свои естественные преимущества в неравенство во владении внешним миром, (хотя не обязательно до той степени, как это делает Нозик); другие перераспределяют рыночные доходы так, чтобы обездоленные природой имели равный доступ к ресурсам (как у Ролза и Дворкина). Собственность на себя совместима со всеми этими возможностями.

Есть ли у самособственников какие-то основания предпочесть либертарные режимы либерально-эгалитаристским? Я могу представить себе три возможных аргумента, которые строятся на некоторых аспектах идеи собственности на себя, но идут дальше её, так как эта идея сама

<sup>13</sup> Это не означает, что собственность на себя не имеет никаких следствий для собственности на имущество. Эндрю Кернохан утверждает, что некоторые из прав, подразумеваемых собственностью на себя, логически ведут к доступу к ресурсам. Владение своими силами, в полнейшем юридическом смысле, предусматривает владение применением этих сил, а это требует права самому применять эти силы, управленческое право принимать решение относительно того, кто ещё может их применять, и право дохода на любую выгоду, проистекающую из их применения. Ни одно из этих прав не может быть реализовано без некоторых прав на ресурсы {Kerohan 1988: 66-67}. Однако эта логическая связь между собственностью на себя и собственностью на имущество всё ещё оставляет широкий диапазон легитимных режимов собственности. Действительно, единственный режим, который она исключает, есть именно тот, который желает оправдать Нозик. — это тот, при котором отдельные люди не имеют никакого доступа к ресурсам. Согласно Кернохану, это отсутствие собственности на имущество есть отрицание их собственности на себя.

по себе недостаточна, чтобы выявить справедливое распределение. Один аргумент касается согласия, другой — идеи самоопределения, третий — достоинства.

Нозик мог бы сказать, что выбор экономического режима должен решаться, если это возможно, с согласия самособственников. И, мог бы заявить он, все самособственники выбрали бы либертарный режим, если бы им пришлось выбирать. Но это неверно. Как мы видели, сама система присвоения Нозика строилась на том, что не требовалось согласия Бена на присвоение Эми. Разным людям было бы лучше всего при разных экономических режимах, и, таким образом, они дали бы согласие на различные экономические режимы. Можно попытаться обеспечить всеобщее согласие, достигая соглашений при условии занавеса неведения, как это делает Ролз. Но это не поможет Нозику, ибо, как мы видели, это приводит к либеральным, а не либертарным результатам.

Далее, Нозик мог бы утверждать, что допущения, приводящие к либеральным результатам, хотя формально и совместимы с собственностью на себя, на самом деле подрывают ценность собственности на себя. Например, допущение, что мир находится в совместной собственности и что он должен присваиваться коллективно, свели бы к нулю ценность собственности на себя. Ибо как можно сказать, что я собственник себя, если я ничего не могу сделать без разрешения других? В мире совместной собственности не владеют ли Бен и Эми не только миром, но и, *по сути*, друг другом? Эми и Бен могут иметь узаконенные права на себя (в отличие от рабства), но у них нет независимого доступа к ресурсам. Поэтому их юридические права собственности на себя чисто формальны, поскольку требуется разрешение другого в любом случае, когда они хотят использовать ресурсы в стремлении к своим целям. Мы должны выбрать режим, в котором есть не только формальная, но и более содержательная собственность на себя, дающая человеку эффективный контроль над его жизнью.

Следуя Чарлзу Фреду, я буду использовать понятие «самоопределение» для описания этой более содержательной концепции собственности на себя. Он утверждает, что она требует «определённой сферы... свободной от притязаний других» [Fried 1983: 55]. Подобным же образом Юн Элстер пишет, что содержательная собственность на себя предусматривает «право выбирать, какие из своих способностей развивать» [Elster 1986: 101]. Общей для обеих этих интерпретаций содержательной собственности на себя является идея о том, что в главных сферах нашей жизни, в наших самых важных проектах, мы должны быть свободны действовать, исходя из собственных концепций блага. Оба утверждают, что уважение самоопределения является важной частью обращения с людьми как с целями (а не как со средствами), как с особыми индивидами, каждый из которых живёт собственной жизнью.

Я думаю, что Нозик апеллирует и к формальным, и к содержательным концепциям собственности на себя. Он явным образом защищает формальную концепцию, занимаясь юридическими правами на собственное физическое существо. Но по крайней мере частью нозиковского оправдания формальной собственности на себя является то, что она способствует содержательной собственности — способствует нашим возможностям действовать, исходя из собственной концепции себя. Действительно, он утверждает, что именно эта способность к содержательной собственности на себя — «способности создавать целостную картину всей собственной жизни... и действовать в соответствии с некоей общей идеей того, какую жизнь человек хочет вести» — и является фундаментальной основой его теории прав. Именно эта способность формировать и стремиться к некоей концепции блага придаёт жизни смысл, и именно потому, что мы можем жить осмысленной жизнью, с нами следует обращаться как с целями в себе [Nozick 1974: 51; Нозик 2008: 76].

Поэтому кажется правдоподобным, что Нозик одобрил бы выбор такого режима, который наилучшим образом способствовал бы содержательной собственности на себя (в рамках ограничений, накладываемых формальной собственностью). В то время как различные экономические режимы совместимы с формальной собственностью на себя, он мог бы утверждать, что либеральные режимы делают собственность на себя чисто формальной, в то время как более либертарные режимы обеспечивают содержательную собственность на себя, поскольку либертарные права собственности оставляют людям свободу действовать без разрешения других.

Конечно, трудность заключается в том, что в либертарном режиме только некоторые люди могут преобразовать свою формальную собственность на себя в содержательное самоопределение. Либертарианцы не могут гарантировать каждому человеку содержательный контроль над жизнью, и действительно, Нозик открыто говорит, что формальная собственность на себя есть всё, чего люди могут правомерно требовать. Он говорит, что рабочий, не имеющий никакой собственности и вынужденный продавать свой труд на невыгодных условиях капиталисту, имеет «полную» собственность на себя [Nozick 1974: 262–264; Нозик 2008: 325–327]. Он имеет полную собственность на себя, даже несмотря на то что, как признаёт Нозик, он может быть вынужден согласиться на любые условия, предлагаемые капиталистом, для того чтобы выжить. Достигнутая в результате «договорённость» вполне может, как в викторианской Англии, быть, в сущности, равнозначной порабощению рабочего. Тот факт, что рабочий имеет формальные права собственности на себя, означает, что он юридически не может быть во владении другого лица (в отличие от раба), но экономическая необходимость может заставить его согласиться на неблагоприятные условия.



Отсутствие собственности может угнетать не меньше, чем отсутствие юридических прав. Как писал Милль:

Будучи свободным от рабства или иной зависимости в силу закона, огромное большинство является зависимым в силу бедности; они до сих пор прикованы к месту, к профессии и к покорности воле работодателя, и случайностью рождения не допущены к удовольствиям, к умственным и моральным преимуществам, которые другие наследуют без усилий и вне зависимости от заслуг. Бедные не ошибаются в своей вере в то, что это зло, равное почти каждому из тех, с которыми до сего момента сражалось человечество [Mill, 1967: 710].

«Полная» собственность на себя неимущего рабочего не более наполнена содержанием, чем собственность на себя в случае Эми и Бена в мире коллективной собственности. Эми не имеет доступа к производственным ресурсам без разрешения Бена, и это же верно в отношении рабочего, зависящего от согласия капиталиста. На самом деле при коллективной собственности люди в большей степени контролируют свою жизнь, так как Эми и Бен должны достичь договорённости, чтобы пользоваться своими ресурсами, в то время как капиталист не нуждается в соглашении с каким-либо конкретным рабочим, чтобы выжить, особенно если рабочий не обладает талантом, или имеется огромное количество безработных.

Либертарианство не только ограничивает самоопределение неимущего собственника рабочего, оно делает его ресурсом для других. Те, кто входят на рынок после того, как другие присвоили всю имеющуюся собственность, «ограничены теми способностями и работами, которые другие желают отвести им», так что «если они принуждаются к сотрудничеству в системе владений, то вынуждены приносить выгоду другим. Это насильственное согласие с системой собственности составляет форму эксплуатации и несовместимо с наиболее важными из ключевых идей Нозика, так как делает поздно пришедших всего лишь ресурсами для других» (см. [Bogart 1985: 833–834]).

Какой режим лучше всего реализует содержательную собственность на себя? Самоопределение требует ресурсов в той же мере, что и прав на своё физическое существо. Мы можем реализовывать наши самые важные проекты, будучи свободными от требований других, если экономическая необходимость не вынуждает нас принимать любые условия, навязываемые нам другими, в обмен на доступ к требуемым ресурсам. Поскольку полное смысла самоопределение требует и ресурсов, и свобод, и поскольку каждый из нас обладает отдельным существованием, каждый человек должен иметь равное право на эти ресурсы и свободы.

Но если это так, то забота о самоопределении ведёт нас в направлении либеральных, а не либертарных режимов. Либертарианцы утверждают, что либеральные социальные программы, урезая права собствен-

ности, неправомерно ограничивают самоопределение людей. Поэтому ликвидация программ перераспределения (Нозик) или их сокращение до абсолютного минимума (Фред) были бы улучшением в плане самоопределения. Но хотя программы перераспределения действительно до некоторой степени ограничивают самоопределение обеспеченных, они также дают реальный контроль над жизнью людям, которые ранее этого не имели. Либеральное перераспределение не жертвует самоопределением во имя какой-то иной цели. Оно скорее стремится к более честному распределению средств, нужных для самоопределения. Либертарианство в противоположность этому допускает незаслуженное неравенство в этом отношении, так как его забота о самоопределении не простирается на то, чтобы позаботиться о честном распределении условий, необходимых для самоопределения.

Либеральный режим, облагающий налогом неравные вознаграждения за незаслуженные таланты, действительно ограничивает самоопределение некоторых людей. Но является ли это серьёзным или неприемлемым ограничением? Свобода выбирать свою карьеру критически важна для самоопределения, но свобода от налогообложения доходов, получаемых от незаслуженных природных талантов, — нет. Даже если чей-то доход облагается налогом в соответствии с принципами Ролза, этот человек всё равно имеет честную долю ресурсов и свобод для того, чтобы контролировать самое существенное в своей жизни. Налог на доходы от применения природных талантов не ставит кого-либо в нечестно плохое положение в отношении содержательной собственности на себя, способности действовать согласно своей концепции себя<sup>14</sup>.

Наконец, Нозик мог бы утверждать, что социальные программы перераспределения отрицают достоинство людей, а это достоинство крайне важно для соблюдения принципа обращения со всеми людьми как с равными [Nozick 1974: 334; Нозик 2008: 406]. Действительно, Нозик часто пишет так, как будто идея о том, что другие люди имеют притязания на плоды моих талантов, есть покушение на моё достоинство. Но почему налогообложение есть покушение на моё достоинство? Нозик часто увязывает достоинство с самоопределением, но если это так, то можно утверждать, что именно либеральные, а не либертарные режимы будут лучше всего реализовывать достоинство каждого человека, так как они гарантируют каждому возможность самоопределения. В любом случае, достоинство зависит от (или является побочным продуктом) других моральных убеждений. Мы только тогда воспринимаем нечто как по-

<sup>14</sup> Как отмечает Эндрю Кернохан, право удерживать все свои рыночные доходы не является единственным или даже первостепенным компонентом собственности на себя, и ограничение его может усилить другие важные компоненты содержательной собственности на себя [Kernohan 1990].

кушение на наше достоинство, когда уже до этого убеждены, что это нечто есть что-то плохое. Перераспределение мы будем воспринимать как покушение на наше достоинство, только если будем считать его морально порочным. Если вместо этого мы верим, что перераспределение есть необходимая часть реализации принципа обращения со всеми людьми как с равными, то оно будет скорее способствовать чувству равного достоинства людей, чем оскорблять его.

Таким образом, с серьезными трудностями сталкивается любая попытка оправдания либертарианства с помощью идей собственности на себя, согласия, самоопределения или достоинства. Все они либо не приводят к определенным результатам, либо поддерживают либеральный эгалитаризм. Собственность на себя не исключает перераспределения с помощью налогов, ибо многие экономические режимы формально совместимы с собственностью на себя. А если мы посмотрим за пределы формальной собственности на себя на те режимы, которые лучше всего реализуют содержательную собственность на себя, то Нозик не дал никаких оснований предпочесть либертарное неравенство либеральному равенству.

Но почему мы вообще должны интересоваться формальной собственностью на себя? Выше я использовал идею содержательной собственности на себя как тест для выбора между режимами, совместимыми с формальной собственностью на себя. Но если мы противопоставим две эти концепции, конечно, содержательное самоопределение есть нечто более фундаментальное. Мы одобряем самоопределение не потому, что оно реализует формальную собственность на себя. Мы скорее одобряем формальную собственность на себя постольку, поскольку она способствует самоопределению. Действительно, как я уже упоминал ранее, сам Нозик иногда рассматривает содержательную концепцию как более фундаментальную. Так почему бы просто не начать с самоопределения как предпочитаемой нами концепции обращения с людьми как с равными? Вместо того чтобы спрашивать, какой из режимов, совместимых с формальной собственностью на себя, лучше всего способствует самоопределению, почему бы просто не спросить, какой режим лучше всего способствует самоопределению? Может оказаться, что наилучший в плане самоопределения режим не только выходит за рамки формальной собственности на себя, но также ограничивает её. В этом случае формальная собственность на себя должна уступить дорогу содержательному самоопределению, действительно значимому для нас (см. [Cohen 1986b: 86]).

Это кажется настолько очевидно предпочтительным, что требуется объяснение, почему Нозик артикулирует именно формальную собственность на себя. Нозик, как классические либералы, хочет разработать концепцию равенства, которая отрицает, что кто-либо по природе или по праву находится в подчинении у другого. Никто не является просто ресурсом

для других, как раб является ресурсом для своего хозяина. Если рабство есть образцовый случай отрицания равенства, то может показаться, что лучшим способом утвердить равенство является дать каждому те юридические права на себя, которые рабовладельцы имели на своих рабов; лучшим способом предотвратить порабощение одного человека другим является дать каждому собственность на себя. К сожалению, тот факт, что я имею юридические права собственности на себя, не означает, что я способен избежать того, что по своей сути является порабощением другим. Даже если капиталист не имеет тех юридических прав на меня, которые имели рабовладельцы на рабов, я могу не иметь никакой реальной возможности что-либо решать относительно характера и условий своей жизни. Лучшим способом предотвратить то отрицание равенства, которое свойственно рабству, является не изменить соответствующие юридические права, но уравнивать содержательный контроль каждого человека над своей жизнью в форме равных свобод и ресурсов.

Действительно, Сьюзен Окин утверждает, что нозиковский принцип собственности на себя на самом деле ведёт нас назад, к «матриархальному рабству». Нозик говорит о правах людей на продукты их труда, но игнорирует тот факт, что сами люди — продукт труда кого-то другого — а именно своих матерей. Почему тогда мать не должна иметь собственность на ребёнка? Как замечает Окин, женщина, которая покупает или получает сперму, и которая покупает или получает всю еду, потребную для поддержания жизни плода, соответствует всем нозиковским критериям легитимной собственности на получающийся в результате продукт. Если мы получаем в собственность всё, что производим благодаря своим талантам, используя только те продукты, которые были нам добровольно переданы, то матери, по-видимому, должны иметь своих детей в собственности (или, возможно, владеть ими совместно с отцом, если он поставил совместную собственность условием при продаже или дарении спермы). Она заключает, что вся теория Нозика основывается на имплицитном исключении женщин и на допущении, что работа по рождению и воспитанию детей базируется на каком-то ином наборе принципов, которые он игнорирует [Okin 1989b: ch. 4]. Чтобы избежать этой проблемы, принцип собственности на себя нуждается в серьёзной модификации (одну из таких попыток см. [Jeske 1996]).

Акцент Нозика на идею формальной собственности на себя может также быть следствием недифференцированного характера этого понятия. Идея собственности на себя ошибочно предполагает, что мы либо имеем эту собственность, либо нет, как будто различные права и возможности, составляющие собственность на себя, должны быть приняты или отвергнуты сразу всем пакетом. Если бы мы действительно стояли перед таким выбором, то имело бы смысл придавать особое значение

собственности на себя. Но в реальности существует диапазон возможностей, включающих различные виды контроля над чьим-либо выбором и обстоятельствами. Идея собственности на себя ведёт к тому, что люди не допускаются к рассмотрению всех имеющихся возможностей, как это показывает обсуждение вопроса самим Нозиком. Утверждение о том, что недифференцированная собственность на себя критически важна для соблюдения принципа обращения с каждым человеком как с целью в себе, убедительно только в сравнении с единственной возможностью недифференцированного отрицания собственности на себя.

Нам следует отличать различные элементы, составляющие контроль над собой, и видеть, как они соотносятся с различными элементами, составляющими контроль над внешними ресурсами. Мы должны рассмотреть каждое из этих прав и возможностей само по себе, чтобы увидеть, насколько оно способствует существенным интересам каждого человека. Какое сочетание прав и ресурсов содействует способности каждого человека действовать, исходя из своих целей и проектов, своей концепции себя? Наилучшая комбинация будет включать нечто большее, чем то, что составляет формальную собственность на себя (например, доступ к ресурсам), но, возможно, будет содержать её не в полном объёме, ибо может иметь смысл отказаться от каких-то компонентов формальной собственности на себя во имя содержательного самоопределения.

Резюме параграфа: я доказывал, что перераспределение по Ролзу совместимо с формальной собственностью на себя, и что оно лучше, чем либертарианство, реализует подлинно содержательную собственность на себя. Я также утверждал, что идея формальной собственности на себя вводит в сторону, ибо содержательное самоопределение есть более фундаментальная ценность. Но есть и более глубокая проблема с нозиковским аргументом от собственности на себя. Нозик не дал адекватного ответа на утверждение Ролза о том, что люди не могут легитимно претендовать на вознаграждения от применения своих незаслуженных талантов. Я попытался показать, что мы можем прийти к перераспределительной модели Ролза даже не отрицая собственность на себя, так как перераспределение может возникнуть из требований справедливой теории доступа к внешним ресурсам. Но я по-прежнему думаю, что отрицание Ролзом собственности на себя было вполне здравым. Думаю, что мы можем рассматривать таланты людей как часть их обстоятельств и, поэтому, как возможное основание для компенсации. Люди имеют право на обладание и реализацию своих талантов, но обделённые природой люди также могут иметь права на компенсацию за эту незаслуженную неудачу. Неправильно, чтобы люди страдали от незаслуженного неравенства в обстоятельствах, и обделённые природой имеют непосредственные претензии к более удачливым, совершенно независимо от вопроса о до-

ступе к внешним ресурсам. Как я отметил при обсуждении примера с Уилтом Чемберленом, Нозик не дал нам никаких оснований для отказа от этой интуиции Ролза.

### 3. ЛИБЕРТАРИАНСТВО КАК ВЗАИМНАЯ ВЫГОДА

Многие либертарианцы признают, что аргументация Нозика несостоятельна. Они говорят, что проблема не в выводах Нозика, но в его попытке обосновать их с помощью кантовской эгалитарной идеи обращения с людьми как с целями в себе. Если начинать с идеи о том, что каждый индивид в равной степени значим, то справедливость потребует чего-то иного вместо нозиковской собственности на себя. Но, утверждают они, это просто показывает, что либертарианство неправильно рассматривать как теорию обращения со всеми людьми как с равными. Тогда что это за теория? Есть две основные возможности: в этом параграфе я рассмотрю либертарианство как теорию взаимной выгоды, а в следующем — как теорию свободы.

Теории взаимной выгоды либертарианства часто преподносятся в терминах договоров. Это может создавать путаницу, так как теории либерального эгалитаризма также преподносились в договорной форме, и общее использование модели общественного договора может затемнить фундаментальные различия между этими двумя видами теорий. Перед тем как оценить обоснование либертарианства с помощью идеи взаимной выгоды, я изложу некоторые различия между ролзовской и «взаимовыгодной» версиями общественного договора.

Для Ролза механизм общественного договора связан с нашим «естественным долгом справедливости». У нас есть естественный долг обращаться с другими справедливо, так как они суть «самопорождающиеся источники обоснованных притязаний». Люди значимы, с нравственной точки зрения, не потому, что они могут повредить или принести пользу нам, но потому, что они «цели сами по себе» [Rawls 1971: 179–180; Ролз 1995: 160] и поэтому имеют право на равное принятие во внимание. Это «естественный» долг, потому что он не выводится из согласия или взаимной выгоды, но просто есть нечто должное по отношению к людям как таковым [Rawls 1971: 115–116; Ролз 1995: 108–109]. Договорный механизм помогает нам определить содержание этого естественного долга, ибо он требует, чтобы каждая сторона приняла во внимание нужды других как «свободных и равных существ». Чтобы гарантировать то, что договором в равной степени будут приняты во внимание все договаривающиеся стороны, начальная позиция Ролза абстрагируется от различий в таланте и силе, которые могут создать неравенство между договаривающимися сторонами. Убирая эти произвольные различия, договорный механизм «заменяет физическое неравенство моральным равенством»

(см. [Diggs 1981: 277]) и тем самым выражает «равенство между человеческими существами как моральными личностями» [Rawls 1971: 19; Полз 1995: 32]. Таким образом, для Ролза договор есть полезный механизм для определения содержания нашего естественного долга справедливости, потому что он правильно выражает наше моральное равенство (см. гл. 2, § 3 и до него).

Теоретики взаимной выгоды также используют договорный механизм, но в силу противоположных причин. Для них не существует естественных обязанностей или самопорождающихся моральных притязаний. Нет никакого морального равенства, скрывающегося за естественным физическим неравенством. Современное мировоззрение, говорят они, несовместимо с традиционной идеей о том, что люди и действия имеют какой-то внутренне присущий моральный статус. То, что люди принимают за объективные моральные ценности, суть просто субъективные предпочтения индивидов (см. [Buchanan 1975: 1; Gauthier 1986: 55–59; Narveson 1988: 110–121]).

Таким образом, нет ничего естественным образом «правильного» или «неправильного» в чьих-либо действиях, даже если ими наносится вред другим людям. Однако, хотя нет ничего по своей сути порочного в нанесении вреда тебе, мне будет лучше, если я буду воздерживаться от подобного действия, при условии, что и каждый другой человек тоже будет воздерживаться от нанесения вреда мне. Принятие конвенции о непричинении вреда взаимно выгодно — нам не нужно будет тратить ресурсы, защищая себя и свою собственность, и это позволит нам начать стабильное сотрудничество. Нарушение такого соглашения при случае может быть в наших краткосрочных интересах. Но действия, исходящие из краткосрочных интересов, делают взаимное сотрудничество и ограничения нестабильными и поэтому вредят нашим долгосрочным интересам (в конце концов это приводит к гоббсовской «войне всех против всех»). Хотя вред сам по себе не является чем-то порочным, каждый человек в долгосрочном плане выигрывает от принятия соглашений, определяющих этот вред как «зло» и «несправедливость».

Содержание таких соглашений будет предметом переговоров — каждый человек захочет, чтобы оно как можно более защищало его собственные интересы и как можно меньше ограничивало их. В то время как соглашения не являются в полном смысле договорами, мы можем рассматривать переговорный процесс по поводу взаимовыгодных соглашений как процесс, с помощью которого сообщество устанавливает свой «общественный договор». Хотя этот договор в отличие от ролзовского не является результатом разработки наших традиционных представлений о моральных и политических обязательствах, он будет включать

некоторые из тех ограничений, которые Ролз и другие считают «естественными обязанностями», такими, как обязанность не красть или обязанность справедливо распределять блага, полученные от сотрудничества среди тех, кто внёс вклад в их получение. Взаимовыгодные соглашения частично занимают место традиционной морали и по этой причине могут рассматриваться в качестве обеспечивающих «моральные» нормы, даже если они и «порождены как рациональное ограничение на основе не-моральных предпосылок рационального выбора» [Gauthier 1986: 4].

Такой вид теории удачно охарактеризован Д. Готье, наиболее известным её сторонником, как «моральное изобретение», ибо она представляет собой искусственный способ сдерживания того, что люди естественным образом имеют право делать. Это «изобретение» и в ином смысле: оно требует от общества установления сложных механизмов для действительного применения этих основанных на собственном интересе соглашений против индивидов, и если это необходимо, то с помощью насилия. Необходимость в подобном насильственном проведении их в жизнь может быть не сразу понятна: если соглашения в интересах всех, почему мы не можем полагаться на то, что все добровольно будут им подчиняться? Зачем нам нужен искусственный социальный механизм для реализации этих соглашений?

Трудность в том, что, хотя в интересах каждого *согласиться* с договором или соглашением, может быть не в интересах каждого реально *подчиняться* ему. Рассмотрим тот пример с чрезмерным выловом рыбы, который я обсуждал ранее. Явно в интересах каждого согласиться на ряд правил, ограничивающий вылов рыбы до уровня, безопасного для природы. Жизнь каждого человека будет поставлена под угрозу, если какой-то вид рыбы будет уничтожен. Но реально не в моих интересах прекращать чрезмерный лов, пока я не уверен, что все остальные сделают то же самое. Если остальные будут продолжать хищническую ловлю, то моё воздержание будет иметь мало или никакого значения — один я не смогу спасти этот вид. Я просто позволю другим получать выгоду от хищничества в морях. На языке теории игр, я не имею никаких причин «сотрудничать», если подозреваю, что остальные «уклонятся».

Даже если я верю в сотрудничество остальных, здесь есть иная проблема. Для меня может быть рационально уклониться именно потому, что я верю в сотрудничество остальных. Если я могу полагаться на то, что все остальные будут соблюдать правила, ответственно подходящие к экологии, тогда почему бы мне не выйти и не выловить рыбы немного больше моей квоты? Пока другие соблюдают правила, моё маленькое превышение не повредит видам. Если другие не занимаются чрезмерным



выловом, то моё уклонение будет мало значимо — я не могу в одиночку уничтожить виды. Это может показаться «нечестным» с нравственной точки зрения, но в рамках подхода взаимной выгоды такая оценка уместна, поскольку не существует «нравственной точки зрения» независимо от собственного интереса. Но если каждый будет думать, что их индивидуальное уклонение не будет иметь значения, то каждый будет уклоняться, и система рухнет.

Вкратце, в то время как в моих интересах согласиться на ряд важных экологических правил, могут быть обстоятельства, когда не в моих интересах реально им подчиняться. Каждый человек, рационально преследующий собственные интересы, будет принимать решения, ведущие к коллективно иррациональным результатам. Это пример того, что называется «проблемой коллективного действия». Другим классическим примером является так называемая дилемма заключённого. Представьте себе, что вы и ваш соучастник по преступлению сидите в тюрьме (в разных камерах) по подозрению в грабеже, и что следователь делает каждому из вас следующее предложение<sup>15</sup>:

У меня недостаточно доказательств, чтобы осудить тебя или твоего напарника за грабёж, но я могу осудить вас обоих за незаконное вторжение, что означает один год заключения. Однако если ты сознаешься в грабеже и дашь показания против своего напарника, то, если он не признается, ты будешь освобождён. Если он тоже признается, вы оба получите по 5 лет. А если ты не признаешься, а твой соучастник признается, ты получишь 20 лет, а он выйдет на свободу.

Допустим, что оба заключённых мотивированы исключительно собственным интересом (то есть они хотят минимизировать время, проведённое в тюрьме) и не знают, что делает другой заключённый. Возможности выбора, стоящие перед каждым узником, могут быть сформулированы следующим образом:

1-й наилучший результат: я признаюсь, напарник нет  
(я выхожу на свободу, он получает 20 лет).

2-й по оптимальности результат: я не признаюсь;  
напарник не признаётся

(мы оба получаем по году).

3-й по оптимальности вариант: я признаюсь; напарник признаётся  
(мы оба получаем по 5 лет).

4-й по оптимальности вариант: я не признаюсь,  
мой напарник признаётся

(я получаю 20 лет; мой напарник выходит на свободу).

<sup>15</sup> Я заимствую эту версию дилеммы заключённого из [Darwall 1998: 58], ср. [Gauthier 1986: 79–80].

Очевидно, что для заключённых было бы рационально заранее договориться (может быть, даже до совершения преступления) не признаваться. Представим себе, что они действительно заранее достигли такой договорённости. Но когда приходит время действительно решать, признаваться ли, перед каждым встаёт дилемма. Допустим, что на то, что делает мой напарник, не влияет то, что делаю я: он признается или нет независимо от того, что сделаю я. Если это так, то для меня рационально признаться, поскольку, что бы ни сделал мой напарник, мне будет лучше в случае признания. Если признается он, то я, тоже признавшись, получу скорее третий по оптимальности результат, чем четвёртый. Если он не признается, то я получу скорее первый результат, чем второй. Поэтому мне будет лучше признаться независимо от того, что сделает он.

И конечно, мой напарник в той же самой ситуации. Ему лучше признаться независимо от того, что сделаю я. Так что он признается. Тогда в итоге мы получим третий по оптимальности результат: обоим по 5 лет. Если бы мы обоим молчали, то получили бы второй по оптимальности результат: обоим по году. Не признаваться — коллективно рациональный результат. Но признаваться — это индивидуально рациональный выбор. Чтобы достичь коллективно рационального результата, нам надо как-то помешать людям действовать, исходя из их рациональных собственных интересов.

Исследователи расходятся в том, насколько распространены эти проблемы коллективного действия и как люди их преодолевают. Например, признание может быть иррациональным, если оно лишает меня возможности сотрудничать с партнёром в будущем. Признание может быть рациональным при однократной дилемме заключённого, но не в повторяющейся, когда оба заключённых встречаются снова<sup>16</sup>.

Но главная идея остаётся: чтобы обеспечить коллективно рациональные результаты, недостаточно согласиться на определённые условия. Также необходимо установить некоторый механизм обеспечения подчинения им, т.е. некоторый механизм, предотвращающий уклонения (превышение квоты на ловлю рыбы или признание), даже когда для индивида это делать рационально<sup>17</sup>. Обычный гоббсовский ответ состоит в том, чтобы дать государству власть наказывать за уклонение, тем самым увеличивая цену на сотрудничество не по правилам. Мы должны добавить риск штрафов или пребывание в тюрьме в наши расчёты, и это

<sup>16</sup> Всестороннее обсуждение дилеммы заключённого и различных обстоятельств, в которых рационально сотрудничать или уклоняться, см. [Campbell, Sowden 1985].

<sup>17</sup> См. полезное обсуждение различия между «проблемой договорённости» (каково взаимовыгодное правило) и «проблемой соблюдения» (как заставить людей не уклоняться от взаимовыгодных правил) у Готье [Gauthier 1991].

может сместить баланс в пользу сотрудничества, а не уклонения. (Аналогичным образом банды и организованные преступные синдикаты пытаются предотвратить признания своих членов в полиции, угрожая наказать их или их семьи. Страх наказания предотвращает уклонение многих преступников от правил их банды или синдиката.)

Сам Готье, однако, думает, что полагаться на принуждение — это неадекватная реакция на проблему. Например, я не буду бояться наказания, если знаю, что у государства не хватает людей или ресурсов для должного контроля за моим поведением, или если я знаю, что судьям или полиции можно дать взятку. Но установление всеохватывающей системы полиции и правосудия, свободной от этих проблем, было бы очень дорого и, возможно, нефункционально<sup>18</sup>.

Вместо этого Готье предполагает, что люди смогут преодолеть проблемы коллективного действия без угрозы наказания со стороны принуждающего государства, если примут принцип «ограниченной максимизации». Ограниченная максимизация есть склонность подчиняться взаимовыгодным соглашениям без расчётов рациональности уклонения от них, пока каждый уверен, что другие будут сотрудничать в соответствии с ними. Готье исходит из того, что люди в конечном счёте мотивированы собственным интересом, но утверждает, что они будут действительно максимизировать своё благополучие, если признают, что их преследование собственного интереса должно быть ограничено принципами «морали», как это определено взаимовыгодными соглашениями. Люди должны согласиться, что они «обязаны» следовать этим соглашениям, пока могут полагаться на то, что и другие будут следовать им, даже в том случае, когда для них рациональнее уклониться от их исполнения. Действительно, люди должны социализироваться так, чтобы уклонение для них было чем-то «порочным» или «нечестным». Если общественное соглашение само по себе «справедливо (то есть взаимовыгодно) и если на сотрудничество других можно полагаться, то люди должны рассматривать сотрудничество как «моральную» обязанность, исключаящую возможность уклонения в сторону собственного интереса. С точки зрения собственного интереса рационально сделаться скорее «ограниченным максимизатором», чем «прямолинейным максимизатором», т.е. решить не исходить из собственного интереса при решении вопроса о сотруд-

<sup>18</sup> Исходящий из собственных интересов рыбак будет ловить больше нормы, пока полицейские не будут за ним следить и наказывать его. Но исходящий из собственных интересов полицейский возьмёт у рыбака взятку, если только за ним не будут следить и наказывать вышестоящие. А исходящий из собственных интересов начальник возьмёт взятку у полицейского, если только не будет какой-то системы контроля и наказания со стороны ещё более вышестоящего начальства. И так далее...

ничестве с другими «ограниченными максимизаторами» в выполнении взаимовыгодных договорённостей<sup>19</sup>.

Тогда, с точки зрения Готье, теории взаимной выгоды копируют традиционную мораль не только в установлении правил, ограничивающих то, что мы естественным образом свободны делать, но также и в требовании, чтобы мы рассматривали эти правила как имеющие приоритет перед неограниченным преследованием собственного интереса. Правила сами по себе могут быть основаны на взаимной выгоде, но чтобы достичь взаимовыгодного результата, мы должны рассматривать эти правила как «обязанности», которые частично берут верх над принятием решений на основе собственного интереса.

Многие критики сомневаются в том, является ли понятие «ограниченной максимизации» Готье непротиворечивым или психологически возможным, и доказывают, что, в конце концов, теоретик взаимной выгоды должен в большой мере полагаться на принуждение при решении проблем коллективного действия<sup>20</sup>. Я оставляю это в стороне и вместо этого сосредоточу внимание на том, являются ли эти взаимовыгодные соглашения, как бы они ни проводились в жизнь, хорошей основой для аргументации в пользу либертарианства. Эти соглашения, конечно, будут включать некоторые из обязанностей, которые мы традиционно ассоциируем с моралью. Однако совпадение взаимной выгоды и традиционно понимаемой морали далеко не полно. Выгодно ли следовать какому-то конкретному соглашению, зависит от чьих-либо предпочтений и способностей. Сильным и талантливым будет лучше, чем слабым и немощным, ибо у первых более выгодная позиция на переговорах. Немощные приносят мало пользы другим, и та малость, которую они производят, может быть просто отнята у них без страха перед возмездием. Поскольку от сотрудничества с немощными мало что можно получить и нечего бояться возмездия, сильные не выигрывают от принятия соглашений, признающих или защищающих интересы слабых.

<sup>19</sup> Здесь имеются интересные параллели с проблемами, стоящими перед утилитаристами. Как мы видели в гл. 1, попытки решать, как действовать на основе утилитаристского мышления, могут быть непродуктивными и на самом деле препятствовать нашим возможностям максимизировать общую полезность. Аналогичным образом решать, как действовать на основе эгоистических суждений, может быть непродуктивным и препятствовать возможностям максимизировать индивидуальную полезность. И решение, предлагаемое в каждом случае, сходно: «ограниченная максимизация» Готье является параллелью «утилитаризму правил». В каждом случае нам велят следовать правилам, не подсчитывая, максимизирует ли наше решение следовать правилам общую полезность или собственный интерес. Кавка называет решение Готье «эгоизмом правил», чтобы показать эту параллель с утилитаризмом [Kavka 1986: ch. 9].

<sup>20</sup> См. эссе [Valentine 1991].

Это именно то, что в традиционных аргументах о «естественном состоянии» вызывало возражения Ролза, поскольку они допускают различия в силе договаривающихся сторон, которые были бы неуместны при определении принципов справедливости. Он разработал своё «исходное положение» для того, чтобы ликвидировать различия в силе переговорных позиций. Но Готье использует договорный механизм для определения принципов взаимной выгоды, а не беспристрастной морали, и различия в силе договаривающихся сторон крайне важны для этого. Достигнутые в результате соглашения дадут права разным людям, но, поскольку эти права зависят от силы их позиций на переговорах, взаимовыгодный контрактivism «не предоставляет каждому индивиду внутренне присущий ему моральный статус в отношении к его собратьям» [Gauthier 1986: 222].

Трудно преувеличить различия между этими двумя версиями контрактивизма. Ролз использует механизм договора для развития наших традиционных представлений о моральных обязанностях, в то время как Готье — для того чтобы заменить их; Ролз использует идею договора для выражения внутренне присущего морального статуса индивидов, а Готье — чтобы создать искусственный моральный статус; Ролз использует механизм договора, чтобы уничтожить различия в силе переговорных позиций, тогда как Готье — чтобы отразить их. В отношении и исходных посылок, и выводов эти два направления теории договоров с моральной точки зрения предельно далеки.

Я сейчас же поставлю под сомнение убедительность подхода взаимной выгоды. Но даже если мы примем его, как это делает либертарный режим, в котором каждый человек имеет неограниченную свободу индивидуальных контрактов в отношении себя и своих владений? Естественно, этот подход не может представить собственность на себя как естественное право. Как говорит Готье, теории взаимной выгоды не предлагают людям «внутренне присущего морального статуса», и если нет естественных обязанностей уважать других, то, очевидно, нет и естественной обязанности уважать их собственность на себя и, следовательно, обращаться с ними так, как они бы добровольно согласились или договорились. Но либертарианцы утверждают, что уважение собственности на себя взаимовыгодно — в интересах каждого человека предоставить права собственности на себя другим и не пытаться принудить их способствовать его благу, пока они отвечают тем же. Затраты на принуждение других слишком велики, а результаты слишком малы, чтобы рисковать самому оказаться подвергнутым принуждению. Взаимная выгода, однако, не может служить оправданием каких-либо более далеко идущих прав, например, прав на некоторую долю ресурсов, согласно принципу различия Ролза. Бедные выиграли бы от такого права, но богатые заинтересованы в сохранении своих ресурсов, и в то же время бедные недостаточно сильны, чтобы отнять эти ресурсы или сделать затраты на их охрану превосходящими выгоды от ресурсов.

Следовательно, взаимная выгода приводит к либертарианству потому, что у всех есть и заинтересованность, и способность настаивать на собственности на себя, но только некоторые заинтересованы в перераспределении и не способны настоять на нём (см. [Harman 1983: 321–322; ср. [Barry 1986: ch. 5]).

Даёт ли взаимовыгодная справедливость основание каждому индивиду для права собственности на себя? Поскольку люди не обладают внутренне присущим моральным статусом, вопрос о том, обладает ли некто неограниченным договорным правом на свои таланты и владения, зависит от того, обладает ли он достаточной силой, чтобы защитить свои таланты и владения от насилия со стороны других. Либертарианцы взаимной выгоды утверждают, что на самом деле каждый обладает такой силой. Они утверждают, что люди по своей природе равны (но не в ролзовском смысле фундаментального равенства естественного права), поскольку равенство прав «производно от фундаментального фактического равенства условий, фактически равной уязвимости для нападений других» (см. [Lessnoff, 1986: 107]). Как сказано об этом у Гоббса, «что касается силы тела, слабейший имеет её достаточно, чтобы убить сильнейшего». Люди по своей природе более или менее равны в своей способности наносить вред другим и в своей уязвимости перед таким вредом — и это фактическое равенство является основой для равного уважения к собственности на себя.

Но это нереалистично. Многие люди не имеют сил защитить себя и, таким образом, не могут претендовать на право собственности на себя на основаниях взаимной выгоды. Как говорит Джеймс Бьюкенен, «если индивидуальные различия достаточно велики», то сильные могут иметь возможность «ликвидировать» слабых или, может быть, захватывать всё, производимое слабыми, и тем самым устанавливать «нечто сходное с договором о рабстве» [Buchanan 1975: 59–60]. Это не абстрактные возможности — индивидуальные различия действительно так велики. Неизбежным следствием теорий взаимной выгоды является то, что слабые от природы «выпадают за пределы» справедливости (см. [Gauthier 1986: 268]), как это происходит, в частности, с маленькими детьми, ибо «ребёнок мало что может сделать для возмездия тем, кто ставит под угрозу его благополучие» (см. [Lomasky 1987: 161; Grice 1967: 147–148]).

Сомнительно, что многие теоретики взаимной выгоды действительно верят в допущение о естественном равенстве в силе договаривающихся сторон. В конечном счёте они утверждают не то, что люди действительно равны по природе, но скорее что *справедливость возможна ровно настолько, насколько возможна*. По природе каждый имеет право использовать все доступные ему средства, и моральные ограничения могут возникнуть, только если люди более-менее равны по своей силе и уязвимости. Ибо только в этом случае каждый человек больше получает, чем теряет от защиты своей персоны и собственности, воздерживаясь от использо-

вания тел или ресурсов других людей. Однако естественного равенства недостаточно, ибо люди со сходными физическими данными могут получить крайне неравные технические возможности, и «те, кто обладают более развитой технологией, часто оказываются способны диктовать своим собратьям условия взаимодействия» (см. [Gauthier 1986: 231; Hampton 1986: 255]). Действительно, технология может привести нас к возникновению, как её назвал Гоббс, «непреодолимой силы» на Земле, и для него и его современных последователей такая сила «оправдывает все действия действительно и правомерно, кому бы она ни принадлежала». Никто не может требовать прав собственности на себя перед лицом такой силы<sup>21</sup>.

Взаимная выгода, следовательно, подчиняет индивидуальную собственность на себя силе других. Вот почему Нозик отнёс собственность на себя к сфере наших естественных прав. Принуждение других для Нозика есть зло, и не потому, что оно дорого обходится принуждающему, но потому, что люди — это цели в себе, и принуждение нарушает внутренне присущий людям моральный статус, так как предлагает обращение с ними как со средствами. Следовательно, обоснование либертарианства у Нозика опирается как раз на ту посылку, которую отрицает Готье — а именно, что люди имеют внутренне присущий моральный статус. Но ни один из этих подходов на самом деле не приводит к либертарианству. Подход Нозика объясняет, почему каждый имеет равные права, независимо от силы переговорной позиции, но не может объяснить, почему права людей не включают некоторых прав на общественные ресурсы. Подход Готье объясняет, почему уязвимые и слабые не имеют прав на ресурсы, но не может объяснить, почему они имеют равное право на собственность на себя, несмотря на разницу в силе переговорной позиции. Обращение с людьми как целями в себе требует более, чем (или чего-то иного) уважения их собственности на себя (вопреки Нозику); обращение с людьми согласно идеям взаимной выгоды часто требует меньшего, чем уважение собственности на себя (вопреки Готье)<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Тщетные попытки продемонстрировать, что взаимная выгода совместима и даже требует обязательной помощи беззащитным, см.: [Lomasky 1987: 161–162; 204–208; Waldron 1986: 481–482; Narveson 1988: 269–274; Grice 1967: 149]. Обсуждение их тщетности см.: [Goodin 1988: 163; Copp 1991; Gauthier 1986: 286–287].

<sup>22</sup> Я рассматривал подходы равенства и взаимной выгоды как взаимоисключающие, основанные на диаметрально противоположных допущениях по поводу морали. Но стоит заметить, что некоторые высказываются в пользу гибридной теории, которая интегрировала бы их. Такой гибридный подход иногда называют «юмовским», поскольку в концепции Юма находят элементы кантовского равенства и гоббсовской взаимной выгоды (см., напр.: [Sayre-McCord 1994]). Однако Барри доказывает, что теория Юма и её наследники просто непоследовательно колеблются между двумя подходами, а не объединяют их непротиворечивым образом [Barry 1989: 145–178]. В любом случае, сомнительно, что подобная третья модель приведёт к либертарианству. Более о различии между этими двумя подходами см.: [Barry 1989a; Kymlicka 1990; Buchanan A. 1990].

Однако давайте допустим, что взаимная выгода действительно ведёт к либертарианству. Возможно, Ломаски прав в том, что слишком дорого обходится определять, кого можно поработить, а с кем надо обращаться как с равным, так что сильные согласятся на договорённости, дарующие собственность на себя даже слабейшим [Lomasky 1987: 76–77]. Каким образом это составит обоснование либертарианства? С нашей повседневной точки зрения, взаимовыгодные действия легитимны только тогда, когда они уважают права других (включая права тех, кто слишком слаб, чтобы защитить свои интересы). Для сильных может быть невыгодным воздерживаться от убийства или порабощения слабых, но слабые имеют более веские требования справедливости по отношению к сильным. Отрицание этого есть «пустая насмешка над идеей справедливости, добавляющая клевету к оскорблению. Обычно считают, что справедливость перестаёт быть уместной в ситуации экстремального неравенства сил, однако напротив, она становится особенно уместной в таких условиях» [Barry 1989a: 163]. Эксплуатация беззащитных, с нашей обыденной точки зрения, является наихудшей несправедливостью, в то время как теоретики взаимной выгоды утверждают, что по отношению к беззащитным у нас вообще нет никаких обязательств.

Эта апелляция к обыденной морали уходит от вопроса, ибо вся суть идеи взаимной выгоды в том, что у нас нет естественных обязанностей по отношению к другим. Она бросает вызов тем, кто верит, что есть «реальное моральное различие между правильным и порочным, которые все люди обязаны уважать» [Gough 1957: 118]. По словам Бьюкенена, просто не существует такой вещи, как естественное моральное равенство, лежащее глубже естественного физического неравенства и, таким образом, повседневная мораль «крайне уязвима» для эмпирического «опровержения» (см. [Buchanan J. 1975: 54]; ср. [Gauthier 1986: 55–58]). Сказать, что Готье игнорирует нашу обязанность защищать уязвимых — не аргумент против его теории, ибо существование таких обязанностей как раз и стоит под вопросом.

Но как раз потому, что он отказывается от идеи о том, что люди имеют внутренне присущий моральный статус, подход взаимной выгоды является не альтернативным пониманием справедливости, но скорее альтернативой справедливости. В то время как взаимная выгода может порождать справедливые результаты в условиях природного и технологического равенства, она разрешает эксплуатацию везде, где «индивидуальные различия достаточно велики», и в рамках этой теории нет оснований предпочесть справедливость эксплуатации. Люди действуют справедливо не потому, что они рассматривают справедливость как ценность, но только потому, что не обладают «непреодолимой силой» и поэтому должны сойтись на справедливости. Следовательно, с точки зрения



повседневной морали, контрактивизм взаимной выгоды может дать полезный анализ рационального личного интереса, или *Realpolitik*, «но почему мы должны рассматривать его как метод морального оправдания, остаётся крайне загадочным» (см. [Sumner 1987: 158]; ср. [Barry 1989a: 284]). Как говорит Ролз, «преимущество, достигаемое угрозой, не представляет концепции справедливости» [Rawls 1971: 134; Ролз 1995: 125].

Ничто из этого не смутит теоретика взаимной выгоды. Если отвергается идея о том, что люди или действия имеют внутренне присущий моральный статус, то моральные ограничения должны быть искусственными, а не естественными, и основываться на взаимовыгодных соглашениях. И если взаимовыгодные соглашения находятся в конфликте с повседневной моралью, то «тем хуже для морали» (см. [Morris, 1988: 120]). Взаимная выгода, возможно, лучшее из того, на что мы можем надеяться в мире без естественных обязанностей или объективных моральных ценностей.

Подход взаимной выгоды может быть привлекательным для тех, кто разделяет его скептицизм относительно требований морали. Однако большая часть политической философии в западной традиции разделяет противоположное представление о том, что существуют права и нарушения прав, порождающие обязанности, которые должны уважать все люди. И, с моей точки зрения, это правомерное допущение. Верно то, что наши утверждения о естественных обязанностях нельзя наблюдать и проверять, но по отношению к различным видам знания применимы различные виды объективности, и нет оснований ожидать или желать, чтобы моральные обязанности обладали той же объективностью, с которой имеют дело физические науки. Как пишет Нагел, «если какие-либо ценности объективны, то они — объективные ценности, а не объективное что-то ещё» [Nagel 1980: 98].

Даже если мы можем определить такие нормы справедливости, остаётся трудный вопрос о *мотивации*: почему я должен беспокоиться о том, что я нравственно обязан делать? Теоретики взаимной выгоды доказывают, что я имею основание делать что-либо, только если действие удовлетворяет некоторое моё желание, т.е. «чтобы справедливость чего-либо считалась хорошим основанием сделать это, необходимо показать, что справедливость в интересах действующего лица» (см. [Barry 1989a: 363]). Если нравственные поступки не увеличивают степень удовлетворения моих желаний, то я не имею оснований их совершать. Эта теория рациональности может быть истинной, даже если есть объективные моральные ценности и естественные обязанности. Подход Ролза, может быть, и даёт истинное описание справедливости, и всё же «это только интеллектуальное упражнение, способ посмотреть на мир, который мо-

жет не оказывать никакого мотивационного воздействия на поведение людей» [Hampton 1986: 32]<sup>21</sup>.

Почему люди, обладающие превосходящей других силой, должны воздерживаться от использования её в своих собственных интересах? Бьюкенен утверждает, что сильные будут обращаться с остальными как с морально равными, только если их «искусственно» мотивируют делать это «через всеобщую приверженность внутренне присущим человеку этическим нормам» [Buchanan 1975: 175-176]. И действительно, Ролз обращается к «внутренне присущим человеку этическим нормам» — а именно, к заранее существующей предрасположенности поступать справедливо, — в объяснении рациональности нравственного действия [Rawls 1971: 487-489; Ролз 1995: 423-424]. Аналогичным образом Брайан Барри доказывает, что желание вести себя таким образом, чтобы уважать других как морально равных, «должно допускаться в качестве несводимого к другим мотива» [Barry 1989a: 167]. Называя эту апелляцию к внутренне присущим этическим нормам «искусственной», Бьюкенен подразумевает, что Ролзу и Барри не удалось найти «настоящую» мотивацию для того, чтобы поступать справедливо. Но почему наша мотивация поступать справедливо не должна быть моральной мотивацией? Почему мы не можем сказать, вместе с Кантом, что мораль «есть достаточный и первичный источник обусловленности внутри нас», который не нуждается в «основаниях обусловленности, внешних по отношению к себе» (Кант, цит. по: [Riley 1982: 251 n. 47]). Почему люди не могут быть мотивированы поступать справедливо просто в силу того, что поняли нравственные основания такого поведения?

Это может показаться «искусственным» тем, кто принимает основанное на идеях взаимной выгоды представление о рациональности, но приемлемость такого представления как раз под вопросом. Как отмечает Барри, гоббсовское отождествление рациональности с эффективным преследованием собственного интереса является «чисто голословным утверждением». В то время как «невозможно опровергнуть эгоизм в буквальном смысле слова, т.е. продемонстрировать его логическую непоследовательность», признание, что другие точно такие же как и мы в том смысле, что такие же как и мы имеют потребности и цели, даёт нам «убедительные основания принять требования беспристрастной морали» [Barry 1989a: 285, 273]. «Доказательство» морального равенства поэтому основывается на «том, что мы» можем назвать человеческой последовательностью», и «практически единодушное согласие всего чело-

<sup>21</sup> Или, как писал Кант, мы можем признать некоторые моральные истины или моральные доводы, но тем не менее это признание может «восприниматься только с холодным и безжизненным одобрением и без всякой движущей силы» (цит. по: [Riley 1982: 251 n. 47]).

веческого рода в заботе о том, чтобы действия апеллировали не только к силе», предполагает, что «человеческая последовательность» действительно является мощной мотивацией [Barry 1989a: 288, 285, 174–175]<sup>24</sup>.

Конечно, даже если мы примем возможное существование несводимых к чему-либо другому моральных мотиваций, это ещё ничего не скажет нам о том, насколько эти мотивации эффективны. Является ли признание того, что другие люди подобны нам достаточным, чтобы мотивировать нас принять те тяготы и жертвы, которых может потребовать моральное равенство? Являются ли либеральные теории справедливости нереалистичными в том, что в слишком большой степени ожидают, что люди смогут отдать предпочтения доводам морали перед доводами собственных интересов? Я возвращусь к этому вопросу в следующих главах, так как одна из главных озабоченностей коммунитаристов, гражданских республиканцев и феминистов состоит как раз в том, что либералы неадекватно трактуют нашу моральную мотивацию.

Всё это трудные вопросы, и некоторые люди останутся скептиками относительно существования нравственных обязанностей и (или) моральных мотиваций. Если так, то взаимная выгода может оказаться всем, что мы имеем для конструирования социальных правил. Но ничто из этого не помогает либертарианцам, ибо взаимовыгодные соглашения часто оказываются нелибертарными. Одни люди будут в состоянии принуждать других, нарушая их собственность на себя, а другие будут в состоянии отнимать собственность других, нарушая их собственность на имущество. Поэтому взаимная выгода даёт только очень ограниченную защиту прав собственности, и эта весьма скромная защита не является очевидно моральной защитой.

#### 4. ЛИБЕРТАРИАНСТВО КАК СВОБОДА

Некоторые утверждают, что либертарианство это вовсе не теория равенства или взаимной выгоды, а, как предполагает само название, — теория свободы. С этой точки зрения равенство и свобода это соперники в борьбе за наши моральные предпочтения, и отличительной чертой либертарианства является как раз открытое признание свободы как фундаментальной нравственной предпосылки и отказ в чём-то жертвовать свободой ради равенства (в отличие от либералов «государства благосостояния»).

<sup>24</sup> Как замечает Элстер, имеются многочисленные эмпирические свидетельства важности этих нравственных мотиваций: «Главные политические реформы прошлого века не основывались на инструментальных соображениях. Напротив, они проводились общественными движениями, исходившими из идеи справедливости» [Elster 1987: 89]. См. также [Cohen J. 1997] о несводимой к другим факторам роли моральных соображений в объяснении движения за отмену рабства.

Вышесказанное не является убедительной интерпретацией теории Нозика. Нозик действительно говорит, что с нравственной точки зрения мы свободны использовать свои силы как хотим. Но эта собственность на себя не выводится из какого-либо принципа свободы. Он не говорит, что на первом месте свобода, и чтобы быть свободными, нам необходима собственность на себя. Он не «продаёт» нам идею свободы как чего-то первичного по отношению к собственности на себя, из чего собственность на себя выводится. Напротив, он полагает, что природа и пределы свободы, которой мы должны обладать, производны от нашей собственности на себя.

Однако другие либертариисты утверждают, что их теория основана на принципе свободы. Что же это означает? Что теория основана на принципе свободы, и как таковой этот принцип служит оправданию капитализма? Очевидный ответ заключается в следующем:

- 1) неограниченный рынок содержит больше свободы;
- 2) свобода — это фундаментальная ценность;
- 3) поэтому свободный рынок — это требование нравственности.

Но это представление, хотя и очень распространено, является примером большой путаницы. Я буду доказывать, что и первый, и второй пункты в своих стандартных формулировках ошибочны, и что любая попытка оправдать капитализм, апеллируя к принципу свободы, столкнётся с аналогичными проблемами.

### *а. Ценность свободы*

#### *i) Роль свободы в эгалитарных теориях*

Начнём с посылки 2 относительно ценности свободы. Перед тем как изучить утверждение о том, что свобода есть фундаментальная ценность, важно прояснить роль свободы в рассмотренных нами до этого теориях. Я доказывал, что утилитаризм, либерализм и либертарианство Нозика все являются эгалитристскими теориями. Несмотря на то что свобода в рамках этих теорий не является фундаментальной ценностью, это не означает, что в них не придаётся значения свободе. Напротив, защита некоторых свобод очень важна для каждой теории. Это очевидно в случае с Нозиком, который подчёркивает формальные свободы собственности на себя, и с Ролзом, придающим лексический приоритет базовым гражданским и политическим свободам. Но это также верно и по отношению к большинству утилитаристов, вроде Милля, который чувствовал, что полезность максимизируется, когда люди наделены свободой выбирать свой образ жизни.

Решая, какие свободы должны быть защищены, теоретики-эгалитаристы помещают эти свободы в контекст равной заботы об интере-

сах людей. Они задаются вопросом, способствует ли та или иная свобода реализации интересов людей, и констатируют, что, если это так, то нужно поддерживать эту свободу, потому что нужно способствовать реализации интересов людей. Например, если каждый человек имеет существенный интерес в свободе выбора брачного партнёра, то лишение кого-то этой свободы лишает его уважения и заботы, на которую он имеет право, лишает его равного статуса человеческого существа, чьё благополучие должно быть предметом равной заботы. Обоснование той или иной свободы поэтому предусматривает ответ на два вопроса:

а) какие свободы важны, какие свободы значимы в рамках нашего понимания интересов людей?

б) какое распределение важных свобод создаст равное внимание к интересам каждого индивида?

Другими словами, эгалитарные теоретики спрашивают, как та или иная свобода укладывается в теорию интересов людей, и затем спрашивают, как распределение этой свободы укладывается в теорию равной заботы об интересах людей. По Ролзу, например, мы должны спросить, какая система свобод была бы выбрана в такой ситуации заключения договора, которая выражает беспристрастную заботу об интересах людей. Таким образом, те или иные свободы начинают играть важную роль в эгалитарных теориях. Я буду называть это «ролзовским подходом» к оценке свобод.

Теории взаимной выгоды оценивают свободу аналогичным образом. Как и Ролз, они спрашивают, какие конкретные свободы способствуют интересам людей, и затем — какое распределение этих свобод вытекает из правильного взвешивания интересов людей. Единственное различие в том, что в теориях взаимной выгоды интересы людей взвешиваются в соответствии с силой их позиций на переговорах, а не в соответствии с беспристрастной заботой. По Готье, например, вопрос ставится уже так — с какой системой свобод согласились бы договаривающиеся стороны, ведущие переговоры во имя взаимной выгоды на основе своих интересов.

Как мы видели, многие либертарианцы защищают предпочитаемые ими свободы (например, свободу применять свои таланты на рынке) одним из этих двух способов. Действительно, некоторые либертарианцы, утверждающие, что их теория «основана на свободе», также обосновывают предпочитаемые ими свободы через внимание к интересам людей, взвешиваемым согласно критериям равенства или взаимной выгоды. Они называют это аргументом от свободы, чтобы подчеркнуть свою веру в то, что нашим сущностным интересом является заинтересованность в некоторых свободах, но этот новый ярлык не меняет лежащую в основе аргументацию. Однако, несмотря на ярлык, оценка свобод с точки зрения равенства или взаимной выгоды не приводит к либертарианству в силу причин, которые уже обсуждались.

Может ли оправдание либертарианства быть основанным на свободе действительно отличным образом по сравнению с его обоснованием через равенство или взаимную выгоду? Что могла бы означать защита либертарианцами предпочитаемых ими свобод путём апелляции к принципу свободы? Есть две возможности. Один принцип свободы заключается в том, что следует максимизировать свободу в обществе. Либертарианцы, апеллирующие к этому принципу, обосновывают предпочитаемые ими свободы, утверждая, что признание данных свобод максимизирует свободу в обществе. Второй принцип свободы состоит в том, что люди имеют право на самую широкую свободу, совместимую с такой же свободой для всех. Либертарианцы, апеллирующие к этому принципу, обосновывают предпочитаемые ими свободы, утверждая, что признание данных свобод увеличивает общую свободу каждого индивида. Я покажу, что первый принцип абсурден и не обладает привлекательностью ни для кого, включая самих либертарианцев; а второй принцип либо есть путаное изложение эгалитаристской аргументации, либо основан на неопределённой и непривлекательной концепции свободы. Более того, даже если мы примем абсурдные и непривлекательные интерпретации принципа свободы, они всё равно не смогут служить обоснованием либертарианства.

## ii) Телеологическая свобода

Первый принцип свободы утверждает, что мы должны максимизировать количество свободы в обществе. Если свобода есть высшая ценность, почему не стремиться к тому, чтобы иметь её как можно больше? Конечно, аналогичным образом телеологические утилитаристы выступают за максимизацию полезности, так что я буду называть это «телеологическим» принципом свободы. Но, как мы видели в главе 1, такая теория теряет связь с самым фундаментальным в нашем понимании морали. Поскольку телеологические теории понимают заботу о благе (например, свободе или полезности) как главное, а заботу о людях — как производное, реализация блага становится независимой от реализации интересов людей. Например, мы можем увеличить количество свободы в обществе, увеличив количество людей, даже если свобода каждого остаётся неизменной. Но никто не считает, что более населённая страна только по этой причине более свободна в любом морально уместном смысле.

Действительно, может оказаться возможным способствовать благу, жертвуя людьми. Например, телеологический принцип может потребовать принуждать людей рожать и растить детей и тем самым увеличивать население. Это лишает существующих людей одной из свобод, но в результате общее количество свободы увеличится, поскольку многочисленные свободы нового населения перевешивают потерю одной свободы

их предшественниками. Этот принцип также может оправдать неравномерное распределение свобод. Если 5 человек обратят меня в рабство, нет оснований заранее полагать, что потеря моей свободы перевешивает увеличение свободы 5 рабовладельцев. Они вместе могут получить больше возможностей от свободы распоряжаться моим трудом, чем я теряю (допустив, что такие вещи можно измерять — см. с. 190 и далее наст. изд.). Ни один либертарианец не поддерживает такую политику, так как она нарушает фундаментальные права людей.

Что бы либертарианцы не имели в виду, говоря, что их теория основана на свободе, но только не это. Тем не менее это естественная интерпретация утверждения о том, что свобода — это фундаментальная ценность, и она поддерживается риторическим отказом либертарианцев от равенства. Либертарианцы верят в равные права собственности на себя, но многие из них не желают это обосновывать с помощью какого-либо принципа равенства. Они пытаются найти основанную на свободе причину для равного распределения свобод. Поэтому некоторые либертарианцы утверждают, что они одобряют равные свободы, потому что верят в свободу, и поскольку каждый человек может быть свободен, каждый человек должен быть свободен<sup>25</sup>. Но если бы это было действительным объяснением либертарной приверженности равной свободе, то им следовало бы увеличить население, потому что будущие люди тоже могут быть свободны. Либертарианцы отвергают увеличение общего количества свободы через увеличение населения, и они отвергают это по той же причине, по какой отказываются от увеличения общего количества свободы через неравномерное распределение свобод, т.е. их теория основывается на равенстве. Как пишет об этом Питер Джонс, «предпочитать равную свободу неравной свободе означает предпочитать равенство неравенству, а не свободу несвободе» [Jones 1982: 233]. Поскольку либертарианцы привержены равной свободе для каждого индивида, они принимают теорию, основанную на равенстве.

### iii) Нейтральная свобода

Второй, и более многообещающий, кандидат на фундаментальный принцип свободы утверждает, что каждый человек имеет право на самую широкую свободу, совместимую с аналогичной свободой для всех. Я буду называть это принципом «наибольшей равной свободы». Этот принцип работает в общих рамках какой-либо эгалитаристской теории, поскольку теперь равной свободой нельзя пожертвовать во имя

<sup>25</sup> Левые теоретики часто совершают ту же ошибку. Джордж Бренкерт, например, утверждает, что Марксова приверженность свободе не связана с каким-либо принципом равенства [Brenkert 1983: 124, 158; ср.: Arneson 1981: 247–251].

большей свободы в целом, но он в важных отношениях отличается от ролзовского подхода (см. с. 189 наст. изд.). Ролз оценивает конкретные свободы, спрашивая, как они способствуют нашим интересам. С точки зрения наибольшей равной свободы оцениваются конкретные свободы, спрашивая, как много свободы они дают нам, поскольку в этом случае мы заинтересованы в свободе вообще, в максимизации нашей свободы в целом. Оба подхода увязывают ценность конкретных свобод с определённым пониманием наших интересов. Но в рамках подхода Ролза не утверждается, что мы заинтересованы в свободе как таковой, или что наша заинтересованность в любой частной свободе соответствует тому, сколько свободы она даёт, или даже что имеет смысл сравнивать количество свободы, содержащееся в различных свободах. Различные свободы способствуют реализации различных интересов в силу разных причин, и нет оснований исходить из того, что наиболее ценны для нас те свободы, где свободы больше всего. В рамках подхода наибольшей равной свободы, однако, утверждается, что ценность любой частной свободы как раз в том, сколько свободы она содержит, ибо наша заинтересованность в конкретных свободах происходит от нашей заинтересованности в свободе как таковой. В отличие от ролзовского подхода суждения о ценности различных свобод требуют (и выводятся из) суждений о большей или меньшей свободе.

Если либертарианство апеллирует к принципу наибольшей равной свободы, то тогда это не «основанная на свободе» теория в строгом смысле слова, ибо (в отличие от телеологической основанной на свободе теории) права на свободу выводятся из притязаний людей на равное принятие их во внимание. Но она основана на свободе в менее строгом смысле, ибо (в отличие от ролзовского подхода к свободе) она выводит суждения о ценности частных свобод из суждений о большей или меньшей свободе. Может ли либертарианец обосновать предпочитаемые им свободы апеллируя к принципу наибольшей равной свободы? Перед тем как мы сможем ответить на этот вопрос, нам нужен какой-то способ измерения свободы, чтобы мы могли определить, к примеру, максимизирует ли свободный рынок свободу каждого индивида.

Для того чтобы измерять свободу, мы должны дать ей дефиницию. В литературе существует много определений свободы, но для наших целей некоторые из них могут быть исключены из рассмотрения. Например, некоторые определяют свободу в категориях реализации наших прав. Уменьшает ли нашу свободу некое ограничение, зависит от того, имеем ли мы право на ограничиваемую вещь. Например, помешать кому-то её украсть не является ограничением его свободы, потому что у него нет права красть. Это «моралистическое» определение свободы, потому что оно предполагает предшествующую теорию прав. Такое мо-



ралистическое определение отражает то, как о свободе очень часто говорят в повседневной речи. Однако здесь оно не может быть использовано. Если принцип наибольшей равной свободы является базовым, то такие «моралистические» определения должны быть исключены. Если мы пытаемся вывести права из суждений о большей или меньшей свободе, наше определение свободы не может заключать в себе какой-либо принцип прав. Либертарианцы, апеллирующие к принципу наибольшей равной свободы, верят, что существование, к примеру, права присвоить ничьи природные ресурсы зависит от того, увеличивает ли это право свободу каждого человека. Но согласно моралистическому определению свободы мы должны сначала знать, имеют ли люди право присваивать не находящиеся в их собственности ресурсы для того, чтобы знать, является ли ограничение на присвоение ограничением их свободы.

Таким образом, для того, чтобы принцип наибольшей равной свободы играл какую-то роль, необходимо определить свободу неморалистическим способом, к примеру, как наличие возможностей или вариантов, без допущения о том, что мы имеем право осуществлять эти возможности. Мы затем можем наделить правами так, чтобы максимизировать свободу каждого индивида, совместимую с аналогичной свободой для всех. Поэтому имеют ли люди право присваивать до этого ничейные природные ресурсы, зависит от того, увеличивает или уменьшает такое право свободу каждого (ср.: Sterba 1988: 11–15).

Поэтому либертаристское обоснование капитализма, чтобы быть основанным на свободе, должно использовать спенсеровскую дефиницию свободы. (Спенсеровское определение предпочтительно в любом случае, ибо локковская дефиниция не соответствует нашему повседневному употреблению понятия «свобода». В повседневном разговоре мы скажем, что заключённый лишается свободы, даже если его заключение законно.)

Однако есть два различных способа дать неморалистическое определение свободы, предлагающих два различных критерия, по которым можно определить, увеличивает ли та или иная свобода чью-либо свободу в целом. Первая, «нейтральная», точка зрения предлагает чисто количественное измерение свободы, основанное на простом подсчёте возможных действий или вариантов выбора. Вторая, «целевая», даёт более качественное измерение свободы, основанное на некоторой оценке важности или ценности этих различных вариантов выбора.

Начнём с «нейтральной» точки зрения. Согласно ей мы свободны настолько, насколько никто не препятствует нам действовать в соответствии с нашими (реальными или потенциальными) желаниями. Это неморалистическая дефиниция, так как она не предполагает, что мы имеем право действовать в соответствии с этими желаниями. Используя это

определение, мы можем делать сравнительные суждения о количестве чьей-либо свободы. Согласно этой дефиниции человек может быть более или менее свободен, так как он может быть свободен действовать в соответствии с одними желаниями, но не с другими. Если мы можем делать такие количественные суждения о количестве свободы, обеспечиваемом различными правами, то сможем и определить, какие из прав наиболее ценны. Если принцип наибольшей равной свободы основывается на этом определении, то каждый человек имеет право на наибольшее количество нейтральной свободы, совместимой с аналогичной свободой для всех.

Но действительно ли это даёт вызывающий доверие стандарт для измерения ценности различных свобод? Здесь есть две потенциальные проблемы. Во-первых, наши интуитивные суждения о ценности различных свобод не кажутся основанными на количественных суждениях о нейтральной свободе. Действительно ли количественные суждения о нейтральной свободе лежат в основе наших повседневных представлений о ценности различных свобод? Сравним жителей Лондона и население слаборазвитой коммунистической страны вроде Албании (до 1989 г.). Обычно мы думаем, что средний лондонец в смысле свободы находится в лучшем положении. В конце концов, он имеет право избирать и право исповедовать свою религию, так же как и многие другие гражданские и демократические свободы. У албанца этого нет. В то же время в Албании мало светофоров, и те, кто имеют машины, сталкиваются с немногими (если они вообще есть) правовыми ограничениями по поводу того, куда и как ехать. Тот факт, что Албания имеет меньше ограничений относительно движения транспорта, не меняет нашего ощущения, что албанцы в плане свободы находятся в худшем положении. Но можем ли мы объяснить этот факт исходя из количественных суждений о нейтральной свободе?

Если количество свободы может быть нейтрально измерено, так что мы можем установить, сколько раз светофоры законно препятствуют лондонцам действовать определённым образом, то нет основания полагать, что это число будет больше, чем число случаев, когда албанцам запрещено законом публично совершать религиозные ритуалы. Как пишет Чарлз Тейлор (у которого я заимствовал это пример), «только малая часть лондонцев отправляет религиозные ритуалы в общественных местах, но по дорогам передвигаются все. Те, кто участвуют в религиозных службах, обычно делают это раз в неделю, но стоят перед светофорами каждый день. В чисто количественном отношении число действий, ограничиваемых светофорами, должно быть больше, чем ограниченных запретом на публичное свершение религиозных ритуалов» [Taylor 1985a: 219].

Почему мы не принимаем «дьявольскую защиту» албанской свободы Тейлора — почему мы думаем, что лондонцам лучше в отношении свободы? Ответ, по-видимому, в том, что ограничения на гражданскую и политическую свободу более важны, чем ограничения на передвижение транспорта. Они более важны не потому, что касаются *большей свободы*, определённой нейтрально, но потому, что они касаются *более важных свобод*. Они, к примеру, более важны потому, что позволяют нам больше контролировать главные проекты в нашей жизни и, таким образом, дают нам большую степень самоопределения, чего не дают нам транспортные свободы, независимо от того, содержат ли они меньшее количество нейтральной свободы.

Нейтральные представления о свободе предполагают, что каждая нейтральная свобода важна в той же степени, как и любая другая. Но когда мы думаем о ценности различных свобод в отношении к интересам людей, мы видим, что некоторые свободы более важны, чем другие, и, на самом деле, некоторые свободы не имеют никакой реальной ценности, например, свобода клеветать на других (см. [Hart 1975: 245]). Наша теория должна быть в состоянии объяснить те различия, которые мы проводим между разными видами свобод.

Проблемы с нейтральной свободой заходят ещё глубже. Требуемые суждения о большей или меньшей свободе, может быть, невозможно сделать, ибо нет шкалы, по которой можно измерять количества нейтральной свободы. Я ранее сказал, что если мы сможем посчитать количество свободных действий, ограниченных правилами дорожного движения и политической цензурой, то правила дорожного движения, вероятно, ограничивают больше свободных действий. Но идея «свободного действия» трудноуловима. Как много свободных действий содержится в простом помахивании рукой? Если какая-то страна запрещает это, сколько действий запрещено? Как сравнить это с ограничениями на религиозные обряды? В каждом случае мы могли бы, с одинаково большими или малыми основаниями, сказать, что законами запрещено одно действие (взмах рукой, отправление религиозной службы), или что запрещено бесконечное число действий, которые могли бы осуществляться бесконечное число раз. Но принцип наибольшей равной свободы требует возможности различать эти два случая. Мы должны быть способны сказать, к примеру, что запрет религиозных церемоний отнимает 5 единиц свободных действий, в то время как запрет на взмах рукой — 3 единицы. Но как можно прийти к таким суждениям, совершенно загадочно. Как пишет О'Нейл, «мы можем, если захотим, взять любую свободу, например, свободу занимать государственную должность или свободу создавать семью, и разделить её на столько составляющих свобод, сколько сочтём полезным, или даже на большее количество, чем сочтём по-

лезным различить» [O'Neil 1980: 50]. Не существует не произвольного способа делить мир на действия и возможные действия, которые позволили бы нам сказать, что больше нейтральной свободы затрагивается запретом на свободное движение транспорта, чем запретом на свободу слова. (Единственное исключение касается сравнения двух в сущности идентичных наборов прав, когда второй набор содержит все нейтральные свободы первого плюс по меньшей мере ещё одно свободное действие. См. [Arneson 1985: 442–445].)

И правила дорожного движения, и политический гнёт ограничивают свободу действий. Но любая попытка сопоставить их в рамках единой шкалы нейтральной свободы, основанной на некотором выделении и измерении свободных действий, неубедительна. Может быть, такая шкала и возможна, но те либертарианцы, которые придерживаются нейтральной версии принципа наибольшей равной свободы, не предприняли серьёзных попыток её разработки<sup>26</sup>. Более того, как я рассматриваю далее это в пункте б (см. с. 201–209 наст. изд.), нет оснований полагать, что такая шкала, даже если бы её удалось получить, поддержала бы либертарианство.

#### iv) Целевая свобода

Наиболее ценимые нами свободы (те, которые делают привлекательным для нас принцип наибольшей равной свободы), как представляется, не включают в себя наибольшую нейтральную свободу. Очевидным ходом для сторонников принципа наибольшей равной свободы было бы принять «целевое» определение свободы. В рамках такого определения количество свободы, содержащееся в той или иной конкретной свободе, зависит от того, насколько важна для нас эта свобода, учитывая наши интересы и цели. Как пишет Тейлор, «свобода важна для нас потому, что мы — существа, имеющие цели. Но тогда нужно различать важность разных видов свободы, основываясь на различиях в важности разных целей» [Taylor 1985a: 219]. Например, свобода религии даёт нам больше свободы, чем свобода дорожного движения, потому что она служит более важным интересам, даже если и не содержит большего количества нейтральной свободы<sup>27</sup>.

Целевое определение свободы требует некоего стандарта оценки важности свободы, для того чтобы измерять количество содержащейся в ней свободы. Есть два основных стандарта: согласно «субъективному» стандарту ценность конкретной свободы зависит от того, насколько ин-

<sup>26</sup> См. любопытные попытки определения и измерения нейтральной свободы: [Meiner 1983; 1994; Carter 1992; 1995a; 1996b; 1999].

<sup>27</sup> Сторонников этого «целевого» определения свободы достаточно много. См.: [Loewinsohn 1977; Norman 1981; Raz 1986: 13–16; Sen 1990b, 1991; Arneson 1985; Connolly 1993: 171–172].

дивид желает её; согласно «объективному» некоторые ценности важны независимо от того, желает ли их тот или иной человек. Часто думают, что последний стандарт предпочтительнее, так как он избегает проблемы «довольного раба», который не желает юридических прав и, следовательно, с точки зрения субъективного стандарта не испытывает нехватки каких-либо важных свобод.

С любой из этих точек зрения мы оцениваем чью-либо свободу, определяя, насколько ценны (субъективно или объективно) его конкретные свободы. Те свободы, которые ценятся более высоко, содержат, в силу этого, более целевую свободу. Поэтому в рамках целевой версии принципа наибольшей равной свободы каждый человек имеет право на наибольшее возможное количество целевой свободы, совместимой с такой же свободой для всех. Это, как и ролзовский подход к оценке свобод, позволяет делать качественные суждения о ценности частных свобод, но в отличие от ролзовского подхода допускает, что эти свободы должны оцениваться в рамках единой шкалы свободы.

Это более привлекательно, чем нейтральная версия, ибо соответствует нашему повседневному представлению о том, что некоторые нейтральные свободы более важны, чем другие. Проблема, однако, в том, что сама характеристика свободы в терминах «большая — меньшая» тогда уже не играет никакой роли в аргументации. Целевая версия принципа наибольшей равной свободы на самом деле есть просто запутанное изложение другими словами подхода Ролза. Кажется, что её отличие сокрыто в утверждении, что основание нашего права на важные свободы состоит в том, что мы имеем право на наибольшее количество равной свободы, — шаг, который отсутствует у Ролза. Но этот шаг в рамках данной аргументации не работает и лишь запутывает вопрос.

Принцип наибольшей равной свободы приводит следующий аргумент в пользу защиты той или иной частной свободы:

- 1) интересы каждого человека значимы, и значимы в равной мере;
- 2) люди заинтересованы в наибольшем количестве свободы;
- 3) следовательно, люди должны иметь наибольшее количество свободы, совместимое с равной свободой других;
- 4) свобода  $x$  важна при учёте наших интересов;
- 5) следовательно, свобода  $x$  увеличивает нашу свободу;
- 6) следовательно, каждый человек должен (*ceteris paribus*) иметь право на  $x$ , совместимое с правом всех остальных на  $x$ .

Сравните это с аргументом Ролза:

- 1) интересы каждого человека значимы, и значимы в равной мере;
- 4) свобода  $x$  важна при учёте наших интересов;
- 6) следовательно, каждый человек должен (*ceteris paribus*) иметь право на  $x$ , совместимое с правом всех остальных на  $x$ .

Первый аргумент есть всего лишь неоправданно сложный способ сформулировать второй. Шаг от 4 к 5 не добавляет ничего (и, в результате, шаги 2 и 3 тоже ничего не добавляют). Либертарианцы, с этой точки зрения, говорят: поскольку частная свобода важна, то она увеличивает нашу свободу, и мы должны иметь как можно больше свободы. Но на самом деле здесь аргумент в пользу свободы дополняется оценкой её важности.

Рассмотрим теорию Лёвинсона об измерении свободы, использующую субъективный стандарт для измерения целевой свободы. Он утверждает, что «когда сила или угроза наказания используются для того, чтобы помешать кому-либо следовать определённым курсом действий, степень, в которой его свобода тем самым ограничивается, зависит... от того, насколько этот курс действий важен для него» [Loevinsohn 1977: 343] (ср. [Arneson 1985: 428]). Поэтому чем более я стремлюсь к какой-то частной свободе, тем большую свободу она мне обеспечивает. Если я желаю свободы более в делах религии, чем в движении транспорта на дорогах, то поскольку первая способствует важным духовным интересам, постольку она даёт мне больше свободы, чем свобода дорожного движения. Но Лёвинсон не объясняет, что достигается переходом от «более желаемой частной свободы» к «большей свободе». Этот иной способ описания (переход от шага 4 к 5 в вышеуказанном аргументе) не добавляет ничего, и, таким образом, принцип наибольшей равной свободы (шаги 2 и 3 выше) не выполняет никаких функций. Я не имею в виду, что невозможно или неправомерно иначе описать наиболее желаемые частные свободы в качестве более обширной свободы, но тот факт, что мы можем их описать таким образом, не означает, что мы сказали что-то морально значимое или нашли определённо основанный на свободе способ измерения ценности частных свобод.

Принцип наибольшей равной свободы не только не является необходимым, он приводит к путанице в силу ряда причин. Во-первых, он ложно предполагает, что у нас есть только одна заинтересованность в свободе. Говорить о том, что мы оцениваем различные свободы с точки зрения того, как много целевой свободы они дают, предполагает, что эти различные свободы важны для нас в силу одной и той же причины — в силу того, что они все способствуют реализации одного и того же интереса. Но на самом деле различные свободы способствуют различным интересам различным образом. Религиозные свободы важны для самоопределения, т.е. для того, чтобы действовать исходя из моих самых глубоких ценностей и убеждений. Демократические свободы часто служат более символическому интересу: лишение меня права голоса есть покушение на моё достоинство, но может никак не влиять на мою способность преследовать мои цели. Некоторые экономические свободы имеют чисто инструментальную ценность: я могу желать свободной торговли между

странами потому, что это приводит к снижению цен на потребительские товары, но я поддержал бы и ограничения в международной торговле, если бы это влекло за собой снижение цен. Я желаю всех этих различных свобод не по одной и той же причине, и сила моего желания не основывается на степени, в которой они способствуют какому-то единственному интересу<sup>24</sup>. Опять-таки, по-другому эти различные интересы можно описать как заинтересованность в более обширной целевой свободе, но это будет лишь ненужной путаницей.

Более того, говорить о нашей заинтересованности в более обширной свободе как противоположной нашим интересам в различных частных свободах, затемняет взаимосвязь между свободой и другими ценностями. Как бы мы ни были заинтересованы в какой-либо частной свободе — будь то сущностный, инструментальный, символический или содержательный интерес, — вполне вероятно, что мы будем иметь такой же интерес и по отношению к другим вещам. Например, если свобода голосования важна в силу её воздействия на наше достоинство, то всё остальное, тоже способствующее нашему достоинству, также важно (например, удовлетворение базовых потребностей или предотвращение клеветы), и важно по той же самой причине. Защитник целевой свободы может сказать, что мы заботимся о важных свободах, не только о какой-то устаревшей нейтральной свободе. Но если мы посмотрим на то, что делает свободы важными для нас, то свобода не будет более систематически соперничать с другими ценностями, такими, как достоинство, или материальная безопасность, или автономия, ибо они часто являются

<sup>24</sup> Как показывают эти примеры, наша заинтересованность в свободе делать *x* не просто наша заинтересованность в делании *x*. Я могу беспокоиться о свободе выбора своей одежды, даже если не особенно забочусь о выборе одежды. В то время как мой гардероб для меня есть нечто почти безразличное, я нашёл бы любые попытки других диктовать мне, что носить, неприемлемым вмешательством в частную жизнь. Но я могу беспокоиться и о других свободах, таких как свобода покупать импортные товары без пошлин, лишь настолько, насколько они позволяют мне покупать больше товаров. В иных же случаях быть свободным делать что-то, например, исповедовать религию, может быть составной частью ценности таких действий. То, что мы свободно избрали исповедовать религиозную веру, критически важно для ценности религиозного вероисповедания. Таким образом, наша заинтересованность в свободе делать *x* может быть средством для реализации нашей заинтересованности в *x*, может быть внутренне присуща ей, а может быть и совершенно независима от неё. Поэтому наша заинтересованность в различных свободах варьирует не только по отношению к нашей заинтересованности в каждом конкретном действии, но также и по отношению к целому диапазону инструментальных, сущностных и символических интересов, реализации которых способствует обладание свободой делать это конкретное действие. Нет необходимости говорить о том, какой безнадежной путаницей является утверждение, что все эти различные интересы «на самом деле» являются единственным интересом в более обширной свободе.

именно теми ценностями, которые делают частные свободы важными. Однако описание более важных частных свобод как расширение свободы как таковой наводит на это ложное противопоставление, ибо представляет дело так, что важность частных свобод основывается на количестве содержащейся в них свободы.

Так что ни одна версия принципа наибольшей равной свободы не предлагает жизнеспособной альтернативы ролзовскому подходу к оценке свобод. Стоит отметить, что сам Ролз некогда поддерживал право на максимально широкую равную свободу, и только в последней версии своей теории принял то, что я называю ролзовским подходом. Теперь он отстаивает принцип равных прав на «основные свободы», дезавуируя любые претензии на возможность или важность измерений свободы в целом (см. [Rawls 1982a: 5-6; Hart 1975: 233-239]). Он признал, что при определении того, что такое основные свободы, мы не спрашиваем, какие свободы максимизируют наше обладание единственным предметом, называемым «свободой». Его более раннее утверждение о том, что люди должны быть максимально свободны, было «всего лишь эллиптическим для утверждения, что они [должны быть] свободны во всех важных отношениях, или в самых важных отношениях» (см. [MacCallum 1967: 329]). Но, как признаёт сейчас Ролз, как только мы говорим это, принцип наибольшей равной свободы перестает работать. Ибо причина того, что важно быть свободным в каком-то определённом отношении, не в том количестве свободы, которое при этом получается, но в важности различных интересов, которым это состояние свободы служит. Как пишет Дворкин:

Если мы имеем право на основные свободы не потому, что в их случае для свободы как некоего продукта существует какая-то особая угроза, а потому, что посягательство на основные свободы наносит нам ущерб или подвергает нас унижениям, которые имеют последствия не только для нашей свободы, то тогда мы имеем право вовсе не на свободу, а на те ценности, интересы или социальный статус, которым это конкретное ограничение угрожает [Dworkin 1977: 271; Дворкин 2004: 364].

Притязая на свободу, мы поэтому имеем право не на наибольшее равное количество единого продукта под названием «свобода», но на равное принятие во внимание интересов, которые делают частные свободы важными<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Более глубокое обсуждение этого вопроса см. [Nozick 1991a; 1991b], где рассматривается проблема «слишком серьёзного отношения к "свободе действий"».



### *б. Свобода и капитализм*

Часто думают, что либертарианство может быть лучше всего понято и обосновано с точки зрения некоего принципа свободы. На данный момент я рассмотрел три возможных определения свободы, которые могли бы использоваться для этого обоснования. Моралистические определения не работают, поскольку они предполагают какую-то теорию прав. Нейтральное определение не является многообещающим, поскольку количественные измерения нейтральной свободы ведут к неопределённым или неправдоподобным результатам. А целевое определение просто затемняет реальные основания нашей оценки ценности свободы.

Некоторые читатели к данному моменту могут почувствовать некоторое нетерпение. Что бы там ни было с концептуальными изысканиями, могут подумать они, несомненно есть некая важная связь между свободой и свободным рынком, или между свободой и либертарианством. Разве не правда, в конце концов, что левых либералов от либертарианцев отличает то, что первые выступают в пользу больших государственных ограничений индивидуальной свободы? Это исходное положение глубоко укоренилось и в академическом, и в общественном дискурсе. Например, Энтони Флю утверждает, что в то время как либералы и социалисты одобряют ограничения со стороны государства, либертарианцы «противостоят любым общественным и юридическим ограничениям индивидуальной свободы» (см. [Flew 1979: 188]; ср. [Rothbard 1982: v]). Флю, таким образом, отождествляет государство благосостояния со свободой и капитализм с отсутствием ограничений свободы.

Это отождествление капитализма с неограниченной свободой разделяют даже некоторые защитники государства благосостояния, которые соглашались, что меры по перераспределению являются компромиссом между свободой и равенством, и признают, что любой из тех, кто верит только в свободу, должен одобрить капитализм.

Но верно ли то, что свободный рынок даёт больше свободы, чем государство благосостояния? Чтобы оценить это утверждение, нам нужно сначала дать определение свободы. Флю, по-видимому, исходит из неморалистического нейтрального определения свободы. Уничтожая перераспределение, осуществляемое государством благосостояния, свободный рынок ликвидирует некоторые юридические ограничения на распоряжение своими ресурсами и поэтому создаёт некоторые нейтральные свободы. Например, если правительство финансирует социальную программу с помощью налога в 80% на наследство и на увеличение капитала, то оно препятствует людям передавать свою собственность другим. Флю не говорит нам, сколько нейтральной свободы было бы получено в результате отмены этого налога, но это явно позволило бы кому-то действовать так, как он до этого не мог бы. Это расширение нейтраль-

ной свободы есть наиболее очевидный смысл, в каком капитализм увеличивает свободу, но многие из этих нейтральных свобод также будут ценными целевыми свободами, ибо есть важные причины, по которым люди могут передавать свою собственность другим. Итак, капитализм действительно обеспечивает некоторые нейтральные и целевые свободы, недостижимые в рамках государства благосостояния.

Однако следует быть более точным в отношении этой увеличившейся свободы. Любое утверждение о свободе должно иметь форму триады — оно должно быть типа «*X* свободен от *Y*, чтобы делать *Z*», где *X* означает действующее лицо, *Y* конкретизирует условия, которые мешают, и *Z* описывает действие. Любое утверждение о свободе должно иметь эти три элемента; оно должно уточнять, кто свободен? от какого препятствия? делать что? (см. [MacCallum 1967: 314]). Флю сказал нам, каковы два последние элемента — его утверждение касается свободы распоряжаться собственностью без юридических ограничений. Но он не сказал нам о первом, т.е. о том, кто обладает этой свободой? Как только мы задаём этот вопрос, провозглашаемое Флю отождествление капитализма со свободой становится проблематичным. Ибо именно обладатели ресурса делаются свободными распоряжаться им, в то время как не обладающие ресурсом лишены этой свободы. Предположим, что большое поместье, которое вы унаследовали бы (в отсутствие налога на наследство), теперь (как результат введения этого налога) становится общественным парком или же там осуществляется проект по строительству жилья для малообеспеченных. Налог на наследство не уничтожает свободу использования собственности, он скорее *перераспределяет* эту свободу. Если вы наследуете поместье, вы свободны распоряжаться им как считаете нужным, но если я устраиваю в вашем дворе пикник или разбираю сад без вашего разрешения, то я нарушаю закон, и государство вмешается и применит принуждение, чтобы лишить меня свободы продолжать в том же духе. Но в то же время моя свобода использовать и наслаждаться собственностью увеличивается, когда государство благосостояния облагает налогом ваше наследство, чтобы дать мне доступное жильё или общественный парк. Так свободный рынок юридически ограничивает мою свободу, тогда как государство благосостояния её увеличивает. Это наиболее очевидно в рамках нейтрального определения свободы, но многие из нейтральных свобод, получаемых мной в результате налога на наследство, также являются и важными целевыми свободами<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Стивен Рибер утверждает, что, хотя перераспределяющий налог на наследство может просто перераспределять свободу пользования облагаемыми налогом ресурсами, он в одностороннем порядке уменьшает свободу завещать собственность [Rieber 1996].

То, что права собственности увеличивают свободу некоторых людей, ограничивая свободу остальных, очевидно, если мы подумаем о происхождении частной собственности. Когда Эми в одностороннем порядке присвоила землю, которая до этого была общей, Бен был силою закона лишён своей свободы пользоваться этой землёй. Поскольку частная собственность одного лица предполагает отсутствие собственности у остальных, «свободный рынок» ограничивает свободы, так же как и создаёт их, как и в случае перераспределения, осуществляемого государством благосостояния, которое и создаёт, и ограничивает свободы. Поэтому, как пишет Коэн, «частная собственность есть распределение свободы и несвободы» [Cohen 1981: 227]. В результате «предложение "свободное предпринимательство составляет экономическую свободу" доказуемо ложно» (см. [Cohen 1979: 12]; ср. [Gibbard 1985: 25; Goodin 1988: 312–313]).

Это подрывает важное утверждение, которое делает Нозик о превосходстве его теории справедливости над либеральными теориями перераспределения. Он говорит, что теорию Ролза «нельзя последовательно реализовать без непрерывного вмешательства в жизнь людей» [Nozick 1974: 163; Нозик 2008: 210]. Это связано с тем, что люди, предоставленные самим себе, будут вступать в свободные обмены, нарушающие принцип различия, так что сохранение принципа различия требует постоянного вмешательства в обмены людей. Нозик заявляет, что его теория избегает постоянного вмешательства в людские жизни, ибо она не требует, чтобы обмены людей соответствовали какой-то модели, и поэтому не требует вмешательства в их обмены<sup>11</sup>. К сожалению, система обменов, которую защищает Нозик, сама требует постоянного вмешательства в жизни лю-

<sup>11</sup> Вообще-то это утверждение Нозика не соответствует действительности. Его теория требует того, чтобы свободные обмены людей сохраняли некоторый «образец» — а именно, оговорку Локка, — и, таким образом, тоже требует постоянного вмешательства в свободные обмены для сохранения соответствующего этому образцу распределения. Это подрывает знаменитое нозиковское противопоставление «теорий образца», подобных ролзовской, и «исторических теорий», таких, как его собственная. Все теории содержат и исторические элементы, и элементы образца-модели. Ролз, например, позволяет людям приобретать законные владения в силу их прошлых действий и выбора в соответствии с принципом различия (исторический элемент), и Нозик требует, чтобы образец распределения, возникающего в результате действий людей, не делал ничью жизнь хуже, чем она была бы в естественном состоянии (элемент образца). Нозик утверждает, что оговорка Локка является требованием, не основанным на образце (Nozick 1974: 181; Нозик 2008: 230), но, если это так, то таков же и принцип различия Ролза (см. [Bogart 1985: 828–832; Steiner 1977: 45–46]). В любом случае, даже если данное противопоставление и может существовать, это не противоположность между теориями, вмешивающимися в жизнь людей и не вмешивающимися.

дей. Только постоянное вмешательство государства препятствует людям нарушать принципы справедливости Нозика. Поэтому нозиковские права собственности в той же мере, как и принцип различия Ролза, могут сохраняться только благодаря постоянному вмешательству в жизни людей.

Поскольку права собственности предполагают ограничения индивидуальной свободы, любой, кто, подобно Флю, претендует на оппозицию «любым общественным или юридическим ограничениям индивидуальной свободы», должен, по идее, отвергнуть гарантируемые государством права собственности и вместо этого принять идею анархизма. Но либертарианцы не анархисты: они полностью уверены в том, что государство должно ограничивать индивидуальную свободу, чтобы поддерживать права собственности.

Некоторые либертарианцы могли бы заявить, что свобода, приобретаемая владельцем собственности, больше, чем потеря в свободе для остальных. Но неясно, как мы могли бы это измерить. И даже если бы мы могли это измерить, неясно, как это соотносилось бы с принципом «наибольшей равной свободы». Увеличивать общую свободу, давая свободу одним за счёт других, кажется нарушением, а не реализацией принципа наибольшей равной свободы, который утверждает, что люди должны иметь наибольшее количество свободы, *совместимое с равной свободой других*. Даже если сохранение прав собственности создаёт больше свободы для собственников, чем теряют в свободе остальные, вряд ли это способ увеличивать равную свободу, если только не существует некоторого положения, гарантирующего каждому собственнику равное количество собственности<sup>12</sup>.

В любом случае, большинство либертарианцев не утверждают, что свободный рынок создаёт больше свободы, чем уничтожает. Они доказывают вместе с Флю, что он вообще не создаёт никакой несвободы: что капитализм не связан ни с какими ограничениями свободы индивида. Как либертарианцы могут утверждать это? Ответ в том, что они перешли к моралистической дефиниции свободы, которая определяет свободу через реализацию чьих-либо прав. Свобода несобственников ни в коей мере не уменьшается, когда им мешают посягать на мою собственность, потому что у них нет права посягать на неё. Поскольку они не имеют права посягать на мою собственность, их (моралистическая) свобода не уменьшается от воплощения в Жизнь моих прав собственности.

Значительная часть популярной риторики о том, что свободный рынок увеличивает свободу, основывается на этом моралистическом определе-

<sup>12</sup> Связанное с этим вопросом обсуждение некоторых трений в либертарианстве между уважением свободы каждого и увеличением свободы в целом см. [Kagan 1994].

нии свободы. С точки зрения любого неморалистического понимания свободы частная собственность создаёт и свободу, и несвободу. Однако моралистическое понимание позволяет нам сказать, что свободный рынок не налагает никаких ограничений ни на чью свободу, поскольку он всего лишь не позволяет людям делать то, что они не имеют права делать (например, пользоваться собственностью других).

Конечно, как только либертарианцы принимают это моралистическое определение, утверждение о том, что свободный рынок увеличивает свободу людей, требует предварительной аргументации в пользу существования прав собственности, аргументации, которая сама не может исходить из идеи свободы. Чтобы обосновать утверждение о том, что свободный рынок увеличивает свободу, определённую моралистически, либертарианцы должны показать, что люди имеют право на собственность. Но это не аргумент от свободы к правам собственности. Напротив, утверждение о свободе предполагает существование прав собственности — права собственности увеличивают свободу, только если у нас есть некоторое предшествующее и независимое основание рассматривать такие права в качестве морально оправданных. И я утверждаю, что имеющиеся попытки обосновать такие права, апеллируя к собственности на себя или к взаимной выгоде, провалились.

В любом случае, как только мы определяем свободу как свободу делать то, на что у нас есть моральное право, свобода более не может играть никакой роли при выборе между соперничающими теориями прав. Каждая теория может утверждать, что государственная власть, действующая исходя из своей концепции моральных прав людей, не ограничивает (моралистическую) свободу. Если мы принимаем утверждение либертарианцев о том, что люди имеют моральное право приобретать абсолютные права собственности на неравные части мира, то капитализм не содержит никаких ограничений (моралистической) свободы. Но если вместо этого мы примем точку зрения либерального эгалитаризма о том, что люди не имеют морального права на выгоды, получаемые благодаря незаслуженным талантам, то государство благосостояния несколько не ограничивает (моралистической) свободы, когда перераспределяет ресурсы от успешных к не преуспевающим. Говорить, что люди должны быть свободны делать то, что имеют право делать, не поможет в споре между либералами и либертарианцами. Мы можем только сделать выбор между их пониманиями моралистической свободы, только сначала отдав предпочтение одной из этих трактовок наших моральных прав.

Теперь можно видеть изъян в стандартных утверждениях либертарианцев, отождествляющих государство благосостояния, ограничивающего свободу, с капитализмом, не ограничивающим свободу. Либер-

тарианцы апеллируют к неморалистическому определению свободы, когда доказывают, что государство благосостояния ограничивает свободу собственников. Это верно, но капитализм равным образом ограничивает свободу людей с точки зрения неморалистического определения. Чтобы избежать этой проблемы, либертарианцы переходят к моралистическому определению, когда доказывают, что капитализм не ограничивает свободу нессобственников<sup>11</sup>. Это утверждение будет верным, если мы примем аргументы Нозика или Готье в защиту прав собственности, но само по себе не является основанием принять эти аргументы. Так что обычное заявление, что государство благосостояния ограничивает свободу, а капитализм — нет, основывается на замене одного определения свободы другим в процессе аргументации.

Чтобы правильно классифицировать соотношение между капитализмом и свободой, надо взять одно определение свободы и придерживаться его. Может ли какая-то дефиниция свободы, применяемая последовательно, послужить в поддержку утверждения о том, что либертарианский режим обеспечивает бóльшую равную свободу, чем либеральный перераспределяющий режим?

Что, если либертарианцы будут последовательно придерживаться нейтрального определения свободы и заявлять, что свободный рынок увеличивает общее количество чьей-либо нейтральной свободы? Тогда прежде всего надо будет показать, что приобретения в нейтральной свободе от допущения частной собственности перевешивают потери. Неясно, так ли это, и даже возможно ли вообще осуществить требуемые измерения. Более того, даже если капитализм действительно увеличивает чью-либо нейтральную свободу, нам по-прежнему будет желательно знать, насколько важны эти нейтральные свободы. Если наша приверженность свободному рынку сильна лишь настолько, насколько и приверженность свободе клеветать на других или проезжать на красный свет, то мы не получим очень убедительного оправдания капитализма.

Что, если либертарианцы примут целевое определение и будут утверждать, что свободный рынок обеспечивает нас наиболее важными свободами? Без сомнения, верно то, что распоряжение собственностью крайне важно для реализации наших жизненных целей и помогает нам

<sup>11</sup> Честно говоря, можно найти примеры, когда либеральные эгалитаристы используют определения свободы столь же непоследовательным способом. Они прибегают к моралистическому определению, чтобы аргументировать, что государство благосостояния не ограничивает свободу (поскольку оно всего лишь облагает налогом ресурсы, на которые преуспевающие не имеют морального права), но обращаются к неморалистическому определению, чтобы доказать, что капитализм действительно ограничивает свободу (поскольку ограничивает свободу нессобственников использовать ресурсы, находящиеся в собственности других).

достичь некоторой степени автономии и приватности в нашей жизни<sup>34</sup>. Но неограниченные права собственности способствуют достижению важных целей кого-либо, только если он имеет собственность. Свобода завещать собственность может способствовать вашим самым важным целям, но только если у вас есть, что завещать. Таким образом, каким бы ни было соотношение между собственностью и целевой свободой, достижение такой цели, как наибольшая равная свобода, предполагает равное распределение собственности, а не неограниченный капитализм. Нозик отрицает это, утверждая, что формальные права собственности на себя являются самыми важными свободами даже для тех, кто не имеет собственности. Но, как мы видели, понятия достоинства и способность действовать, на которые опирается Нозик, основанные на идее действия в соответствии со своей концепцией себя, требуют контроля над ресурсами, а не только над собой. Для наших целей и, следовательно, нашей целевой свободы важно иметь независимый доступ к ресурсам, а это аргумент в пользу либерального равенства, а не либертарианства.

Что, если либертарианцы будут придерживаться моралистического определения свободы и утверждать, что свободный рынок обеспечивает ту свободу, на которую мы имеем право? С точки зрения моралистического определения мы только тогда можем сказать, что уважение некоей частной свободы увеличивает нашу свободу, когда заранее знаем, что у нас есть право на эту частную свободу. Я не верю, что либертарианцы дали убедительные аргументы в пользу того, что существует такое моральное право на неограниченное владение собственностью. Такое право вряд ли будет следствием сколько-нибудь убедительной теории морального равенства (поскольку оно допускает слишком большое влияние незаслуженных неравенств), а также следствием сколько-нибудь правдоподобной теории взаимной выгоды (поскольку позволяет слишком малое влияние незаслуженных неравенств). Трудно видеть, каким образом любая иная аргументация может избежать этих возражений. Но даже если мы и получим правдоподобную концепцию равенства или взаимной выгоды, включающую капиталистические права собственности, то будет лишь путаницей утверждать вслед за этим, что это — аргументация о свободе.

Таким образом, мне представляется, что ни одно из трёх определений свободы не поддерживает представления о том, что либертарианство увеличивает свободу. Провал этих трёх подходов позволяет предположить, что сама идея основанной на свободе теории туманна. Наша приверженность некоторым частным свободам не выводится из какого-либо общего права на свободу, но из их роли в наилучшей теории морального

<sup>34</sup> О важности распоряжения собственностью для этих целей см. [Waldron 1991; Michelman 1996].

равенства (или взаимной выгоды). Вопрос, который мы должны задать, это какие конкретные свободы наиболее ценны для людей, учитывая их важнейшие интересы, и какое распределение этих свобод оправданно в свете требований равенства или взаимной выгоды. Идея свободы как таковой и её меньших и больших количеств не работает в политической аргументации.

Скотт Гордон возражает против такой отмены «свободы» как категории политической оценки и её замены оценкой конкретных свобод: «Если кто-либо влеком... ко всё большей и большей степени конкретизации, свобода как философская и политическая проблема исчезнет, полностью затмившись бесчисленными конкретными "свободами"» [Gordon 1980: 134]. Но, конечно, в этом-то и суть. Не существует философской и политической проблемы свободы как таковой, есть только реальная проблема оценки конкретных свобод. Когда кто-то говорит, что у нас должно быть больше свободы, нам следует спросить: кто должен быть более свободным делать что-то и свободным от какого-то препятствия делать это? Вопреки Гордону, не конкретизация этих вещей, но неспособность их конкретизировать затемняет реальные проблемы<sup>23</sup>. Когда кто-либо пытается защищать свободный рынок или что-то ещё «на основании свободы», мы должны потребовать, чтобы они уточнили,

<sup>23</sup> Последующее обсуждение этого вопроса Гордоном демонстрирует эти опасности. Например, он говорит, что свободный рынок увеличивает свободу людей, но его надо ограничивать во имя справедливости. Но он не уточняет, какие люди обретают какие свободы благодаря свободному рынку (уточнение этого, заявляет он, затемнило бы проблему «свободы как таковой»). В результате он игнорирует утрату свободы, основанной на частной собственности, и поэтому создаёт ложный конфликт между свободой и справедливостью. Столь же путаную попытку сохранить идею «свободы» как отдельной ценности см. [Raphael 1970: 140-141]. Этот автор отмечает, что перераспределение собственности может рассматриваться как перераспределение свободы во имя справедливости, а не принесение свободы в жертву справедливости. Но, говорит он, этим была бы отменена свобода как отдельная ценность, и поэтому «более разумно признать сложность моральных целей, стоящих перед государством, и сказать, что справедливость и общее благо не тождественны свободе, хотя все они и тесно связаны», и, следовательно, «государство не должно вмешиваться в жизнь общества в максимальной степени для того, чтобы служить целям справедливости и общего блага» [1970: 140-141]. Для того чтобы сохранить якобы существующий контраст между свободой и справедливостью или равенством, и Гордон, и Рафаэл искажают или игнорируют затрагиваемые здесь реальную свободу и несвободы. Другие обсуждения вопроса о том, что могло бы означать придание свободе «приоритета над другими политическими благами или ценностями», основываются на такого же рода же путанице — например, на использовании для измерения свободы таких критериев, которые апеллируют к этим другим ценностям, тем самым делая утверждение о приоритете свободы недоступным для понимания (см., напр.: [Gray 1989: 140-160; Loevinson 1977]).



какие именно люди свободны делать какие именно действия — и затем спросить, почему эти люди вправе претендовать на эти свободы — т.е. чьим интересам способствуют эти свободы и какое понимание равенства или взаимной выгоды говорит нам, что мы должны уделять внимание этим интересам таким образом. Мы не можем предупредить обсуждение этих конкретных вопросов, апеллируя к какому бы то ни было принципу или к категории свободы как таковой.

## 5. ПОЛИТИКА ЛИБЕРТАРИАНСТВА

Либертарианство разделяет с либеральным равенством приверженность принципу уважения выбора людей, но отвергает принцип исправления неравных изначальных обстоятельств. В своей предельной форме это положение не только интуитивно неприемлемо, но также и опровергает само себя, ибо неспособность исправить неблагоприятные обстоятельства может подорвать те самые ценности (например, самоопределение), способствовать которым предназначен принцип уважения выбора. Отрицание либертарианцами того, что незаслуженное неравенство обстоятельств порождает моральные притязания, говорит об их неспособности признать глубокие последствия таких различий для способности людей делать выбор, способности действовать и достоинства.

Однако на практике либертарианство может представлять в несколько ином свете. Либертарианство приобретает популярность во многом в связи с тезисом о «скользком пути», который привлекает внимание ко всё более увеличивающимся затратам при попытке реализовать принцип уравнивания жизненных обстоятельств людей. Как и Ролз, либертарианцы считают популярную концепцию равенства возможностей нестабильной. Если мы думаем, что социальные неблагоприятные позиции должны быть исправлены, то нет оснований не исправлять и природные недостатки. Но, говорят либертарианцы, хотя неравные обстоятельства могут *в принципе* порождать оправданные требования, попытка воплотить этот принцип *на практике* неизбежно означает становиться на скользкий путь деспотического вмешательства в жизнь общества, централизованного планирования и даже человеческой инженерии. Это путь к рабству, где принцип уважения к выбору поглощается требованием уравнивать обстоятельства.

Почему такое возможно? Либералы пытаются найти равновесие между двумя требованиями — уважением выбора и исправлением обстоятельств. В некоторых случаях это кажется не представляющим проблемы. Попытка уравнивать образовательные учреждения (например, обеспечить, чтобы государственные школы в районах, населённых преимущественно чернокожими, были бы того же уровня, что и школы в районах с преоб-

ладанием белых) не вмешивается деспотическим образом в индивидуальный выбор. Ликвидация глубоко укоренившегося неравенства между социальными группами не требует серьёзного вмешательства (или даже внимания) к отдельным актам индивидуального выбора. Эти неравенства настолько явно являются системными, что никто не может полагать, что их можно вывести из различного выбора индивидов. Но принцип уравнивания обстоятельств применим к неравенствам не только между социальными группами, но и между индивидами, и здесь менее очевидно, являются ли эти различия следствием выбора или обстоятельств. Рассмотрим проблему усилия. Отстаивая принцип чувствительности к стремлениям, я использовал пример садовницы и теннисиста, которые оправданным образом приходят к получению различных доходов в результате различных усилий. Для успеха этого примера важно, чтобы оба они изначально до свершения выбора находились в одинаковых условиях, т.е. чтобы не было неравенства в квалификации или образовании, которые могли бы причинить ущерб способности одного из этих людей предпринимать соответствующее усилие. Но в реальном мире всегда есть некоторые различия в прошлом людей, о которых можно сказать, что они — причина их различного выбора.

Например, различия в усилиях иногда связаны с различиями в уважении к себе, которые, в свою очередь, связаны с социальной средой. Некоторым детям достаётся больше поддержки родителей или друзей, или просто удачи от случайностей жизни (например, не болеют в день экзамена). Эти различные влияния неочевидны, и любая серьёзная попытка установить их наличие будет означать вторжение в частную жизнь людей. Ролз утверждает, что «социальные основания самоуважения» являются, возможно, самыми важными первичными благами [Rawls 1971: 440; Ролз 1995: 385], но хотим ли мы, чтобы правительства измеряли, насколько заботливы родители?

Далее, вместо того чтобы компенсировать влияние неравных обстоятельств на способность действовать, почему бы для начала не обеспечить, чтобы не было различных влияний на способность действовать, воспитывая их одинаково?<sup>16</sup> Либералы рассматривают это как неприемлемое ограничение свободы выбора. Но либертарианцы опасаются, что это — логическая кульминация приверженности либеральных эгалитаристов уравниванию обстоятельств. Либералы хотят уравнивать обстоятельства, чтобы в более полной мере уважать выбор, но как мы можем гарантировать, что первые не поглотят последний?

<sup>16</sup> Отклик на обеспокоенность тем, что ролзовский либерализм, доведённый до своего логического конца, требует отмены семьи и замены ее каким-то видом уравнительного государственного воспитания детей, см.: [Mallon 1999; Lloyd 1994; Fishkin 1983].

И почему не распространить принцип уравнивания обстоятельств на генную инженерию, вмешиваясь в развитие эмбрионов, чтобы сделать их более равными по своим задаткам (см. [Reinders 2000; Brown 2001])? Или же в случае трансплантации органов: если один человек рождён слепым, а другой — с двумя глазами, почему бы не потребовать пересадки одного глаза слепому (см. [Nozick 1974: 207–208; Нозик 2008: 259; Flew 1989: 159])? Дворкин указывает на то, что есть разница между изменением вещей с тем, чтобы с людьми обращались как с равными, и изменением людей с тем, чтобы они в изменённом виде были равными. Принцип уравнивания обстоятельств требует первого, ибо он — часть более общего требования обращаться со всеми людьми как с равными (см. [Dworkin 1983: 39; Williams 1971: 133–134]). Это оправданное разграничение, но оно не снимает все проблемы, ибо, по самой теории Дворкина, природные таланты людей суть часть их обстоятельств («вещей, используемых в стремлении к благу»), а не часть личности («убеждений, определяющих, что такое хорошая жизнь»). Так почему пересадка глаза должна считаться изменением людей, а не просто изменением их обстоятельств? Дворкин утверждает, что некоторые черты нашего телесного воплощения могут быть и частью нашей личности (то есть составной частью нашей идентичности), и частью обстоятельств личности (то есть каким-то ресурсом). Опять же, это кажется разумным. Но нелегко провести грань. К какой категории относится кровь? Будем ли мы изменять людей, если потребуем, чтобы здоровые люди сдавали кровь для переливания больным гемофилией? Я так не думаю. Но тогда как насчёт почек? Как и кровь, наличие второй почки не является важной частью нашей самоидентификации, но мы не хотим признавать такую пересадку законным требованием справедливости.

Здесь мы опять сталкиваемся с проблемой «скользкого пути». Как только мы выходим на путь уравнивания природных свойств людей, где мы должны остановиться? Дворкин признаёт, что это скользкий путь, и говорит, что надо решиться и прочертить линию неприкосновенности вокруг тела, независимо от того, насколько мало важна для нас та или иная его часть, для того чтобы гарантированно принцип уравнивания обстоятельств не обернулся насилием над личностью. Либертарианцы на практике просто применяют ту же стратегию в расширенном виде. Если мы можем провести линию вокруг человека, чтобы обеспечить уважение его индивидуальности, почему бы также не провести линию вокруг его обстоятельств? Для уверенности, что мы не придём в итоге одинакового воспитания к одинаковым личностям, почему не сказать, что различные обстоятельства не порождают моральных притязаний, подлежащих реализации?<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Интересное сравнение либерального, либертариистского и феминистского подходов к инвалидности см.: [Silvers, Wasserman, Mahowald 1998].

Если так рассматривать либертарианство, то его популярность становится более понятной. Негуманно отрицать, что неравные обстоятельства могут породить несправедливость, но пока мы не найдём ясной и приемлемой разграничительной линии между выбором и обстоятельствами, будет существовать некоторый дискомфорт в связи с превращением этих видов несправедливости в основание для подлежащих реализации требований. Либертарианство использует этот дискомфорт, заявляя, что мы можем избежать проведения этой линии.

Сказав это, важно не преувеличивать популярность либертарианства или его политическое влияние. Несомненно, что во многих странах в 1980-е и 1990-е годы произошёл сдвиг вправо и отступление государства благосостояния, проявилась негативная реакция на «либералов налогов и трат» и случилась победа на выборах партий консерваторов или «новых правых». Но было бы ошибкой, я полагаю, считать, что все эти изменения мотивированы отчётливо либертарианскими убеждениями. Большинство сторонников этого сдвига вправо признают некоторые обязательства по исправлению неравенства возможностей и защите уязвимых слоёв населения. Их оппозиция государству благосостояния не обязательно коренится в отказе от либерально-эгалитаристского идеала чувствительности к стремлениям и нечувствительности к распределению исходных позиций. Они скорее думают, что государство благосостояния просто провалилось на практике в достижении любой части этого идеала.

С одной стороны, государство благосостояния многими воспринимается как облагающее налогами трудолюбивых граждан для субсидирования ленивых или праздных, которые просто не хотят работать — нарушение нормы чувствительности к стремлениям и принципа ответственности за свой выбор. Опросы общественного мнения показывают: сегодня люди более, чем 20 лет назад, склонны утверждать, что люди, получающие пособие по безработице или социальные выплаты, скорее сами ответственны за своё положение, чем являются жертвами несчастья или неравных возможностей.

С другой стороны, государство благосостояния также рассматривается как провалившееся в усилиях реально исправить неблагоприятное положение бедных. В то время как либеральные эгалитаристы традиционно исходили из того, что политика перераспределения поможет неуспешным достичь уровня основной массы граждан и эффективно реализовать свои гражданские и политические права, «новые правые» утверждают, что государство благосостояния развило в бедных пассивность, реально не улучшив при этом их шансы в жизни, и создало культуру зависимости. Так и не стави проблемы, государство благосостояния лишь усугубило её, превратив граждан в пассивных иждивен-

цев под бюрократической опекой. Поэтому государство благосостояния на практике не смогло исправить неравенство условий и вместо этого закрепило бедных в их ущербном положении.

Чтобы преодолеть эти недостатки государства благосостояния, «новые правые» предлагают пойти «по ту сторону прав» и сосредоточиться на обязанности людей зарабатывать себе на жизнь<sup>38</sup>. Поскольку государство благосостояния отбивает у людей охоту опираться на собственные силы, социальная защищённость должна быть уменьшена, и любые остающиеся социальные выплаты должны привязываться к встречным обязательствам. Эта идея лежала в основе одной из важнейших реформ системы социального обеспечения в 1980-е годы — программы «трудового социального обеспечения», которые требовали от получателей социальной помощи работать для своей выгоды, чтобы подкрепить идею о долге граждан поддерживать самих себя. Утверждается, что такой подход лучше государства благосостояния способствует развитию ответственности и позволяет людям выбираться из бедности или безработицы.

В той степени, в какой эти идеи и представления лежат в основе массового разочарования в государстве благосостояния и поддержки политики правых, они имеют очень мало общего с либертарианством в философском смысле. Граждане западных демократий не отвергли *en masse* принципы либерального равенства, но многие больше не верят, что государство благосостояния осуществляет эти принципы. Так что спор между правыми и левыми партиями идёт не о принципе защиты уязвимых слоёв — этот принцип не оспаривается ни одной стороной, но об эмпирических вопросах о том, кто действительно является не по своей воле бедствующим, и о том, действительно ли политика перераспределения помогает им выбраться из их бедствий.

Это говорит о том, что многие из ныне поддерживающих правые партии одобрили бы политику перераспределения, если бы были уверены, что это исправит положение обездоленных не по своей воле, но при этом не будет поощрять лень<sup>39</sup>. К сожалению, осознание недостатков государства благосостояния не только способствовало разочарованию в традиционной политике перераспределения, но и породило широко распространившееся неверие в способность государства действительно достичь социальной справедливости. Как отмечает Хью Хекло, «сейчас глубоко укоренился цинизм относительно способности государствен-

<sup>38</sup> «По ту сторону прав» называется влиятельная книга Лоуренса Мида, посвящённая критике государства благосостояния в духе идей «новых правых» за порождение пассивности и сегрегации (см. [Mead 1986]; ср. [Barry N. 1990: 43–53]).

<sup>39</sup> Явные свидетельства в пользу этого см.: [Bowles, Gintis 1998; 1999; Gilens 1999].

ных программ провести желаемые социальные изменения. Это результат не только консервативной риторики, но и горького опыта, когда благие намерения и усилия столкнулись с не прощающей ошибок сложностью социальной реальности» (цит. по: [King 1999: 45]). Многие люди пришли к убеждению, что проблема не в деталях конкретных мер социальной политики, но в самой способности государства «быть инженером» общества. И поэтому многие считают, что любые новые предложения в области социальной политики обречены на провал и будут просто расстройством денег налогоплательщиков<sup>40</sup>.

Этот упадок «управленческого оптимизма» широко распространён в западных демократиях, но в некоторых странах дело зашло намного дальше, чем в других. Действительно, это является одним из ключевых факторов для объяснения вариаций в социальной политике. Часто полагают, что причина более скромного государства благосостояния в некоторых странах по сравнению с другими в том, что их граждане придерживаются заметно более индивидуалистических, или либертарных, представлений о справедливости. На самом деле между западными странами существуют только незначительные различия в представлениях населения о справедливости и (или) желательности государственной политики по исправлению неспровоцированного бедственного положения части населения. Важнее различие в степени доверия граждан к способности государства успешно осуществлять такую политику и (или) в степени доверия к согражданам по поводу возможности сотрудничества с ними. Согласно Ротштайну, именно различные уровни доверия, а не различные принципы справедливости, в первую очередь объясняют вариации в поддержке государства благосостояния в западных демократиях<sup>41</sup>.

Итак, есть различные причины, почему многие граждане поддерживают правые партии, стремящиеся урезать государство благосостояния. (Конечно, многие просто не любят платить высокие налоги, но так было всегда, и это не объясняет, почему сегодня люди менее склонны поддерживать государство благосостояния, чем 20 лет назад.) Но заметим, что ни одна из этих причин не коренится в либертаристской аргументации о святости права собственности на себя или права собственности на имущество. Основные

<sup>40</sup> Некоторые утверждают, что слабости государства благосостояния настолько велики, что даже строгие «ролзовцы», думающие только о максимальном благе для наименее преуспевающих, должны отвергнуть такие меры, как государственное пенсионное обеспечение и государственное здравоохранение, и поддержать капитализм свободного рынка (см., напр.: [Shapiro D. 1997; 1998]). Эмпирические свидетельства обратного см. [Sterba 2000: 471–474].

<sup>41</sup> См. [Rothstein 1998: 164–165]. Эмпирические данные о представлениях населения западных демократий о справедливости и их соотношении с философскими теориями справедливости см. [Miller 1992; 1993; ch. 4; Swift et al. 1995; Skitka, Tetlock 1993].

споры между «левыми» и «правыми» сегодня идут не о важности ответственности людей за их выбор или об исправлении неравных обстоятельств, но о нескольких чрезвычайно важных эмпирических вопросах:

а) до какой степени люди бедны вследствие неудачных обстоятельств и неравных возможностей или вследствие их собственного выбора? Если мы перераспределяем средства в пользу бедных, помогаем ли мы жертвам неравных обстоятельств (как склонны полагать левые) или субсидируем дорогостоящие вкусы и безответственный выбор (как склонны полагать правые)?

б) помогло ли государство благосостояния бедным преодолеть их невыгодное положение и участвовать в жизни общества (как склонны полагать левые) или оно создало класс зависимых от пособия, попавших в ловушку бедности маргиналов (как склонны полагать правые)?

в) когда положение бедных есть отчасти результат их собственного выбора и отчасти — неравных обстоятельств, что стоит на первом месте? Должны ли мы настаивать на том, что бедные должны доказать свою способность действовать ответственно, прежде чем претендовать на помощь (как склонны полагать правые), или мы должны уравнивать их обстоятельства, прежде чем делать их ответственными за их выбор (как склонны полагать левые)?

г) в состоянии ли государство исправить недобровольные невыгодные обстоятельства (как склонны полагать левые) или источники таких социальных болезней, как бедность, бездомность, высокий уровень не посещающих школу и т. д., настолько сложны, что попытки государства решить эти проблемы будут обычно проваливаться и только усугублять ситуацию (как склонны полагать правые)?

Всё это сложные вопросы, и нелегко в них разобраться<sup>42</sup>. Но ни одна из позиций правых не опирается на принципы либертарианства. В большинстве аргументов правых в принципе признаётся желательность ис-

<sup>42</sup> Рассмотрим вопрос о возможностях государства. Кажется очевидным, что либерально-эгалитарные теории использовали сверхоптимистические допущения о потенциале государства. Например, развивая свою теорию либерального равенства, Брюс Акерман открыто обращается к идее «совершенной технологии справедливости» (Ackerman 1980: 21); аналогичные допущения см. [Arneson 1990: 158; Roemer 1985a: 154]). Конечно, Акерман знает, что она недоступна в реальном мире. Но он не говорит нам о том, какие части получившейся у него теории могут быть реализованы, учитывая нашу реально существующую «технологию справедливости». Внутренние пределы способности государства достигать социальных целей рассматривались обществоведами как правых [Glazer 1988], так и левых взглядов [Rothstein 1998]. Но эта литература ещё не освоена в философских дебатах. Напрасно пытаться найти в трудах важнейших философов левого либерализма (Ролз, Дворкин, Козн, Рёмер, Арнон, Акерман) рассмотрение вопроса о том, до какой степени государство может или не может осуществить принципы справедливости, которые они поддерживают.

правления неравных обстоятельств, но оспаривается масштаб этих неравенств и успех государства благосостояния в их ликвидации. Напротив, для либертарианцев государство не обязано исправлять неравные обстоятельства. Либертарианцы даже настаивают на том, что государству запрещено даже пытаться исправлять такие ситуации, поскольку эти попытки нарушили бы священные права собственности. Такая позиция либертарианцев не получила распространения даже в правых кругах реальных политиков — это факт, который признают и о котором скорбят многие либертарианцы<sup>43</sup>.

## РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ

См. антологии либертарианства [Machan, Rassmussen (eds) 1995; Boaz (ed.) 1997]. Последнее издание содержит обширную аннотированную библиографию. Норман Барри даёт обзор либертарианства, см. [Barry 1991]. Всестороннюю критику либертарианства см. [Haworth 1994].

Хотя в этой главе в центре моего внимания находится либертарианство нашего времени, работы Фридриха Хайека по-прежнему остаются чрезвычайно влиятельными, особенно его «Дорога к рабству» и «Конституция свободы» [Hayek 1944; 1960]. Комментарии к ним см. [Kukathas 1989; Kley 1994].

Как указывается в данной главе, аргументы в пользу либертарианства группируются в три основных кластера: а) собственность на себя; б) взаимная выгода; в) максимизация свободы. Самым влиятельным изложением аргумента от собственности на себя является «Анархия, государство и утопия» Роберта Нозика [Nozick 1974]. Наиболее мощную критику её см. [Cohen G.A. 1995]. Критика Нозика Коэном стала темой по меньшей мере трёх симпозиумов: в журналах «Critical Review» (1998. Vol. 12. № 3), «Journal of Ethics» (1998. Vol. 2. № 1) и в дополнительном томе «Proceedings of the Aristotelian Society» (1990). Более общие обзоры дискуссий по поводу нозиковского обоснования либертарианства см. [Paul (ed.) 1981; Wolff 1991].

Хотя к идее собственности на себя обычно обращаются, отстаивая либертарианство правого толка, на самом деле существует давняя традиция «левого либертарианства» объединить сильный принцип соб-

<sup>43</sup> Лорен Ломаски, видный американский сторонник либертарианства (в версии «взаимной выгоды»), написал статью, озаглавленную «Либертарианство как если бы люди (остальные 99% их) имели значение» [Lomascky 1998], где признаёт, что только очень маленькая доля американцев одобряет либертарные идеалы. Его статья рассматривает вопрос о том, какой политической стратегии должны придерживаться либертарианцы в демократическом обществе, учитывая то, что подавляющее большинство людей не согласны с их принципами.



ственности на себя с равно сильной приверженностью равенству прав собственности на внешние ресурсы. Всесторонний обзор этой традиции см. [Vallentyne, Steiner (eds) 2000a; 2000b].

Ясное изложение основанной на идее *взаимной выгоды* аргументации в пользу либертарианства см. [Gauthier 1986; Narveson 1988]. Аргументация Готье анализируется авторами сборника, под редакцией Питера Валентайна [Vallentyne (ed.) 1991]. Исчерпывающее описание той традиции общественного договора, на которую опирается Готье, см. [Hampton 1986].

Хотя к аргументу от *максимизации свободы*, возможно, чаще всего обращаются в общественных дискуссиях о либертарианстве, имеется удивительно малое количество попыток исследователей теоретически осветить, что означает максимизировать свободу или как можно измерять количества свободы. Влиятельную попытку продемонстрировать, что сама эта идея бессмысленна, см. у Ч. Тейлора, «О негативной свободе» в его книге [Taylor 1985a]. Героическое усилие справиться с этим вызовом см. в [Carter 1999].

Вдобавок к этим аргументам также существует давняя традиция, отстаивающая либертарианство и минимальное государство на чисто *утилитарных* основаниях, т.е. на стремлении к наиболее эффективно-му использованию ресурсов и наибольшему общему благосостоянию. Влиятельные изложения этого эффективно-утилитарного оправдания утилитаризма см. [Epstein 1985; 1995a; 1995c; Buchanan J., Tullock 1962; Buchanan J. 1998; Posner 1983; 1996]. Утверждение о том, что либертариистски ориентированные политические учреждения максимизируют полезность, конечно, является спорным. Сомнения по этому поводу см. [Tilman 2001]. В любом случае, основные философские вопросы, встающие в связи с этой утилитаристско-либертариистской позицией, те же, что и поднимаемые другими формами утилитаризма, рассмотренными в гл. I наст. изд.

Имеется несколько журналов, специализирующихся по философии либертарианства, включая «Critical Review», «Social Philosophy and Policy», «Journal of Libertarian Studies», «Independent Review».

В числе полезных сайтов см.:

Libertarian.org, предлагающий «введение в либертарианство» и «обзор либертариистской философии и либертариистского движения». Он является подразделением более обширного Free-Market.Net: The Freedom Network ([www.libertarian.org](http://www.libertarian.org); [www.frcc-market.net](http://www.frcc-market.net)).

Фонд экономической свободы, публикующий журнал «Ideas on Liberty». Его сайт содержит планы уроков, библиографии и форумы по «экономическим и этическим преимуществам свободных рынков» ([www.fee.org](http://www.fee.org)).

**Либертарная партия («партия принципа»), возможно, единственная школа мысли, рассматриваемая в настоящей книге, со своей собственной политической партией ([www.lp.org](http://www.lp.org)).**

**«Критика либертарианства», веб-сайт с большим количеством ссылок, посвящённый критике либертариистских теорий и предложений в области мер государственной политики ([www.world.std.com/~mhuben/libindex.html](http://www.world.std.com/~mhuben/libindex.html)).**

## IV. Марксизм

Левая критика либеральной справедливости стандартно провозглашает формальное равенство в виде равных возможностей или равных гражданских и политических прав, в то же время игнорируя материальное неравенство в виде неравного доступа к ресурсам. Это — обоснованная критика либертарианства, учитывая его приверженность формальным правам самособственности, а не содержательному самоопределению. Но теории либерального эгалитаризма, такие как у Ролза и Дворкина, не кажутся уязвимыми для подобной критики. Ролз на самом деле полагает, что материальное неравенство (в соответствии с принципом различия) совместимо с равными правами (согласно принципу свободы), и некоторые критики воспринимают это как свидетельство сохранения приверженности формальному равенству (см., напр.: [Daniels 1975a: 279; Nielsen 1978: 231; Macpherson 1973: 87–94]). Но неравенства, дозволяемые принципом различия, предназначены для того, чтобы способствовать улучшению материального положения наименее благополучных. Принцип различия далеко не пренебрегает содержательным самоопределением во имя формального равенства и оправдан именно потому, что «способность менее удачливых членов общества достигать своих целей была бы ещё меньше», если бы они отвергли неравенство, удовлетворяющее принципу различия [Rawls 1971: 179; Ролз 1995: 184]). Поэтому возражать против такого неравенства во имя содержательного самоопределения людей является полным заблуждением<sup>1</sup>.

Означает ли приверженность социалистов и либеральных эгалитаристов материальному равенству, что они придерживаются одного и того же понимания справедливости? В отношении некоторых направлений социалистической мысли можно сказать, что да. Представляется, что нет глубоких различий между либеральной теорией равенства ресурсов Дворкина и различными социалистическими теориями «компенсирующей справедливости», которые также стремятся к распределению,

<sup>1</sup> В то время как либеральные эгалитаристы и марксисты разделяют приверженность материальному равенству, они расходятся по поводу того, какие средства допустимо использовать для его достижения. Если общество нарушает принцип различия, но уважает гражданские права, то Ролз и Дворкин будут отрицать возможность ограничения гражданских прав для коррекции материального неравенства. В противоположность этому некоторые марксисты готовы применить более радикальные средства для достижения распределительной справедливости (см. гл. 2 сн. 23).

чувствительному к стремлениям и нечувствительному к природным способностям (см., напр.: [Dick 1975; DiQuattro 1983]; ср. [Carens 1985])<sup>2</sup>. Аналогичным образом, похоже, что нет глубоких различий между либеральными концепциями «собственнической демократии» или «общества обладателей долей» и различными моделями «рыночного социализма», которые также стремятся к большему равенству собственности на средства производства, в то же время всё же полагаясь на рыночные механизмы в распределении благ и услуг<sup>1</sup>.

Однако есть и другие течения социалистической мысли, которые движутся в ином направлении. Я буду рассматривать некоторые из них в этой главе, опираясь на тексты марксистов нашего времени. В связи с дискредитацией и в конечном счёте падением коммунистических режимов в Восточной Европе часто говорят, что марксизм ныне «мёртв», выброшен на свалку истории, как до этого теории теократии, феодализма или абсолютной монархии. Но удивительным образом гибель коммунистических режимов на Востоке шла параллельно с возрождением марксистского теоретизирования на Западе. Маркс и марксизм почти или полностью игнорировались англо-американскими философами на протяжении большей части XX в. (см. [Ware 1989: 1–2]). Однако в последние 20 лет пошла лавина работ о марксизме и попыток переформулировать Марксовы теории. Это движение известно как «аналитический марксизм», так как его сторонники стремятся переосмыслить интуиции Маркса, используя приёмы и методы сегодняшней англо-американской аналитической философии и обществознания.

Процесс «переосмысления» Маркса, конечно, имеет избирательный характер. Многие из представлений и предвидений Маркса убедительно опровергнуты, и мало кто желал бы tout court отстаивать всё, им создан-

<sup>2</sup> На самом деле важные аспекты подхода Дворкина были предвосхищены в концепции «компенсаторной справедливости» Джеймса Дика, который утверждает, что неравенство ресурсов оправдано, если оно компенсирует различия в тяготах, с которыми сталкиваются люди [Dick 1975]. Согласно Дикю, люди, чья работа связана с особыми рисками или тяготами, имеют право на большую оплату, чем те, чья работа безопасна и доставляет удовольствие. С его точки зрения, целью является достичь равного распределения и благ, и тягот. При весьма вероятных рыночных условиях это представление совпадёт со взглядами Дворкина на равенство ресурсов: описание «тягот» у первого фактически является обратной стороной трактовки «дорогостоящих предпочтений» у последнего: и то, и другое определяется рыночными механизмами при условии равенства ресурсов (см. [Carens 1985]).

<sup>1</sup> Сравни предложения, рассмотренные в конце гл. 2, с работами о рыночном социализме [Bardhan, Roemer (eds.) 1993; LeGrand, Estrin (eds.) 1989; Miller 1989]. Явное совпадение здесь отразилось в том, что план Рёмера по уравниванию владения акциями иногда описывают как «купонный капитализм», иногда как «рыночный социализм».

ное. В частности, немногие аналитические марксисты хотят защищать Марксову теорию истории, известную как «исторический материализм». Согласно этой теории развитие человеческих обществ определяется классовой борьбой, которая, в свою очередь, определяется развитием средств (экономического) производства, и неизбежным результатом этого развития является революционное ниспровержение капитализма пролетариатом. Капитализм сменится сначала социализмом и в конце концов, с достижением изобилия, — полным коммунизмом.

Немногие аналитические марксисты сегодня верят в неизбежность пролетарской революции. Однако именно по этой причине для марксистов стало более важным прояснить нормативные основания своей приверженности социализму или коммунизму. Когда марксисты верили, что социализм неизбежен, не было необходимости объяснять, почему он желателен. Он был просто конечным пунктом предопределённой последовательности исторических событий. Капитализм должен саморазрушиться в силу внутренних противоречий, и рабочим, положение которых только ухудшалось, не оставалось ничего иного, как свергнуть его. Экономические противоречия, а не моральные доводы должны были лежать в основе революции.

Действительно, Маркс и Энгельс были весьма язвительны в отношении теоретиков, пытавшихся привести нравственные доводы в пользу социализма. Моральные доводы рассматривались и как ненужные, так как у рабочих нет никакой разумной альтернативы революции, и в стратегическом плане как подрывающие единство, поскольку идея справедливости является до бесконечности спорной. Кроме того, защитники капитализма уже разработали сложные идеологические оправдания свободы и равенства капитализма. Перенесение дискуссии в область споров о морали позволит идеологам капитализма отвлечь рабочих от их революционной миссии.

Однако сегодня марксисты осознают, что для воплощения социалистических или коммунистических идеалов потребуется убеждать людей в том, что эти идеалы морально оправданы и стоят того, чтобы к ним стремиться. Многие рабочие, будучи далеко от предполагавшегося обнищания, но, напротив, реально имея возможность повышать стандарты жизни, часто голосуют за партии, являющиеся сторонниками капитализма. Для успеха социалистических партий необходимо привести аргументы, почему социалистическое общество более желательно — более свободно, справедливо или демократично, чем тот капитализм «государства благосостояния», который известен сегодня. И действительно, в аналитическом марксизме проведён немалый труд именно по разработке такого рода нормативных аргументов.

Другими словами, смерть «научного» марксизма как теории исторической неизбежности породила марксизм как нормативную политическую теорию<sup>4</sup>. Фундаментальная цель этого нового аналитического марксизма — дать критику либеральных теорий справедливости и предложить им альтернативу.

В этой главе буду рассматривать два направления этой критики. Одно из них возражает против самой идеи справедливости. Справедливость с этой точки зрения есть добродетель нужды, реакция на какой-то изъян в общественной жизни. Справедливость стремится посредничать в конфликтах между индивидами, в то время как коммунизм преодолевает эти конфликты и поэтому преодолевает потребность в справедливости. Второе направление разделяет акцент на справедливости, свойственный либерализму, но отвергает веру либералов в совместимость справедливости с частной собственностью на средства производства. В рамках этого второго направления существует деление на тех, кто критикует частную собственность с точки зрения эксплуатации, и тех, кто это делает с точки зрения отчуждения. Однако в обоих случаях марксистская справедливость требует обобществления средств производства, так чтобы они стали собственностью общества в целом или рабочих в каждой отдельной фирме. Тогда как либерально-эгалитарные теории справедливости пытаются использовать частную собственность, сводя на нет порожаемое ей неравенство, марксисты апеллируют к более радикальной теории справедливости, рассматривающей частную собственность как несправедливую по своей сути.

## 1. КОММУНИЗМ ПО ТУ СТОРОНУ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Одной из самых поразительных особенностей теории Ролза является утверждение о том, что «справедливость — это первая добродетель общественных институтов» [Rawls 1971: 3; Ролз 1995: 19]. Справедливость, согласно Ролзу, не столько одна из множества других политических ценностей, таких как свобода, сообщество и эффективность, сколько стандарт, в соответствии с которым мы измеряем важность других ценностей. Если какая-то мера государственной политики несправедлива, нет отдельной группы ценностей, к которым можно апеллировать в надежде на то, что они перевесят справедливость, ибо значение, придаваемое этим ценностям, устанавливается по их месту в наилучшей теории спра-

<sup>4</sup> Один из ведущих аналитических марксистов, Дж. А. Коэн, приводит захватывающее автобиографическое описание подобного изменения в его взглядах. Он был воспитан в вере в неизбежность коммунистического равенства, но, утратив эту веру, он теперь подчёркивает необходимость убеждать людей в моральной желательности этого равенства [Cohen 2000].

ведливости. (И наоборот, одним из тестов для какой-либо теории справедливости является то, придаёт ли она должное значение этим другим ценностям. Как утверждает Ролз, если теория справедливости не уделяет достаточного места сообществу и свободе, она не будет привлекательной для нас.)

Либералы делают акцент на справедливости потому, что видят тесную связь между ней и фундаментальной идеей морального равенства. Либералы способствуют *нравственному* равенству людей, формулируя теорию *юридического* равенства, которая артикулирует притязания каждого индивида на условия, способствующие его благополучию. Многие марксисты не акцентируют справедливость и даже возражают против представления о том, что коммунизм основан на принципе справедливости. В этом отношении они следуют самому Марксу, который обрушивался на идеи «равного права» и «справедливого распределения» как «устарелый словесный хлам» [Marx, Engels 1968: 321; Маркс, Энгельс т. 19: 20]. К такому выводу Маркс приходит на основе своего анализа «принципа вклада», т.е. утверждения о том, что трудящиеся имеют право на продукты своего труда. В то время как многие социалисты в те дни рассматривали принцип вклада как важный аргумент в пользу социализма, Маркс утверждал, что он имеет множество «дефектов», которые делают его в лучшем случае переходным принципом между капитализмом и коммунизмом. Принцип вклада даёт людям «равное право», поскольку каждого измеряют равной мерой (т.е. трудом). Однако некоторые люди обладают большими природными талантами, так что это равное право становится «неравным правом на неравный труд»:

...оно молчаливо признаёт неравную индивидуальную одарённость, а следовательно, и неравную работоспособность естественными привилегиями. *Поэтому оно по своему содержанию есть право неравенства, как всякое право.* По своей природе право может состоять лишь в применении равной меры; но неравные индивиды (а они не были бы различными индивидами, если бы не были неравными) могут быть измеряемы одной и той же мерой лишь постольку, поскольку их рассматривают под одним углом зрения, берут только с одной *определённой* стороны, как в данном, например, случае, где их рассматривают *только как рабочих* и ничего более в них не видят, отвлекаются от всего остального [Marx, Engels 1968: 320; Маркс, Энгельс т. 19: 19].

Согласно Алену Вуду, этот фрагмент показывает, что Маркс был враждебно настроен не только к идее справедливости, но и к лежащему в её основе понятию морального равенства. С его точки зрения, Маркс «не был сторонником идеи о том, что “равенство” есть нечто хорошее само по себе», и «не верил в общество равных» [Wood 1979: 281; 1981: 195] (ср. [Miller 1984: ch. 1]).

Но аргументация Маркса здесь не отвергает представления о том, что сообщество должно обращаться со своими членами как с равными. Он отрицает, что сообщество должно делать это, реализуя теорию юридического равенства. В этом фрагменте Маркс утверждает принцип равенства, но отрицает, что любое «равное право» может когда-либо выразить его, поскольку права действуют, определяя одну ограниченную точку зрения, с которой к индивидам должны относиться как к равным. Например, принцип вклада рассматривает людей только как равных, но игнорирует тот факт, что различные рабочие отличаются по своим талантам и потребностям, так, «один рабочий женат, другой нет, у одного больше детей, у другого меньше, и так далее» [Marx, Engels 1968; Маркс, Энгельс т. 19: 19]. В реальности количество точек зрения, относящихся к выявлению подлинного смысла равного отношения, неопределимо или по меньшей мере не может быть конкретизировано заранее. Но обратите внимание, что это описание последствий «равных» является критикой, только если к людям должно относиться с уважением и заботой — вот почему эти неравенства являются «дефектами». Маркс отверг идею равных прав не потому, что он был врагом обращения с людьми как с равными, но именно потому, что думал, что права не в состоянии реально соответствовать этому идеалу. На деле идея нравственного равенства фундаментальна для мысли Маркса (см. [Arneson 1981: 214–216; Reiman 1981: 320–322; 1983: 158; Geras 1981: 231, 258–261; Elster 1983a: 296; 1985: ch. 4]).<sup>5</sup>

У марксистов имеется несколько возражений против идеи юридического равенства. Первое из них, как мы видели, состоит в том, что равные права имеют неравные последствия, поскольку они учитывают лишь ограниченное количество морально значимых точек зрения. Этот аргумент слаб, ибо даже если верно то, что мы не можем учитывать все релевантные точки зрения, отсюда не следует, что наилучшим способом обращаться с людьми как с равными будет не учитывать никаких точек зрения вообще. Даже если список прав не может полностью моделировать равное внимание, он может делать это лучше, чем любая альтернатива. Действительно, что ещё мы можем сделать, кроме как пытаться определить те точки зрения, которые мы считаем моральными?

<sup>5</sup> Идея морального равенства часто появляется у Маркса в том же виде, что и у Канта, Ролза и Нозicka, как требование обращаться с людьми как с целями, а не как со средствами. Он думал, что капитализм оказался не в состоянии обращаться с людьми как с целями как в производственных отношениях (где капиталистический труд низводит рабочего до положения вещи, органически эксплуатируемого капиталистом), так и в отношениях обмена (где «каждый рассматривает нужды и желания другого не как нужды и желания, но как рычаги для манипулирования, как слабость, на которую нужно охотиться» [Buchanan 1982: 39]).



релевантными? Мы можем избежать этой трудной задачи, только отказавшись вообще от решений по вопросам распределения. Именно на это надеялись некоторые марксисты, исходя из того, что при коммунизме будет изобилие ресурсов. Но, как будет ясно из дальнейшего, это нереалистическая надежда.

Второе возражение состоит в том, что теории распределения сосредоточены исключительно на *распределении*, а не затрагивают более фундаментальных вопросов о *производстве* (см. [Young 1981; Wood 1972: 268; Buchanan 1982: 56–57, 122–126; Wolff 1977: 199–208; Holmstrom 1977: 361; ср.: Marx, Engels 1968: 321; Маркс, Энгельс т. 19: 21]). Если ограничиться только перераспределением доходов от владельцев производительных сил к неимущим, то у нас по-прежнему будут классы, эксплуатация и, следовательно, те противоречия интересов, которые прежде всего и делают необходимой справедливость. Вместо этого мы должны позаботиться о передаче самих средств производства. Когда это будет осуществлено, вопросы справедливого распределения окажутся устаревшими.

Этим поднимается важный вопрос. Мы должны думать о собственности, ибо собственность не только позволяет людям получать большие доходы, но и приобретать определённую степень контроля над жизнью других людей. Система перераспределительного налогообложения может уравнивать капиталиста и рабочего относительно доходов, но она по-прежнему оставит за капиталистом власть решать, как рабочему проводить значительную часть его времени — власть, которой рабочий не обладает по отношению к капиталисту. Но как возражение против идеи справедливости этот довод не срабатывает. Ничто в идее справедливости не ограничивает её вопросами дохода. Напротив, как уже отмечалось, и Ролз, и Дворкин включают производительные силы общества в число ресурсов, которые должны распределяться в соответствии с теорией справедливости. Действительно, Ролз утверждает, что для его идеала «собственнической демократии» требуется более эгалитарное распределение собственности. И если Дворкин, обсуждая вопросы практического применения своей теории, склоняется к рассмотрению только моделей перераспределения доходов, а не фундаментального перераспределения материальных ценностей, то это несовместимо с его собственной теорией справедливости (см. гл. 3 § 5 наст. изд.). Марксистское возражение против классовой структуры капиталистических отношений есть прежде всего возражение по поводу распределения и, таким образом, прекрасно укладывается в нормальные рамки теорий справедливости (как иногда отмечал сам Маркс, см.: [Marx, Engels 1968: 321; Marx 1973: 832]; ср.: [Arneson 1981: 222–225; Geras 1989: 228–229; Cohen 1988: 299–300]).

В лучшем случае эти два возражения указывают на ограничения в том, как некоторые авторы разрабатывали свои теории справедливости. Однако в сердце марксистской критики лежит возражение против самой идеи юридического сообщества. Многие марксисты верят в то, что справедливость, будучи вовсе не первой добродетелью социальных институтов, есть нечто, в чём подлинно хорошее общество не нуждается. Справедливость уместна лишь в «обстоятельствах справедливости» — обстоятельствах, порождающих такие конфликты, которые могут решаться только с помощью принципов справедливости. Обычно говорят, что это обстоятельства двух типов: конфликты целей и ограниченные материальные ресурсы. Если люди не соглашаются по поводу целей и сталкиваются со скудными ресурсами, они неизбежно будут выдвигать противоречащие друг другу требования. Однако если мы сможем устранить либо конфликты целей людей, либо скудость ресурсов, у нас не будет никакой нужды в теории юридического равенства, и нам будет лучше без неё (см. [Buchanan 1982: 57; Lukes 1985: ch. 3]).

Согласно некоторым марксистам, в вопросе о справедливости коммунизм стремится преодолеть конфликт между различными концепциями блага. Они берут семью в качестве примера института, который не является юридическим, где существует тождество интересов, где люди спонтанно реагируют на нужды других из любви, а не отзываются на них на основе законных обязанностей или подсчётов личной выгоды (ср. [Buchanan 1982: 13]). Если общество в целом будет также иметь общность интересов и эмоциональных уз, то справедливость не будет нужна, потому что думать о себе как о носителе прав означает «рассматривать себя в качестве потенциального участника межличностных конфликтов, в которых необходимо утверждать притязания и «отстаивать» то, что считаешь по праву своим» [Buchanan 1982: 76]. Если бы мы исполняли то, в чём нуждаются другие, из любви или из гармонии интересов, то не было бы повода для возникновения самого такого понятия прав.

В другом месте я доказывал, что Маркс не верил в такое видение эмоционально сплочённого сообщества с полной тождественностью интересов его членов. Для Маркса коммунистические отношения свободны от антагонизмов «не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов» [Marx, Engels 1968: 182; Маркс, Энгельс т. 13: 7]<sup>\*</sup>. Исходящее из

\* Маркс пишет, что жизнь при коммунизме будет «общественной жизнью» [Marx 1977a: 90–93], и что индивиды коммунистического общества будут «общественными индивидами» [Marx 1973: 705, 832]. Но он не говорил ни о том, что будет существовать внутренне присущая им гармония интересов, ни о том, что мы должны стремиться к такой гармонии. Мой взгляд на то, что значит эти утверждения, см. [Kymlicka 1989a: ch. 6].

«гармонии целей» решение проблемы обстоятельств справедливости на самом деле более коммунитаристское, чем марксистское (см. гл. 5 § 8 наст. изд.). Более того, сомнительно, возможно ли такое решение проблемы обстоятельств справедливости. Ибо даже если мы разделяем одни и те же цели, мы всё равно можем иметь конфликты личных интересов (например, как у двух любителей музыки, желающих получить единственный имеющийся билет в оперу). И даже когда у нас нет противоречий личных интересов, мы можем не сходиться во мнениях по поводу того, как реализовывать общие проекты, или о том, какой поддержки они заслуживают. Возможно, и вы, и я считаем музыку ценной составляющей стоящей жизни, и что она заслуживает поддержки, т.е. того, чтобы уделять ей время и тратить на неё деньги. Но вполне вероятно, вы желаете поддерживать музыку таким образом, чтобы дать доступ к ней наибольшему числу людей, даже если это означает, что они будут слушать музыку низкого качества, в то время как я желаю поддерживать музыку высочайшего качества, даже если это означает, что некоторые люди никогда не будут её слушать. Пока наши ресурсы ограничены, мы будем расходиться во мнениях по поводу того, какая поддержка каких музыкальных проектов должна осуществляться. Общие цели устраняют конфликты по поводу использования ограниченных ресурсов тогда, когда имеется общее мнение о средствах их достижения и приоритетах. Но одинаковые цели в силу одинаковых причин и с одинаковой интенсивностью имеются только у одинаковых людей. И тогда встаёт вопрос о том, являются ли противоречия в целях проблемой, которая должна быть «исправлена» или преодолена. Наверное истинно, что конфликты сами по себе не есть нечто ценное. Но разнообразие целей, делающее такие конфликты неизбежными, возможно, есть то, что следует ценить.

Другое решение проблемы обстоятельств справедливости — устранение скудости материальных ресурсов. По словам Маркса:

На высшей фазе коммунистического общества, после того как исчезнет порабощающее человека подчинение его разделению труда; когда исчезнет вместе с этим противоположность умственного и физического труда; когда труд перестанет быть только средством для жизни, а станет сам первой потребностью жизни; когда вместе с всесторонним развитием индивидов вырастут и производительные силы и все источники общественного богатства польются полным потоком, лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, и общество сможет написать на своем знамени: Каждый по способностям, каждому по потребностям! [Marx, Engels 1968: 320–321; Маркс, Энгельс т. 19: 21].

Маркс подчёркивал необходимость изобилия, ибо полагал, что недостаток ресурсов делает конфликты неизбежными. Высочайшее развитие производительных сил есть «абсолютно необходимая практическая пред-

посылка [коммунизма], потому что без этого нужда всего лишь будет сделана всеобщей и с *обнищанием* борьба за предметы необходимости и все старые мерзости с необходимостью воспроизведутся» [Marx, Engels 1970: 56]. Может быть, именно потому, что Маркс был так пессимистичен по поводу социальных следствий ограниченности ресурсов, он стал так оптимистичен относительно возможности изобилия [Cohen 1990b].

Однако это решение проблемы обстоятельств справедливости тоже неправдоподобно (см. [Lukes 1985: 63–66; Buchanan 1982: 165–169; Nove 1983: 15–20]). Некоторые ресурсы (например, пространство) ограничены по своей природе, и последняя волна экологических кризисов выявила эмпирические пределы других ресурсов, от которых мы зависим (например, чистая питьевая вода, запасы нефти). Более того, некоторые виды конфликтов могут возникнуть даже при изобилии ряда ресурсов. Один из примеров тому — потенциальные конфликты, связанные с патернализмом, возникающие из-за возможности и желания помочь другим. Так что, даже если справедливость уместна только как реакция на проблемы в обществе, может оказаться невозможным преодолеть эти проблемы.

Но действительно ли лучше всего рассматривать справедливость как исправляющую добродетель, которая должна быть превзойдена? Марксисты утверждают, что, хотя справедливость помогает урегулировать конфликты, она также имеет тенденцию порождать конфликты или в любом случае уменьшать естественное проявление дружелюбности. Поэтому справедливость есть печальная необходимость сегодня, но препятствие к высшему типу общества в ситуации изобилия. Лучше, когда люди действуют спонтанно из любви к друг другу, чем когда рассматривают себя и других как носителей справедливых прав.

Но почему это противопоставляется, почему мы должны выбирать либо любовь, либо справедливость? В конце концов, некоторые утверждают, что чувство справедливости есть предпосылка и даже составная часть любви к другим. Обеспокоенность по этому поводу, кажется, связана с тем, что, если мы дадим людям права, они автоматически потребуют их, независимо от того, как это повлияет на других, включая тех, кого они любят. Например, Бьюкенен утверждает, что справедливость «приводит стороны к конфликту в узких и неуступчивых ролях носителей прав» [Buchanan 1982: 178]. Сходные жалобы по поводу «жаргона прав» были высказаны коммунитаристами, которые утверждают, что язык прав и справедливости поощряет антагонистическую, основанную на идее «игры с нулевым результатом» концепцию общественной жизни, и вытесняет более благородные чувства любви и привязанности<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> См., напр.: [Sandel 1982: 30–33; Glendon 1991; Etzioni 1993; Hardwig 1990]. Уолдрон предлагает более утонченный взгляд, доказывая, что, хотя понятия прав и справедливости не нужны, когда существует привязанность, они необходимы для тех ситуаций, когда привязанность увядает [Waldron 1993: 370–391].

Почему я не могу решить отказаться от моих прав, когда их реализация повредила бы людям, которых я люблю? Рассмотрим семью. Означает ли тот факт, что ныне во Франции женщины имеют право переехать в другой город и работать там без разрешения мужа, что они будут пользоваться этим правом, а не поддерживать единство семьи? (Аналогичным образом мужчины, которые всегда имели это право, неужели они никогда не отказывались от карьеры во имя своих семей?) Бьюкенен утверждает, что «для тех, кто находит узы взаимного уважения между носителями прав слишком жёсткими и формальными для того, чтобы выразить всё лучшее, что есть в человеческих взаимоотношениях, Марксово видение подлинной общности, — а не просто юридического объединения, останется привлекательным» (*Курсив У. К. [Buchanan 1982: 178]*). Но если семья — это пример лучшего в человеческих отношениях, то это противопоставление ложно. Семья всегда была юридической ассоциацией, в которой супруги и дети являются носителями прав (хотя и не в равной степени). Означает ли это, что брак, в конце концов, не сфера взаимных чувств, но, как писал Кант, соглашение между двумя людьми о «взаимном пользовании половыми органами друг друга»? Конечно, нет. В семьях могут быть отношения любви, и юридическая природа брака нисколько не препятствует этому. Несомненно, никто не поверит, что люди будут действовать из любви только тогда, когда их лишат возможности поступать иначе<sup>5</sup>.

Утверждение Ролза о приоритете справедливости не есть утверждение «о том, будет ли, или должен ли, человек доводить до предела свои законные права на различные преимущества» (см. [Baker 1985: 918]). Во время как приоритет справедливости обеспечивает индивидам способность требовать некоторых преимуществ, он равным образом обеспечивает их способность разделить эти преимущества с теми, кого они любят. Щедрые и любящие люди будут таковыми и со своими справедливыми правами — нисколько не препятствуя этому, приоритет справедливости, напротив, делает это возможным. Что исключает справедливость, так это не любовь или привязанность, но несправедливость — подчинение благу некоторых людей благу других путём отрицания справедливых прав первых [Ibid: 920]. А это, конечно, есть противоположность подлинной любви и привязанности.

<sup>5</sup> О том, как хорошие браки соединяют справедливость и любовь, см.: [Okin 1989b; Kleingeld 1998; Friedman 1993]. Рассмотрение вопроса о том, как мы проявляем наши нравственные ценности в решениях, воспользоваться ли своими правами (и когда), см. [Tomasi 1991; 2001: ch. 3; Meyer 1997]. Обоснования центрального места прав в любой желательной концепции сообщества см. [Walker S. 1998; Ignatieff 2000; Dworkin 1989].

Справедливость не только совместима с заботой о других, она сама является важной формой заботы о других. Часто говорят, что забота о правах предполагает самосознание, основанное на эгоизме и беспокойстве о защите себя от подобного антагонизма со стороны других в социальном мире, устроенном по типу «игры с нулевым результатом». Например, Бьюкенен утверждает, что думать о себе как носителе прав означает «рассматривать себя как потенциальную сторону в межличностных конфликтах, в которых необходимо утверждать притязания» [Buchanan 1982: 76]. Требовать права, с этой точки зрения, значит иметь пессимистическое представление о том, как другие откликнутся на наши просьбы. Но сам Бьюкенен предлагает иное основание для того, чтобы ценить признание прав. Он заявляет, что думать о себе как носителе прав означает «думать о себе как способном требовать то, на что он имеет право как причитающееся ему, а не то, что он может всего лишь попросить как нечто желаемое» [Buchanan 1982: 75–76]. Это два очень разных самосознания, несмотря на то что их часто смешивают. Второй тип самосознания затрагивает не вероятность получения чего-то желаемого или требующегося мне, но оснований, на которых я считаю, что правомерно (то есть неэгоистично) им обладаю. Я могу стремиться избежать пользоваться в своих целях (потенциально жертвенной) любовью других. Если так, то справедливость может служить мерилom для определения того, на что я неэгоистичным образом имею право, даже если другие готовы дать мне больше этого.

Справедливость также может служить мерилom для определения того, как отвечать на потребности других, даже тогда, когда причина моего желания помочь есть просто моя любовь к ним. Я могу желать помочь нескольким людям, нуждающимся в помощи, потому что я люблю их, а не потому, что я обязан помогать им. Но что если их нужды противоречат друг другу? Как указывает Ролз, бесполезно предпочесть формулировку «я должен действовать благожелательно» вместо «я должен действовать справедливо», ибо «благодетель не знает, что делать, когда любовь у многих людей совмещена с конфликтами этих людей в отношении других объектов» [Rawls 1971: 166; Ролз 1995: 168]. В то время как моей мотивацией является любовь, справедливость может быть тем критерием, к которому я обращаюсь, когда любовь порождает входящие в конфликт императивы. Поэтому «в то время как дружба может сделать справедливость ненужной в качестве мотива, она всё же может требовать некоторых аспектов справедливости в качестве стандарта. Друзья не обладают автоматическим знанием о том, что делать друг для друга» (см. [Galston 1980: 289 n. 11]). Поэтому справедливость служит двум важным целям. Требуя чего-либо, я могу желать знать, на что точно я имею право, даже когда другие выполняют мои просьбы, не заботясь о моих

правах. Реагируя на требования других, я могу пожелать узнать, каковы их права, даже когда моей мотивацией является любовь. Ни в одном из этих случаев моя заинтересованность в справедливости происходящего не есть вопрос «отстаивания причитающегося мне».

Общественное признание прав может быть ценно и в другом отношении. Некий человек может быть уверен в том, что получит, что хочет, благодаря своему участию в весьма уважаемой социальной практике (например, как учитель). Он не нуждается в правах в первом понимании их, предложенном Бьюкененом, потому что другие высоко ценят его вклад в эту деятельность и щедро вознаграждают за неё. Но он может хотеть знать, что люди дали бы ему права, даже если бы не разделяли его преданность этому делу. И он может хотеть знать это, даже если не имеет желаний оставить эту деятельность, ибо этим признаётся, что он есть источник ценности «в себе» и «для себя», а не только как исполнитель социальной роли.

Справедливость есть более чем исправляющая добродетель. Справедливость действительно исправляет дефекты социальной координации, и эти дефекты неискоренимы, но она также выражает уважение, на которое имеют право индивиды как цели в себе, а не как средства к достижению чьего-либо блага, и даже общего блага. Справедливость признаёт равный статус членов общества, предлагая описание прав и полагающегося нам, т.е. того, что мы можем справедливо требовать. Но она не заставляет реализовывать эти права за счёт людей или проектов, о которых мы заботимся. Справедливость составляет вид заботы, которую мы должны иметь относительно членов нашего сообщества, и позволяет нам проявлять все иные формы любви и привязанности, совместимые с этим основополагающим моральным равенством. Представление о том, что мы должны создать сообщество равных, отказавшись от понятий честности, прав и обязанностей, несостоятельно<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Как я отметил в начале этой главы, марксисты выдвигали и выдвигают другие возражения против справедливости. Например, они утверждали, что апелляции к справедливости в стратегическом плане подрывают единство, в силу спорного характера идеи справедливости, и необязательны, поскольку двигателем истории являются рациональные интересы обездоленных. Также говорилось, что концепции справедливости являются идеологическими, сформулированными так, чтобы соответствовать существующим отношениям собственности, и поэтому социалистическая концепция справедливости должна не предшествовать, а следовать за изменениями в отношениях собственности. Многие из этих якобы пороков справедливости выводятся из Марксовой ныне дискредитированной теории исторического материализма. О возражении против справедливости как основанной на идеологии см.: [Wood 1981: 131–132; Brenkert 1983: 154–155; Wood 1972: 274]; ответную реакцию см.: [Geras 1989: 226–228; Nielsen 1989; Arneson 1981: 217–222; Norman 1989]. О роли нравственной мотивации в классовой борьбе см.: [Wood 1984; Miller 1984: 15–97]; и ответную реакцию см.: [Geras 1989: 251–254; Nielsen 1987].

Пренебрежительный подход Маркса к справедливости есть часть его более общих взглядов. Он верил, что коммунизм устранил потребность в большинстве основных понятий и категорий либеральной мысли, включая права, толерантность, представительную демократию, оппозицию политических партий, правление закона и рынок. Всё это, полагал Маркс, является «всего лишь коррективными полумерами при рассмотрении материальных, социальных, культурных и эпистемологических проблем, которые могут быть преодолены, тем самым делая коррективы ненужными» (см. [Lukes 1995: 3]). Маркс мыслил будущее общество без нехватки ресурсов, конфликтующих экономических интересов, этнических или религиозных делений, или несовершенной рациональности. Такое общество не нуждалось бы в тех практиках и институтах, которые либеральные государства развили для исправления этих проблем. Более того, как я отметил в начале главы, Маркс думал, что участие в дискуссиях об этих практиках и институтах в категориях морали есть просто отвлечение от реального дела неизбежной пролетарской революции. В результате, до совсем недавнего времени, немногие марксисты демонстрировали заинтересованность в развитии нормативной теории справедливости, прав, толерантности и демократии.

Однако сегодня практически все аналитические марксисты признают, что ограниченность ресурсов, конфликты, плюрализм и несовершенная рациональность являются вечными условиями существования людей, и что любая правдоподобная нормативная политическая теория должна объяснять, как политические институты должны относиться к ним и учитывать их. И первый шаг в этом направлении — разработать марксистскую теорию справедливости<sup>10</sup>.

## 2. КОММУНИСТИЧЕСКАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Если справедливость и неуничтожима, и желательна, как будет выглядеть её марксистская версия? Обычно полагают, что марксизм эгалитарен, даже более чем либерализм, — гораздо левее последнего. Это, конечно, верно в отношении главных положений либерализма и его идеологии равных возможностей, согласно которой неограниченное неравенство оправдано, пока имеет место честное соревнование за высокооплачиваемые должности (см. гл. 2 § 2 наст. изд.). Но не сразу очевидно, что же находится слева от ролзовской версии либеральной эгалитарной справедливости, поскольку она тоже отвергает господствующую идеологию и признаёт неравенство только тогда, когда оно работает на

<sup>10</sup> В сравнении с обширной литературой о справедливости, созданной аналитическими марксистами, литературы по марксистской теории демократии довольно мало. Важное исключение см.: [Gilbert 1980; 1991].



благо наименее обеспеченных. Марксистскую справедливость отличает от ролзовской не степень предлагаемого уравнивания ресурсов, но скорее форма, в какой оно должно произойти. Ролз полагает, что равенство ресурсов должно принять форму уравнивания частной собственности, имеющейся у каждого. Для Маркса же «теория коммунистов может быть резюмирована одним предложением: уничтожение частной собственности». Частное владение позволительно в сфере «личной собственности», такой, как одежда, домашние принадлежности и предметы, которые мы используем для домашнего досуга и развлечений. Но для марксизма «фундаментально важно», что «нет никакого морального права на частное владение и управление производительными ресурсами» (см. [Geras 1989: 255]; ср. [Cohen 1988: 298]). Уравнивание производительных ресурсов должно принять форму обобществления средств производства, так чтобы каждый имел равное участие в принятии коллективных решений о размещении производственных активов, осуществляемом на уровне либо отдельных предприятий, либо экономического планирования в стране в целом.

Почему равенство должно принять вид равного доступа к общественным ресурсам, а не равного распределения частных ресурсов? Одной из причин может быть то, что идея Ролза о «собственнической демократии» может быть на практике нежизнеспособна. В современных экономиках может оказаться невозможным уравнивать производительные ресурсы иначе чем через обобществление собственности. Как писал Энгельс, «буржуазия... не могла превратить эти ограниченные средства производства в мощные производительные силы, не превращая их из средств производства, применяемых отдельными лицами, в общественные средства производства, применяемые лишь совместно массой людей». Но при капитализме эти «обобществлённые средства производства» «по-прежнему оставались средствами производства и продуктами отдельных лиц». Решение этого противоречия может произойти «только таким путём, что общество открыто и не прибегая ни к каким окольным путям возьмёт в своё владение производительные силы, переросшие всякий другой способ управления ими, кроме общественного» [Marx, Engels 1968: 413, 414, 423; Маркс, Энгельс т. 20: 273, 274, 283].

Для Энгельса необходимость обобществления собственности не основывается на какой-то особой теории справедливости, но просто на неспособности представить себе какое-то иное средство для уравнивания ресурсов в современной индустриальной экономике. Некоторые марксисты также возражают на эмпирических основаниях против исходной посылки Ролза о том, что неравенство, возникающее на основе рыночных обменов в хорошо упорядоченном обществе, будет выгодным менее обеспеченным. Если это не так, и если механизмы перераспреде-

ления по своей сути уязвимы для политического давления, то мы могли бы принять социализм на основе «принципа большей вероятности» (см. [Schweickart 1978: 11, 23; DiQuattro 1983: 68–69; Clark, Gintis 1978: 322]).

В силу этих и других оснований некоторые критики заключают, что идея Ролза о собственнической демократии является «в лучшем случае фантазией» (см. [Nielsen 1978: 228]), или что эта идея имеет смысл только в первоначальном джефферсоновском контексте аграрного общества, состоящего из независимых земельных собственников (см. [MacPherson 1973: 135–136; Weale 1982: 57]). Если это так, то обобществление средств производства может быть единственным жизненным способом реализации принципа различия. Однако, как уже отмечалось в главе 2, либеральные эгалитаристы выдвигают различные предложения по увеличению равенства достойней *ex ante* — таких, как общество обладателей долей, компенсирующее образование, базовый доход, купонный капитализм и прагматическое эгалитарное планирование, которые просто никогда не испытывались. Может быть, преждевременно объявлять, что большее равенство в производительных активах нереализуемо.

Во время как эти возражения по поводу жизнеспособности эгалитарного частнособственнического режима составляют большую часть левой критики теории Ролза — и большую часть каждодневных дискуссий между либеральными эгалитаристами и социалистами, — существуют и более теоретические возражения против самой идеи частной собственности. Согласно многим марксистам, частная собственность на средства производства должна быть отменена, потому что она порождает отношения наёмного труда, которые по своей сути несправедливы. Одни марксисты утверждают, что наёмный труд по своей сути является эксплуататорским, другие — что он по своей сути приводит к отчуждению. С любой из этих точек зрения, справедливость обеспечивается только отменой частной собственности, даже если ролзовская собственническая демократия жизнеспособна на практике.

#### *а. Эксплуатация*

Образцовым примером несправедливости для марксистов является эксплуатация, а в нашем обществе эксплуатация рабочего капиталистом. Фундаментальным пороком либеральной справедливости, по мнению марксистов, является то, что она дозволяет продолжение этой эксплуатации, поскольку допускает продажу и покупку труда. Действительно ли либеральная справедливость позволяет одним эксплуатировать других? Это, конечно, зависит от того, как мы определяем эксплуатацию. В повседневном словоупотреблении эксплуатация (когда это понятие применяется к людям, а не к природным ресурсам) означает «нечест-

ное использование другого человека в своих целях». Поэтому любая теория справедливости имеет свою собственную теорию эксплуатации, так как любая теория описывает допустимые и недопустимые способы получения блага от других. В теории Ролза, например, талантливый человек нечестно пользуется неталантливыми, если использует их слабую переговорную позицию, чтобы получить неравную долю ресурсов, не оправданную принципом различия. Однако получение выгоды одним от найма других уже не будет эксплуататорским, если это работает на наибольшее благо наименее обеспеченных. Если мы убеждены в справедливости теории Ролза, то будем отрицать, что она допускает эксплуатацию, поскольку принять теорию справедливости отчасти означает принять её критерий для суждения о том, когда другими нечестно пользуются.

Марксисты, однако, оперируют более техническим определением эксплуатации. В этом техническом употреблении эксплуатация относится к конкретному явлению, когда капиталист извлекает больше стоимости из труда рабочего (в виде производимых продуктов), чем платит рабочему в обмен за его труд (в виде заработной платы). Согласно классической марксистской теории капиталисты нанимают рабочих только тогда, когда они могут извлечь эту «прибавочную стоимость», тем самым эксплуататорская передача прибавочной стоимости от рабочего к капиталисту заложена во всех отношениях найма. Иногда говорят, что это техническое определение эксплуатации представляет скорее научный, чем нравственный интерес. Так, о факте, что капиталист извлекает прибавочную стоимость, утверждается, что он объясняет, как возможны прибыли в конкурентной экономике, и что это утверждение само по себе не подразумевает, что извлекать прибавочную стоимость неправильно. Однако большинство марксистов принимают извлечение прибавочной стоимости в качестве свидетельства эксплуатации и даже как образцовый пример несправедливости.

Имеет ли марксистское понимание эксплуатации моральное значение, т.е. включает ли оно нечестное использование других? Традиционный аргумент в пользу того, что техническая эксплуатация несправедлива, развёртывается следующим образом (по [Cohen 1988: 214]):

1. Труд и только труд создаёт стоимость.
2. Капиталист получает часть стоимости продукта.

Следовательно:

3. Работник получает стоимости меньше, чем создаёт.
4. Капиталист получает часть стоимости, создаваемой работником.

Следовательно:

5. Работник эксплуатируется капиталистом.

В этом аргументе есть несколько пробелов. Посылка 1 является, мягко говоря, спорной. Многие марксисты пытались обосновать её, апелли-

руя к трудовой теории стоимости, в соответствии с которой стоимость произведённого предмета определяется количеством труда, необходимым для его производства. Но, как указывает Коэн, трудовая теория стоимости вообще-то противоречит посылке 1, ибо трудовая теория говорит о том, что стоимость предмета детерминирована количеством труда, *ныне* требующегося для его производства, а не тем, сколько труда было действительно вложено в его производство. Если технология изменяется так, что предмет теперь можно произвести, вложив половину ранее требовавшегося труда, то трудовая теория стоимости утверждает, что стоимость объекта сокращается наполовину, даже несмотря на то что количество труда, воплощённое в уже произведённом предмете, не меняется. Реальный труд, затраченный рабочим, не имеет отношения к делу, если верна трудовая теория стоимости.

С моральной точки зрения значимо не то, что рабочие создают стоимость, но то, что «они создают *то, что имеет стоимость*... Обвинение в эксплуатации выдвигается не в связи с тем, что капиталист присваивает часть производимой рабочим стоимости, но с тем, что он присваивает часть стоимости *того, что производит рабочий*» (см. [Cohen 1988: 228]). Создание изделий, имеющих стоимость, отлично от создания стоимости этих изделий, и именно первое действительно значимо для обвинения в эксплуатации. Даже если не рабочий, а некто иной создаёт стоимость продукта труда — если, например, она определяется желаниями потребителей, — то марксисты по-прежнему могут утверждать, что рабочий эксплуатируется капиталистом, потому что именно рабочий, а не капиталист или потребители, создаёт этот продукт. Поэтому правильный аргумент таков по Коэну [Cohen 1988: 228]:

1. Работник является единственным человеком, создающим продукт труда, тот, который имеет стоимость.

2. Капиталист получает часть стоимости продукта.

Следовательно:

3. Работник получает стоимости меньше, чем стоимость создаваемого им.

4. Капиталист получает часть стоимости того, что создаёт работник.

Следовательно:

5. Работник эксплуатируется капиталистом.

Эта модифицированная версия марксистского аргумента приводит к заключению, что отношения наёмного труда по своей сути являются эксплуататорскими. Но неясно, является ли присутствующая здесь эксплуатация несправедливостью. Во-первых, нет ничего несправедливого в добровольном труде для других. Поэтому большинство марксистов добавляют условие, что рабочий должен быть принуждён работать на капиталистов. Поскольку рабочие вообще не имеют каких-либо

средств производства и могут заработать на жизнь, только работая на капиталиста-собственника (хотя и необязательно на какого-то конкретного капиталиста), большая часть отношений наёмного труда подпадает под это условие (см. [Reiman 1987: 3; Holmstrom 1977: 358]).

Является ли вынужденная передача прибавочной стоимости эксплуататорской в повседневном значении этого слова? Это одновременно и слишком слабое, и слишком сильное утверждение. Оно слишком слабо, так как исключает из сферы эксплуатации наёмный труд, не являющийся, в строгом смысле, вынужденным. Если, к примеру, существует система социальной защиты, гарантирующая всем минимальный доход, то не имеющие собственности могут поддерживать своё существование (и только) с помощью государства всеобщего благосостояния, не будучи вынужденными работать на капиталиста. Но мы можем по-прежнему пожелать сказать, что рабочие эксплуатируются. Пока не имеющих собственности, чтобы выживать, не требуется работать на капиталиста, но чтобы жить достойно, работать на капиталиста будет для них единственным выходом, то может показаться нечестным, что они должны отдавать прибавочную стоимость капиталисту, чтобы обеспечить себе приличную жизнь. Может показаться, что эти люди «принуждаются» работать на капиталиста, так как альтернативы в некотором смысле неприемлемы или неразумны. Но, как мы увидим, важен вопрос не о том, действительно ли рабочие принуждаются работать на капиталиста, но о том, является ли нечестным неравный доступ к ресурсам, который «заставляет» рабочих принимать эту передачу прибавочной стоимости.

Определение эксплуатации как принудительной передачи прибавочного труда также является слишком сильным, ибо есть множество случаев правомерной принудительной передачи прибавочной стоимости. Что если рабочие, как подмастерья, должны работать на других в течение пяти лет, но затем могут сами стать капиталистами (или мастерами)? Согласно Джеффри Рейману, это эксплуатация: «мы заботимся о рабочих, вынужденных продавать свою рабочую силу, потому что понимаем, что этим их заставляют работать без оплаты. И мы заботимся о том, как долго рабочих заставляют работать без оплаты, потому что мы переживаем за людей, которых заставляют работать без оплаты за любой период времени» [Reiman 1987: 36]. Но это неубедительно. Если все рабочие могут стать капиталистами, и если все капиталисты начинают как рабочие, то на протяжении всего жизненного пути людей нет неравенства. Как и в случае с подмастерьями, бывает время, когда им приходится «вкатывать» (см. [Cohen 1988: 261 n. 9]). Настаивать на том, что принудительная передача прибавочной стоимости является эксплуататорской независимо от того, как это укладывается в более широкую систему распределительной справедливости, лишает обвинение

в эксплуатации всей его нравственной силы. Это проявление какого-то фетишизма относительно владения своим трудом. Это даже проявление либертарианской озабоченности собственностью на себя:

Марксисты говорят, что капиталисты крадут рабочее время у трудящихся. Но украсть у кого-то можно только то, что правомерно принадлежит ему. Марксистская критика капиталистической несправедливости тем самым подразумевает, что рабочий — законный собственник своего рабочего времени: он, и никто другой, имеет право решать, что он будет с ним делать... Поэтому марксистское утверждение о том, что капиталист эксплуатирует рабочего, зависит от положения, что люди являются законными обладателями своих сил. [Действительно], если, как это делают марксисты, присвоение рабочего времени как такового, т.е. в его наиболее общей форме, принимается как образец несправедливости, то невозможно избежать утверждения чего-то вроде принципа собственности на себя [Cohen 1990a: 366, 369].

В соответствии с определением Реймана такое понимание эксплуатации заимствовано либертарианством, поскольку обязательное налогообложение для поддержки детей или людей со слабым здоровьем тоже считается эксплуатацией. Если мы заставляем рабочих платить налоги для поддержки людей со слабым здоровьем, то мы заставляем их работать без оплаты<sup>11</sup>.

В своём первоначальном изложении марксистского аргумента об эксплуатации Коэн отрицал, что он предполагает собственность людей на

<sup>11</sup> Рейман отрицает, что обязательная помощь инвалидам является эксплуататорской, поскольку её можно рассматривать как страховку, покупаемую каждым, и значит, как «косвенный возврат индивидам труда, равного им вложенному и тем самым не изменяющего базовый распределительный принцип» о том, что никого не заставляют работать на другого [Reiman 1989: 312 п. 12]. Но это явно не соответствует действительности по отношению ко многим получателям такой помощи — например, инвалидам от рождения. Холмстром, которая, как и Рейман, определяет эксплуатацию как «принудительный, неоплачиваемый, добавочный труд» [Holmstrom 1977: 358], пишет, что поддержка людей со слабым здоровьем не есть эксплуатация, так как здесь «прибавочный продукт под контролем тех, кто его производит. Нет непронизывающего класса, который присваивает то, что произвели рабочие. Рабочие не потребляют его целиком, но контролируют его как класс» [Ibid.: 363]. Но тот факт, что рабочие контролируют его как класс, не показывает, что рабочие как индивиды не принуждаются передавать прибавочный продукт. Что если я, как отдельный рабочий, возражаю против того, что рабочий класс в целом решает делать с прибавочным продуктом? Могу ли я настоять на получении всей стоимости произведённого мной? Если нет и если я должен работать для того, чтобы зарабатывать на жизнь, то, по определению Ненси Холмстром, меня эксплуатируют. Более того, что если существуют конституционные гарантии прав на социальное обеспечение, согласно которым закон требует от рабочих поддерживать слабых здоровьем? Тогда, в соответствии с её определением, рабочий класс в целом эксплуатируется, поскольку он юридически не контролирует весь прибавочный продукт.

продукты своего труда: «Можно полагать, что капиталист эксплуатирует рабочего, присваивая часть стоимости того, что производит рабочий, не обязательно считая при этом, что вся эта стоимость должна идти рабочему. Можно придерживаться принципа распределения по потребностям, прибавляя, что капиталист эксплуатирует рабочего потому, что его потребности не есть основание, по которому он получает часть стоимости того, что производит рабочий» [Cohen 1988: 230 п. 37]. Но каково тогда основание утверждать, что капиталист эксплуатирует *рабочего*? Если мы примем посылку о том, что капиталист не испытывает потребности в произведённом предмете и поэтому не имеет законного права на него, то согласно принципу потребностей из этого не следует, что рабочий имеет какое-то право на этот предмет. Наибольшая потребность может оказаться у третьей стороны (например, у ребёнка), и тогда этот ребёнок единственный имеет законные притязания на данный предмет. Если капиталист, тем не менее, присваивает предмет, то он несправедливо обращается с ребёнком, а не с рабочим. Действительно, если рабочий присваивает предмет, то он тоже несправедливо обращается с ребёнком. Когда нарушается принцип потребностей, людьми, с которыми несправедливо обращаются, являются обладатели потребностей, а не производители.

Более того, а что если капиталист действительно имеет потребность в прибавочной стоимости? Допустим, он обладает слабым здоровьем и ему повезло в том, что он унаследовал много акций компании. Коэн подразумевает, что это всё равно эксплуатация, ибо «его потребности не есть основание, по которому он получает часть стоимости того, что производит рабочий». Таким основанием скорее является его собственность на средства производства. Но и потребности рабочего также не являются основанием, по которому он получает произведённый им продукт. Основанием скорее является то, что он производит этот предмет. Тогда кого эксплуатирует капиталист? Никого, ибо согласно принципу потребностей никто другой не имеет законных прав на ресурсы. Более того, почему потребности не могут быть основанием для получения капиталистом прибавочной стоимости? Что если государство, желая не оставлять поддержку слабым здоровьем превратностям повседневной политики, наделяет их капиталом, из которого они могут извлекать постоянную финансовую поддержку? Распределение капитала в пользу слабых здоровьем могло бы на самом деле быть очень хорошим способом реализации принципа потребностей (ср. [Cohen 1990a: 369–371; Arneson 1981: 206–208]). Как только мы отбросим требование о собственности на себя, присвоение прибавочного труда, по существу, не является в качестве такового эксплуататорским — всё зависит от того, как конкретная транзакция вписывается в более широкую схему распределительной справедливости.

Есть ещё одна проблема с аргументом об эксплуатации. Как насчёт тех, кого принуждают не продавать свой труд? Замужним женщинам запрещалось и запрещается работать по найму во многих странах. Поэтому они не эксплуатируются. Напротив, они защищены от эксплуатации, и, действительно, многие люди указывают на это, защищая дискриминацию полов. Но если замужним женщинам в этих странах выплачивают небольшие пособия, на что идёт часть государственных налогов, то они становятся эксплуататорами согласно марксистскому аргументу, так как часть дохода каждого рабочего принудительным образом забирается и отдаётся в их распоряжение. Но было бы ошибочным рассматривать женщин в этих обстоятельствах как получающих выгоду от эксплуатации. Они страдают от несправедливости большей, чем капиталистическая эксплуатация, и одной из первых задач феминистских движений было достижение равного доступа женщин к рынку наёмного труда<sup>12</sup>. Или рассмотрим безработных, которые имеют гарантированное законом право на наёмную работу, но не могут её найти. Они тоже не эксплуатируются согласно марксистскому определению, поскольку не производят никакой прибавочной стоимости, которую мог бы присвоить капиталист. А если государство облагает рабочих налогом для выплат безработным, то последние становятся эксплуататорами. Тем не менее они находятся в худшем положении, чем те, кому удалось вступить в отношения найма (см. [Roemer 1982b: 297; 1988: 134–135]).

Эти примеры подводят к тому, что есть более глубокая несправедливость, лежащая в основе эксплуатации, — а именно неравный доступ к средствам производства. Лишённые прав женщины, безработные, наёмные работники — все они в нашем обществе страдают от этой несправедливости, в то время как капиталисты получают выгоду от неё. Эксплуатация рабочих капиталистами есть лишь одна форма, которую может принять эта распределительная несправедливость. Подчинённое положение женщин и положение безработных являются другими формами и, судя по борьбе людей за получение наёмной работы, возможно, более губительными. Для тех, кто лишён доступа к собственности, быть вынужденным продавать свой труд может быть лучше, чем быть вынужденным не продавать (женщины) или не иметь возможности продавать (безработные) свой труд, или кос-как перебиваться криминальной деятельностью, попрошайничеством, или жить с той земли, которая остаётся общей собственностью (Марксов «люмпен-пролетариат»).

Что-то здесь неправильно. Теория эксплуатации должна была обеспечить радикальную критику капитализма. Но в её стандартном виде она

<sup>12</sup> Интересную попытку так переработать Марксову концепцию эксплуатации, основанную на идее прибавочной стоимости, чтобы она была применима к неоплачиваемым видам деятельности женщины, см. [Bubeck 1995: ch. 2].



пренебрегает многими из тех, кому хуже всего при капитализме, и даже препятствует действиям, необходимым для помощи им (например, социальная помощь детям, безработным и больным). Если теория эксплуатации собирается уделить должное внимание этим группам, она должна отказаться от узкой концентрации на передаче прибавочной стоимости и вместо этого исследовать более широкую схему распределения, в которой происходит эта передача. Это главная цель работ Джона Рёмера по проблемам эксплуатации. Он определяет эксплуатацию не как передачу прибавочной стоимости, но как неравный доступ к средствам производства. С его точки зрения, эксплуатируется кто-то или нет, зависит от того, было ли бы ему лучше в гипотетической ситуации распределительного равенства, т.е. если бы он вышел из отношений найма со своим трудом и долей внешних ресурсов на душу населения. Если рассматривать различные группы в экономике как игроков в игре, правила которой определяются существующими отношениями собственности, то группа эксплуатируема, если её членам было бы лучше, если бы они прекратили играть в эту игру, ушли со своей долей внешних ресурсов на душу населения и начали собственную игру. Согласно Рёмеру, и занятым, и безработным трудящимся было бы лучше, если бы они вышли из капиталистической игры, и потому они являются эксплуатируемыми.

Эксплуатация в техническом смысле слова — передача прибавочной стоимости — играет в теории Рёмера только ограниченную роль. Это одно из наиболее распространённых следствий распределительной несправедливости при капитализме, но не представляет самостоятельного интереса в отрыве от этого неравенства. Это «плохо, только когда является следствием несправедливого, неравного распределения средств производства» [Roemer 1988: 130]. Передача прибавочной стоимости оправдана, когда она не запятнана распределительным неравенством, или когда помогает компенсировать это неравенство. Например, санкционированная государством поддержка безработных или лишённых прав женщин уменьшает, а не создаёт эксплуатацию, ибо помогает исправить «потери, понесённые [ими] вследствие неравного первоначального распределения собственности» [Roemer 1988: 134]. Для Рёмера «нравственный императив» теории эксплуатации не в том, чтобы устранить передачу прибавочной стоимости, но в том, чтобы «отменить неравное владение отчуждаемыми средствами производства» [Roemer 1982b; 305; 1982c: 280].

По мнению Коэна, теория Рёмера делает марксистов «более последовательными эгалитаристами» [Cohen 1990a: 382]. Но рёмеровское понимание эксплуатации всё-таки рассматривает обязательную поддержку больных (или детей) как эксплуатацию, ибо это даёт им больше, чем

они могли бы обеспечить себе с их долей ресурсов на душу населения<sup>11</sup>. Неравенства, порождённые неравными природными способностями, не относятся к отношениям эксплуатации, так что реёмеровский «нравственный императив» всё-таки менее эгалитарен, чем те теории, которые стремятся компенсировать природные недостатки. Определяя эксплуатацию как следствие неравного распределения внешних ресурсов, Ремер строит свою теорию, «не прибегая к радикальной эгалитарной посылке об отрицании собственности на себя» [Roemer 1988: 168].

Ремер выражает симпатию к теориям, делающим такой радикальный шаг; таким, как теории Ролза и Дворкина. И сам он утверждает, что переход от социализма к коммунизму должен включать устранение неравного владения ресурсами, связанного с различиями в природной одарённости. По его мнению, неравенства, связанные с различиями от природы данных талантах, могут рассматриваться как форма «социалистической эксплуатации», т.е. как форма эксплуатации, которая продолжает существовать при социализме, но будет уничтожена при коммунизме. Но лично одобряя правомерность ограничения собственности на себя во имя исправления неравенств, связанных с различиями в природных способностях, он одновременно заявляет, что это особый вопрос, отличный от традиционного марксистского понимания эксплуатации рабочих при капитализме, в котором предполагается, что люди имеют право на плоды своего труда [Roemer 1982c: 282–283; 1982b: 301–302]. Марксистская теория эксплуатации работает с «более консервативной» посылкой о том, что люди имеют права собственности на себя, так что равенство ресурсов не должно включать какого-либо требования компенсации за неравную одарённость [Roemer 1988: 160; ср. 1982a: ch. 7–8].

Арсон даёт сходную трактовку эксплуатации. Как и Ремер, он утверждает, что суждения о «неправомерной эксплуатации» требуют сравнения с гипотетическим равным распределением, хотя его концепция равного распределения предотвращает различия, возникающие из-за неравной природной одарённости, так же как из-за неравных внешних ресурсов. Арсон полагает, что большинство рабочих при капитализме эксплуатируются согласно этому тесту, ибо они страдают от незаслуженного нера-

<sup>11</sup> Ремер пытается избежать этого следствия, добавляя «условие доминирования» [Roemer 1982a: 237], или требование, чтобы не было никаких «потребительских экстерналий» (то есть рабочие не должны получать никакого удовольствия от помощи инвалидам) [Roemer 1989: 259]. Но всё это введено *ad hoc*, поскольку не связано с «нравственным императивом», который он определяет как основу теории эксплуатации (как он это признаёт в [Roemer 1982c: 277n]). Действительно, это кажется вызывающими вопросы попытками отмежеваться от либертарного содержания теории эксплуатации и блокировать утверждения либертарианцев о том, что государство благосостояния является эксплуататорским (см. [Bertram 1988: 126–127]).

венства либо в материальных ценностях, либо в талантах, что позволяет другим использовать их в своих целях [Arneson 1981: 208]. Как и у Рёмера, в теории Арнсона передача прибавочной стоимости является производной. Передача прибавочной стоимости неправомерна, если является результатом неравного распределения, но правомерна, если возникает независимо от него, или используется для компенсации незаслуженных неравенств в богатстве или природной одарённости. Поэтому обязательная поддержка безработных правомерна, как и поддержка слабых здоровьем. Однако большая часть прибавочной стоимости при капитализме забирается у рабочих неправомерно, поскольку она оказывается в руках тех, кто выигрывает от неравного распределения талантов и богатства. Поэтому капитализм является эксплуататорским, хотя и в силу более сложных причин, чем те, которые предполагаются первоначальным марксистским аргументом об эксплуатации.

Это более убедительная трактовка эксплуатации. Сосредоточивая внимание на более широкой схеме распределения, а не просто на обмене, осуществляющемся в рамках отношений наёмного труда, Рёмер и Арнсон избегают обеих проблем подхода Реймана. Их подходы позволяют сказать, что рабочие в государстве всеобщего благосостояния могут эксплуатироваться независимо от того, «принуждаются» они работать на капиталистов или нет, так как они лишены равного доступа к средствам производства. Их концепции также позволяют рассматривать случаи распределительной несправедливости, имеющие место за пределами отношений найма, как, например, несправедливость невозможности или несвободы найти работу, поскольку всё это тоже включает лишение равного доступа к ресурсам<sup>14</sup>.

К сожалению, это более привлекательный подход именно потому, что он отбрасывает всё, что было отличительного в первоначальном марксистском подходе к эксплуатации. Новый подход отличается от первоначального в трёх важных отношениях. Во-первых, идея эксплуатации теперь выводится из более важного и широкого принципа распределительного неравенства. Для того чтобы знать, что такое эксплуатация, нам нужно сначала знать, на что люди имеют право в силу прав собственности на себя и на внешние ресурсы. И как только мы сделаем эти лежащие в основе теории принципы явными, становится понятным, что эксплуатация — это всего лишь один из многих видов распределительной

<sup>14</sup> Как отмечает Арнсон, это понимание, почему эксплуатация доведённого до бедности рабочего несправедлива, также объясняет, почему нельзя позволять капиталисту закрыть свою фабрику, обрекая рабочего на голод [Arneson 1993a: 288]. В противоположность этому, согласно традиционному марксистскому пониманию эксплуатации, получается, что владелец фабрики, закрывший её, более никого не эксплуатирует.

несправедливости, а не образцовый пример несправедливости. К сожалению, марксисты остаются склонными преувеличивать нравственную важность эксплуатации. Рёмер, например, расширяет пределы эксплуатации так, что она у него покрывает все виды распределительной несправедливости<sup>15</sup>. Как уже отмечалось, это позволяет ему рассматривать участь безработных так же, как и наёмных работников. Но называть оба случая эксплуатацией означает вносить путаницу. Здравый смысл говорит нам, что эксплуатация требует некоторого прямого взаимодействия между эксплуататором и эксплуатируемым, в котором первый нечестным образом использует последнего, а это обычно неверно в отношении безработных. Ими нечестным образом пренебрегают или исключают, но необязательно нечестным образом пользуются, капиталисты могут не получать никакой выгоды от их участи. Сказать, что все виды несправедливости суть разновидности эксплуатации означает не достичь понимания, но потерять смысл слова<sup>16</sup>.

Более того, предпринятое Рёмером приравнивание затемняет соотношение между равенством и эксплуатацией. Он утверждает, что различные формы неравенства (нечестное пристрастие, исключение, пренебрежение) все являются частными случаями более широкой кате-

<sup>15</sup> Сходным образом, Ван Париjs расширяет понятие эксплуатации так, чтобы оно включало случаи неравенства между богатыми и бедными странами (что он называет «эксплуатацией гражданства») и даже случаи неравенства между имеющими работу и безработными (что он называет «эксплуатацией работы») [Van Parijs 1993: 143–147, 123–130].

<sup>16</sup> Рёмер местами отходит от этого приравнивания несправедливости и эксплуатации. Для того чтобы соответствовать нашему повседневному пониманию того, что эксплуатация предусматривает использование одним в своих интересах другого, он добавляет следующее условие: не только эксплуатируемой группе должно быть лучше, если она уйдёт из отношений найма со своими талантами и долей ресурсов на душу населения, но и эксплуататорам должно быть хуже, если эксплуатируемые уйдут со своими имеющимися ресурсами [Roemer 1982b: 285]. Там, где это добавочное условие не соблюдается, с группами, которым отказано в равном доступе к ресурсам, «обращаются в марксистском понимании нечестно», но они не «эксплуатируются», так как другие не пользуются ими («они могут исчезнуть со сцены и доход других не изменится» [Roemer 1982b: 292]). Но, как он признаёт, это добавочное условие по-прежнему не может уловить смысл нашего интуитивного понимания того, что такое «нечестно пользоваться» [Roemer 1982b: 304 n. 12; ср. Elster 1982a: 366–369]. В следующей своей книге Рёмер возвращается к своему первоначальному определению эксплуатации как «потери, испытываемой личностью вследствие неравного первичного распределения собственности» [Roemer 1988: 134], независимо от того, происходит ли эта потеря вследствие того, что личность нечестно используют. Поэтому человек капиталистически эксплуатируется в том случае, «если бы он выиграл от эгалитарного перераспределения отчуждаемых общественных средств производства» [Roemer 1988: 135], и безработные согласно этому тесту эксплуатируются так же, как и наёмные работники.

гории эксплуатации. Но точнее противоположное — эксплуатация есть один из многих видов неравенства, которые все оцениваются исходя из более глубокого и широкого принципа равенства. В теории Рёмера этот глубокий принцип равенства выражается в «нравственном императиве» уравнивать доступ к ресурсам. Эксплуатация более не составляет моральный фундамент его теории.

Кроме того, более широкая теория справедливости, в которую входит и эксплуатация, становится всё ближе к ролзовской теории справедливости. Первоначальный марксистский аргумент гласил, что рабочие имеют право на продукт их труда, и именно принудительное лишение их этого права делает капитализм несправедливым. Но большинство марксистов нашего времени пытаются избежать этой либертарианской посылки, поскольку (в числе других причин) она делает помощь иждивенцам нравственно сомнительной. И чем более они пытаются усвоить наше повседневное представление о том, что не всякая техническая эксплуатация несправедлива, тем более они апеллируют к ролзовским принципам равенства. В то время как марксистскую риторику эксплуатации считают более радикальной, чем представления о справедливости либерального эгалитаризма, «марксистское осуждение несправедливости капитализма не так уж отличается от заключений, достигнутых вроде бы менее радикальными сегодняшними теориями в политической философии, хотя они и выражаются не на таком колоритном языке, как марксистский» [Roemer 1988: 5]. Например, марксистская теория эксплуатации Арнона апеллирует к тому же принципу чувствительности к стремлениям, нечувствительности к природным способностям распределения, который лежит в основе теории Дворкина. В своих новых формах марксистская теория эксплуатации, как представляется, применяет либерально-эгалитарные принципы, а не соперничает с ними.

И наконец, это новое понимание эксплуатации отказывается от того, что было *raison d'être* первоначального марксистского аргумента об эксплуатации — а именно, от утверждения, что наёмному труду внутренне присуща несправедливость. Ибо, если тест на несправедливость эксплуатации состоит в том, есть ли незаслуженные неравенства, то тогда некоторые отношения найма не являются эксплуататорскими. Есть два «чистых пути» к установлению отношений наёмного труда. Во-первых, как мы видели, наделение немощных капиталом может компенсировать неравенство в природных способностях и тем самым приблизить нас к распределению, нечувствительному к природным способностям. Во-вторых, неравенство в собственности на средства производства может возникнуть среди людей с одинаковыми природными способностями, если у них разные предпочтения по поводу инвестиций или риска. В примере с теннисистом и садовницей, который я использовал в главе 2, теннисист желал немедленно использовать свои ресурсы на потребление в виде устройства

теннисного корта, в то время как садовница инвестировала свои ресурсы в производство, в виде овощного огорода (см. гл. 2 § 4 наст. изд.). Это было правомерно, как я уже показывал, даже несмотря на то что теннисист в конечном итоге стал работать на садовницу (или любого другого обладателя средств производства), потому что это проходит «тест на зависть». Каждая сторона была свободна делать свой выбор, как и другая, но ни одна сторона не желала образа жизни другой, потому что у каждой были свои предпочтения относительно работы и отдыха. Сходным образом, садовница могла получить больше средств, пойдя на больший риск, в то время как теннисист, имевший ту же возможность, предпочёл меньший, но не связанный с риском доход. Различные акты выбора относительно досуга и риска могут привести легитимным и свободным от зависти путём к неравному владению средствами производства. Когда предпочтения людей не отличаются по этим параметрам или такие отличия менее важны для людей, чем общее желание участвовать в демократическом управлении на своём рабочем месте, тогда скорее всего будет поддерживаться система равной собственности на производственные активы. Но ввести полный запрет на наёмный труд было бы произвольным нарушением требования справедливого распределения, чувствительного к стремлениям<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Пол Уоррен утверждает, что даже если существуют «чистые пути» к установлению отношений наёмного труда, всё равно было бы допустимо запретить их как эксплуататорские, поскольку наниматель обладает неравной властью в этих отношениях и получает от них непропорционально много. Даже если неравенство ресурсов между нанимателем и наёмным работником легитимно (то есть является следствием добровольных актов выбора), было бы неверно позволить нанимателю пользоваться преимуществами легитимного неравенства таким нелегитимным путём [Warren 1997]. По утверждению Уоррена получается так, что потребность иметь работу является как бы неожиданным и нежелательным следствием (добровольного) неравенства ресурсов, от которого (следствия) потенциальный работник нуждается в защите. Это ошибочно. *Ex hypothesi*, обе стороны имели один и тот же набор возможностей, включая возможность стать нанимателем или совладельцем, предпринимая необходимый выбор относительно сбережений, инвестиций и риска. Будущий работник сделал иной выбор, поскольку имел другие цели в жизни, возможно, в том числе больший досуг, потребление или безопасность, зная, что это потребует от него работать на других. Решение стать работником было частью сделанного им выбора, которому он отдал предпочтение перед другими возможностями, включая возможность стать нанимателем. Другими словами, решения относительно работы уже являются фактором в тесте на зависть. В любом случае, в либеральном обществе люди свободны выступать в отношении неравной власти и неравного вознаграждения — действительно, многие (большинство?) формы ассоциаций до некоторой степени на этом основаны. Не существует требования, чтобы организации в либеральном обществе (церкви, благотворительные организации, политические партии) были устроены с целью либо уравнивать власть всех членов, либо вознаграждать людей по затраченному ими труду. Важно, чтобы люди осуществляли выбор, в какие отношения им вступать с позиции равных ресурсов, а это присутствует в «чистом пути» к установлению отношений наёмного труда.

Ничто из этого не оправдывает существующее неравенство в собственности на средства производства. Маркс презирал тех, кто настаивал, что капиталисты приобрели свою собственность благодаря честным сбережениям, и продолжал утверждать, что в накоплении капитала «большую роль играют завоевание, порабощение, разбой, — одним словом, насилие» (см. [Marx 1977c: 873–876, 926; Маркс, Энгельс т. 23: 726]; ср. [Roemer 1988: 58–59]). Несправедливость первоначального накопления подрывает аргумент о риске, ибо даже если капиталисты и готовы идти на риск со своим капиталом, это (с точки зрения нравственности) не их капитал, которым они рискуют. Возможно, рабочие были бы готовы идти на такой же риск, как и капиталисты, если у них было бы чем рисковать. В любом случае, «невозможно серьезно утверждать, что в жизни рабочего меньше риска, чем у капиталиста. Рабочим угрожает риск профессиональных болезней, безработицы и обнищания после выхода на пенсию, с чем не сталкиваются капиталисты и менеджеры» (см. [Roemer 1988: 66]). Так что ни усилия, ни готовность идти на риск не могут оправдать существующего неравенства (см. [Roemer 1982b: 308]; ср. [Nozick 1974: 254–255; Нозик 2008: 315–316]). Но тот факт, что исторически капитализм вырос из неоправданного неравенства, не доказывает, что наёмный труд не мог бы возникнуть легитимно в рамках, например, такого режима, как ролзовская «собственническая демократия». Действительно, если бы люди были хорошо информированы о последствиях их выбора, а их различные предпочтения формировались в условиях справедливости, то «данный аргумент кажется почти неопровержимым» [Elster 1983a: 294]<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Попытку Рёмера опровергнуть этот аргумент см. [Roemer 1988: 149–156]. Его основное возражение в том, что даже если мы уравнием ресурсы, различия в обладании капиталом, которые возникнут в результате сделанного людьми выбора, в большой мере будут отражать сохраняющееся влияние прошлой несправедливости. Те, кто родились в бедных семьях, не будут обучены навыкам риска и «отложенного удовольствия», которые передаются в богатых семьях. Различные предпочтения относительно работы и досуга не оправдывают различий в обладании средствами производства, так как эти предпочтения сами сформировались в условиях несправедливости [Roemer 1988: 62–63, 152–153; 1985b: 52]. Это верное замечание — люди полностью ответственны за свой выбор, только когда их предпочтения формируются в условиях справедливости (ср. [Rawls 1979: 14; Arneson 1981: 205; Scanlon 1988: 185–201]). Но это вряд ли оправдывает полное запрещение частной собственности. Это говорит о том, что для одного или двух поколений мы должны учитывать и, возможно, компенсировать это влияние. Возможно, следует реализовать программу позитивной дискриминации для того, чтобы поощрить в прежде неблагополучных группах приобретение и передачу по наследству соответствующих предрасположенностей. Это не подрывает общий принцип о том, что различные стремления могут легитимно привести к различиям в собственности на средства производства.

Таким образом, частная собственность не обязательно должна быть эксплуататорской. Марксисты любят заявлять, что эксплуатация невозможна при социализме, так как производители контролируют производимый ими продукт (см., напр.: [Holmstrom 1977: 353]). Но с точки зрения нового подхода к рассмотрению эксплуатации недостаточно того, что люди имеют равный доступ к общественным ресурсам в виде голоса на демократически управляемом, находящемся в собственности рабочих предприятии. Всё зависит от того, что люди демократически решают делать со своими ресурсами. Допустим, предприятие, коллектив которого постоянно разделён на две группы — большинство, которое, подобно садовнице, предпочитает доход отдыху, и меньшинство, которое, подобно теннисисту, предпочитает отдых доходу. Если большинство побеждает при принятии всех решений и меньшинству не позволено обратиться к социалистическое право равного доступа к общественным ресурсам в либеральное право на обладание равными индивидуальными ресурсами (например, продав свою долю в фирме), то с меньшинством будут обращаться нечестно. Они, согласно подходу Рёмера — Арнсона, будут эксплуатироваться, поскольку им было бы лучше уйти с их долей ресурсов на одного работника [Arneson 1981: 226; Geras 1989: 257].

Озабоченность эксплуатацией, следовательно, не оправдывает предпочтения обобществления средств производства их уравнительному распределению. Уравнивание ресурсов может быть неэксплуататорским, даже если некоторые люди работают на других, и обобществление ресурсов может быть эксплуататорским, даже если каждый работает на себя. Здесь важно то, чтобы люди имели тот вид доступа к ресурсам, который позволяет им принимать любые решения относительно работы, отдыха и риска, которые лучше всего способствуют их жизненным целям. Возможно, такой вид самодетерминации лучше всего достигается в смешанном обществе, соединяющем частную собственность, общественную собственность и рабочую демократию, так как каждая форма собственности создаёт определённый набор возможностей для выбора, пока заблокированы другие (см. [Lindblom 1977: ch. 24; Линдблом 2005: гл. 24; Goodin 1981: 91–92; Weale 1982: 61–62]). Всё это в основном эмпирические вопросы, и от них нельзя загодя отделаться с помощью огульных обвинений в эксплуатации.

## *б. Потребности*

До сих пор я мало что сказал об утверждении Маркса, что распределение при коммунизме будет основано на принципе «каждому по потребностям». Действительно, уже говорилось, что этот принцип несовместим с традиционным марксистским пониманием эксплуатации, которое ис-



ключает принудительную передачу прибавочного труда от рабочих к остальным. Но что можно сказать о нём как таковом, как принципе справедливости? Из проведённого уже анализа Марксовой концепции следует, что он скорее всего не думал о нём как о принципе справедливости. Учитывая его расчёт на достижение в будущем изобилия, «каждому по потребностям» есть не принцип распределения ограниченных ресурсов, но просто описание того, что происходит при коммунизме — люди берут то, в чём нуждаются, из имеющихся в изобилии ресурсов (см. [Wood 1979: 291–292; Cohen 1990b]; ср. [Geras 1989: 263]).

Однако сегодня большинство марксистов не разделяют оптимизм Маркса относительно изобилия и вместо это обращаются к принципу потребностей как к распределительному принципу. Наиболее правдоподобное понимание этого принципа, рассматриваемого таким образом, состоит в том, что это принцип равного удовлетворения потребностей, поскольку Маркс предлагает его как решение проблем «дефектов» принципа вклада. Эти дефекты, как мы видели, выражаются в неравенстве, возникающем в силу различных потребностей людей (см. [Elster 1983a: 296; 1985: 231–232]). Является ли это привлекательным принципом? Он не очень привлекателен, если потребности понимаются как простые материальные нужды. Социалистическое государство, обеспечивающее только элементарные материальные потребности людей, вряд ли будет шагом вперёд по сравнению с программами социального обеспечения некоторых западных демократий. Однако марксисты интерпретируют понятие «потребности» значительно шире. Действительно, для Маркса потребности людей отличаются «безграничной и гибкой природой», так что заключают в себе «богатую индивидуальность, всестороннюю в производстве и потреблении» [Marx 1977c: 1068; 1973: 325]. Поэтому слово «потребности» здесь используется как синоним термина «интересы», которые включают и материальные нужды, и разнообразные блага, воспринимаемые людьми как стоящие того, чтобы их иметь. Понятые таким образом потребности охватывают и желания, и стремления, и поэтому принцип потребностей «наиболее правомерно понимать как принцип равного благосостояния» [Elster 1983a: 296], а не как принцип равного удовлетворения потребностей в каком-то более ограниченном смысле.

К сожалению, если принять это расширительное истолкование принципа потребностей, он больше не будет давать нам определённых указаний, как распределять ресурсы. Похоже, марксисты думают, что принцип потребностей даёт ответ на вопрос о том, что означает уделять равное внимание интересам людей. Но как только мы расширяем понятие «потребности» так, чтобы оно включало все наши интересы, и отказываемся от допущения о возможности изобилия, то утверждение, что распределение должно быть по потребностям, — не ответ на этот

вопрос, но просто другая его формулировка. Оно ничего не говорит нам о том, как обслуживать различные имеющиеся у нас интересы. Например, если потребности в минимальном смысле не имеют отношения к выбору, то потребности в марксистском значении оказываются на обеих сторонах разделительной линии «выбор — условия». Удовлетворяет ли данная доля ресурсов чьи-то потребности зависит поэтому от того, насколько дорогостоящи его потребности, что, в свою очередь, зависит и от условий жизни этого человека, и от его выбора. Должны ли мы давать дополнительные ресурсы лицам с дорогостоящими потребностями? И если да, то должны ли мы потратить все наши ресурсы на страдающих серьёзными физическими недостатками? Следует ли различать дорогостоящие потребности, являющиеся результатом выбора человека и не являющиеся таковыми? Всё это вопросы, на которых сосредоточивают внимание Ролз и Дворкин, ибо без ответа на них любая теория справедливости неполна. Но марксисты в целом не объяснили, как принцип потребностей взвешивает интересы людей.

Когда марксисты придают некоторое содержание принципу потребностей, чаще всего их разногласия с либеральным эгалитаризмом касаются утверждения о том, что люди ответственны за стоимость их выбора, и поэтому распределение должно быть чувствительным к стремлениям. Некоторые марксисты полностью отвергают это утверждение на тех основаниях, что выбор людей есть продукт их материальных или культурных условий, так что люди не несут ответственности за свой выбор (см., напр.: [Roemer 1985a: 178–179; 1986a: 107, 109; 1988: 62–63]). По мнению Ливина, отрицание ответственности индивидов за свой выбор «предполагает значительно более радикальное понимание того, что значит обращаться с людьми как с равными», чем то, которое содержится в теории Дворкина [Levine 1989: 51 п. 25]. Но неясно, что особенно радикального (или привлекательного) в отрицании ответственности. Прежде всего есть несоответствие между отрицанием индивидуальной ответственности и нашей приверженностью демократии. Если люди не несут ответственности за свои предпочтения, почему мы должны уважать эти предпочтения как их законный вклад в демократический процесс, и почему мы должны считать людей способными к рациональной аргументации и дискуссии? Возникает «прагматическая непоследовательность» при рассмотрении людей как ответственных акторов в демократической теории, но не как ответственных акторов в теории справедливости (см. [Elster 1992: 239]).

Более того, требование к одним людям субсидировать дорогостоящие вкусы других просто нечестно, с чем согласятся многие марксисты. Как пишет Арнон: «Рассмотрим двух человек, каждый из которых имеет потребности в сфере искусства, но один осознаёт затраты и учится

удовлетворять свои потребности минимальными затратами (акварель, рисунок пером), в то время как другой не думает о затратах и развивает свои творческие способности, реализовать которые можно только путём непомерных затрат (огромные мраморные скульптуры, глубоководная фотография). Далёко не очевидно, что «каждому по потребностям» будет подходящим принципом распределения ограниченных ресурсов для этих художников» [Agneson 1981: 215]. Для того чтобы иметь дело с дорогостоящим выбором, принцип потребностей нуждается в некоторых инструкциях относительно того, что является «разумными» потребностями, чтобы «людям можно было сказать на ранних стадиях формирования их потребностей, что общество не будет финансировать все виды дорогостоящих вкусов» (см. [Elster 1983a: 298; Geras 1989: 264]). Согласно Арнсону, необходимость такой социальной нормы отражает «туманность лозунга Маркса», но не «ставит под сомнение его основную нравственную идею» [Agneson 1981: 215]. Но на самом деле это совершенно иное понимание принципа потребностей, поскольку оно велит людям приспособлять свои потребности к предсуществующим нормам распределения, в то время как принцип потребностей в обычном понимании требует, чтобы мы приспособили распределение к предсуществующим потребностям людей (см. [Elster 1983a: 298]).

Следует ли рассматривать это требование чувствительности к стремлениям как ограничение принципа потребностей или как его развитие, ответ на этот вопрос позволит установить, в какой степени марксистское равенство идентично теории равенства ресурсов Дворкина (см. [Elster 1983a: 298 п. 65])<sup>19</sup>. Или, если оно всё-таки другое, марксисты не говорят

<sup>19</sup> Некоторые социалисты, принимающие принцип распределения, чувствительного к стремлениям, тем не менее заботятся об ограничении порождаемых при этом видов неравенства. Например, некоторые утверждают, что большие различия в доходах будут нарушать самоуважение (см. [Nielsen 1978: 230; Daniels 1975a: 273-277; Doppelt 1981: 259-307; Keat 1982: 68-70]; ср. [Rawls 1971: 107; DiQuattro 1983: 59-60; Gutmann 1980: 135-138]) или подорвут условия, необходимые для развития чувства справедливости (см. [Clark, Gintis 1978: 315-316]) или чувства солидарности (см. [Crocker 1977: 263]). Я сомневаюсь, что все эти проблемы возникнут в связи с различиями в доходах, которые проходят тест на зависть (как большие ресурсы других нарушают моё самоуважение, когда они связаны со стилем жизни, которого я не желал и добровольно отверг?). Некоторые заявляют, что большие различия в доходах подорвут равенство политического влияния, необходимое для демократии, или создадут неравные возможности для детей (см. [Nielsen 1985: 297-298]). Всё это серьёзные основания для беспокойства, но Ролз и Дворкин видят их и соглашаются, что они накладывают ограничения на легитимное неравенство (относительно политического равенства см. [Rawls 1971: 225-226; Dworkin 1988]; относительно неравенства возможностей см. [Rawls 1971: 73]). Подробнее о взглядах социалистов на чувствительность к стремлениям см. [Nielsen 1985: 293-302; Elster 1985: 231-232; 524; 1992: 237-240; Levine 1988: 53; 1999].

нам, чем оно отличается, ибо остаётся неясным, как измерять стоимость человеческого выбора. Что, например, играет роль аукциона Дворкина? Марксисты традиционно возражают против рыночных механизмов. Но если люди должны быть ответственны за стоимость их выбора, то что-то вроде рынка требуется для того, чтобы измерять альтернативные издержки. (См. [Nove 1983: ch. 1] о том, как марксистская враждебность к рынку, соединённая с допущением возможности изобилия, помешала марксистам выработать сколько-нибудь связную идею альтернативных издержек.)

Меньше споров вызывает утверждение о том, что справедливое распределение должно быть нечувствительно к природным способностям. Принцип потребностей «разрывает все связи между количеством благ, получаемых человеком от экономики, и “случайными с нравственной точки зрения” генетическими и социальными факторами, которые определяют его способность вносить свой вклад в эту экономику» [Arneson 1981: 215–216]. Требования принципа потребностей здесь яснее, так как он был «разработан специально для учёта подобных случаев» (см. [Elster 1983a: 298]). Но даже здесь принцип потребностей неполон, ибо он не говорит нам, что делать, когда невозможно полностью компенсировать природные недостатки. Как показано в главе 2, невозможно уравнивать условия для человека с серьёзной умственной отсталостью и нежелательно направлять на это все ресурсы. Это привело Дворкина к разработке его системы гипотетического страхования. Но в марксистской литературе сегодня нет подобного решения этой проблемы и даже схожего признания того, что это проблема. Недостаточно сказать, что принцип потребностей компенсирует неравные условия. Нам надо знать, как это сделать, и какой ценой. До тех пор, пока на эти вопросы не будет ответов, невозможно сказать, выдерживает ли принцип потребностей сравнение с либеральными теориями равенства, и если да, то в чём.

### *в. Отчуждение*

Итак, в отношении принципов эксплуатации и потребностей можно отметить постепенную конвергенцию марксистских и либерально-эгалитарных теорий справедливости. Как пишет Рёмер, «границы между

---

Кэренс утверждает, что главное различие между социалистами и либералами связано не с принципом потребностей, но с другой половиной знаменитого лозунга Маркса («от каждого по способностям, каждому по потребностям»). Кэренс воспринимает её как налагающую на людей обязанность вносить свой вклад, обязанность «хорошо использовать» свои способности, в то время как либералы думают, что это может поработить одарённых людей, заставляя их делать что-то, что у них хорошо получается, но что они не любят [Carens 1986: 41–5]. Я не думаю, что большинство марксистов действительно разделяют интерпретацию Кэренса, но это важный вопрос, который заслуживает большего обсуждения.

сегодняшним аналитическим марксизмом и сегодняшней леволиберальной политической философией неопределённо. Это означает, что у них есть общее ядро» [Roemer (ed.) 1986b: 200]. Однако существует и совершенно иная линия марксистской мысли, которая более явно отличается от либерального эгалитаризма. Согласно Стивену Льюксу, марксистская критика капитализма основывается не только на «кантианской» озабоченности эксплуатацией, но и на «перфекционистской» озабоченности отчуждением [Lukes 1985: 87; ср. Miller 1989: 52–54]<sup>20</sup>. В то время как кантианская линия подчёркивает, что частная собственность низводит некоторых людей (рабочих) до уровня средств для блага других (капиталистов), перфекционистская линия подчёркивает, что частная собственность препятствует развитию наших самых важных способностей. С перфекционистской точки зрения проблема частной собственности не просто в том, что в ней заложена эксплуатация, ибо даже те, кто получают выгоду от эксплуатации, отчуждены от своих сущностных человеческих сил. Этот аргумент от отчуждения кажется более многообещающим для обоснования запрета на частную собственность, поскольку если уравнивание частной собственности устраняет эксплуатацию, то отчуждение может превратить такое уравнивание только во всеобщее.

Перфекционистские аргументы, одним из примеров которых является Марксов аргумент об отчуждении, утверждают, что ресурсы должны распределяться таким образом, чтобы способствовать «реализации отличительно человеческих возможностей и совершенств» и препятствовать тем образам жизни, в которых эти совершенства отсутствуют (см. [Lukes 1985: 87]). Такие теории являются «перфекционистскими», поскольку они утверждают, что некоторые образы жизни воплощают «совершенство» человека, и им следует способствовать, в то время как менее ценные образы жизни должны быть наказуемы. Этим они отличаются от либеральных или либертарианских теорий, которые не пытаются поощрять какие-либо конкретные образы жизни, но скорее оставляют индивидам свободу использовать их ресурсы так, как они считают наиболее ценным. Я буду анализировать противоположность между либеральными и перфекционистскими теориями в следующей главе, но сейчас вкратце рассмотрю то, как марксистский перфекционизм может обосновать запрет частной собственности.

<sup>20</sup> Льюкс также различает «утилитаристскую» линию в мысли Маркса, но я оставляю это в стороне, отчасти потому, что мы уже рассматривали утилитаризм, отчасти потому, что она имеет меньшее влияние на современных марксистов, чем кантианская и перфекционистская. Более того, я сомневаюсь, что в мысли Маркса была утилитаристская линия. Он отвергал идею о том, что человеку может повредить то обстоятельство, что он увеличит общее благо (см. [Murphy 1973: 217–20]; но ср. [Allen 1973; Brenkert 1981]).

Любой перфекционистский аргумент должен объяснить, что такое «отличительно человеческие совершенства» и как должно быть организовано распределение ресурсов, чтобы им способствовать. В марксистском варианте утверждается, что нашим отличительным совершенством является способность к свободному творческому совместному производству. Производить так, что эта способность подавляется, означает быть «отчуждённым» от нашей подлинной «родовой сущности». Поэтому, доказывают марксистские перфекционисты, ресурсы в коммунистическом обществе должны распределяться так, чтобы поощрять людей достигать самореализации через совместное производство. Распределение может по-прежнему управляться принципом потребностей, но для перфекционистов принцип потребностей касается не всех потребностей. Он предполагает «некоторый отбор тех интересов людей, которые наиболее полно выражают идеал совместных, творческих и продуктивных видов деятельности и удовольствий» [Campbell 1983: 138; ср. Elster 1985: 522].

Как следует способствовать этому идеалу? Марксисты утверждают, что лучше всего его можно достичь через отмену наёмного труда и обобществление средств производства. Наёмный труд отчуждает нас от нашей важнейшей способности, потому что превращает рабочую силу всего лишь в товар, распоряжение которым находится не под контролем рабочего. Более того, для многих рабочих при капитализме применение рабочей силы является бездумным и не приносящим какой-либо внутренней удовлетворённости. Обобществление средств производства обеспечивает то, что каждый получает веское слово относительно того, как будет организована его жизнь на работе, и позволяет ему так организовать производство, чтобы увеличить приносимую трудом внутреннюю удовлетворённость, а не прибыли капиталиста. Капитализм сводит нашу жизненную деятельность к средству, и мы терпим это, чтобы обеспечить себе скромный достаток, но социализм возвратит труду его полноправное место как цели в себе, «первой жизненной необходимости» (или, точнее, социализм впервые в истории сделает возможным, чтобы труд занял такое полноправное место).

Итак, в этом состоит перфекционистская аргументация в пользу отмены частной собственности на средства производства. Как следует относиться к ней? Поставленные перед выбором между приносящим, по своей внутренней сути, удовлетворение трудом и не приносящим его, по своей внутренней сути, большинство людей отдадут предпочтение творческой совместной работе. Существует огромное количество свидетельств того, что большинство рабочих при капитализме хотели бы, чтобы их работа приносила больше удовлетворения. «Деградация труда», которую капитализм навязал многим людям, есть отвратительное, бессовестное огра-

ничество их способности развивать свой человеческий потенциал (см. [Schwartz 1982: 636–638; Doppelt 1981]). Либералы пытаются решать эту проблему, различая правомерные и неправомерные типы найма. Но, с точки зрения марксистов, любые отношения найма основаны на отчуждении, поскольку рабочий теряет контроль над своей рабочей силой и продуктами труда. Наёмный труд может быть не эксплуататорским, если обе стороны начинали с равной доли ресурсов, но он приносит отчуждение, и мы можем устранить это отчуждение, обобществив производственные ресурсы, а не уравнивая частную собственность.

Конечно, неотчуждённый труд лучше, чем отчуждённый, однако он не является единственной ценностью. Я могу ценить неотчуждённый труд, но ещё больше ценить другие вещи, например, свой досуг. Я могу предпочесть игру в теннис неотчуждённому производству. Я должен участвовать в каком-то производительном труде, чтобы обеспечить себе ресурсы, необходимые для тенниса и, при прочих равных условиях, я предпочёл бы, чтобы это был неотчуждённый труд. Но все прочие условия не всегда равны. Наиболее эффективный способ производить товары может оставить мало места для творчества или сотрудничества (например, конвейерное производство). Если это так, то участие в неотчуждённом труде может потребовать большего времени, чем я готов потратить. Например, если я могу получить ресурсы, в которых нуждаюсь, либо с помощью двух часов отчуждённого труда в день, либо четырёх часов неотчуждённого, два лишних часа тенниса могут перевесить два часа отчуждения. Тогда вопрос не в том, предпочитаю ли я неотчуждённый труд отчуждённому, но предпочитаю ли я досуг настолько, что ради него пойду на отчуждённый труд. Возможности неотчуждённого труда «не очень похожи на манну небесную. Нужно затратить ресурсы, чтобы создать эти возможности, что означает, что некоторые другие блага будут менее доступны», как, например, отдых (см. [Arneson 1987: 544 п. 38])<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Сам Маркс однажды сказал, что «царство свободы на самом деле начинается там, где заканчивается труд, обусловленный необходимостью и внешней целесообразностью; оно лежит по своей природе за пределами собственно материального производства» [Marx 1981: 958–959]. Это не является его обычным взглядом на данную проблему и не разделяется большинством современных марксистов (см., напр.: Cohen 1978: 323–325), но, конечно, верно, что «развитие человеческих сил как цель в себе» может происходить и вне производства, и «ничто в природе вещей не препятствует сфере досуга стать главной ареной для того всестороннего развития личности, которое Маркс столь высоко ценил» [Arneson 1987: 526].

Даже если мы примем этот упор на производство как арену самореализации, на карту поставлены и другие ценности, помимо «неотчуждённости». Марксисты утверждают, что ценность производства лежит в «развитии человеческих сил как цели в себе». Но некоторые люди думают, что ценность производительно-го труда в том, что он вносит вклад в деятельность организации, эффективно

Потребление — ещё одно благо, которое может войти в конфликт с неотчуждённым производством. Некоторые люди наслаждаются потреблением большого разнообразия благ и услуг, от еды до оперы и компьютеров. Согласие выполнять отчуждённый труд в обмен на более высокую зарплату может позволить им расширить сферу желаемого ими потребления. Если мы запретим отчуждённый труд, мы ликвидируем их отчуждение, но также сделаем для них более затруднительным то потребление, которое они действительно ценят. Марксистские перфекционисты обычно не беспокоятся о возможном уменьшении потребления материальных благ. Они рассматривают озабоченность людей потреблением как симптом патологии вещиизма, порождённого капитализмом, так что переход к социализму «будет связан с большим культурным сдвигом от потребления к производству как главной сфере самореализации человека» [Arneson 1987: 525, 528]. Но действительно ли патологично заботиться об увеличении своего потребления? Синдром «угнаться за Джонсами» может быть примером такой патологии, ибо стремление обзавестись такими статусными благами часто иррационально. Но это неверно в отношении многих желаний к большему потреблению. Нет ничего патологического в желании любителя музыки приобрести дорогое стереооборудование, и готовности выполнять для этого нетворческую работу. Поэтому при коммунизме нет оснований для того, чтобы «исключать или клеймить тех, кто предпочитает пассивные удовольствия потребления» активным удовольствиям производства (см. [Elster 1985: 522]).

Неотчуждённый труд также может войти в конфликт с семейными и дружескими отношениями. Я могу стремиться к неполной занятости, позволяющей мне оставаться как можно больше времени с детьми, или, возможно, сезонную работу, чтобы проводить часть года с друзьями или родственниками. Как замечает Элстер, марксистский акцент на самореализации в труде может соперничать со спонтанными личными отношениями, ибо «у самореализации есть тенденция расширяться на всё имеющееся время... [а это] угрожает и потреблению, и дружбе» [Elster 1986: 101].

---

обслуживающей жизненные потребности. Для таких «ориентированных на служение» рабочих демократия на рабочем месте будет «расточительным самоублажением», ставящим благо рабочего на первое место перед теми, для кого он работает [Arneson 1987: 525]. Перфекционисты утверждают, что работа наполнена смыслом только тогда, когда существует рабочая демократия [Nielsen 1978: 239; Schwartz 1982: 644]. Но что неправильного в том, чтобы больше заботиться о том, что делается, чем о том, как оно делается? Есть множество благ, которые приносит труд (Арнесон перечисляет 17), свободное развитие способностей трудящегося есть лишь одно из них, и различные блага лучше всего реализуются при разных системах собственности и организации труда. Так что нет простой корреляции между обобществлением средств производства и увеличением ценности нашей производственной деятельности.



Вопрос не в том, хорош ли неотчуждённый труд, но в том, является ли он первостепенным благом — благом, необходимым для любой достойной жизни, перевешивающим ценность всех соперничающих благ. Я не вижу никаких оснований думать, что неотчуждённый труд является таким благом. Аргументация самого Маркса в пользу этого утверждения крайне неубедительна. Он доказывал, что свободное коллективное производство есть наше отличительное человеческое совершенство, потому что это то, что отделяет нас от других видов животных — это то, что определяет нас как *людей*. Но этот аргумент «от отличительного свойства вида» является *non sequitur*. Вопрос о том, что является наилучшим в жизни человека, это не вопрос «биологической классификации. Это вопрос моральной философии. И нам совсем не поможет в ответе на него, если мы решим искать единственную, простую характеристику, которой нет у других видов, и которая была бы этим отличительным свойством» [Midgley 1978: 204]. Превознесение коллективной производственной деятельности «есть одна из моральных позиций, и её преимущества перед другими должны доказываться; её нельзя принять лишь на основе грубого метода таксономии» [Midgley 1978: 204]. То, имеют ли животные такую же способность к производительному труду как и люди, не имеет отношения к вопросу о ценности этой способности в нашей жизни. Нет никакого основания полагать, что нашими самыми важными способностями являются те, которые больше всего отличают нас от других животных.

В сосредоточении на производительном труде есть также сексистский элемент. Рассмотрим утверждение Маркса: поскольку рабочие отчуждены от их «родовой жизни» (то есть от «труда, жизнедеятельности, самой производственной жизни»), постольку «человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае ещё расположась у себя в жилище, украшая себя и т.д., — а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным» [Marx 1977a: 66; Маркс, Энгельс т. 42: 564]. Но почему производство есть более «человеческая функция», чем воспроизводство (например, растить детей)? Она может быть не столь *отличительно* человеческой в том смысле, что другие животные тоже осуществляют воспроизводство. Но это просто показывает, насколько неуместен этот критерий, ибо семейная жизнь, несомненно, так же важна для человечества, как и производство. Маркс соединял глубокую чувствительность к историческим изменениям в преимущественно мужской сфере производственной жизни с почти полной нечувствительностью к историческим вариациям в преимущественно женской сфере репродуктивной жизни, которую он рассматривал как по своей сути природную, не отличительно человеческую

(см. [Jaggar 1983: ch. 4; O'Brien 1981: 168–184]). Любая теория, надеющаяся инкорпорировать опыт женщин, должна будет поставить под вопрос превознесение производительного труда.

Есть много ценностей, которые могут соперничать с неотчужденным производством, такие, как «телесное и умственное здоровье, развитие когнитивных способностей, некоторых черт характера и эмоц. игра, секс, дружба, любовь, искусство, религия» (см. [Brown 1986: 12 ср. [Cohen 1988: 137–146]). Некоторые люди будут рассматривать производительный труд как «первую жизненную потребность», но дружба нет. Запрет на отчужденный труд, поэтому, будет давать некоторым людям нечестные привилегии перед другими. Как пишет Арнсон, осуществление социализма с каким-то конкретным видением достойной жизни «превозносит одну конкретную категорию блага, внутреннюю удовлетворенность работой, и произвольно отдаёт предпочтение это. благу и тем людям, что одобряют его перед другими равно желательными благами и одинаково мудрыми поклонниками других благ» [Arneson 1987: 525; ср. Arneson 1993a: 292–296]). Учитывая то, что люди придают разную ценность труду, «различное отчуждение труда при исходном положении равных возможностей и честного деления активов может значительно увеличить благосостояние и качество жизни людей». Поэтому «перфекционистское оправдание неотчуждения кажется далёким «жизни» (см. [Roemer 1985b: 52]).

Не все марксисты, подчёркивающие расцвет неотчужденного производства при коммунизме, являются перфекционистами. Некоторые в провозглашающих конец отчуждения марксистов просто делают предсказание о том, что люди будут делать со своими равными ресурсами, не давая перфекционистских указаний, как распределять эти ресурсы. Они предсказывают, что люди будут ценить неотчужденный труд настолько высоко, что никогда не примут лучшего досуга или семейной жизни в качестве компенсации за отчуждение. Однако, если это предсказание окажется ложным, не будет никаких оснований вмешиваться в выборы людей, запрещая отчуждение. Неясно, являются ли замечания Маркса о отчуждении предсказаниями или перфекционистскими инструкциями (см. [Arneson 1987: 521]). Энгельс, однако, был антиперфекционистом, крайней мере в вопросе о сексуальных отношениях. Обсуждая природу сексуальных отношений при коммунизме, он писал о том, что старые патриархальные отношения прекратятся,

Но что придет на смену? Это определится, когда вырастет новое поколение поколение мужчин, которым никогда в жизни не придётся покупать женщин за деньги или за другие социальные средства власти, и поколение женщин, которым никогда не придётся ни отдаваться мужчине из каких-либо других побуждений, кроме подлинной любви, ни отказываться от близости с любимым мужчиной из боязни экономических последствий. Когда эти люди появятся, они

отбросят ко всем чертям то, что согласно нынешним представлениям им полагается делать; они будут знать сами, как им поступать, и сами выработают соответственно этому своё общественное мнение о поступках каждого в отдельности, — и точка [Engels 1972: 145; Маркс, Энгельс т. 21: 85].

Равное распределение ресурсов обеспечивает то, что эксплуататорские отношения не возникнут, но не существует правильной социалистической модели личных отношений, которая должна поощряться или навязываться. Но почему экономические отношения также не могут быть оставлены свободному выбору людей с позиции материального равенства? Следует подождать и увидеть, что люди этого «нового поколения» предпочтут делать со своей жизнью и способностями, и хотя они могут предпочесть неотчуждённый труд, нет никаких оснований для того, чтобы идти на перфекционистское вмешательство с целью достижения этого результата.

Опять же, ничто из этого не оправдывает существующее распределение осмысленной работы. Я утверждал, что люди должны быть свободны пожертвовать качеством рабочей жизни во имя других ценностей, таких, как лучший досуг. Однако при капитализме обладатели наилучшей работы обычно также имеют и лучшее потребление и досуг, тогда как те, у кого плохая работа, часто не получают компенсирующего улучшения досуга или потребления. Но решение не в том, чтобы дать каждому наилучшую возможную работу за счёт улучшенного досуга, так как некоторые люди предпочли бы лучший досуг. Как пишет Арнсон, «ключевое возражение социалистов против капиталистического рынка заключается в том, что у людей, не по своей вине имеющих меньше ресурсов, чем другие, нет честных шансов удовлетворить свои предпочтения. Решение этой проблемы не в том, чтобы сделать привилегированными чьи-либо предпочтения [например, предпочтение труда отдыху], но попытаться улучшить распределение ресурсов, которые индивиды приносят для обмена на рынок». Поэтому для Дворкина свободное от зависти рыночное распределение «является одной из сторон социалистических устремлений, а не соперничающей доктриной» [Arneson 1987: 537, 533].

Это возвращает нас к «кантианской» линии в марксистской мысли, которая оставляет индивидам свободу самим решать, что стоит делать с их честной долей ресурсов. И, как мы видели, это ведёт к ряду вопросов о честном распределении, которые не рассматривались марксистами. Пока они этого не сделают, трудно сказать, даёт ли марксизм иное понимание справедливости, чем другие политические традиции.

### 3. СОЦИАЛ-ДЕМОКРАТИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

До сих пор в этой главе я рассматривал вопрос о том, является ли сегодняшний аналитический марксизм альтернативой либеральному эгалитаризму. Но есть и другие, немарксистские концепции социализ-

ма. Во времена самого Маркса они часто ассоциировались с различными христианскими сектами, чьё отстаивание равенства и общественной собственности было связано с характерными для христианства представлениями о братстве, благочестии и отказе от материальных благ. Маркс, как правило, с пренебрежением относился к таким группам как «утопическим социалистам».

Однако в XX в. сильнейшими сторонниками социалистических идеалов на Западе были не марксисты, не христиане, но светские социал-демократические партии, часто тесно связанные с рабочими движениями. Иногда говорят, что та «социальная демократия», за которую выступают эти партии, фундаментально отличается от «либеральной демократии», которой отдают предпочтение либеральные эгалитаристы.

Не каждый согласится, что есть какое-то существенное различие между «социальной демократией» и «леволиберальной демократией». Действительно, сам Ролз сказал, что его концепция справедливости может быть описана либо как «леволиберальная», либо как «социал-демократическая» [Rawls 1993a: 416]. И наоборот, многие социал-демократические партии Западной Европы открыто цитируют Ролза при разработке и обосновании своих платформ. Во многих случаях представляется, что «социальная демократия» и «либеральное равенство» — просто различные термины для одного и того же набора ключевых идей, и западноевропейские теоретики предпочитают первый из них, а североамериканские — последний.

Однако некоторые комментаторы настаивают на том, что у социал-демократов более «социальная» концепция справедливости в отличие от «индивидуалистической» концепции справедливости Ролза или Дворкина. Д. Миллер, например, отличает «распределительное равенство», описываемое им как индивидуалистическое и укоренённое в либеральной традиции, от «социального равенства», более холистического или коммунитарного и укоренённого в социалистической традиции. Первое занимается требованиями равной доли ресурсов со стороны индивидов; второе — конструированием надлежащих эгалитарных социальных отношений. Первое заботится о большем равенстве частных долей ресурсов, последнее — обеспечением равного положения людей в общественной жизни [Miller 1993; 1997].

Майкл Уолцер описывает этот «социальный» аспект равенства с помощью образа «общества мистеров». В социальной демократии люди встречают и приветствуют друг друга на равных. Мы обращаемся к каждому «мистер» и «миссис», а не «сэр» или «мадам» к людям высшего класса и не «Джонс» к людям низшего. Исторически этот идеал часто называют идеалом «бесклассового» общества, не в марксистском смысле

уничтожения наёмного труда, но в том смысле, что классовое положение не должно определять социальные взаимоотношения. Как пишет Миллер, общество социально равных есть «сообщество, в котором делам и эмоциональным отношениям людей друг с другом не препятствуют классовые барьеры» [Miller 1993: 302]. Сходным образом, великий английский социалист Энтони Кросленд утверждал, что целью социальной справедливости является «ослабить существующую, глубоко укоренившуюся стратификацию, с её сопутствующими чувствами зависти и приниженности и её препятствиями для свободного смещения между классами» [Crosland 1964: 77]. Или, по словам Р. Х. Тони:

Отвратительно не то, что один человек должен зарабатывать больше других, ибо там, где общая среда, общее образование и жизненные привычки воспитали общую традицию уважения и внимания, эти детали бухгалтерии забыты или игнорируются. Но то, что некоторые классы должны быть лишены наследства цивилизации, которым наслаждаются другие, и что факт человеческого братства, высший и абсолютный, должен затмеваться экономическими контрастами, мелкими и поверхностными [Tawney 1964: 113].

Эта идея более социального понимания равенства часто связана с мыслью о том, что есть различные «сферы» справедливости. Например, согласно Уолцеру, в одну сферу справедливости входят деньги и предметы потребления, обмениваемые на рынке. Товары и услуги, имеющиеся на рынке, должны распределяться согласно способности людей платить, и Уолцер считает невозможным и ненужным пытаться уничтожить недобровольное неравенство в способности людей платить за такие товары. Важно то, чтобы это неизбежное рыночное неравенство не переходило границ и не оказывало пагубного влияния на другие сферы справедливости, такие, как демократическое гражданство, образование, здравоохранение или общественные почести. Блага в этих сферах должны распределяться безотносительно к чьей-либо способности платить. Недобровольное неравенство в способности людей зарабатывать деньги и покупать предметы частного потребления, такие, как яхты или дорогие стерео, допустимы, но это рыночное неравенство не должно позволять людям покупать политическое влияние, основные общественные услуги или общественное признание и тем самым подрывать равенство в общественной сфере [Walzer 1983].

Идея разработки более социальной концепции равенства, основанной скорее на структуре человеческих социальных отношений, чем на «деталях бухгалтерии», важна и привлекательна. И она не ограничивается только социал-демократической традицией. Аналогичные попытки выработать более социальную или гражданскую модель равенства мож-

но найти в утилитаризме, коммунитаризме и феминизме<sup>22</sup>. Что касается большинства аналитических марксистов, которых мы рассматривали в этой главе, то они разделяют «распределительную» направленность, свойственную и либеральным эгалитаристам. Концепции справедливости, выдвигаемые Рёмером, Элстером, Арнсоном и Коэном, так же как Ролза и Дворкина, сосредоточивают внимание на определении справедливых требований индивидов<sup>23</sup>.

Но почему всё это должно рассматриваться в качестве конкурирующих, а не дополняющих друг друга взглядов на справедливость? Можно было бы подумать, что пагубные социальные последствия материального неравенства просто дают нам ещё одно убедительное основание стремиться к достижению распределительной справедливости. В конце концов, один из способов добиться эгалитарных социальных отношений состоит в том, чтобы обеспечить людям примерно равные доли ресурсов и тем самым возможность вхождения в общество на примерно равных основаниях. Если это так, то либеральный эгалитаризм поможет достичь и справедливого распределения для индивидов, и эгалитарных социальных отношений между индивидами.

Тогда почему некоторые думают, что «социальное равенство» есть альтернатива, а не дополнение либеральному равенству? Почему нужно думать, что единственный или наилучший путь достижения социального равенства — пожертвовать распределительной справедливостью для индивидов? Я полагаю, что на это вопрос есть по меньшей мере три ответа.

Один заключается в том, что некоторые социал-демократы, такие как Д. Миллер и М. Уолцер, просто не принимают либерально-эгалитарной аргументации о том, что незаслуженные неравенства несправедливы. С точки зрения Миллера, не является несправедливым то, что одарённые имеют намного больше ресурсов, чем менее способные. Тот факт, что природные способности в нравственном отношении случайны, по

<sup>22</sup> Сходные различия между «социальным/гражданским» и «индивидуалистическим/распределительным» равенством проводились утилитаристами [Temkin 1993: chs. 9–10; Broome 1991: ch. 9], коммунитаристами [Sandel 1996] и феминистами [Young 1990; Tronto 1993].

<sup>23</sup> Однако есть некоторые либералы и марксисты, которые высказываются за более «социальное» понимание справедливости и равенства. Например, Мики Каус утверждает, что либералы должны отказаться от того, что он называет «денежным либерализмом» (или распределительного равенства) во имя того, что он называет «гражданским либерализмом» (или социальным равенством) [Kaus 1992]. Аналогичным образом Рейман доказывает, что аналитический марксизм должен «взять в качестве своего идеала не какое-то распределение вещей, но некоторое социальное отношение между личностями» [Reiman 1991: 158; ср. Reiman 1989].

Миллеру, не является основанием для утверждения, что люди не заслуживают своего рыночного дохода [Miller 1999: ch. 7; ср. Walzer 1983: ch. 4]. Так что мы не можем оправдать перераспределение ресурсов на тех основаниях, что одарённые богатые имеют больше своей честной доли, или что менее обеспеченные имеют меньше их честной доли. С точки зрения Миллера, неравенство в рыночных доходах вполне может быть честным, если оно в широком смысле пропорционально вкладу людей. Однако это неравенство, будучи честным само по себе, может подрывать желаемое чувство «братства», лежащее в основе общества равных, и, таким образом, должно ограничиваться и сдерживаться. Бесклассовое общество не обязательно является более справедливым, в смысле более честного распределения ресурсов, оно привлекательно не по причине наличия в нём распределительной справедливости, но по причине присутствия ему ценностей общности.

Однако другие социал-демократы соглашаются с либеральными эгалитаристами в том, что незаслуженное неравенство нечестно, но не верят в то, что государство способно выявить или исправить растущее неравенство в рыночных доходах. Пытаться сражаться с таким неравенством напрямую — пустое занятие. Что государство может сделать, так это попытаться минимизировать социальные последствия этих несправедливых неравенств. Оно может постараться, чтобы это несправедливое неравенство влияло только на частную жизнь людей, т.е. на их частное потребление и досуг, не подрывая социального равенства (см. [Kaus 1992]). С этой точки зрения социал-демократическое равенство является разновидностью позиции «меньшего зла». Если мы не можем достичь распределительной справедливости, то должны, по крайней мере, защитить социальное равенство.

Но ещё одни авторы доказывают, что, даже если мы и можем исправить недобровольные недостатки в ресурсах людей, то это может быть сделано только с помощью таких средств, которые сами подрывают социальное равенство. Как я уже писал в заключении к главе 2, некоторые теоретики утверждают, что либеральный эгалитаризм, даже если он может быть обоснован в теории, способствует формированию ложного этоса равенства (см. [Wolff 1998; Anderson 1999]). Попытки отличить добровольные недостатки от недобровольных принуждает государство смотреть на его неблагополучных граждан с недоверием, как на потенциальных жуликов. И для того чтобы преодолеть это недоверие, неблагополучные граждане должны участвовать в том, что Вулфф называет «постыдным откровением», т.е. они должны доказать, что они действительно страдают от некоторого недобровольного недостатка, либо природных способностей, либо детского воспитания. Неизбежным результатом, утверждает он, будет эрозия чувства социального равен-

ства между гражданами. Чтобы избежать этой проблемы, мы должны отказаться от попыток различить добровольное и недобровольное неравенство и вместо этого сосредоточиться на вопросе о том, какое материальное неравенство подрывает социальное равенство (или то, что Андерсон называет «демократическое равенство»). Если материальное неравенство не нарушает социального равенства, мы его допустим, каким бы незаслуженным оно ни было. Но если материальное неравенство действительно подрывает социальное равенство, мы исправим его, даже если это неравенство является результатом добровольных актов выбора [Anderson 1999].

Таким образом, есть различные основания полагать, что имеется потенциальный конфликт между социал-демократическим стремлением к социальному равенству и либерально-эгалитарным стремлением к равенству в распределении. Стоит отметить, что в рамках всех этих аргументов социал-демократическая концепция равенства вообще-то менее требовательна, чем либеральное распределительное равенство. В то время как либеральные эгалитаристы стремятся исправить широкий круг незаслуженных недостатков в уровне жизни людей и доступности им товаров и услуг, социал-демократы хотят исправить только то неравенство, которое размывает равный статус людей в общественной жизни. Либеральное равенство стремится обеспечить людям равное количество ресурсов, чтобы они могли реализовывать свои концепции блага; социал-демократическое равенство стремится обеспечить, чтобы люди уважались в обществе как равные, даже если у них будут очень неравные способности реализовывать свои концепции блага.

Все эти аргументы относительно социального равенства правильно подчёркивают важность социального статуса людей или их положения в обществе. Несомненно верно, что вред бедности не только в недостатке тех или иных товаров и услуг, но и в стыде, жалости, снисходительности или нежелании замечать, которые отравляют отношения между бедными и другими членами общества. Сегодняшние либеральные эгалитаристы и аналитические марксисты в целом проигнорировали этот важный аспект неравенства. И есть некоторые свидетельства того, что люди более склонны принять перераспределение, если оно может рассматриваться как восстановление социального равенства, а не только как увеличение чьей-либо покупательной способности.

Но можно также сказать, что защитники социального равенства удивительно равнодушны к важности материальных ресурсов в личной или частной жизни людей. У них есть тенденция полагать, что «детали бухгалтерии» не имеют реальных последствий для жизни людей до тех пор, пока они не подрывают их положение в «обществе мистеров». Но дей-



ствительно ли не важно, что одни живут в просторных домах, а другие — в тесных квартирах; что одни могут позволить себе месячный отдых за границей, а другие не имеют денег поесть в местном ресторане; или что одни люди делают успешную и творческую «карьеру», а другие — отупляющую «работу», если таковая вообще есть? Почему мы должны мириться с такими большими несоответствиями в жизненных шансах и уровне жизни, когда они не есть результат наших деяний и выбора? Почему мы должны позволять, чтобы способность людей реализовывать свою концепцию блага зависела от таких случайных в нравственном отношении факторов?

Кажется странным защищать важность социального равенства, принося важность индивидуального равенства. Но, возможно, это стратегически и неразумно. Ибо, если мы говорим, что люди имеют право на свои неравные рыночные доходы, богатые могут негодовать по поводу того, что они вынуждены отказываться от части «своих» денег в пользу других во имя социального равенства, особенно если не делается никаких попыток отсеять тех реципиентов, которые сами ответственны за своё нынешнее неблагополучие. Люди могут быть более склонны идти на жертвы во имя социального равенства, чем «просто» равенства в распределении, но есть несметное количество свидетельств, что люди ненавидят, когда их облагают налогами для поддержки таких стилей жизни, которые они считают безответственными (см. [Bowles, Gintis 1999; Gilens 1999]). Так что даже если наша цель только в том, чтобы защитить социальное равенство, нам всё равно может потребоваться подчёркивать, что богатые не заслуживают всего их богатства, так же как и менее преуспевающие не заслуживают своего неблагополучия.

Много работы предстоит сделать для прояснения соотношения между социальным и распределительным равенством. Я полагаю, что было бы ошибкой думать, что они являются по своей сути противоположными способами размышления о справедливости. Во многих случаях забота о социальном равенстве будет просто дополнять и усиливать нашу приверженность распределительной справедливости. Но могут быть и другие случаи, когда сохранение социального равенства требует чего-то большего, чем реализации распределительного равенства, или вообще чего-то иного.

#### 4. ПОЛИТИКА МАРКСИЗМА

Одной из отличительных черт марксизма является его озабоченность проблемами труда. Это верно в отношении тех двух линий марксистской мысли, которые мы рассмотрели в этой главе. Кантианская линия рас-

справедливости (то есть эксплуатации). Перфекционистская линия рассматривает работу как главное занятие человека, в котором происходит реализация социалистической цели преодоления отчуждения. Но есть и третий смысл, в котором труд фундаментален для марксизма, — в нём утверждается, что рабочие — это главная движущая сила социального изменения. Согласно марксистской социологии борьба против капиталистической несправедливости принимает вид борьбы между двумя всё более поляризующимися классами — рабочими и капиталистами. Капиталисты должны угнетать рабочих, ибо их богатство возникает на основе этой эксплуатации, а рабочие должны противостоять капиталистам, так как им нечего терять, кроме своих цепей. Классовый конфликт присущ отношениям наёмного труда, характерным для капитализма, и, таким образом, отношения найма являются той осью, вокруг которой происходит революционная борьба. Несправедливо могут обращаться и с другими социальными группами, но марксисты рассматривают их как маргинальные в отношении способности действовать и мотивации. Только рабочие способны и хотят бросить вызов всему механизму капиталистической несправедливости. Сосредоточивать внимание на участии других социальных групп является реформистским, а не революционным, поскольку они менее угнетены и их угнетение менее важно, чем угнетение рабочих.

Марксистские теории справедливости являются по большей части попытками логического обоснования этой классовой борьбе. По словам Рёмера, «целью теории эксплуатации является... объяснение этой борьбы. Как марксисты, мы вглядываемся в историю и видим бедных рабочих, сражающихся с богатыми капиталистами. Чтобы объяснить (или оправдать) её и дать ей идеологическое оружие, мы конструируем теорию эксплуатации, в которой две антагонистические стороны классифицируются как эксплуататоры и эксплуатируемые» [Roemer 1982c: 274–275]. И поскольку объяснение классовой борьбы локализуется марксистами непосредственно в отношении наёмного труда, то для них естественно и обоснование социализма искать прямо в этих отношениях. Так мы получаем теории внутренне присущих наёмному труду эксплуатации или отчуждения.

Всё более затруднительно становится принимать это традиционное марксистское представление о главной роли труда для прогрессивной политики. Многие из сегодняшних сражений за справедливость ведутся с участием социальных групп, не угнетаемых отношениями наёмного труда или угнетаемых не только ими. Это, например, расовые группы, матери-одиночки, иммигранты, гомосексуалисты и лесбиянки, инва-

лиды, люди старшего возраста. Как мы видели, поддержка этих групп может на самом деле входить в противоречие с аргументами в пользу социализма, делающими упор на труд. На практике марксисты имеют тенденцию поддерживать требования этих групп. Они обычно поддерживают нуждающихся независимо от того, как их нужды соотносятся с любым трудовым принципом отчуждения или эксплуатации. Но, как указывает Коэн, они часто оправдывали это, понимая «группу эксплуатируемых производителей как примерно совпадающую с группой тех, кто нуждается в выплатах со стороны государства всеобщего благосостояния» [Cohen 1990a: 374]. Другими словами, в то время как марксистская теория основывалась на труде, её практика основывалась на нуждах, и очевидные непоследовательности наскоро прикрывались допущением, что нуждающиеся являются в то же время и эксплуатируемыми.

Однако становится всё более ясным, что нуждающиеся и эксплуатируемые в марксистском понимании не всегда одни и те же люди. Это «заставляет сделать выбор между принципом собственности на себя, укоренившимся в доктрине эксплуатации, и принципом равенства выгод и тягот, который отрицает принцип собственности на себя и который нужен для обоснования поддержки очень нуждающихся людей, не являющихся производителями и тем самым не эксплуатируемыми» [Cohen 1990a: 13–14; ср. Agneson 1993a]. Я писал о том, что будет своеобразно приписывать на уровне теории этот «фетишизм труда» как внутренне присущий доктринам эксплуатации и отчуждения (см. [Roemer 1985b: 64]). Но это также бесполезно и на уровне практики, ибо фетишизм труда пренебрегает теми проявлениями несправедливости, которые мотивируют некоторые из важнейших прогрессивных политических движений наших дней. Если суждено состояться успешному движению за радикальные социальные изменения, в нём должна быть представлена коалиция нуждающихся и эксплуатируемых. Но марксистская риторика эксплуатации и отчуждения не отвечает нуждам нетрудящихся и даже может быть направлена против них.

Марксисты гордятся своим единством теории и практики. Но их теория подводит их практику. Поставленные перед выбором между собственностью на себя и распределительным равенством, марксисты на практике выбирают равенство и делают это со значительно большей преданностью, чем либералы. Но на уровне теории марксисты остаются приверженными фетишизму труда, который в некоторых отношениях менее радикален и менее привлекателен, чем либерально-эгалитарные теории справедливости, и это препятствует созданию успешного радикального движения. Подлинное единство теории и практики может потребовать большего единства марксизма и либерального равенства.

## РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ

Большая часть интересной философской работы в русле марксизма на протяжении последних 25 лет делалась группой исследователей, известных как «аналитические марксисты», которые стремятся изучить и реконструировать марксизм, используя инструментарий англо-американской аналитической философии. Основными представителями этой школы мысли являются Дж. А. Коэн, Ю. Элстер, Филипп Ван Парийс и Джон Рёмер. Мы уже встречали многие из этих имён в главе о либеральном равенстве, поскольку их реконструкции марксизма повели их в направлении либерального эгалитаризма. Полезные обзоры деятельности этого движения см.: [Roemer (ed.) 1986b]; специальный выпуск журнала «Canadian Journal of Philosophy» 1989. Vol. 15; а также [Jacobs 1996: 279–292]. Критику его см.: [Roberts, 1996]. Этот подход иногда также называют «марксизмом рационального выбора», поскольку он отчасти опирается на неоклассические модели теории рационального выбора (см. [Carver, Thomas (eds) 1995]). В числе ключевых текстов этой школы мысли см.: [Cohen 1988; 1995a; 2000; Elster 1985; Van Parijs 1993; Roemer 1988; 1996].

Хотя многие аналитические марксисты принимают какую-то из разновидностей либерального эгалитаризма, всё ещё заметен интерес к разработке некоторой отчётливо социалистической или социал-демократической версии эгалитаризма. Некоторые аналитические марксисты стремятся выявить иные институциональные механизмы достижения равенства, такие как рыночный социализм. В то время как растёт признание того, что любое эффективное и справедливое общество должно дать какое-то место рынку, рыночный социализм устанавливает большие ограничения для рынков капитала и труда, чем либеральный эгалитаризм. Исследования идеи рыночного социализма см.: [Bardhan, Roemer (eds) 1993; Roemer 1994; Oilman (ed.) 1998].

Другие теоретики пытаются разработать отличительно социалистические философские основания равенства. Некоторые из них доказывают, что социал-демократическая традиция предлагает альтернативное понимание равенства, делая акцент на «социальном равенстве» (или «гражданском — демократическом» равенстве), отличающемся от индивидуалистического «распределительного равенства», подчёркиваемого либерализмом. Важные версии этого идеала см.: [Walzer 1983; Miller 1999: ch. 11; Anderson 1999: 287–337; Kaus 1992].

О других попытках представить постмарксистскую концепцию равенства см.: [Levine 1998; Franklin (ed.) 1997]. В книге Франклин представлены усилия ведущих левых интеллектуалов Британии по интерпретации смысла социализма для «нового лейборизма».

Регулярные публикации дискуссий аналитических марксистов см. в журналах: «Politics and Society» и «New Left Review».

Аналитический марксизм, по-видимому, во многом отошёл от взглядов самого Маркса. Всесторонний обзор дискуссий о том, имел ли сам Маркс явную или неявную теорию морали, см.: [Geras 1989; 1993; Peffer 1990]. Прекрасное введение в теорию Маркса и её соотношение с аналитическим марксизмом см.: [Carver (ed.) 1991].

Очень содержательный сайт о марксистском подходе в целом «Архив Маркса и Энгельса» см.: на [www.csf.colorado.edu/psn/marx/](http://www.csf.colorado.edu/psn/marx/).

# V. Коммунитаризм

## 1. ВВЕДЕНИЕ

Лозунг Французской революции — «*liberté, égalité et fraternité*» — перечисляет три главных идеала современной демократической эпохи. Каждая из великих идеологий XVIII и XIX столетий — социализм, консерватизм, либерализм, национализм и республиканизм — предлагала своё понимание этих идеалов свободы, равенства и сообщества. Идеал сообщества принимал много разных форм: от классовой солидарности или общего гражданства до общего этнического происхождения или культурной идентичности. Но для всех этих теорий и для философов, помогавших отстаивать их, сообщество было одним из основных концептуальных строительных блоков, которым надо придать форму и определить.

Однако после Второй мировой войны казалось, что понятие «сообщество» исчезло из повестки дня. Например, в «Теории справедливости» Ролз заявляет, что его работа предназначена для того, чтобы дать интерпретацию понятий свободы и равенства. Дело не обстояло так, что Ролз открыто отверг ценность сообщества; он просто уделил ей мало внимания. Возможно, он думал, что сообщество больше не предмет идеологических дебатов, или что недавняя история показала, что идеал сообщества слишком легко поддаётся манипуляции со стороны фашистских, расистских или тоталитарных режимов.

Ролз в этом отношении не уникален. До недавнего времени большинство философов либерализма нашего времени мало что сказали об идеале сообщества. Если сообщество вообще обсуждается, то часто рассматривается как производное от свободы и равенства, т.е. общество живёт в соответствии с идеалами сообщества, если с его членами обращаются как со свободными и равными личностями. Либеральные представления политики не включают независимого принципа сообщества, за которым стоят такие явления, как общая национальная принадлежность, язык, идентичность, культура, религия, история или образ жизни.

Однако в последние 20 лет «сообщество» вновь всплыло на поверхность. Возникла целая школа мысли, известная как «коммунитаризм», главной идеей которой как раз является необходимость заботы о сообществе наравне (если не в первую очередь) со свободой и равенством.

Коммунитаристы полагают, что ценность сообщества недостаточно признана в либеральных теориях справедливости или в общественной культуре либеральных обществ.

Особое значение сообществу («коммуне») придаётся также и в марксизме, что является, конечно, одной из отличительных черт коммунистического идеала. Однако тот коммунитаризм, который снискал известность в последнее время в связи с работами Майкла Сандела, Майкла Уолцера, Алэсдера Макинтайра, Дэниела А. Белла и Чарлза Тейлора, сильно отличается от традиционного марксизма. Марксисты рассматривают сообщество как нечто, достижимое только путём революционных изменений, свержения капитализма и построения социалистического общества. Новые коммунитаристы, однако, считают, что сообщество уже существует в виде общих социальных практик, культурных традиций и общественного взаимопонимания. Сообщество не должно строиться *de novo*, оно скорее нуждается в уважении и защите. До некоторой степени коммунитаристы видят сообщество в тех самых социальных практиках, которые марксисты рассматривают как эксплуататорские и отчуждающие. Как пишет Эми Гатман, там, где «старые» сторонники сообщества смотрели в сторону Маркса и его желания переделать мир, «новые» смотрят на Гегеля и его желание примирить людей с их миром [Gutman 1985]<sup>1</sup>.

Действительно, есть много сходства между коммунитарной критикой современного либерализма и гегелевской критикой классической либеральной теории. Классические либералы, такие как Локк и Кант, пытались сформулировать универсальную концепцию человеческих потребностей или рациональности и затем прибегали к этой неисторичной концепции человека для оценки существующих социальных и политических институтов. Согласно Гегелю, такой подход, называемый им *Moralität*, слишком абстрактен для того, чтобы им можно было успешно руководствоваться, и слишком индивидуалистичен, поскольку пренебрегает тем, что люди неизбежно укоренены в конкретных исторических практиках и взаимоотношениях. Альтернатива (которую Гегель называет *Sittlichkeit*) придаёт особое значение тому, что благо индивидов — и даже сама их идентичность и способность к нравственному действию — связано с сообществами, к которым они принадлежат, и конкретными социальными и политическими ролями, которые они исполняют<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> О гегелевской идее примирения людей с их миром см.: [Hardimon 1992; 1994]. Интересно отметить, что в своём позднем творчестве Ролз также обращается к этой идее [Rawls 1999b: 11—12].

<sup>2</sup> По поводу гегелевской критики либерализма см.: [Hegel 1949; paras. 141, 144; Гегель 1990: § 141, 144]. О её релевантности для коммунитарной критики либерализма см.: [Smith 1989].

Отзвуки этого контраста между *Moralität* и *Sittlichkeit* могут быть найдены во многих работах сегодняшних коммунитаристов. Как и Гегель, коммунитаристы обвиняют современных либералов в принятии абстрактного и индивидуалистического подходов, и предлагают вместо этого более контекстуальный и ориентированный на сообщество подход. Хотя более широкие темы спора между либералами и коммунитаристами давно знакомы, но конкретные вопросы и точки зрения новы и отчётливо выражают тревоги по поводу природы сообщества в западных демократиях нашего времени.

Новые коммунитаристы объединены своей верой в то, что политическая философия должна уделять больше внимания общим практикам и взаимопониманию в рамках каждого общества. Они также согласны в том, что это потребует модификации традиционных либеральных принципов справедливости и прав. Однако они расходятся между собой по поводу того, как эти принципы должны модифицироваться.

Можно выделить три отдельных, иногда конфликтующих направления коммунитарной мысли. Некоторые коммунитаристы считают, что сообщество *заменяет* потребность в принципах справедливости. Другие рассматривают справедливость и сообщество как нечто совершенно совместимое, но думают, что должное понимание ценности сообщества требует изменений нашей концепции справедливости. Это последнее направление разделяется на два лагеря. В одном утверждают, что общество нужно рассматривать как *источник* принципов справедливости (то есть справедливость должна основываться на понимании, разделяемом всеми в этом обществе, не на универсальных, неисторичных принципах); в другом — что сообщество должно играть большую роль в самом *содержании* принципов справедливости (то есть справедливость должна придавать больший вес общему благу, и меньший — индивидуальным правам). Я вкратце рассмотрю первые два течения, перед тем как сосредоточить внимание на третьем.

## 2. СООБЩЕСТВО И ПРЕДЕЛЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Некоторые коммунитаристы утверждают, что в подлинном сообществе принципы справедливости не нужны. Это связано с марксистской идеей о том, что справедливость — это только «исправляющая» добродетель. Хотя, если марксисты склонны думать, что порок, который исправляет справедливость, есть скудость материальных ресурсов, то коммунитаристы полагают, что порок заключается в отсутствии «более благородных» добродетелей благожелательности и солидарности. Например, согласно Санделу, если бы люди спонтанно откликнулись на потребности других из любви или общих целей, то не было бы нужды



требовать прав. Поэтому усиление внимания к справедливости может в некоторых обстоятельствах отражать ухудшение моральной ситуации, а не улучшение нравов. Сандел полагает, что семья — это тот социальный институт, где не требуется справедливость и где чрезмерная забота о справедливости может уменьшить чувство любви и тем самым привести к большему числу конфликтов [Sandel 1982: 28–35; ср. Hegel 1949: paras. 154–164].

Я уже писал в предыдущей главе о том, почему это представление о справедливости как «исправляющей» добродетели ошибочно (см. с. 230–232 наст. изд.). Справедливость не замещает любовь или солидарность, и ничто в идее справедливости не мешает людям отказываться от своих полноправных требований для помощи другим. Справедливость просто обеспечивает то, чтобы эти решения были действительно добровольны и чтобы никто не мог заставить других занять позицию подчинения. Справедливость оставляет возможными отношения, основанные на любви, но гарантирует, чтобы они не были подорваны доминированием или подчинением.

### 3. СПРАВЕДЛИВОСТЬ И ОБЩИЕ СМЫСЛЫ

Многие коммунитаристы согласны с Ролзом относительно важности справедливости. Однако они утверждают, что либералы неправильно понимают справедливость как неисторичный и внешний критерий, позволяющий критиковать образ жизни каждого общества. Утилитаристы, либеральные эгалитаристы и либертарианцы могут не соглашаться по поводу содержания справедливости, но они все, как представляется, думают, что одобряемая ими теория задаёт стандарт, соответствовать которому должно стремиться каждое общество. Они не рассматривают как решающее возражение то, что их теория может противоречить местным убеждениям.

Более того, эта потенциальная возможность конфликта с местными убеждениями иногда рассматривается либералами как *главное* в дискуссиях о справедливости. Теории справедливости дают точку опоры для того, чтобы ставить под сомнение наши убеждения и обеспечивать, чтобы они не были просто местными предрассудками. Как пишет Рональд Дворкин: «В конечном счёте политическая теория может сделать вклад в то, как мы управляем собой, не иначе, как борясь вопреки всем импульсам, которые влекут нас назад в нашу собственную культуру, за всеобщность и некоторое рефлексивное основание для решений о том, какие из наших традиционных различий и разграничений подлинны, а какие ложны». Для Дворкина справедливость должна быть нашим критиком, а не нашим зеркалом [Dworkin 1985: 219].

Майкл Уолцер утверждает, что этот поиск универсальной теории справедливости идёт в ложном направлении. Нет такой вещи, как точка зрения, внешняя по отношению к сообществу, нет возможности сделать шаг за пределы нашей истории и культуры. Единственный способ определить требования справедливости, утверждает он, это увидеть, как каждое отдельное сообщество понимает ценность социальных благ. Общество справедливо, если оно действует в соответствии с общими представлениями своих членов, воплощёнными в характерных практиках и институтах. Поэтому определение принципов справедливости в большей степени дело культурной интерпретации, чем философской аргументации [Walzer 1983; ср. Bell 1993: 55–89].

Согласно Уолцеру, как я уже отмечал в главе 4 (см. с. 261 наст. изд.), общие представления в нашем обществе требуют «сложного равенства», т.е. системы распределения, которая не пытается уравнивать все блага, но скорее стремится обеспечить, чтобы неравенства в одной «сфере» (например, в материальном достатке) не проникали в другие сферы (например, в здравоохранение, политическую власть). Однако он признаёт, что другие общества не разделяют этого понимания справедливости, и для некоторых (например, кастовых) обществ справедливость может быть связана с практически неограниченным неравенством прав и обладания благами [Walzer 1983].

Конечно, теория Уолцера это разновидность культурного релятивизма, и масштаб настоящей книги не позволяет обсуждать вековой философский спор об этом. Однако есть два общих возражения против коммунитаристских попыток определить справедливость через общее понимание сообщества. Во-первых, и культурный релятивизм парадоксальным образом нарушает одно из наших самых глубоких общих представлений. Согласно культурному релятивизму рабство является злом, если наше общество его не одобряет. Но люди не так понимают требования справедливости. Они считают, что причинно-следственная связь здесь как раз противоположная. То есть мы не одобряем рабство потому, что оно — зло. Порочность рабства есть причина нашего общего представления, а не его следствие<sup>1</sup>. Во-вторых, может оказаться трудным определить общие представления относительно справедливости, особенно если мы будем внимать не только голосам крикливых и властных,

<sup>1</sup> Уолцер пытается справиться с этой проблемой, признав небольшую группу прав, которые он рассматривает как подлинно универсальные — то, что он называет «тонким» (абстрактным, бессодержательным) универсальным кодом политической морали, который должны уважать все общества [Walzer 1994]. Это исключило бы рабство и геноцид независимо от того, насколько они являются частью местной культурной традиции, но не исключало бы кастовые системы или авторитарные теократии. Аналогичную попытку различить универсальный абстрактный код от культурно-конкретного кода см.: [Bell 2000].

но и слабых и маргинализованных. Люди не согласны друг с другом по поводу таких вопросов, как должная роль государства в системе здравоохранения (каковую Уолцер одобряет) или «позитивная дискриминация» (против которой он возражает). Чтобы разрешить эти разногласия, нам нужно оценить соперничающие взгляды в свете более общей концепции справедливости. Так что даже если мы начинаем с местных представлений, как предлагает Уолцер, наличие разногласий и наша собственная критическая рефлексия влекут нас к более общей и менее узкой точке зрения.

#### 4. ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ ПРАВА И ОБЩЕЕ БЛАГО

Для многих коммунитаристов проблема либерализма не в его акценте на справедливости, не в его универсализме, но скорее в его «индивидуализме». Согласно этому критическому направлению либералы основывают свои теории на понятиях индивидуальных прав и личной свободы, но пренебрегают той степенью, в какой индивидуальная свобода и благополучие возможны только в пределах сообщества. Как только мы признаем зависимость людей от общества, наши обязанности по поддержанию общего блага станут так же весомы, как и права на индивидуальную свободу. Поэтому, утверждают коммунитаристы, от либеральной «политики прав» следует отказаться или по меньшей мере дополнить её «политикой общего блага».

Я считаю, что это самый важный вопрос, поднимаемый новыми коммунитаристами. Он ставит под сомнение важное допущение, которое разделяют все рассматривавшиеся до сих пор теории, за исключением перфекционистского течения в марксизме. В то время как утилитаристы, либералы, либертарианцы и (кантианские) марксисты спорят по поводу того, как продемонстрировать равную заботу об интересах людей, у них есть согласие по поводу главной особенности характеристики этих интересов. Все они верят в то, что мы способствуем интересам людей, позволяя им самим выбирать ту жизнь, какую они хотят вести. Они не соглашаются по поводу того, какой набор прав и ресурсов лучше всего позволяет людям стремиться к их собственному пониманию блага. Но они согласны, что отказать людям в таком самоопределении означает неспособность обращаться с ними как с равными.

Я пока ещё не проанализировал и не обосновал важность самоопределения (это один из вопросов, обсуждение которых я оставил на будущее в главе 2, отложив обсуждение принципа свободы Ролза). Я просто принял как данность, что у нас есть интуитивное понимание того, что такое самоопределение, и почему его считают важной ценностью. Но этот вопрос нужно рассмотреть более пристально, ибо коммунитаристы

бросают вызов многим стандартным допущениям о природе и ценности самоопределения. В частности, коммуитаристы утверждают, что либералы и неправильно истолковывают нашу способность к самоопределению, и пренебрегают социальными предпосылками, при которых эта способность может осмысленно реализовываться. Я рассмотрю каждое из этих возражений по очереди, изложив сначала либеральную трактовку ценности самоопределения.

Многие либералы думают, что ценность самоопределения настолько очевидна, что не нуждается в какой-либо защите. Позволять людям самоопределяться, говорят они, есть единственный способ уважать их как в полной степени нравственные существа. Отрицать самоопределение означает обращаться с кем-либо как с ребёнком или животным, а с не полноценным членом сообщества.

Но это слишком поспешно. Мы знаем, что некоторые люди не очень хорошо способны принимать трудные решения, которые требует от нас жизнь. Они совершают ошибки относительно своей жизни, решая делать банальные, унижительные или даже вредные вещи. Если предполагается, что мы демонстрируем заботу о людях, почему мы не должны остановить людей, делающих такие ошибки? Когда люди не способны эффективно распоряжаться своей жизнью, уважать их самоопределение на практике может означать обречь их на несчастную участь. В такой ситуации говорить, что мы должны уважать самоопределение людей, становится высказыванием равнодушия, а не заботы. Дворкин говорит, что «главным злом подлинно несправедливого распределения ресурсов» является то, что некоторые люди «лишаются имеющегося у других шанса сделать из своей жизни что-то стоящее» [Dworkin 1981: 219]. Но как насчёт тех, кто не способен сделать из своей жизни что-либо стоящее, даже когда у них есть шанс? Разве здесь у нас не возникают какие-то обязанности?

Конечно, либералы оставляют в своей теории место для патернализма, например, в наших отношениях с детьми, сумасшедшими и временно недееспособными<sup>4</sup>. Но либералы настаивают на том, что каждому дееспособному взрослому должна быть предоставлена сфера самоопределения, которую должны уважать другие. Как писал Милль, это право и прерогатива каждой личности, достигшей зрелости лет, истолковывать

<sup>4</sup> Некоторые акты патернализма по отношению к дееспособным взрослым могут быть оправданы, когда мы сталкиваемся с явными случаями слабоумия. Например, большинство людей знают, что повышение безопасности очень даже стоит усилия пристегнуться ремнём в автомобиле. Однако многие люди позволяют, чтобы кратковременное неудобство взяло верх над разумом. Законодательство об обязательном использовании ремней безопасности помогает преодолеть эту слабость воли, давая людям дополнительный стимул сделать то, на что, как они знают, есть достаточные основания.

для себя смысл и ценность своего опыта. Для тех, кто перешёл порог зрелости и умственной дееспособности, право самим принимать важнейшие решения в жизни неприкосновенно.

Но почему мы должны рассматривать самоопределение с точки зрения такого порога? Некоторые из людей, достигших «возраста разума» и имеющих умственные способности, превышающие условный минимум, всё-таки принимают плохие решения относительно своей жизни. Быть «дееспособным взрослым» в смысле не быть умственно отсталым ещё не гарантирует, что человек будет успешно делать из своей жизни нечто стоящее. Так почему бы государству не решать, какая жизнь является наилучшей для граждан?

Марксистский перфекционизм является одним из примеров такой государственной политики, ибо он запрещает людям делать то, что считает плохим выбором, т.е. избирать участие в отчуждённом труде. Я доказывал, что такая политика непривлекательна, ибо она полагается на слишком узкое представление о благе. Она осуществляет наше благо только с одним видом деятельности — производительным трудом — на том основании, что только он создаёт нашу человечность как видовое отличие. Но не всякая патерналистская или перфекционистская политика основывается на таком неправдоподобном представлении о достойной жизни. Рассмотрим политику субсидирования театров при одновременном налогообложении профессиональной борьбы. Защитники такой политики не обязаны говорить, что театр является единственным или даже наиболее важным благом в жизни. Они могут просто утверждать, что из двух этих ныне существующих возможностей театр более ценен. Это утверждение может быть подкреплено рядом различных аргументов. Исследования могут показать, что театр вдохновляет, в то время как борьба порождает фрустрацию и склонность к повиновению, или что фаны борьбы впоследствии часто жалеют о своём пристрастии, а посетители театра — нет, или что большинство людей, испытавших оба этих вида развлечений, предпочитают театр. При этих условиях утверждение о том, что театр — лучшее развлечение, чем борьба, довольно правдоподобно. Почему бы тогда правительству не поощрить посещение народом театра и не избавить его от растрачивания жизни на зрелище борьбы?

Либералы рассматривают такую политику независимо от убедительности лежащей в её основе теории как неправомерное ограничение самоопределения. Если есть желающие участвовать в боях реслеров и смотреть на это, то антиреслингвая политика есть необоснованное ограничение свободы выбирать себе досуг. Как могут либералы защитить важность свободы выбора досуга? Так как аргументы в пользу перфекционизма зависят от допущения, что люди могут ошибаться относительно ценности своей деятельности, одним из способов защи-

ты является отрицание того, что люди могут ошибаться в своих суждениях о том, что в жизни ценно. Защитники самоопределения могут доказывать, что ценностные суждения в отличие от суждений о фактах суть просто выражение наших субъективных предпочтений и антипатий. Выбор здесь в конечном счёте произволен и не может быть предметом рационального обоснования или критики. Все варианты выбора в одинаковой степени рациональны, и государство не имеет оснований вмешиваться в них. Многие перфекционисты исходят из того, что такой скептицизм относительно ценностных суждений должен быть позицией либералов, ибо если мы признаем возможность совершения людьми ошибок, то тогда государство, конечно, должно поощрять правильные образы жизни и препятствовать или запрещать ошибочные [Unger 1984: 52, 66–67; Jaggard 1983: 194, 174; Sullivan 1982: 38–40].

Но либералы не одобряют скептицизм (см. [Nagel 1986: ch. 8; Dworkin 2000: ch. 6; Rawls 1993a: 62–64; Scanlon 1993]). Одна из причин этого в том, что скептицизм на самом деле не поддерживает самоопределение. Если люди не могут ошибаться в своем выборе, то и правительство тоже не может. Если все образы жизни одинаково ценны, то никто не может жаловаться, когда власть выбирает какой-то один образ жизни для общества. Поэтому скептицизм не даёт ответа на вопрос.

Как либералы защищают важность самоопределения? Нам нужно более пристально рассмотреть эту идею. Самоопределяться значит решать, что делать с собственной жизнью. Как мы принимаем такие решения? На самом общем уровне наша цель — вести достойную жизнь и иметь то, что содержит в себе понятие «достойная жизнь». На таком общем уровне это утверждение может показаться совершенно неинформативным. Но из него вытекают важные следствия. Ибо, как мы видели в главе 1, вести достойную жизнь и вести жизнь, которую мы в настоящее время считаем достойной, — разные вещи (см. с. 31–32 наст изд.). Мы признаём, что можем ошибаться относительно ценности нашей сегодняшней деятельности. Мы можем осознать, что растрачивали жизнь, преследуя незначительные цели, которые по ошибке считали очень важными. Об этом, о кризисе веры, пишется в великих романах. Но допущение о том, что это может случиться со всеми нами, а не только с трагической героиней, необходимо для того, чтобы придать смысл тому способу, каким мы обдумываем важные решения в жизни. Мы обдумываем их тщательно, поскольку знаем, что можем принять ошибочное решение. И не просто в смысле ошибки в предсказании или в оценке неопределённостей. Ибо мы обдумываем даже тогда, когда знаем, что случится, и можем сожалеть о наших решениях даже тогда, когда всё осуществилось как и предполагалось. Я могу успешно стать наилучшим игроком в пушпин в мире, но потом осознать, что пушпин не так ценен, как поэзия, и пожалеть о том, что я вообще начал этим заниматься.

Таким образом, обдумывание не только принимает форму вопрошания о том, какой порядок действий максимизирует некую ценность, которая сама не ставится под сомнение. Мы также задаёмся вопросом и беспокоимся о том, действительно ли эта ценность заслуживает того, чтобы к ней стремиться. Как пишет Ролз,

В качестве свободных личностей граждане признают друг за другом моральную способность иметь свою концепцию блага. Это означает, что они не считают себя неизбежно обязанными стремиться к той конкретной концепции блага (и её высшим целям), которой они придерживаются в любой данный момент. Вместо этого они как граждане считаются способными к пересмотру и изменению этой концепции на разумных и рациональных основаниях. Поэтому для граждан считается допустимым отстраняться от концепций блага и изучать и оценивать свои конечные цели [Rawls, 1980: 544].

Мы можем «отстраниться» или «сделать шаг назад» от наших нынешних целей и поставить под вопрос их ценность для нас. Та серьёзность, с которой мы подходим к таким суждениям в некоторые моменты нашей жизни, понятна только исходя из допущения, что наш важнейший интерес в том, чтобы жить достойной жизнью, а не жизнью, которую мы считаем таковой в данный момент. Мы не просто делаем подобные суждения, мы тревожимся, иногда мучаемся в связи с ними — для нас важно не вести жизнь на основе ложных убеждений о ценности нашей деятельности (см. [Raz 1986: 300–302]).

Идея о том, что некоторые вещи стоят того, чтобы их делать, а некоторые нет, находится очень глубоко в нашем самосознании<sup>5</sup>. Мы серьёзно воспринимаем различие между стоящими и малозначимыми видами деятельности, даже если не всегда уверены, что именно попадает в ту или иную категорию. Самоопределение есть в большой степени задача делать эти трудные и потенциально подверженные ошибкам суждения, и политическая теория должна принимать во внимание эту трудность и уязвимость для ошибок.

Должны ли мы поэтому быть перфекционистами, поддерживать государственную политику, препятствующую малоценным видам деятельности, к которым люди ошибочно привязываются? Необязательно. Ибо, с одной стороны, никто не может быть в лучшем положении, чем я сам, чтобы знать, в чём моё благо (см. [Goodin 1990]). Даже если я не всег-

<sup>5</sup> Как отмечает Дворкин, это применимо не ко всем нашим предпочтениям или интересам: нет правильного или неправильного ответа на вопрос о том, должны ли мы предпочесть шоколад или ванильное мороженое. Всё это просто «грубые» предпочтения или, как называет их Дворкин, «волевые интересы». Он отличает их от более важной категории «критических интересов», когда мы делаем подверженные ошибкам суждения о том, что является действительно стоящим [Dworkin 2000: 242–254].

да прав, я могу быть с большей вероятностью прав, чем кто-то другой. Милль обосновывал одну из версий подобной аргументации, утверждая, что каждый человек — это уникальная личность, чьё благо отлично от блага кого-либо ещё. Поэтому опыт других не даёт оснований для опровержения моего суждения. Это — противоположность марксистского перфекционизма: там, где марксисты говорят, что благо каждого заключается в тех способностях, которые он разделяет со всеми остальными людьми, Милль утверждает, что оно в том, что он ни с кем их не разделяет. Конечно, обе эти крайние точки зрения ошибочны. Наше благо ни универсально, ни уникально, но в важных отношениях связано с культурными практиками, которые мы разделяем с другими членами нашего сообщества. Мы разделяем с окружающими достаточно много для того, чтобы перфекционистское правительство, исходя из благих намерений и опираясь на мудрость и опыт окружающих, могло выработать рациональную систему представлений о благе своих граждан. Конечно, мы можем сомневаться в том, что правительства имеют благие намерения или способность выполнить такую программу. Но ничто в принципе не исключает возможность, что власть может обнаружить ошибки в понимании блага людьми.

Тогда почему либералы возражают против государственного патернализма? Потому, говорят они, что никакая жизнь не станет лучше, если направлять её извне согласно ценностям, которые индивид не одобряет. Моя жизнь будет лучше, только если я веду её «изнутри», согласно моим представлениям о ценностях. Молитва Богу может быть ценной деятельностью, но я должен верить в то, что это стоит делать — что в этом есть некий ценный смысл. Мы можем заставить человека ходить в церковь и делать правильные физические движения, но так мы не сделаем его жизнь лучше. Это не сработает, даже если человек, которого заставляют это делать, заблуждается в своем убеждении, что молиться Богу — это потеря времени; ибо жизнь, чтобы она обладала ценностью, должна вестись изнутри<sup>6</sup>. Перфекционистская политика, нарушающая это «огра-

<sup>6</sup> Принудительное отправление религиозного культа является любимым примером либералов от Локка до Ролза. Неясно, можно ли от этого примера переходить к подобным обобщениям, так как здесь имеет место эпистемное требование по отношению к молитве, не присутствующее где-либо ещё. Однако я полагаю, что «ограничение одобрения» применимо к большинству важных и ценных видов деятельности людей (см. [Dworkin 1989: 484–487; Raz 1986: 291–293; Cohen A. 1998; ср. Daniels 1975a: 266]). Некоторые либералы утверждают, что «ограничение одобрения» неизбежно делает патернализм саморазрушительным. Ибо если даже государство и может поощрить или заставить людей придерживаться наиболее ценных жизненных путей, оно не может сделать так, чтобы люди делали это исходя из правильных оснований. Некто, меняющий свой жизненный стиль для того, чтобы избежать наказания со стороны госу-



ничение одобрения», пытаюсь обойти или преодолеть представления людей о ценностях, становится саморазрушительной (см. [Dworkin 1989: 486–487]). Она может добиться успеха, заставляя людей заниматься ценными видами деятельности, но при условиях, в которых такая деятельность перестаёт обладать ценностью для этих индивидов. Если я не вижу в деятельности смысла, я ничего не получу от неё. Поэтому патернализм порождает ту самую бессмысленную деятельность, ради предотвращения которой он и был разработан.

Итак, есть два условия выполнения нашего важнейшего интереса жить достойной жизнью. Одно из них требует, чтобы мы вели свою жизнь изнутри, в согласии с нашими убеждениями о том, что придаёт жизни ценность; другое — чтобы мы могли свободно ставить под вопрос эти убеждения, изучать их в свете любой информации, примеров и аргументов, которые могут иметься в нашей культуре. Поэтому люди должны иметь необходимые ресурсы и свободы, чтобы вести жизнь в согласии с их убеждениями о ценностях, чтобы их не наказывали за неортодоксальное религиозное или сексуальное поведение и т.д. Отсюда традиционная забота либерализма о гражданских и личных свободах. Индивиды должны иметь и необходимые культурные условия, чтобы узнавать о различных взглядах на достойную жизнь и приобретать способность изучать эти взгляды разумным образом. Отсюда традиционная забота либералов об образовании, свободе выражения, свободе печати, свободе художественного творчества и т.д. Эти свободы позволяют нам судить о том, что ценно в жизни, единственным способом, которым это можно делать, — изучая различные аспекты нашего общего культурного наследия.

Это понимание самоопределения составляет основу первоначально-го аргумента Ролза в пользу принципа свободы. Согласно Ролзу, свобода выбора необходима именно для того, чтобы находить, что ценно в жизни — формировать, изучать и пересматривать наши убеждения о цен-

---

дарства или чтобы получить от него субсидии, не руководствуется пониманием подлинной ценности нового вида деятельности (см. [Waldron 1989: 1145–1146; Lomasky 1987: 253–254]). Это верное возражение против принудительных и манипулятивных форм перфекционизма. Но оно не даёт оснований исключить кратковременное вмешательство государства, направленное на то, чтобы ознакомить людей с ценными жизненными путями. Одним из способов сделать так, чтобы люди занимались чем-то в силу правильных мотивов, — заставить их заниматься этим в силу ложных мотивов и надеяться, что они увидят подлинную ценность этой деятельности. Это не является чем-то по своей сути неприемлемым и довольно часто встречается на культурном рынке. Поэтому «ограничение одобрения» само по себе не может исключить всех форм государственного перфекционизма.

ном<sup>7</sup>. Свобода позволяет нам прийти к пониманию нашего блага: «засечь оптимальность», по выражению Нозика [Nozick 1981: 314, 410–411, 436–440, 498–504; ср. Dworkin 1983: 24–30]). Поскольку важнейший интерес всех нас в том, чтобы добиться правильности этих представлений и действовать в соответствии с ними, правительство может обращаться со всеми людьми с равной заботой и уважением, обеспечивая каждому свободы и ресурсы, необходимые для изучения этих представлений и для действия на основании их.

Ролз утверждает, что его трактовка самоопределения должна привести нас к поддержке «нейтрального государства», т.е. государства, которое не обосновывает своих действий на основе внутренне присущего превосходства или неполноценности тех или иных концепций достойной жизни и не пытается намеренно повлиять на суждения людей о ценности этих различных концепций<sup>8</sup>. Он противопоставляет это перфекционистским теориям, содержащим конкретное представление, или представления о том, какие качества более всего заслуживают развития. Согласно перфекционистам, ресурсы должны распределяться так, чтобы поощрять подобное развитие. То, что кто-либо получает, зависит от того, сколько ему нужно для того, чтобы следовать этому привилегированному представлению о достойной жизни, или насколько он способствует его (представления) реализации. Поэтому люди не свободны выбирать свою концепцию достойной жизни, по крайней мере не свободны делать это без наказания со стороны общества. Люди делают ошибки относительно достойной жизни, и ответственность государства в том, чтобы учить граждан совершенной жизни. Оно пренебрегает этой ответственностью, если финансирует, или, возможно, просто терпит жизненные планы, основанные на ложных взглядах о том, в чём совершенство человека.

Кроме этого, по мнению Ролза, нашим важнейшим интересам наносится ущерб попытками навязать людям какое-либо конкретное представление о достойной жизни и, таким образом, государство должно оставаться нейтральным в отношении выбора достойной жизни. «Ней-

<sup>7</sup> В самых последних своих работах Ролз постарался принизить важность возможности пересматривать наши цели и найти способы обоснования принципа свободы, не обращаясь к этой идее. Теперь он говорит, что мы должны принимать принцип рационального пересмотра для определения наших общественных прав и обязанностей, необязательно принимая его как точное описание нашего частного самосознания. Я буду рассматривать эту новую концепцию в параграфе 7. Однако здесь я сосредоточусь на изложении первоначальной позиции Ролза, потому что именно на неё откликнулось большинство коммунистических.

<sup>8</sup> Другие важные изложения идеи либеральной нейтральности см.: [Ackerman 1980: 11, 61; Larmore 1987: 44–47; Dworkin 1978: 127; 1985: 222; Rawls 1993a: 179ff].

тральность», возможно, не лучшее слово для описания затрагиваемого здесь подхода. В конце концов, либеральный эгалитаризм не основывается на какой-либо общей идее моральной нейтральности. Напротив, как мы видели на протяжении всей книги, либеральный эгалитаризм — это глубоко моральная теория, базирующаяся на фундаментальных принципах неотъемлемой моральной ценности индивидов, расового и гендерного равенства, справедливости как честности, равенства возможностей, индивидуальных прав и ответственности и т.д. Либеральный эгалитаризм не только привержен этим принципам, но также стремится использовать государственную власть для их соблюдения, проведения в жизнь и запрета любых действий или поведения, нарушающих их.

Таким образом, та «нейтральность», которую поддерживают Ролз и Дворкин, является более ограниченной, фокусирующейся исключительно на внутренних достоинствах различных (уважающих справедливость) концепций достойной жизни. Роль государства в том, чтобы защищать способность индивидов самим судить о ценности различных концепций достойной жизни и обеспечивать справедливое распределение прав и ресурсов, позволяющее людям реализовывать их концепции блага. Государство говорит людям, что правомерно принадлежит им и что правомерно принадлежит другим, и настаивает на том, чтобы люди соотносили свои концепции блага с уважением законных притязаний других. Но если чья-либо концепция достойной жизни действительно уважает эти принципы справедливости, то либералы скажут, что государство не должно оценивать внутренние достоинства (уважающего справедливость) образа жизни этого человека. Либеральное государство не должно оправдывать свои действия, ссылаясь на какое-то общественное ранжирование внутренней ценности различных образов жизни, ибо нет такого ранжирования. По словам Ролза, государство нейтрально по отношению к различным концепциям блага «не в смысле того, что есть согласованное общественное мерило внутренней ценности или удовлетворённости, по которому все эти концепции равны, но в том смысле, что они вообще не оцениваются с [общественной] точки зрения» [Rawls 1982b: 172].

Так что тот вид «нейтральности», которого придерживаются либералы, ограничен в применении, т.е. применим только к (уважающим справедливость) концепциям блага. Более того, даже по отношению к концепциям блага понятие «нейтральность» может всё-таки вводить в заблуждение. Нейтральность в повседневном употреблении часто относится к последствиям действий, а не к обоснованиям их. «Нейтральная» политика, в этом обыденном смысле, была бы та, которая обеспечивала бы, чтобы все концепции блага чувствовали себя одинаково хорошо в обществе, независимо от того, насколько они затратны или непривлека-

тельны. Некоторые критики решили, что Ролз защищает нейтральность в этом повседневном смысле (см., напр.: [Raz 1986: 117]). Однако такой вид нейтральности совершенно нелиберален, поскольку он и ограничил бы свободу выбора, и нарушил бы то требование, чтобы люди принимали ответственность за цену своего выбора. Любое общество, позволяющее различным образам жизни соревноваться за свободное принятие людьми и требующее от людей оплачивать цену своего выбора, будет существенно ограничивать дорогие и непривлекательные образы жизни. Либералы принимают и даже ценят эти неравные последствия гражданских свобод и индивидуальной ответственности. Поэтому либеральная нейтральность — это нейтральность в обосновании государственной политики, не в её последствиях. Государственная нейтральность есть просто идея о том, чтобы не было общественного ранжирования ценности различных (уважающих справедливость) образов жизни (см. [Rawls 1988: 260, 265; 1993a: 192–194; Nagel 1991: 116; Kymlicka 1989b: 883–886]).

Учитывая эту потенциальную путаницу вокруг термина «нейтральность», возможно, было бы предпочтительнее говорить о «государственном антиперфекционизме», а не о «государственной нейтральности». Формулировка «государственный антиперфекционизм» выявляет реальную суть вопроса — роль перфекционистских идеалов в принятии решений государством — и проясняет, что релевантной альтернативой является какой-то вид государственного перфекционизма.

Конечно, даже либеральное государство должно делать *некоторые* допущения относительно интересов или благополучия людей. В конце концов, когда либеральное государство пытается гарантировать некоторые свободы, возможности или ресурсы для людей, оно исходит из допущения, что жизнь людей становится лучше, когда у них это есть. Некоторые критики утверждают, что это показывает неизбежность обращения к перфекционистским идеалам при разработке любой политической теории. Но для либералов есть важная разница между определением того, в каких *средствах* или ресурсах нуждаются люди, и того, какие *цели* они должны преследовать с помощью этих средств. Как мы видели в главе 2, теория Ролза предусматривает распределение некоторых «средств для

\* Чтобы избежать возможных неправильных интерпретаций понятия «нейтральность», Ролз использует вместо этого понятие «приоритет права над благом». Но оно тоже имеет многочисленные и вводящие в заблуждения значения, поскольку используется Ролзом для описания и предпочтения нейтральности перфекционизму и предпочтения деонтологичности телеологии. Эти вопросы надо разграничивать, и ни один из них, рассматриваемый сам по себе, не может быть с пользой охарактеризован как дело «приоритета права». По поводу критики ролзовского использования «приоритета блага» см.: [Kymlicka 1988b: 173–190]. Ввиду отсутствия явно лучшей альтернативы я буду продолжать использовать термин «нейтральность».

любых целей», или первичных благ, которые, как он утверждает, будут полезны независимо от того, какой окажется их (уважающая справедливость) концепция блага. Согласно Ролзу, люди, которые ещё не знают своей конкретной концепции блага (например, стороны в исходном положении за занавесом неведения), могут, тем не менее, согласиться с тем, что есть некоторые вещи, которые принципиально важны или полезны для почти всех образов жизни, такие как материальные ресурсы и индивидуальные свободы. Эти средства для любых целей затем будут использованы индивидами для того, что способствовать формированию, пересмотру и реализации их собственных конкретных концепций блага (см. с. 91 и далее наст. изд.).

Могут усомниться в том, действительно ли права и ресурсы в ролзовском списке «первичных благ» полезны для всех образов жизни, например, для таких, как у монахов, принявших обет бедности. Вообще-то я думаю, что кандидаты в монахи нуждаются в доступе к ролзовским первичным благам, и что список Ролза делает максимально возможное для выявления тех средств, которые будут полезны для широчайшего возможного диапазона (уважающих справедливость) жизненных стилей<sup>10</sup>. Но в любом случае это не фундаментальная проблема для большинства критиков нейтральности государства. Для большинства сторонников государственного перфекционизма проблема ролзовского подхода не в том, что он ставит в невыгодное положение некоторые необычные, но ценные образы жизни, но скорее в том, что он терпит слишком много обычных, но не имеющих ценности образов жизни. Перфекционисты хотели бы, чтобы государство распределяло ресурсы не так, чтобы сделать возможными как можно большее количество жизненных стилей,

<sup>10</sup> Монахи, придерживающиеся аскетизма, обычно принадлежат к монашеским орденам, обладающим большими земельными владениями, доходы от которых помогают платить за землю, здания и поддержание монашеского сообщества и используются для того, чтобы способствовать их хорошему функционированию. Более того, обет бедности понимается как отказ от законных прав монахов на вещи, принадлежащие им в соответствии с теорией справедливости, а не отказ от вещей, которые, как они думают, не должны иметь место в обоснованной теории справедливости. Действительно, духовная ценность отказа связана с тем фактом, что отказываются от чего-то, на что имеют право. В более общей формулировке большинство образов жизни, которые рассматривают как нематериалистические (например, экологические — жизнь в единстве с природой; духовные, стремящиеся создать «пространства сакрального»), тем не менее требуют доступа к ресурсам для того, чтобы можно было их успешно придерживаться — например, распоряжения землёй, водой и воздухом. Материальные ресурсы — крайне необходимые средства для таких образов жизни. По поводу утверждения о том, что ролзовский список первичных благ направлен против таких образов жизни, см.: [Schwartz 1973; Nagel 1973]. Я подробно рассматриваю это возражение в [Kutnicka 1989b].

но так, чтобы они (ресурсы) служили конкретным целям, считающимся государством наиболее ценными. Государственные перфекционисты хотят использовать распределение ресурсов для того, чтобы формировать цели людей, а не только снабжать их средствами для всех целей.

Однако для Ролза и Дворкина, если распределяемые государством ресурсы полезны только для единственного плана жизни, то нельзя действовать, исходя из наших представлений о ценном в случае преобладания мнения о том, что эта привилегированная концепция достойной жизни ошибочна. (Или, во всяком случае, мы не сможем это делать, не потерпев некоторого ущерба в социальных благах.) Поскольку каждый сам проживает свою жизнь, наказание или дискриминация со стороны общества тех жизненных проектов, которые индивид по зрелом размышлении считает наиболее ценными для себя, не способствуют осуществлению его глубокой заинтересованности в проведении достойной жизни. Распределение ресурсов в соответствии с «тонкой теорией блага» (не насыщенной содержанием) или тем, что Дворкин называет «ресурсами в самом широком смысле», лучше всего позволяет людям действовать на основе своих представлений о ценностях и изучать их, а это — самый уместный способ содействовать важнейшему интересу людей вести достойную жизнь.

## 5. КОММУНИТАРИЗМ И ОБЩЕЕ БЛАГО

Коммунитаристы возражают против нейтрального государства. Они полагают, что от него следует отказаться во имя «политики общего блага» (см. [Sandel 1984b: 16–17; Taylor 1985b]). Противопоставление «политики нейтральности» и «политики общего блага» может ввести в заблуждение. Некоторое «общее благо» присутствует также и в либеральной политике, поскольку меры либерального государства нацелены на то, чтобы способствовать интересам членов сообщества. Политические и экономические процессы, в которых индивидуальные предпочтения объединяются и преобразуются в функцию социального выбора, суть либеральные модели детерминации общего блага. Поэтому утверждать нейтральность государства не означает отвергать идею общего блага, но скорее давать ей определённую интерпретацию (см. [Holmes 1989: 239–240]). В либеральном обществе общее благо есть результат процесса объединения предпочтений, которые все считаются равными (если они совместимы с принципами справедливости). Все предпочтения имеют одинаковый вес не потому, что они оцениваются государством как обладающие равной внутренней ценностью, но потому, что «они вообще не оцениваются с [общественной] точки зрения» (см. [Rawls 1982b: 172]). Как мы видели, это антиперфекционистское утверждение нейтрально-

сти государства отражает убеждение, что дискриминация обществом проектов, которые люди считают самыми ценными для себя, не способствует осуществлению их интереса жить достойно. Поэтому общее благо в либеральном обществе выверяется в соответствии с системой предпочтений и концепций блага, носителями которых являются индивиды.

Однако в коммунитарном обществе общее благо мыслится как содержательная концепция достойной жизни, определяющая «образ жизни» сообщества. Общее благо не выверяется в соответствии с системой предпочтений людей, но само является стандартом, по которому оцениваются эти предпочтения. Образ жизни сообщества составляет основу общественного ранжирования концепций блага, и вес, придаваемый предпочтениям индивида, зависит от того, насколько он подчиняется или способствует общему благу. Поэтому общественное стремление к разделяемым всеми целям, определяющее образ жизни сообщества, не ограничено требованием нейтральности. Оно (стремление) имеет приоритет над притязаниями индивидов на ресурсы и свободы, необходимые для реализации их собственных концепций блага. Коммунитарное государство может и должно поощрять людей принимать концепции блага, согласующиеся с образом жизни сообщества, и препятствовать концепциям блага, конфликтующим с ним. Поэтому коммунитарное государство — это перфекционистское государство, ибо оно предусматривает общественное ранжирование ценности различных образов жизни. Но в то время как марксистский перфекционизм классифицирует образы жизни в соответствии с трансгисторической концепцией блага людей, коммунитаризм ранжирует их согласно их соответствию существующим практикам.

Почему мы должны предпочесть эту «политику общего блага» либеральной нейтральности? Либералы говорят, что нейтральность государства нужна для того, чтобы уважать самоопределение людей. Однако коммунитаристы возражают как против либеральной идеи самоопределения, так и против предполагаемой связи между самоопределением и нейтральностью. Я рассмотрю оба возражения по очереди.

## 6. НЕОБРЕМЁННОЕ «Я»

Согласно либеральным представлениям индивиды свободны задаваться вопросом о своём участии в существующих социальных практиках и не принимать участия в них, если посчитают, что эти практики больше не заслуживают этого. В результате индивиды не определяются их членством в любых конкретных экономических, религиозных, сексуальных или рекреационных отношениях, поскольку они свободны поставить под вопрос и отвергнуть любое конкретное отношение. Ролз ре-

зюмирует такие либеральные представления фразой: личность первична по отношению к целям, которые она утверждает ([Rawls 1971: 560; Полз 1995: 484]). Под этим он подразумевает, что мы всегда можем сделать шаг назад от любого конкретного проекта и задаться вопросом, хотим ли мы продолжать участвовать в нём. Никакая цель не освобождается от возможного пересмотра личностью. Это часто называют «кантианским» представлением о Я, ибо Кант был одним из решительных сторонников того взгляда, что Я первично по отношению к своим социальным ролям и отношениям и свободно только в том случае, если способно держать некоторую дистанцию по отношению к этим особенностям своего социального положения и судить о них согласно велениям разума (см. [Taylor 1979: 75–78, 132–133]).

Коммунитаристы полагают, что это ложное представление о Я. Оно игнорирует тот факт, что Я «помещено» или «укоренено» в существующих социальных практиках, что мы не всегда можем отступить или устранимся от них. Наши социальные роли и отношения, по крайней мере некоторые из них, в размышлениях личности должны приниматься как данность. По словам Макинтайра, «дело не просто в том, что различные индивиды живут в различных социальных обстоятельствах; дело также в том, что мы все являемся носителями конкретной социальной идентичности. Отсюда то, что есть благо для меня, есть благо для того, кто воплощает эти роли» [MacIntyre 1981: 204–205; Макинтайр 2000: 297]. Следовательно, самоопределение осуществляется в рамках этих социальных ролей, а не за их пределами. И поэтому государство уважает наше самоопределение, не позволяя нам отступать от наших социальных ролей, но поощряя более глубокое в них погружение и понимание их, чего и стремится достичь политика общего блага.

Коммунитаристы выдвигают несколько различных аргументов против либерального понимания Я и его целей. Я рассмотрю три из них, которые могут быть резюмированы следующим образом: либеральное представление о Я пусто, противоречит нашему самовосприятию и игнорирует нашу укоренённость в практиках сообщества<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Есть еще одно возражение, которое заслуживает упоминания. Оно касается потребности в социальном подтверждении наших индивидуальных суждений. Согласно некоторым коммунитаристам, хотя для индивидов может быть важно признание ценности их деятельности изнутри, равным образом или еще важнее, чтобы другие подтвердили наше суждение извне. Без внешнего подтверждения мы теряем чувство самоуважения, уверенность в ценности наших собственных суждений. Поэтому коммунитарное государство поставило бы пределы дворкинскому «ограничению индивидуального одобрения» там, где оно неправомерно угрожает «ограничению социального подтверждения». Я обсуждаю это в [Kymlicka 1988a: 195–197]; ср. [Williams 1985: 169–170; Smith 1985: 188–192; Dworkin 1987: 16–17].



Рассмотрим аргумент от пустоты. Свобода ставить под вопрос все наши социальные роли саморазрушительна, утверждает Чарлз Тейлор, ибо «полная свобода была бы пустотой, в которой ничто не стоило бы того, чтобы это делать, ничто не заслуживало бы того, чтобы что-то значить. Я, достигшее свободы, аннулировав все внешние препятствия и посягательства, бесхарактерно и поэтому лишено определённой цели» [Taylor 1979: 157]. Подлинная свобода должна где-то «находиться», доказывает Тейлор. Желание подвергнуть все аспекты нашей социальной ситуации рациональному самоопределению пусто, ибо требование быть самоопределяющимся ничем не обусловлено. Оно «не может определить содержание нашего действия вне ситуации, которая задаёт нам цели и таким образом придаёт форму рациональности и обеспечивает вдохновение для творчества» [Taylor 1979: 157]. Мы должны принять ту цель, которую наша ситуация «задаёт нам» — если мы этого не делаем, то стремление к самоопределению ведёт к ницшеанскому нигилизму, отказу от всех ценностей сообщества как в конечном итоге произвольных: «Один за другим авторитетные горизонты жизни, христианские и гуманистические, отбрасываются как оковы воли. Остаётся только воля к власти» [Taylor 1979: 159]. Если отрицать, что ценности сообщества являются «авторитетными горизонтами», то они окажутся произвольными ограничениями нашей воли, и поэтому свобода потребует отказа от них всех (см. [MacIntyre 1981: ch. 9]).

Но это неправильное истолкование той роли, которую свобода играет в либеральных теориях. Согласно Тейлору, либералы утверждают, что свобода выбирать наши проекты есть нечто ценное само по себе, нечто, к чему надо стремиться ради него самого, — утверждение, которое Тейлор отвергает как пустое. Вместо этого, говорит он, должен быть какой-то проект, к реализации которого стоит стремиться, какая-то задача, которую стоит решить. Но забота о свободе в рамках либерализма не занимает место этих задач и проектов. Напротив, либеральная защита свободы основывается именно на важности этих проектов. Либералы не говорят, что мы должны иметь свободу выбирать свои проекты ради самой этой свободы, потому что свобода — самая ценная вещь в мире. Наши проекты и задачи — самое важное в нашей жизни, и именно потому, что они так важны, мы должны быть свободны пересматривать их, если придём к убеждению, что они не являются стоящими. Наши проекты суть самое важное в нашей жизни, но так как каждый проживает свою жизнь сам, в согласии со своими представлениями о ценностях, мы должны обладать свободой строить и пересматривать наши жизненные планы и действовать исходя из них. К свободе выбора стремятся не ради неё самой, но как к предпосылке реализации тех проектов, которые ценятся сами по себе.

Некоторые либералы действительно принимают ту позицию, которую Тейлор справедливо критикует как пустую. Например, Исайя Берлин приписывает её Миллю (см. [Berlin 1969: 192]; ср. [Ladenson 1983: 149–153]). Утверждение о том, что свобода выбора ценна сама по себе, может показаться эффективным способом защиты широкого круга либеральных свобод. Но следствия из этого утверждения противоречат нашему пониманию ценного в жизни по меньшей мере двояким образом. С одной стороны, заявление о том, что свобода выбора ценна сама по себе, предполагает, что чем больше мы применяем способность выбирать, тем более мы свободны и поэтому тем больше ценного в нашей жизни. Но это ложное и даже извращённое понимание. Оно быстро приводит к экзистенциалистскому представлению о том, что, просыпаясь каждое утро, мы должны заново решать, каким человеком мы должны быть. Это извращённое понимание, потому что представляющая ценность жизнь есть жизнь, наполненная привязанностями и отношениями. Они придают нашим жизням глубину и характер. И привязанностями их делает именно то, что они не принадлежат к числу вещей, которые мы ставим под сомнение каждый день. Мы не считаем, что некто, 20 раз в жизни делающий выбор по поводу заключения брака, в каком бы то ни было смысле ведёт более ценную жизнь чем тот, кто не имеет оснований ставить под вопрос свой единственный выбор. Жизнь с большим количеством ситуаций выбора о вступлении в брак даже *ceteris paribus* не лучше, чем жизнь с меньшим их количеством. С другой стороны, заявление о том, что свобода выбора ценна сама по себе, предполагает, что ценность, к которой мы стремимся в своих действиях, есть свобода, а не ценность, внутренне присущая самому данному виду деятельности. Этого мнения придерживается Кэрол Гоулд. Она утверждает, что, в то время как кажется, что мы действуем во имя целей, внутренне присущих тому или иному нашему проекту, подлинно свободная деятельность в качестве своей высшей цели имеет саму свободу. «Поэтому свобода есть не только деятельность, создающая ценность, но и то, во имя чего мы стремимся ко всем другим ценностям и, следовательно, по отношению к чему они становятся ценными» [Gould 1978: 118].

Но это сомнительно. Прежде всего, как отмечает Тейлор, указание людям поступать свободно не говорит им о том, какие конкретные действия стоят того, чтобы их делать. Но даже если бы оно обеспечивало конкретное руководство к действию, оно всё равно ложно представляет себе мотивации нашего поведения. Например, если я пишу книгу, моя мотивация не в том, чтобы быть свободным, но чтобы сказать нечто, заслуживающее того, чтобы быть высказанным. Действительно, если бы я на самом деле не хотел ничего сказать, разве что только для того, чтобы таким образом быть свободным, то писание книги не было бы способом

самовыражения. Что и как я пишу, стало бы результатом произвольных и в конечном счёте не дающих удовлетворения решений. Чтобы писание обладало внутренней ценностью, я должен заботиться о том, что я высказываю, я должен верить, что это писание само по себе является стоящим занятием. Чтобы понять, какую ценность люди видят в своих проектах, следует посмотреть на те цели, которые им (проектам) внутренне присущи. Я не пишу во имя своей свободы. Напротив, я пишу для того, чтобы писать, так как есть вещи, которые должны быть высказаны. Свобода ценна потому, что она позволяет мне их высказать.

Наилучшее обоснование индивидуальной свободы не обязательно самое прямое, но то, которое лучше всего согласуется с тем, как люди, поразмыслив, представляют себе ценное в своей жизни. И если взглянуть на ценность свободы с этой точки зрения, то окажется, что свобода выбора, хотя и имеет важнейшее значение для жизни, обладающей ценностью, не является той важнейшей ценностью, к реализации которой стремятся в такой жизни.

Никто не спорит с тем, что наши проекты должны быть нашей главной заботой — здесь нет разногласий между либералом и коммунитаристом. Настоящий спор идёт не о том, нуждаемся ли мы в таких задачах, но о том, как мы их обретаем и судим об их ценности. Тейлор, по-видимому, полагает, что мы можем обрести такие задачи, только рассматривая ценности сообщества как «авторитетные горизонты», которые «задают цели для нас» [Taylor 1979: 157–159]. Либералы, со своей стороны, настаивают на том, что мы обладаем способностью отделить себя от любой социальной практики. Никакая задача не задаётся нам обществом, никакая конкретная практика не обладает авторитетом, стоящим выше индивидуального суждения и возможности отвергнуть её. Мы можем и должны обретать наши задачи через свободно сделанные индивидуальные суждения о структуре нашей культуры, о матрице смыслов и альтернатив, переданных нам предыдущими поколениями; эти суждения предоставляют нам возможности, которые мы можем принять или отвергнуть. Ничто не «задано для нас», ничто не обладает непреодолимым авторитетом до нашего суждения о его ценности.

Конечно, делая это суждение, мы всё-таки должны принимать кое-что как «данность» — мы задаёмся вопросом о том, что хорошо для нас сейчас, исходя из нашего семейного положения, ситуации на работе или в вузе. Тот, кто представлял бы из себя не более чем свободное рациональное существо, не имел бы оснований предпочесть один жизненный путь другому (см. [Sandel 1982: 161–165; Taylor 1979: 157; Crowley 1987: 204–205]). Но с точки зрения либералов, то, что мы вкладываем в понятие «данность» для того, чтобы делать значимые суждения, может не только различаться между индивидами, но и меняться в ходе индивиду-

альной жизни. Если в какой-то один момент мы делаем ценностный выбор, исходя из нашей приверженности некоторой религии, мы можем впоследствии усомниться в этой приверженности и задаться вопросом «что ценно?» исходя из приверженности семье. Вопрос, следовательно, не в том, должны ли мы принимать нечто как данность, делая суждения о ценности нашей деятельности. Вопрос скорее в том, может ли индивид поставить под сомнение и, возможно, заменить то, что ему «задано», или же это заданное должно устанавливаться для нас ценностями сообщества. Тейлор не смог показать, что мы должны принимать ценности сообщества как данность, не смог показать пустоту утверждения, что такие ценности сообщества оцениваются и, возможно, отвергаются индивидом.

Могут сказать, что, даже если наши цели и формируются описанным выше образом без утверждения сообщества, мы тем не менее должны рассматривать цели сообщества как авторитетные. Мы должны делать это потому, что либеральные представления основаны на ложном понимании Я. Либеральные представления, как мы видели, заключаются в том, что Я первично по отношению к своим целям», в том смысле, что мы сохраняем право ставить под вопрос даже наши самые глубокие убеждения о природе достойной жизни. Майкл Сандел, однако, утверждает, что Я не первично, но скорее создаётся своими целями — мы не можем отличить своё Я от своих целей. Наши Я, по крайней мере отчасти, конституируются целями, которые мы не столько выбираем, сколько открываем в силу своей укоренённости в некотором общем социальном контексте [Sandel 1982: 55–59, 152–154]. Поскольку мы имеем такие конституирующие нас цели, наша жизнь становится лучше не в силу обладания условиями, необходимыми для выбора и пересмотра наших проектов, но благодаря наличию условий, необходимых для того, чтобы прийти к осознанию этих целей. Политика общего блага, выражая эти общие конституирующие нас цели, даёт нам возможность «знать благо сообща, которое нельзя знать в одиночку» [Sandel 1982: 183].

Сандел приводит два довода в пользу этого утверждения, которые я буду называть «аргументом от самовосприятия» и «аргументом от укоренённого Я». Первый аргумент разворачивается примерно следующим образом: представления Ролза о «необременённом Я» не соответствуют нашему «глубочайшему самоосознанию» в смысле глубочайшего самовосприятия. Согласно Санделу, если Я первично по отношению к своим целям, то тогда мы могли бы, всматриваясь в себя сквозь наши частные цели, увидеть необременённое Я. Но, замечает Сандел, мы не воспринимаем наши Я как необременённые: ролзовский взгляд на Я как «заданное до его целей, чистый субъект деятельности и обладания, в конечном счёте абстрактный», «радикально не соответствует нашему более привыч-

ному пониманию себя как существ во “всей полноте конкретных черт” [Sandel 1982: 94, 100]. С точки зрения Ролза, «определение каких-то характеристик как моих целей, стремлений, желаний и т.д. всегда подразумевает некий субъект — “Я”, стоящий за ними, на некоторой дистанции» [Sandel 1984a: 86]. Должна существовать такая вещь — Я, имеющая некий облик, хотя в общем-то и очень размытый, что отстоит на некоторой дистанции от своих целей. Чтобы принять мнение Ролза, мне пришлось бы рассматривать себя в качестве такой неопределённой вещи, или бес-телесного, призрачного объекта в пространстве, или, как формулирует это Рорти, в качестве некоего «субстрата», лежащего «под» моими целями [Rorty 1985: 217]<sup>12</sup>. Напротив, Сандел утверждает, что наши глубочайшие самовосприятия всегда включают некоторые мотивации, а это указывает на то, что некоторые цели конституируют Я.

Но вопрос о восприятии здесь вводит в заблуждение. Главное в либеральных представлениях не то, что мы можем воспринимать Я первичным по отношению к его целям, но то, что в нашем понимании Я первично по отношению к целям в том смысле, что ни одна цель или задача не застрахована от возможного её пересмотра. Чтобы этот пересмотр осуществлялся осмысленно, я должен быть способен видеть себя обременённым мотивациями, отличными от тех, которые я имею сейчас. Это нужно для того, чтобы у меня были какие-то основания для предпочтения того или иного состояния как более ценного для меня. Моё Я в этом смысле воспринимается как предшествующее его целям, т.е. я всегда способен представить себя без *нынешних* целей. Но это не требует того, чтобы я мог когда-либо воспринимать себя как Я, необременённое никакими целями — процесс практического мышления всегда состоит в сравнении одного «обременённого» потенциального Я с другим «обременённым» потенциальным Я. Когда мы занимаемся такими рассуждениями, всегда должны быть некоторые цели, приданные Я, но из этого не следует, что какие-либо конкретные цели должны приниматься как данность для этого Я. Как было сказано ранее, представляется, что нечто, данное какому-то Я, меняется в течение жизни этого Я. Поэтому Сандел должен обосновать дальнейшее утверждение: он должен продемонстрировать не только то, что мы не можем представить себе наше Я, тотально необременённым, но и что мы не можем представить себя, обременёнными другим набором целей. Это требует иной аргументации — того, что я называю «аргументом от укоренённого Я».

<sup>12</sup> Шерон Ллойд предполагает, что это возражение может быть основано на некоторых вводящих в заблуждение аспектах метафоры «отступить» от собственных целей. Она предпочитает метафору «мысленно посмотреть искоса» для описания того, как люди критически рефлексиируют относительно своих целей [Lloyd 1992].

Этот третий аргумент противопоставляет коммунитаристский взгляд на практическое мышление как на самооткрытие либеральному взгляду на практическое мышление как на суждение. Для либералов вопрос о достойной жизни требует от нас высказать суждение о том, каким человеком мы желаем быть или стать. Однако для коммунитаристов этот вопрос требует от нас открыть, кто мы уже есть. Для коммунитаристов данный вопрос звучит не «Кем я должен быть? Какую жизнь я должен вести?», а «Кто я есть?». Я «достигает» своих целей не «путём выбора», но «путём открытия», не «выбирая то, что уже дано (было бы непонятно, как такое возможно), но размышляя о себе и выясняя свою природу, распознавая её законы и императивы и признавая её цели как собственные» (см. [Sandel 1982: 58]). Например, Сандел критикует ролзовское понимание сообщества, ибо «в то время как Ролз допускает, что благо сообщества может быть внутренним настолько, чтобы стать предметом целей и ценностей Я, но это допущение не может заходить настолько далеко, чтобы распознать за мотивациями самого субъекта мотиваций» [Sandel 1982: 149]. Более адекватный подход, утверждает Сандел, состоит в том, что ценности сообщества не просто одобряются его членами, но определяют их идентичность. Совместное следование цели сообщества является «не отношением, которое они выбрали (как в добровольной ассоциации), но привязанностью, которую они обнаруживают, причём не просто как свойство, но как составную часть их идентичности» [Sandel 1982: 150]. Благо для таких членов сообщества обнаруживается в процессе самооткрытия — осознания и признания своих различных привязанностей и того, что они требуют.

Но, конечно, именно Сандел здесь нарушает наше «глубочайшее самопонимание». Ибо мы не думаем, что это самооткрытие заменяет или исключает суждения о том, как вести жизнь. Мы не считаем, что находимся в ловушке у наших нынешних привязанностей и не способны судить о ценности тех целей, которые унаследовали или сами выбрали ранее. Мы действительно обнаруживаем себя состоящими в различных взаимоотношениях, но нам не всегда нравится то, что обнаружено. Как бы глубоко ни были бы мы вовлечены в некоторую социальную практику, мы чувствуем себя способными задаться вопросом о том, является ли эта практика ценной — вопросом, бессмысленным с точки зрения Сандела. (Как она может быть не ценной, если моё благо как раз состоит в большем осознании привязанностей, в которых я себя обнаруживаю?) Мнение о том, что размышление заканчивается этим процессом самооткрытия (а не суждениями о ценности обнаруженных привязанностей), кажется весьма легковесным.

Местами Сандел признаёт, что деятельность практического разума есть не просто самооткрытие. Он говорит, что границы Я, хотя и консти-

тулируемые целями, тем не менее гибки и могут быть проведены иным образом, через введение новых целей и исключение некоторых из прежних. По его словам, «субъект наделён властью участвовать в конституировании своей идентичности»; «пределы Я открыты, и идентичность субъекта есть скорее продукт, чем предпосылка его деятельности» [Sandel 1982: 152]. Субъект может, в конце концов, выбирать, какие из «возможных задач и целей, незаметно посягающих на его идентичность», он будет преследовать, а какие нет [Sandel 1982: 152]. Я, конституируемое его целями, может быть «конституировано заново», так что самооткрытия оказываются недостаточно. Но к этому моменту становится неясно, не исчезает ли различие между двумя взглядами.

Здесь есть видимые различия. Сандел утверждает, что Я конституируется его целями и что границы Я текучи, в то время как Ролз говорит, что Я первично по отношению к своим целям и его границы фиксированы ранее. Но эти различия скрывают более фундаментальное тождество: оба принимают то, что *личность* первична по отношению к своим целям. Они не согласны в том, где внутри личности провести границы Я, но этот вопрос, если он и имеет смысл, принадлежит философии сознания, а не политической философии. Ибо пока Сандел допускает, что личность может пересмотреть свои цели — даже цели, конституирующие её Я, — он не в состоянии обосновать политику коммунитаризма. Он не в состоянии показать, почему индивидам не должны быть даны условия, подходящие для такого пересмотра как необходимого элемента при цели достижения наилучшей возможной жизни. А среди этих условий должны быть либеральные гарантии личной независимости, необходимые для того, чтобы свободно выносить суждения. Сандел пользуется двусмысленностью того представления о личности, которое он использует для обоснования коммунитаристской политики. Сильное утверждение (о том, что самооткрытие заменяет суждение) неубедительно, а слабое (позволяющее Я, заданному его целями, тем не менее перестраиваться) хотя и привлекательно, но не может отграничиться от либерального воззрения<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Я сосредоточился на работах Сандела, но ту же двусмысленность в коммунитаристской теории Я можно найти у Макинтайра [MacIntyre 1981: 200–206] и Тейлора [Taylor 1979: 157–160]. См. [Kymlicka 1989a: 56–57], где я рассматриваю этих авторов. Утверждение Сандела о том, что ролзовское представление о Я противоречит нашему пониманию себя, получает большую часть своей убедительности в силу его связи со следующим утверждением о том, что Ролз рассматривает людей как, в сущности, бестелесных. Согласно Санделу, причина того, что Ролз отрицает то, что люди имеют право на вознаграждения, получаемые на основе применения их естественных талантов, кроется в его отрицании того, что естественные таланты являются сущностной частью нашей личной идентичности. Они просто принадлежность, а не составные части Я [Sandel

Сандел утверждает, что либерализм игнорирует то, как мы укоренены в наших социальных ролях. Он подчёркивает, что как «самоинтерпретирующиеся существа» мы можем интерпретировать смысл этих конституирующих привязанностей [Sandel 1984a: 91]. Но вопрос в том, можем ли мы полностью отвергнуть их, если увидим, что они мелкие или унижительные. Согласно коммунитаристской интерпретации мы не можем или по меньшей мере не должны. С этой точки зрения мы не выбираем или отвергаем эти принадлежности, но находим себя в них. Наши цели приходят вследствие не нашего выбора, но нашего самооткрытия. Христианская домохозяйка, живущая в моногамном гетеросексуальном браке, может интерпретировать, что значит быть христианкой или домохозяйкой — она может интерпретировать смысл этих разделяемых религиозных, экономических и сексуальных практик. Но она не может сделать шаг назад и решить, что она вообще не хочет быть христианкой или домохозяйкой. Я могу истолковывать значения ролей, в которых себя нахожу, но я не могу отвергнуть сами роли или внутренне присущие им цели, как не имеющие ценности. Поскольку эти цели конституируют частями меня как личность, они должны приниматься как данность при вынесении решений о том, что мне делать с моей жизнью; вопрос о благе моей жизни может быть лишь вопросом о том, как лучше всего интерпретировать значение целей. Нет особого смысла говорить, что они не имеют для меня никакой ценности, ибо нет никакого *меня*, стоящего за ними, никакого *Я*, предшествующего этим конституирующим привязанностям.

Неясно, кто из коммунитаристов (если таковые вообще есть) последовательно придерживается этих представлений. Это не заслуживающая доверия позиция, ибо мы можем осмысленно ставить вопросы не только о значении ролей, в которых мы обнаруживаем себя, но и об их ценности, и делаем это. Возможно, коммунитаристы не имеют в виду отрицание этого; возможно, их представление о нашей укоренённости не является

---

1982: 72-94; Larmore 1987: 127]. Но это ошибочная интерпретация. Причина того, что Ролз отрицает право людей на плоды применения их естественных талантов, в том, что никто не заслуживает своего результата в лотерее природы, никто не заслуживает больших естественных талантов, чем у кого-либо другого (см. гл. 2 наст. изд.). Такая позиция полностью совместима с утверждением о том, что естественные таланты конституируют *Я*. Тот факт, что естественные таланты конституируют *Я*, совершенно не показывает, что одаренный ребёнок заслуживал родиться более талантливым, чем обыкновенный ребёнок. Многие либералы не примут утверждения о том, что все наши естественные качества конституируют *Я* (см., напр.: [Dworkin 1983: 39]), и я сам не уверен, где здесь можно провести линию (см. гл. 3 наст. изд.). Но где бы её ни провели, то, как мы, в сущности, физически воплощены, ничего не даёт для поддержки концепции Сандела о том, как мы социально укоренены.



несовместимым с возможностью отвергнуть те формы привязанности, в которой мы себя находим. Но тогда разрекламированное противопоставление либеральным взглядам является обманом. Ибо тогда смысл, в котором коммунитаристы рассматривают нас укоренёнными в ролях сообщества, включает в себя смысл, в котором либералы рассматривают нас независимыми от них. И смысл, в котором коммунитаристы видят деятельность практического разума как процесс «самооткрытия», включает в себя смысл, в котором либералы видят его как процесс суждения и выбора. Такие различия были бы чисто семантическими. И как только мы согласимся, что индивиды способны ставить под вопрос и отвергать ценность образа жизни сообщества, попытка препятствовать такому вопрошанию с помощью «политики общего блага» представляется необоснованным ограничением самоопределения людей.

## 7. ПЕРВАЯ ЛИБЕРАЛЬНАЯ АДАПТАЦИЯ КОММУНИТАРИЗМА: ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ

Таким образом, я полагаю, что можно дать ответ на коммунитаристскую критику либерального убеждения относительно «рациональной пересматриваемости»<sup>14</sup>, т.е. способности человека рационально пересматривать и корректировать свои цели. Коммунитаристская концепция укоренённого Я не является убедительной интерпретацией самосознания большинства жителей западных демократий. Поэтому довольно удивительно, что многие либералы попытались, хотя бы частично, найти место в своей теории для позиции коммунитаристов и показать, что люди, разделяющие коммунитаристское понимание Я, всё-таки могут принять (изменённую) версию либерализма. Я рассмотрю эту версию — известную как «политический либерализм» — ниже.

Если либералы отвергают критику коммунитаристов в её наиболее общем виде, то существующую более узкую версию данной аргументации многие из них принимают достаточно серьёзно. В рамках этой более слабой версии коммунитаристы допускают, что либеральное представление о способности рационального пересмотра по своей сути далеко не «пустое» и не «бессвязное» и выглядит убедительным и привлекательным для многих, возможно, даже для большинства граждан. Однако, настаивают они, оно не принимается *всеми* гражданами. Даже если коммунитаристская идея укоренённого Я неверна как общее понимание того, как люди относятся к своим целям, она может быть точным описанием того, как видят себя *некоторые* люди.

Рассмотрим членов весьма традиционалистских социальных групп, таких как религиозные фундаменталисты или изолированные этнокуль-

<sup>14</sup> Я заимствую этот термин у Бьюкенена [Buchanan 1975].

турные меньшинства. Такие группы часто чувствуют в либеральном акценте на автономию угрозу для себя. Они боятся, что если их члены будут информированы о других образах жизни и приобретут когнитивные и эмоциональные способности понимать и оценивать их, то многие из них решат отвергнуть унаследованный образ жизни и тем самым подорвут существование группы. Чтобы предотвратить это, фундаменталистские или изоляционистские группы часто хотят воспитывать и обучать своих детей так, чтобы минимизировать их возможности развить в себе или реализовать способность к рациональному пересмотру своих целей. Они также могут стараться чрезвычайно затруднить выход из группы. Их цель в том, чтобы сделать членов группы действительно «укоренёнными» в ней, неспособными даже подумать о том, чтобы её покинуть или преуспеть за её пределами.

Например, некоторые религиозные или этнические меньшинства стремятся ограничить получаемое девочками образование или сделать так, чтобы их дети не изучали предметы, в которых знакомятся с нетрадиционными образами жизни. Другие группы запрещают обладание частной собственностью, так что каждый, кто покидает группу, оказывается в полной нищете. Эти меры ограничивают свободу членов группы ставить под вопрос или пересматривать традиционные практики. Как таковые они, по всей видимости, противоречат либеральной приверженности индивидуальной свободе или личной автономии.

Таким образом, можно сформулировать более узкое критическое возражение в духе коммунитаризма, касающееся не того, как большинство людей относятся к своим целям, а того, как воспринимают себя некоторые традиционалистские группы. Это существенное ослабление коммунитаристской позиции, поскольку оно теперь затрагивает только небольшой подкласс граждан. Но здесь по-прежнему поднимается вопрос, к которому многие либералы относятся очень серьёзно: как либеральное государство должно обращаться с нелиберальными меньшинствами, которые не ценят автономию? Даже если такие нелиберальные группы численно относительно невелики, имеют ли либералы право просто навязать им «наши» убеждения об автономии?

Если нелиберальное меньшинство стремится насильственно навязать свой традиционалистский образ жизни другим, то большинство людей согласится, что вмешательство государства оправдано как самозащита против агрессии. Но что если группа не проявляет интереса к властвованию над другими и вместо этого просто хочет, чтобы её оставили в покое, и иметь возможность управлять своим сообществом в согласии с её традиционными нелиберальными нормами? В этом случае может показаться неправильным навязывать либеральные ценности. Пока эти меньшинства не хотят навязывать свои ценности другим, не следует ли позволить им организовать своё сообщество так, как им нравится, даже

если это предусматривает ограничение свободы их членов? Действительно, не является ли это фундаментальным проявлением *нетерпимости* — заставлять мирное этническое меньшинство или религиозную секту, не представляющие угрозы никому за её пределами, реорганизовывать их сообщество согласно «нашим» либеральным принципам свободы личности?

Всё это сложные вопросы, и они вызвали важные дискуссии не только между либералами и нелибералами, но и среди самих либералов. Ибо терпимость сама по себе есть фундаментальная либеральная ценность. И в то же время поощрение свободы личности или личной автономии кажется приносящим с собой нетерпимость по отношению к нелиберальным группам.

Среди либералов идёт большая и всё более развивающаяся дискуссия о том, что является фундаментальной ценностью в либеральной теории — автономия или терпимость. Это противопоставление описывают по-разному, например, как противоположность между «всеобъемлющим» и «политическим» либерализмом (см. [Rawls 1993a; Moon 1993]), или между либерализмом «Просвещения» и «Реформации» (см. [Galston 1995]), или между «кантианским» либерализмом и либерализмом «modus vivendi» (см. [Larmore 1987]). В основе всех этих противопоставлений лежит аналогичная озабоченность тем, что в составе либеральных государств имеется множество групп, которые не ценят автономию личности и которые ограничивают способность своих членов ставить под вопрос традиционные практики и отступать от них. Если в основание либеральной теории ставить автономию, то это угрожает вызвать отчуждение таких групп и подорвать их верность либеральным институтам, в то время как либерализм, основанный на толерантности, может обеспечить более надёжную и широкую базу легитимности власти.

Эти новые теории «политического либерализма» отражают серьёзное стремление найти место для «коммунитаристских» групп меньшинств. Однако я полагаю, они лишь затемняют, а не устраняют или обезвреживают потенциальные конфликты между либеральными принципами и нелиберальными группами.

Чтобы увидеть это, нам нужно изучить идею толерантности. Либерализм и толерантность действительно тесно связаны, исторически и концептуально. Развитие религиозной терпимости было одним из исторических корней либерализма. Религиозная терпимость на Западе возникла из бесконечных религиозных войн и признания и католиками, и протестантами того, что стабильный конституционный порядок не может основываться на общей религиозной вере. Согласно Ролзу, либералы просто распространили принцип терпимости на другие спорные вопросы о «смысле, ценности и цели жизни человека» (см. [Rawls 1987: 4; 1985: 249; 1993a: xxviii]).

Но если либерализм действительно может рассматриваться как расширение принципа терпимости, важно видеть, что религиозная терпимость на Западе приняла особую форму — а именно, форму идеи личной свободы совести. Теперь одним из основных прав личности является право исповедовать веру, пропагандировать свою религию, менять её, или даже вообще отказываться от религии. Ограничения на эти свободы индивида рассматриваются как нарушения фундаментального права человека.

Есть и другие формы религиозной терпимости, не являющиеся либеральными. Они основаны на идее о том, что каждая религиозная группа должна быть свободна организовывать своё сообщество так, как считает нужным, в том числе и нелиберальным образом. Например, в Османской империи существовала система миллетов, в которой мусульмане, христиане и иудеи признавались в качестве самоуправляющихся единиц (или «миллетов»), и им разрешалось вводить ограничительные религиозные законы для своих членов. Турки-османы были мусульманами, завоевавшими в XIV и XV вв. большую часть Ближнего Востока, Северной Африки, Греции и Восточной Европы, тем самым приобретя много иудейских и христианских подданных. В силу различных теологических и стратегических соображений турки даровали этим меньшинствам не только свободу вероисповедания, но и более общую свободу управлять своими внутренними делами, имея свои законы и суды. В течение примерно 5 веков, с 1456 г. и до падения империи в ходе Первой мировой войны, немусульманские меньшинства были официально признаны в качестве самоуправляющихся сообществ — греко-православного, армянского православного и иудейского, — каждое из которых далее подразделялось на различные локальные единицы, обычно основанные на этничности и языке. Каждый миллет возглавлялся соответствующим церковным руководителем (главным раввином и двумя православными патриархами), и правовые традиции и обычаи каждой религиозной группы, особенно в области статуса семьи, уважались и проводились в жизнь во всех местах её проживания на территории империи.

В то время как христианские и иудейские миллеты могли свободно вести свои внутренние дела, их отношения с властвующими мусульманами жёстко регулировались. В частности, немусульмане не могли заниматься обращением в свою веру. Но в обозначенных пределах они имели значительный уровень самоуправления и подчинялись своим законам и обычаям. Их коллективная свобода вероисповедания гарантировалась так же, как и владение церквями, синагогами и собственными школами.

Система была в целом гуманной, толерантной к групповым различиям и удивительно стабильной. Но она не была либеральным обществом, ибо не признавала никакого принципа индивидуальной свободы

совести. Поскольку каждое религиозное сообщество было самоуправляемым, не было внешних препятствий тому, чтобы это самоуправление базировалось на религиозных принципах, включая насаждение религиозной ортодоксии. Поэтому было мало (или вообще никакого) места для индивидуального «диссидентства» внутри каждого религиозного сообщества и возможности сменить веру. В то время как мусульмане не пытались подавлять евреев, они подавляли еретиков внутри своего собственного сообщества. Ересь (сомнения в ортодоксальной интерпретации мусульманской доктрины) и отступничество (отказ от своей веры) были в мусульманском сообществе преступлениями, подлежащими наказанию. Ограничения индивидуальной свободы совести существовали также и в иудейском и христианских сообществах.

Система миллетов на практике была федерацией теократий. Это было глубоко консервативное и патриархальное общество, противоположное идеалам личной свободы, провозглашаемым либералами от Локка до Канта и Милля. Имелись существенные ограничения права индивидов сомневаться или отвергать церковную доктрину. Оттоманская империя принимала принцип религиозной терпимости, в том смысле, что господствующая религия была готова сосуществовать с другими, но не признавала совершенно самостоятельного принципа индивидуальной свободы совести.

Сегодня некоторые традиционалистские меньшинства требуют вариаций на тему системы миллетов во имя «толерантности». Но это не тот вид толерантности, которые исторически поддерживали либералы. Так что недостаточно сказать, что либералы верят в толерантность. Вопрос в том, в какую? Исторически либералы верили в особую идею толерантности — связанную с индивидуальной свободой совести, а не коллективного богослужения. Либеральная толерантность защищает право индивидов на несогласие со своей группой, так же как и право групп не преследоваться государством. Она ставит пределы как власти нелиберальных групп ограничивать свободу их членов, так и власти нелиберальных государств ограничивать свободу коллективного богослужения.

Это, как я думаю, показывает, что либералы исторически рассматривали автономию и толерантность как две стороны одной монеты. Отличительной чертой *либеральной* толерантности является именно её приверженность автономии, т.е. идее о том, что индивиды должны быть свободны рационально оценивать и, возможно, корректировать существующие у них цели (см. [Mendus 1989: 56]).

Но является ли историческая приверженность либерализма автономии приемлемой основой для управления нашим плюралистическим обществом, учитывая то, что некоторые группы не ценят автономию? Должны ли либералы пытаться найти какое-то альтернативное основа-

ние для либеральной теории, которое может дать место таким группам, т.е. найти некоторую форму толерантности, которая более толерантна к нелиберальным группам?

Многие либералы начали поиск такой альтернативы. Сам Ролз в своих более поздних работах отступил от приверженности автономии на том основании, что некоторые люди не воспринимают свои цели как потенциально подлежащие пересмотру и поэтому защита либеральных институтов на этом основании является «сектантской» [Rawls 1987: 24; 1985: 246]<sup>14</sup>. На это возражение откликаются и другие теоретики, желающие переосмыслить либерализм таким образом, чтобы он был привлекателен даже для тех, кто отвергает идею о праве людей делать шаг назад и оценивать свои цели (см. [Larmore 1987; Galston 1991; Moon 1993]).

Такой преобразованный либерализм часто известен в качестве идеи «политического либерализма», в противоположность «всеобъемлющему либерализму», апеллирующему к ценности автономии. Согласно Ролзу, это переосмысление не связано с изменениями основных выводов его первоначальной теории. Он по-прежнему придерживается двух принципов справедливости: принципа свободы, гарантирующего каждому наиболее широкий набор равных основных свобод; и принципа различия, требующего равного распределения ресурсов, за исключением тех случаев, когда неравенство играет на руку наименее обеспеченным (см. гл. 2 наст. изд.).

Но то, что изменено Ролзом, — это его аргументация в пользу этих двух принципов, особенно принципа свободы. Точнее, теперь он надеется показать, что имеется несколько различных аргументов в защиту основных свобод, одни из которых (аргументов) апеллируют к ценности автономии, а другие нет. Эти различные аргументы будут привлекательны для различных групп в обществе, и конечным итогом будет «перекрывающийся консенсус», в рамках которого мы все согласимся с необходимостью поддержания основных свобод, но в силу разных причин.

Ролз иллюстрирует идею «перекрывающегося консенсуса» на проблеме свободы совести. Он проводит разграничение между двумя важными аргументами в пользу свободы совести. В рамках первого аргумента религиозные убеждения «рассматриваются как подлежащие пересмотру в согласии с мыслящим разумом», и нам нужна свобода совести потому, что «нет гарантии, что все стороны» нашего нынешнего образа жизни

<sup>14</sup> Наиболее полно новый подход Ролза изложен в его книге 1993 г. под названием «Политический либерализм». Ролз отрицает, что его новый подход был мотивирован необходимостью ответить на коммуитаристскую критику либерализма, но делает ясным, что на самом деле он отвечает на озабоченности коммуитаризма.

ни являются для нас наиболее рациональными и не будут нуждаться по меньшей мере в незначительном, если не в существенном, пересмотре» ([Rawls 1982b: 25–29]. *Курсив* — У. К.). Это знакомый либеральный аргумент в пользу основных свобод, коренящийся в идее о рациональной пересматриваемости целей, который говорит о том, что религиозная свобода нужна нам для рациональной оценки и потенциальной ревизии нашего понимания веры. Согласно второму аргументу религиозные убеждения «рассматриваются как данные и прочно укоренившиеся», и нам нужна свобода совести потому, что общество содержит «множество таких концепций, которые не считались предметом какой-либо сделки». Второй аргумент принимает коммунитаристское представление о личности, но провозглашает, что, поскольку все мы укоренены во множестве различных и соперничающих религиозных групп, мы нуждаемся в принятии принципа религиозной свободы в форме свободы совести.

Ролз полагает, что оба аргумента «подкрепляют один и тот же вывод» [1982b: 29], т.е. признание множества концепций блага внутри общества, каждая из которых рассматривается как фиксированная и не подлежащая рациональному пересмотру, имеет те же следствия для индивидуальной свободы, как и утверждение о способности пересматривать каждую индивидуальную концепцию блага. Поэтому коммунитаристы и либералы могут добиться перекрывающегося консенсуса по вопросу о свободе совести. Он думает, что этот подход затем может быть обобщён и для других основных свобод, включая свободы собраний, слова, сексуальности и т.д.

Важно отметить, что для Ролза этот перекрывающийся консенсус должен быть принципиальным соглашением, а не просто стратегическим компромиссом. Перекрывающийся консенсус не есть «modus vivendi», который принимают обе стороны потому, что не имеют достаточно сил, чтобы навязать другим то, чего они на самом деле желают или во что верят. Скорее обе стороны принимают получающиеся в результате принципы (например, свободу совести) как морально легитимные, хотя и в силу разных оснований, связанных с их различными концепциями Я. Поскольку обе стороны рассматривают это соглашение в качестве легитимного, оно стабильно и не зависит от сохранения того или иного баланса сил между группами. Если одна из групп становится более могущественной, она не будет стремиться нарушить соглашение.

Такова, вкратце, стратегия Ролза. Я не думаю, что она работает. Верно то, что оба аргумента в пользу религиозной свободы, выявленные Ролзом, поддерживают один и тот же вывод относительно некоторых вопросов. В частности, и либеральные, и коммунитарные аргументы поддерживают вывод о том, что доминирующая религиозная группа не

должна быть в состоянии навязать свою веру религиозным меньшинствам. Таким образом, они оба провозглашают принцип толерантности между группами. Но эти два аргумента не поддерживают один и тот же вывод относительно индивидуальной свободы совести, т.е. свободы индивидов *внутри каждой группы* ставить под сомнение и отвергать унаследованные убеждения. Например, право на ересь, обращение в свою веру и отступничество являются важнейшими свободами с точки зрения первого аргумента (либерального), поскольку позволяют индивидам участвовать в рациональном пересмотре, но — пустыми и разрушительными помехами для второго аргумента (коммунитаристского), так как искушают людей поставить под вопрос унаследованные убеждения, которые должны восприниматься как неизменная данность.

Если цель Ролза — обеспечить перекрывающийся консенсус, от него можно было бы ожидать вычеркивания обращения в свою веру, ереси и отступничества из списка основных свобод, гарантированных в либеральном обществе, и позволения коммунитаристским группам установить систему, подобную миллетам, в которой эти виды деятельности были бы запрещены законом для их членов. Либералы и коммунитаристы могут согласиться с необходимостью предотвратить навязывание государством одного образа жизни всем в плюралистическом обществе и, следовательно, согласиться с правом каждой религиозной группы осуществлять свои собственные религиозные практики и ритуалы. Но они могут не достичь согласия по поводу свободы индивидов внутри каждой группы ставить под сомнение и пересматривать эти ритуалы и практики, иными словами, участвовать в актах ереси, отступничества и обращения в свою веру. Не существует перекрывающегося консенсуса относительно ценности этих свобод.

Но Ролз не позволяет традиционалистским коммунитаристским группам установить подобную миллетам систему. Его определение свободы совести полностью либерально и защищает право индивидов отвергнуть унаследованную религию, так же как и толерантность между религиозными группами. Действительно, он утверждает, что одной существенной частью перекрывающегося консенсуса является согласие воспринимать граждан как обладателей «моральной способности» «формировать, пересматривать и реализовывать» концепцию блага. Это вообще-то одна из двух основных моральных способностей, вместе с чувством справедливости. Согласно Ролзу, людям необходимо достичь согласия относительно этих двух моральных способностей, потому что они обеспечивают общие рамки, в которых обсуждаются и разрешаются вопросы, касающиеся интерпретации двух принципов справедливости. Поэтому согласие по поводу этих двух моральных способностей — принципиально важная часть перекрывающегося консенсуса. Этим делается



явным, что от коммунитаристских групп ожидается — а именно, что они примут идею, утверждающую способность индивидов пересматривать, так же как и реализовывать, свою концепцию блага.

Почему традиционалистские коммунитаристские группы примут принцип индивидуальной свободы совести и связанный с ним идеал нашей моральной способности формировать и пересматривать любую концепцию блага? Ролз предлагает два ответа на этот вопрос. С одной стороны, это даёт некоторые позитивные выгоды; с другой — не связано ни с какими затратами. С позитивной стороны, предполагает Ролз, только сильное право индивидуальной свободы совести может защитить меньшие религиозные группы (включая коммунитаристские религиозные группы) от нетерпимости со стороны больших религиозных групп. В ряде мест он пишет о том, что без гарантий «равной свободы совести» религии меньшинств могут преследоваться доминирующими религиозными группами (см., напр.: [Rawls 1982b: 25–29; 1989: 251]). Так что даже если члены коммунитаристской группы рассматривают свои религиозные взгляды как не подлежащие пересмотру, они всё равно будут поддерживать индивидуальную свободу совести как лучший или единственный способ защитить себя от преследования со стороны других групп. Как только мы признаём, что разнообразие религий является неизбежной особенностью современных плюралистических обществ — это часть того, что Ролз называет «фактом плюрализма», так индивидуальные гражданские свободы становятся единственным способом защитить религии меньшинств.

К сожалению, это утверждение неверно. Как показывает пример с оттоманской системой миллетов, можно обеспечить терпимость между группами, не принимая терпимость к индивидуальному инакомыслию *внутри* каждой группы. И следовательно, хотя коммунитаристские меньшинства могут сегодня согласиться с тем, что свобода совести есть один из способов защитить их от тирании большинства, они не обязательно согласятся с тем, что это наилучший или единственный способ. Они могут предпочесть модель миллетов. Это будет зависеть от издержек каждой модели.

Это ведёт ко второму аргументу Ролза, который более сложен. Согласно Ролзу, даже если коммунитаристские группы не оценивают положительно полное либеральное право на индивидуальную свободу совести, они могут тем не менее принять его, потому что оно в реальности не приносит им вреда или не вмешивается в их жизнь. Или точнее, принятие либеральной концепции о способности пересмотра целей не будет затрагивать их образ жизни, если мы поясним, что эта либеральная концепция применяется только к некоторому ограниченному кругу политических вопросов. Идея о том, что мы можем формировать и пере-

сма­три­вать нашу концепцию блага, есть, утверждает теперь Ролз, строго «политическая концепция» личности, приня­тая исклю­чи­тель­но с целью определения наших прав и обя­зан­но­стей как членов общества. Она, на­стаивает Ролз, не предназначена быть общим объяснением соотношения между Я и его целями, применимым ко всем сферам жизни, или точным опи­санием нашего глубочайшего самопонимания. Напротив, в частной жизни вполне возможно, что индивидуальная идентичность некоторых людей будет связана с конкретными целями так, что их рациональный пересмотр будет исклю­чен. Принятие либерализма как политической концепции в общественной жизни не требует от ком­му­ни­таристов от­каза от их убеждения об укоренённом Я или о конституирующей роли целей в частной жизни. Ролз пишет об этом:

Чрезвычайно важно подчеркнуть, что граждане в своих личных делах или во внутренней жизни ассоциаций, к которым они принадлежат, могут рассма­три­вать свои конечные цели и привязанности совершенно иначе, чем это трактуется в политической концепции. Граждане могут иметь, и обычно имеют в любой момент время привязанности, увлечения и лояльности, от которых, по их убеждению, они не отстранятся (и действительно не могут и не должны этого делать) для того, чтобы объективно оценить их с точки зрения их чисто рационального блага. Они могут просто считать чем-то немислимым рассмотрение себя отдельно от некоторых религиозных, философских и нравственных убеждений или от некоторых постоянных привязанностей и лояльностей. Эти убеждения и привязанности являются частью того, что мы можем назвать их «непубличной идентичностью» [Rawls 1985: 241].

Таким образом, Ролз допускает, что некоторые люди могут в своей частной жизни рассма­три­вать свои религиозные убеждения как не подлежащие пересмотру. Он требует только того, чтобы в контексте политики люди игнорировали возможное существование таких «конституирующих» целей. В качестве *граждан* каждый видит себя обладателем «интереса наивысшего порядка» в способности формировать и пересма­три­вать концепцию блага, даже несмотря на то что в качестве *частных лиц* некоторые люди могут не видеть себя обладателем или ценителем этой способности. Ролзовская концепция автономной личности обеспечивает язык публичного оправдания, которым люди пользуются при об­суждении своих прав и обязанностей в качестве граждан, но она может не быть описанием их «непубличной идентичности».

Поэтому Ролз отличает свой «политический либерализм» от «всеобъемлющего либерализма» Джона Стюарта Милля. Милль подчёркивал, что люди должны иметь возможность определять ценность унаследованных социальных практик во всех сферах жизни, а не только в политической. Люди не должны подчиняться общественным обычаям просто потому, что они традиционны, но только если они заслужива-

ют повиновения. Каждый человек должен быть в состоянии определить для себя, являются ли эти обычаи «правомерно применимыми к его собственным обстоятельствам и характеру» [Mill 1982: 122]. Настойчивое требование Милля относительно права людей ставить под сомнение и пересматривать социальные практики не было ограничено политической сферой. Милль даже был больше всего обеспокоен тем, как люди слепо следуют популярным тенденциям и социальным обычаям в своей повседневной личной жизни. Поэтому либерализм Милля основан на идеале рациональной рефлексии, применяющейся к поведению людей в целом, и предназначается для того, чтобы «наполнять нашу мысль и поведение в целом» (см. [Rawls 1987: 6]).

Ролз обеспокоен тем, что члены коммунитаристских групп не принимают идею автономии Милля в качестве принципа, управляющего мыслью и поведением людей в целом. Однако он думает, что они могут тем не менее принять идею автономии, если ограничить её контекстом политики, оставляя им свободу рассматривать свою непубличную идентичность совершенно иным образом. Люди могут принять его политическую концепцию, «не будучи приверженными в других сферах своей жизни всеобъемлющим моральным идеалам, ассоциирующимся с либерализмом, например, идеалам автономии и индивидуальности» [Rawls 1985: 245].

Описание непубличной идентичности Ролзом близко к коммунитаристской концепции Я, отстаиваемой Санделом. И действительно, один из способов понять «политический либерализм» Ролза — это сказать, что для Ролза люди могут быть коммунитаристами в частной жизни и либералами в общественной.

Это остроумная стратегия примирения коммунитаристских групп и либерализма, но я не думаю, что она успешна. Исходная посылка Ролза о том, что принятие политического либерализма не связано с издержками для коммунитаристских групп, зависит от очень чёткого разделения между публичным и частным. В публичной сфере члены коммунитаристских групп должны делать вид, что они ценят способность к автономии, но каждый, кто на самом деле не ценит эту способность, может просто воздержаться от применения её в частной жизни. В то время как политический либерализм даёт людям право рационально оценивать и пересматривать их цели, он не заставляет их делать это. Те люди, которые рассматривают свои цели как не подлежащие пересмотру, могут продолжать так думать и действовать в частной жизни. Существование юридического права ставить под вопрос свои цели само по себе не требует и не поощряет реальное применение этого права. Так что даже если это представление об автономии противоречит самопониманию религиозного меньшинства, принятие его для политических целей не связано ни с какими затратами.

Оно оставляет нетронутой способность коммунитаристской группы считать свои традиционные практики и обычаи не подлежащими пересмотру и соответственно следовать им в частной жизни.

Проблема, однако, в том, что принятие способности пересматривать цели даже в качестве чисто политической концепции имеет неизбежные последствия для частной жизни, которые дорого обходятся коммунитаристским группам (см. [Tomasi 2001]). На самом деле здесь есть две потенциальные проблемы, одна касается гражданских свобод, а другая — распределения ресурсов. Я рассмотрю их по очереди.

Прежде всего, хотя и верно то, что либеральное государство не требует и не поощряет людей участвовать в рациональном пересмотре в частной жизни, оно создаёт условия для его реализации такими путями, против которых могут возражать коммунитаристские группы. Начать с того, что, как я отмечал ранее, некоторые коммунитаристские группы хотели бы в законодательном порядке запретить отступничество, ересь и обращение в свою веру, которые они считают подрывающими конституирующие цели людей. Ролз исключает это, но он не объясняет, почему ограничение этих свобод не должно быть доступной для них возможностью. Более того, эти свободы не остаются чисто формальными правами, записанными в каких-то далёких от жизни законах. Либеральное государство предпринимает различные усилия для того, чтобы обеспечить реальную доступность этих прав для людей.

Например, как подчёркивает сам Ролз, очень важно, чтобы либеральное государство информировало каждого о его основных свободах, включая право пересматривать свои цели. Люди должны знать, что отступничество, ересь и обращение в свою веру не являются преступлениями. Люди должны также знать, как они могут реализовать свои права, если кто-то пытается помешать им это сделать, т.е. они должны знать, как прибегать к помощи полиции и суда. Само по себе это большой удар по тем традиционалистским меньшинствам, которые хотели бы сделать саму идею отступничества или ереси «немыслимой».

Ещё важнее, что либеральное государство также предпринимает действия по обеспечению того, чтобы индивиды действительно были лично способны реализовывать эти права. Например, либеральное государство желает, чтобы дети обучались когнитивным навыкам и развивали воображение, необходимые для оценки различных образов жизни, для выживания за пределами их первоначального сообщества. Это является одной из главных целей образования в либеральном обществе. Более того, либеральное государство также хочет обеспечить, чтобы ценой за реализацию права на пересмотр не стал запрет. Например, оно захочет гарантировать, чтобы коммунитаристские религиозные группы не ставили столько препятствий на пути выхода из них, чтобы люди де-факто оставались в плену у своей группы.

Рассмотрим канадское судебное дело «Хофер против Хофера», которое касалось власти церкви гуттеритов над её членами. Гуттериты живут в больших сельскохозяйственных сообществах, называемых колониями, в которых нет частной собственности. Два члена одной из гуттеритских колоний, прожившие в ней всю жизнь, были исключены за отступничество. Они потребовали свою долю активов колонии, которые они помогли создать своим многолетним трудом. Когда колония отказалась, они подали на неё в суд. Они возражали против того, что у них не было «никакого права когда-либо в жизни покинуть колонию, не оставив всё, даже одежду» (см. [Janzen 1990: 67]).

Гуттериты защищали эту практику на тех основаниях, что свобода религии защищает способность конгрегации жить в соответствии с её религиозной доктриной, даже если это ограничивает личную свободу. Но, как отметил Пиджин, член Верховного Суда Канады, обычное либеральное понимание свободы религии «включает право каждого индивида сменить религию по своей воле». Поэтому церкви «не могут принимать правила, по своим последствиям равнозначные лишению своих членов этой фундаментальной свободы». Надлежащие пределы религиозной власти, указал он, тем самым «ограничены тем, что совместимо со свободой религии, правильным образом понимаемой, т.е. свободой для индивида не только принять религию, но и отказаться от неё по своей воле». Судья Пиджин полагал, что было «почти совершенно невозможно» для членов гуттеритской колонии отвергнуть её религиозное учение из-за высоких издержек изменения своей религии, так что они на практике были лишены свободы религии. С его точки зрения, гуттериты должны были обеспечивать некоторую компенсацию для отступников за их годы труда, с тем чтобы выход из группы открывал им осмысленные возможности<sup>16</sup>.

Или рассмотрим дело «Йодер против штата Висконсин» в США, касавшееся власти сообщества амишей над его членами. Амиши, как и гуттериты в Канаде, попытались затруднить своим членам выход из группы, хотя и иным образом. Они хотели забирать своих детей из школы до достижения ими 16 лет, так, чтобы резко ограничить знания детей об окружающем мире или возможность приобрести навыки, необходимые для успеха за пределами группы. Они также оправдывали это тем, что свобода религии защищает свободу группы жить в соответствии с её доктриной, даже если это ограничивает индивидуальную свободу детей. Они не видели никакой ценности в обучении своих детей до такого уровня, чтобы они могли поставить под сомнения обычаи сообщества или преуспеть за его пределами.

<sup>16</sup> Hofer v. Hofer et al. (1970) 13 DRL (3d) 1; cp. [Janzen 1990: 65-67].

В обоих этих случаях конфликт аналогичный. Поскольку коммунитаристская группа считает себя уязвимой перед либеральным правом на пересмотр, она стремится создать как можно больше препятствий для реального применения этого права. Поскольку либеральное государство привержено некоторым основным юридическим правам, включая право пересматривать свои цели, оно стремится гарантировать, чтобы индивиды действительно были в состоянии реализовывать эти права, и поэтому пытается уменьшить или ликвидировать навязываемые группами препятствия, которые аннулировали бы это право. Это неизбежный побочный эффект приложения юридических прав в частную жизнь<sup>17</sup>.

В связи с этими делами возникают трудные вопросы, и люди скорее всего будут спорить по поводу их лучшего решения. В реальной жизни большинство судей Верховного Суда Канады одобрило право гуттеритов изгонять отступников без какой-либо компенсации (судья Пиджин был в меньшинстве), и большинство судей Верховного Суда США встало на сторону права амишей забирать своих детей из школ до достижения ими 16 лет<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Ролз признает наличие такого побочного эффекта. По его словам, «требовать от детей понимания политической концепции по её воздействию, а не по её назначению, означает обучать их концепции всеобъемлющего либерализма» [Rawls 1993a: 199]. Но если это так, то принятие политической концепции означает большие издержки для нелиберальных групп — издержки, которые могут восприниматься как необязательные, поскольку возможно обеспечение (групповой) толерантности без того, чтобы принимать защиту индивидуальных свобод. Ср. [Tomasi 2001], который утверждает, что Ролз серьезно недооценивает эти побочные эффекты.

<sup>18</sup> *Yoder v. Wisconsin* 406 US 205. Ролз утверждает, что его политический либерализм более симпатизирует требованиям амишей, чем всеобъемлющий либерализм Милля. В то время как всеобъемлющий либерализм «может привести к требованиям, разработанным для того, чтобы развивать ценности автономии и индивидуальности как идеи, управляющие большей частью (если не всей) жизни», политический либерализм «имеет иную цель и требует намного меньшего», поскольку он заботится только о том, чтобы поддерживать либеральный идеал гражданства («забота государства об образовании [детей] обусловлена их ролью будущих граждан»). В результате, заявляет Ролз, политический либерализм «чит, насколько может, требования тех, кто хочет уйти из современного мира в соответствии с велениями своей религии, при том только условии, что они признают принципы политической концепции справедливости и ценят её политический идеал личности и общества» [Rawls 1988: 267–268]. Однако это ошибочно. Ибо, во-первых, различие между политическим и всеобъемлющим либерализмом непрочное, так как принятие ценности автономии для политических целей имеет неизбежные последствия для частной жизни (см. примеч. 20 ниже). Более того, многие религиозные группы будут возражать против политического либерализма как такового, как теории гражданства. В то время как Ролз желал бы, чтобы учителя готовили детей к принятию прав и обязанностей гражданства, религиозные секты видят «иную цель образова-

Можно подумать, что эти два решения в пользу коммунитаристских групп являются примерами политического либерализма в действии. Но на самом деле эти решения Верховных Судов не взывали к идее политического либерализма, и сомнительно, что политический либерализм мог бы одобрить эти решения. По словам Ролза, в применении к обсуждению вопросов политики и юридических прав мы должны исходить из того, что люди весьма заинтересованы в способности формировать и пересматривать свою концепцию блага. Из этого, как и утверждал судья Пиджин, по-видимому, следует, что власть религиозных сообществ над своими членами должна быть такой, чтобы люди могли свободно и эффективно реализовывать эту способность. Если бы гуттериты или амиши приняли ролзовскую концепцию личности, хотя бы для целей политической дискуссии, им тоже пришлось бы признать, что свобода религии должна толковаться судами с точки зрения способности индивидов формировать и пересматривать свои религиозные представления<sup>19</sup>. Два Верховных Суда достигли противоположного заключения, только подчинив индивидуальное право свободы совести групповому праву придерживаться религиозной доктрины. Это действительно то, чего хотят многие коммунитаристские группы, но это стремление невозможно оправдать или хотя бы выразить в рамках ролзовского политического либерализма, который требует, чтобы политические дебаты велись на языке нашей моральной способности формировать и пересматривать концепцию блага.

Это говорит о том, что ролзовская стратегия «политического либерализма» не сможет успешно приспособиться ко многим коммунитаристским группам. И это не должно удивлять. В конце концов, политический либерализм на самом деле предлагает коммунитаристским группам

---

ния... готовить детей для жизни в их сообществах». Их заботит не подготовка людей к реализации политических прав, но «необходимость повиновения. Они утверждают, что образование должно отвратить человека от себялюбия и воспитать желание повиноваться воле сообщества». Поэтому эти группы будут стремиться к освобождению именно от такого образования, на котором настаивает политический либерализм Ролза. См. [Janzen 1990: 143, 97; Callan 1996; Spinner-Halev 2000].

<sup>19</sup> Ролз действительно подчёркивает то, что цель защиты гражданских прав не в том, чтобы обеспечить *максимальное* развитие и применение способности формировать и пересматривать концепцию блага. Как он справедливо замечает, было бы «абсурдным» пытаться максимизировать «количество осознанных утверждений о концепции блага». Скорее «эти свободы и их приоритет должны равным образом для всех граждан гарантировать социальные условия, жизненно важные для адекватного развития и полного и просвещённого применения этих способностей» [1982b: 47–49]. Однако кажется ясным, что гуттериты не обеспечивают социальных условий, жизненно важных для «полного и просвещённого» осуществления автономии.

очень мало. Он предлагает им иную аргументацию в пользу либеральных принципов и либеральных институтов, но не предлагает какого-либо существенного изменения в самих этих принципах и институтах. В частности, он не даёт коммунитаристским группам никакой возможности ограничивать гражданские свободы своих членов, включая право участия в отступничестве или ереси, или, в более общем смысле, право ставить под вопрос и пересматривать унаследованную концепцию блага.

Коммунитаристские группы не просто возражают против тех же аргументов в пользу основных свобод. Они боятся и не являются именно сами свободы. А политический либерализм настолько же отвержен полному набору основных свобод, как и всеобъемлющий либерализм. Ролз утверждает, что либеральная концепция о праве индивидов пересматривать свои цели принимается только для политических целей, но коммунитаристы могут видеть, что это неизбежно позволяет применять её и в частной жизни<sup>20</sup>. Политический либерализм вклю-

<sup>20</sup> Действительно, связь между политическим и частным не только каузальная, но и концептуальная. Ролз признает, что реализация автономии в политической сфере может каузально способствовать её реализации и в частной жизни. Но он настаивает на том, что это — случайный и непреднамеренный эффект его политическая концепция личности касается только того, как «мы реализуем свои способности (автономии и чувства справедливости) реализуются в политической жизни и базовых институтах по мере того, как граждане пытаются поддерживать их и использовать для ведения общественных дел» [1993: п. 18]. Но что означает реализовывать нашу способность к автономии в политической жизни? Способность к автономии совершенно отлична в отношении от способности к чувству справедливости, хотя Ролз и рассматривает их вместе в этом отрывке. Способность к чувству справедливости реализуется через «оценивание справедливости и эффективности законов и социальной политики» и, следовательно, в основном касается политической жизни, которая меняется в ней. Но способность формировать и пересматривать концепцию блага в первую очередь касается того, что Ролз называет нашей «частной идентичностью» — нашей всеобъемлющей, а не политической идентичностью. Как формулирует это сам Ролз, «свобода совести и свобода союзов позволяют нам развивать и применять наши моральные способности формировать, осмысливать и рационально стремиться к нашим концепциям блага, приходящим к нашим всеобъемлющим доктринам, и утверждать их как таковые» [1989: 254]. Поэтому способность к справедливости касается оценки политической жизни и институтов; в то время как способность формировать и осмысливать концепцию блага касается оценки всеобъемлющих религиозных и моральных доктрин, определяющих нашу частную идентичность. Так что это означает сказать, что реализация этой последней способности может быть ограничена политической жизнью, не затрагивая нашу частную идентичность. Поскольку данная способность есть просто способность формировать и осмысливать наши всеобъемлющие цели, представляется, что любое её применение неизбежно затрагивает нашу частную идентичность.



не просто наделение людей некоторыми формальными юридическими правами пересматривать свои цели, но и знание этих прав и образовательные и правовые условия, необходимые для их реализации. Ничто из этого не является желательным с точки зрения многих коммунитаристских групп.

Это, в свою очередь, говорит о том, что различие между политическим и всеобъемлющим либерализмом преувеличено. Оба они привержены не только публичным правам, но и обеспечению в частной жизни условий, необходимых для действительной реализации этих прав. Другими словами, оба они привержены не только юридическому признанию свобод, но и обеспечению возможности их реального применения. Конечно, можно представить себе разновидность всеобъемлющего либерализма, который идёт дальше и требует или оказывает давление на индивидов с тем, чтобы они действительно реализовывали свои права рационального пересмотра, и учит людей быть глубоко скептическими относительно ценности традиционных образцов жизни. Временами кажется, что Ролз прежде всего озабочен тем, чтобы избежать такого «гиперлиберализма», который, естественно, полностью неприемлем для коммунитаристских групп. Но большинство «всеобъемлющих» либералов не одобряют такого гиперлиберализма. Как я отметил ранее, стандартное либеральное представление заключается не в том, что люди должны или обязаны пересматривать свои цели, но просто в том, что люди должны иметь обеспеченную законом свободу и реальную возможность делать это, если новые обстоятельства, опыт или информация поставят вопросы относительно их прежних убеждений. Политический либерализм Ролза, так же как и всеобъемлющий либерализм, привержен тому, чтобы сделать возможной такую автономию. И именно поэтому политический либерализм мало что предлагает коммунитаристским группам.

Короче говоря, Ролз не объяснил, почему коммунитаристы, будучи таковыми в частной жизни, должны быть либералами в политической. Ролз может быть прав в том, что «в различных контекстах мы можем, когда этого требуют обстоятельства, допускать изменение точек зрения на личность без противоречия до тех пор, пока эти точки зрения согласуются друг с другом» [Rawls 1980: 545]. Но он не продемонстрировал того, что эти точки зрения действительно согласуются. Напротив, они явно противоречат друг другу по вопросам о внутрисгрупповом инакомыслии, таким как обращение в свою веру, отступничество, ересь и обязательное образование. Учитывая издержки для коммунитаристских групп, связанные с принятием политического либерализма, и учитывая то, что они могут защититься от нетерпимости большинства с помощью нелиберальной системы миллетов, у них нет оснований быть частью перекрывающегося консенсуса по поводу либерализма.

Это говорит о том, что есть глубокая напряжённость между коммунитаристской концепцией Я и либеральной приверженностью приоритету гражданских прав. Если, как доказывают коммунитаристы, частная идентичность людей действительно связана с определёнными целями так, что у них нет ни заинтересованности, ни способности ставить их под сомнение и пересматривать, то подобная миллетам система, допускающая внутренние ограничения в рамках каждой группы, может быть лучшим ответом на религиозный плюрализм. Если индивиды неспособны пересматривать свои унаследованные религиозные обязательства, или если уместно препятствовать индивидам проявлять такую способность, то система миллетов может наилучшим образом защищать эти конституирующие цели и способствовать им.

И это именно то, что утверждают коммунитаристы. Они настаивают на том, что, как только мы отбросим посылку, что автономия есть общая ценность — что, похоже, сделал Ролз, — то религиозным и культурным группам должно быть позволено защищать конституирующие цели своих членов, вводя ограничения на некоторые индивидуальные права<sup>21</sup>. Сам Сандел защищает право амишей на освобождение от законов об обязательном образовании, доказывая, что свобода совести должна пониматься как свобода преследовать свои конституирующие цели, а не как свобода рационально пересматривать свою религию [Sandel 1990]. Он утверждает, что религиозная принадлежность людей является настолько фундаментальной составляющей того, кто они есть, что их преобладающий интерес в том, чтобы защищать эту идентичность и способствовать ей, и у них нет никакой сравнимой заинтересованности в способности отступить назад и заново оценивать эту идентичность. Поэтому мало (или никакой) ценности в обучении детей амишей сведениям об окружающем мире, а, возможно, есть и определённый вред.

Это указывает на то, что если мы хотим защищать полную личную свободу совести, а не просто групповую терпимость, мы должны отвергнуть идею коммунитаристов о том, что цели людей фиксированы и находятся за пределами рационального пересмотра. Или, напротив, если мы действительно желаем приспособиться к коммунитаристской концепции Я, то должны быть готовы дать коммунитаристским группам некоторые освобождения от жёсткого проведения в жизнь индивидуальных свобод. В любом случае, попытка Ролза примирить традиционное либеральное обязательство по отношению к основным свободам с коммунитаристской концепцией Я представляется неудачной.

Есть и другая проблема с попыткой Ролза приспособиться к коммунитаристским группам. Исходное допущение о том, что мы можем

<sup>21</sup> См., напр.: [Kukathas 1992; McDonald 1991b; Karmis 1993; Mason 1993]. О связанных с этим вопросом дискуссиях см.: [Exdell 1994].

оценивать и пересматривать наши цели, является принципиально важным не только для ролзовского принципа свободы, но и для его позиции по поводу ответственности. Как мы видели в главе 2, либерально-эгалитаристская теория справедливости отрицает то, что люди могут претендовать на большую долю первичных благ на том основании, что их образ жизни более дорогостоящий, чем у других. В своих ранних работах Ролз отвергает такие субсидии для дорогостоящих образов жизни на том основании, что у людей есть способность рационально изменять свои цели в свете принципов справедливости и, следовательно, пересматривать или умерять любые проекты, которых невозможно достичь в пределах их честной доли ресурсов<sup>22</sup>. Я полагаю, такой взгляд на ответственность предполагает способность к рациональному пересмотру. Рассмотрим следующий отрывок, где Ролз даёт наиболее детальное обоснование того представления, что мы не должны субсидировать дорогостоящие образы жизни:

Само по себе это ещё не есть возражение против [его теории], если указать, что она не учитывает обладателей дорогостоящих вкусов. Вдобавок к этому нужно ещё утверждать, что неразумно, если не несправедливо, считать таких людей ответственными за их предпочтения и требовать от них жить наилучшим образом. Но утверждать это, как представляется, означает исходить из того, что предпочтения граждан не контролируются ими, как пристрастия или порывы, которые просто случаются... Однако использование первичных благ полагается на способность принимать ответственность за свои цели. Эта способность есть часть нашей моральной способности формировать, пересматривать и рационально реализовывать концепцию блага... Тогда в любой конкретной ситуации обладатели менее дорогостоящих вкусов, по-видимому, в ходе своей жизни приспособили свои предпочтения и антипатии к тому уровню доходов и благосостояния, которого они могут разумно ожидать; и считается нечестным, что теперь они должны иметь меньше этого, чтобы избавить других от последствий нехватки предусмотрительности и самодисциплины. Однако идея считать граждан ответственными за их цели убедительна только при наличии некоторых исходных допущений. Во-первых, мы должны исходить из того, что граждане могут приспособлять и пересматривать свои цели и предпочтения в свете их ожиданий первичных благ... Эта концепция включает то, что можно назвать социальным разделением ответственности: общество (граждане как коллективное целое) принимает ответственность за поддержание равных основных свобод и честного равенства возможностей, а также за обеспечение справедливой доли других

<sup>22</sup> Вспомните, что это вообще-то было одним из главных возражений Ролза против утилитаризма, который придаёт равный вес желаниям каждого, независимо от того, насколько они дорогостоящи или неразумны, вместо того чтобы считать людей ответственными за модификацию их желаний в свете принципов честности (см. гл. I наст. изд.).

первичных благ для каждого в рамках этой системы, в то время как граждане (как индивиды) и ассоциации принимают ответственность за пересмотр и приспособление своих целей относительно средств, необходимых для каждой цели, на которые они могут рассчитывать, учитывая их нынешнее и предвидимое положение [Rawls 1982b: 168–169]. (*Курсив* — У. К. Сп. [Rawls 1985: 243].)

Поскольку люди имеют способность рационально изменять свои цели, утверждал ранее Ролз, у нас нет обязанности субсидировать тех, кто ведёт дорогостоящий образ жизни. Действительно, было бы *нечестно* ожидать, чтобы те, кто разумно применяют способность умерять свои цели в свете справедливости, субсидировали тех, кто по неблагоразумию или глупости не может умерять свои дорогостоящие цели.

Однако, согласно новой точке зрения Ролза, мы не можем исходить из того, что эта способность пересматривать свои цели действительно существует — она только гипотетически допускается для целей политики. Если так, то разве это честно — отказаться субсидировать тех, кто был воспитан в духе более дорогостоящих целей? Если (как теперь утверждает Ролз) члены традиционалистских групп имеют цели, «от которых они убеждены, что не стали бы, не могли бы, да и не должны отстраняться, дабы объективно оценивать», и «считают чем-то немыслимым рассматривать себя в отрыве от некоторых религиозных, философских и моральных убеждений», то почему они должны согласиться оплачивать дополнительные издержки, связанные с этими не подлежащими пересмотру убеждениями? Почему они должны признать ответственность за затраты, которые они неспособны изменить или умерить?

Ролз осознаёт, что его новый «политический» подход кажется подрывающим его более раннюю аргументацию относительно способности людей рационально корректировать свои цели. Поэтому в своих самых последних работах он выдвигает иное объяснение того, почему мы не должны субсидировать дорогостоящие образы жизни. Он задаётся вопросом, должны ли люди, чьи религиозные убеждения накладывают обязательство отправляться в дорогостоящее паломничество, получать больше ресурсов, чем те, чьи религиозные убеждения налагают более скромные обязательства. И отвечает, что, хотя это и может показаться обеспечивающим большее равенство в свободе религии, но приводит к розни:

Ясно, что такая гарантия ведёт к розни в обществе, является рецептом для возбуждения религиозных разногласий, если не гражданских волнений. Я полагаю, что сходные последствия возникают всегда, когда принятая в обществе концепция справедливости так корректирует притязания граждан на общественные ресурсы, что некоторые получают больше, чем другие, в зависимости от определённых конечных целей и приверженностей, содержащихся в их концепции блага... Одна из главных причин использования списка первичных благ при оценке силы притязаний граждан в вопросах политической справедливости как

раз в том, чтобы устранить подрывающие единство общества непримиримые конфликты, которые породили бы такие принципы [требующие, чтобы мы при-способливали требования людей к стоимости их целей] (Rawls 1982a: 44-45).

Другими словами, согласно этому новому подходу субсидирование дорогостоящих образов жизни не является нечестным само по себе, но скорее подрывающим единство общества. Причина того, что люди с дорогостоящими проектами не должны субсидироваться, заключается не в том, что тогда они будут нечестно эксплуатировать благоразумие или самодисциплину остальных. (По-видимому, с этой новой точки зрения люди со скромными проектами просто унаследовали их как фиксированные и не подлежащие пересмотру, а не скорректировали их рационально, чтобы они соответствовали нормам справедливости.) Проблема скорее в том, что люди будут спорить и негодовать по поводу попыток требовать дополнительные ресурсы, что приведёт к конфликту.

Вопрос о социальном конфликте важен, и я вернусь к нему ниже. Но здесь он неуместен, поскольку это уход от обсуждаемого вопроса. Вспомните, что, с точки зрения Ролза (в отличие от гоббсовских теоретиков взаимной выгоды), мы должны исходить из того, что люди не эгоистичны, но скорее мотивированы чувством справедливости (см. гл. 3 наст. изд.). Так что люди будут негодовать по поводу выделения дополнительных ресурсов тем, кто ведёт дорогостоящий образ жизни, только если будут думать, что делать так несправедливо. Но это именно то, что стоит под вопросом. Если бы люди никак не контролировали дополнительные издержки, связанные с их образом жизни, то почему бы исходя из принципа честности не потребовать компенсации за эти издержки, точно так же как мы компенсируем сверхиздержки, порождённые невыбранными нами природными недостатками или болезнями?

На самом деле Ролз здесь делает точно ту же ошибку, которую часто допускают утилитаристы. Как я отмечал в главе 1, утилитаристы утверждают, что причина того, что неправильно нарушать обещания, в том, что это порождает негодование. Но как раз наоборот: нарушение обещаний вызывает негодование потому, что мы думаем, что это неправильно. Также обстоит дело и с утверждением Ролза о том, что субсидии для дорогостоящих образов жизни неправильны, потому что порождают рознь в обществе. Как раз наоборот: они порождают рознь в обществе потому, что мы думаем, что они неправильны. И, как сам Ролз признавал ранее, мы думаем, что они неправильны потому, что полагаем, что люди способны корректировать свои цели<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> В любом случае, отказ в таких субсидиях будет так же подрывать общественное единство, как и предоставление их, особенно если субъекты дорогостоящих издержек будут считать отказ нечестным, что скорее всего и будет, раз они действительно неспособны рационально скорректировать свои цели.

Короче говоря, попытка «политических либералов» избежать допущения о рациональной пересматриваемости целей проваливается. Это допущение критически важно для либеральной позиции по меньшей мере в двух отношениях. Во-первых, оно необходимо для объяснения, почему либерализм защищает права индивидов на пересмотр своего образа жизни и на убеждение других изменить их образ жизни (а не просто право вести свой унаследованный образ жизни). Во-вторых, оно необходимо для объяснения, почему либерализм считает людей ответственными за издержки на их образ жизни. Либерализм наделяет людей и правом рационально пересматривать свой образ жизни, и обязанностью делать это, если он (образ жизни) нарушает нормы справедливости.

Почему Ролз настолько не желает открыто утвердить автономию в качестве общечеловеческого интереса? Что плохого во «всеобъемлющем» либерализме Милля? По словам Ролза, проблема в том, что не каждый принимает этот идеал автономии, и поэтому апелляция к нему в политической жизни была бы «сектантской». Основанные на идее автономии индивидуальные права вызывают к «идеалам и ценностям, не всеми... разделяемым в демократическом обществе», и поэтому она «не может обеспечить достаточного согласия». Основывать либерализм на спорной ценности вроде автономии означало бы, что либерализм «становится всего лишь ещё одной сектантской доктриной» [Rawls 1987: 6, 24; 1985: 246].

Это правомерное утверждение, но Ролз переоценивает его и выводит из него неправильное заключение. Идея того, что мы заинтересованы в способности оценивать и пересматривать наши концепции блага, разделяется очень многими в западных демократических обществах<sup>24</sup>. Есть некоторые изолированные меньшинства, отвергающие этот идеал, включая некоторые аборигенные народности и религиозные секты (амиши и гуттериты). Эти группы представляют собой вызов либеральным демократиям, так как часто требуют внутренних ограничений, которые противоречат гражданским правам индивидов. Мы не можем просто игнорировать это требование или игнорировать тот факт, что они отвергают идею автономии.

Но стратегия Ролза не является решением вопросов, встающих в связи с существованием нелиберальных меньшинств. Его стратегия — про-

<sup>24</sup> См.: [Nickel 1990: 214; Coser 1991]. Опасения Ролза по поводу того, что миллевская концепция автономии принята недостаточно широко, основаны на смешении этой концепции автономии с другой, более спорной, обсуждавшейся в параграфе 6. Важно отметить, что, хотя концепция Милля является «общей», в смысле применения ко всем сферам жизни, она не «всеобъемлюща», так как не определяет набор конечных целей или благ самих по себе, к которым должен стремиться каждый индивид. Она скорее касается способности размышлять и оценивать наши конечные цели.

должать воплощать в жизнь гражданские права личности и накладывать ответственность на людей за издержки их образа жизни, но делать это на основе «политического», а не «всеобъемлющего» либерализма. Очевидно, что это не удовлетворит требований нелиберальных меньшинств. Они хотят внутренних ограничений, имеющих приоритет над правами личности, и претендовать на ресурсы в соответствии с их уже существующими целями, а не корректировать свои цели в соответствии с первичными по отношению к ним нормами справедливости. Политический либерализм Ролза так же враждебен этим требованиям, как и всеобъемлющий либерализм Милля. Тот факт, что новая теория Ролза менее всеобъемлюща, не делает её более благорасположенной к требованиям нелиберальных меньшинств.

Таким образом, мне представляется, что эта первая либеральная попытка адаптировать коммунитаристскую концепцию укоренённого Я неудачна. Либерализм привержен принципу рациональной пересматриваемости целей, а коммунитаристские группы, отвергающие этот принцип, не примут ни политический, ни всеобъемлющий либерализм. Если понимать коммунитаризм как доктрину о «конституирующей» или не подлежащей пересмотру природе некоторых целей, то эта доктрина противоречит некоторым из самых фундаментальных положений либерализма.

Но тогда что мы должны делать, если большинство в современном обществе поддерживает либеральную концепцию Я, но традиционалистское этническое или религиозное меньшинство придерживается коммунитаристской концепции? Я вернусь к этому вопросу в главе 7, так как это одна из тем, поднимаемых в современных дискуссиях по поводу «мультикультурализма». Действительно, мы могли бы сказать, что забота о мультикультурализме есть результат естественной эволюции коммунитаристской позиции по вопросу о Я. Коммунитаристы первоначально утверждали, что их концепция Я просто превосходит либеральную и поэтому должна прийти на смену последней в политической теории. Но как только масштаб коммунитаристской критики сужается и в центре её внимания оказываются те традиционалистские группы, которые отвергают автономию, то более уже не утверждается, что коммунитаризм предлагает единственно верную или наилучшую концепцию Я. Скорее утверждается, что мы должны признать существование различных представлений о Я и дать им место в нашем обществе. В частности, нужно позволить культурно или религиозно отличным коммунитаристским группам сосуществовать с преимущественно либеральным обществом. Коммунитаристская критика либерального Я, суженная таким образом, становится вопросом принятия во внимание культурного многообразия — вопросом мультикультурализма.

## 8. СОЦИАЛЬНЫЙ ТЕЗИС

Однако коммунитаризм не есть только доктрина о Я и его целях. Действительно, многие коммунитаристы отвергают идею Сандела о конституирующих целях и поддерживают либеральную веру в способность рационального пересмотра. Многие коммунитаристы критикуют либерализм не за концепцию Я и его интересов, но за пренебрежение социальными условиями, требующимися для эффективной реализации этих интересов. Они заботятся не о том, чтобы поставить под сомнение способность к пересмотру и основанному на полной информации выбору, но как раз о её поддержании и развитии.

Например, Тейлор утверждает, что многие либеральные теории основаны на «атомизме», на «крайне поверхностной моральной психологии», согласно которой индивиды самодостаточны вне общества. Индивиды, в соответствии с атомистическими теориями, не нуждаются ни в каком социальном контексте для того, чтобы реализовывать и развивать свою способность к самоопределению. Тейлор вместо этого выдвигает «социальный тезис», утверждающий, что эта способность может проявляться только в обществе определённого типа с определённой социальной средой<sup>25</sup>.

Если бы спор действительно шёл об этом, то нам пришлось бы согласиться с коммунитаристами, ибо «социальный тезис» явно верен. Представление о том, что мы можем проявлять способность к самоопределению вне общества, абсурдно. Но такие либералы, как Ролз и Дворкин, не отрицают социальный тезис. Они признают, что автономия индивида не может существовать вне социальной среды, создающей возможности значимого выбора и поддерживающей в том числе развитие способности выбирать. Они признают и обсуждают роль семьи, школы и более широкой культурной среды в воспитании автономной личности (см., напр.: [Rawls 1971: 563–564; Ролз 1995: 450; Dworkin 1985: 230–233]).

Однако Тейлор полагает, что социальный тезис требует отказаться от ключевого положения либерализма, а именно от идеи «нейтрального государства», которое не обосновывает свои действия представлениями о преимуществах или недостатках различных концепций достойной жизни и которое не пытается сознательно влиять на суждения людей о ценности этих различных концепций. По мнению Тейлора, нейтральное государство не может должным образом защищать социальную среду, необходимую для самоопределения<sup>26</sup>. Социальный тезис говорит о том,

<sup>25</sup> См.: [Taylor 1985a: 190–191]; ср. [Jaggar 1983: 42–43; Wolgast 1987: ch. 1]. О признании Тейлором идеи о рациональном пересмотре целей см. его полезное описание «сильной оценки» [Taylor 1985a: 220–221].

<sup>26</sup> Тейлор заявляет, что он критикует доктрину «первенства прав». Он подразумевает под этим утверждение о том, что индивидуальные права обладают приоритетом перед понятиями морали, такими как личные обязанности.



что способность выбирать какую-либо концепцию блага может реализовываться только в рамках сообщества особого типа, и Тейлор доказывает, что этот тип сообщества может поддерживаться только с помощью (не нейтральной) «политики общего блага». Любое жизнеспособное общество, включая сообщество, приверженное либеральным ценностям свободы, можно сохранить, только если государство защищает и отдаёт предпочтение традиционному или господствующему образу жизни

---

общее благо, добродетель и т.д. Согласно Тейлору, эта доктрина обнаруживается у Гоббса, Локка и Нозика. Я нахожу эту схему бесполезной, ибо ни одно из этих нравственных понятий, включая индивидуальные права, не является подходящим кандидатом на моральное первенство. (Заметим для примера, что и Гоббс, и Нозик являются теоретиками «первенства прав», согласно Тейлору. Но поскольку Нозик утверждает, что Гоббс отрицает, что индивиды имеют неотъемлемую моральную значимость, постольку любое согласие между ними по поводу индивидуальных прав должно быть производным, а не морально первичным (ср. гл. 3 наст. изд.). Тот спор, который желает рассмотреть Тейлор, лучше всего вести, спрашивая, не обладают ли права в целом приоритетом перед обязанностями в целом, но есть ли отдельные права, обязанности, добродетели и т.д., которые недостаточно признаются либеральными или (как их характеризует Тейлор) «ультралиберальными» теориями. И если мы посмотрим на эту дискуссию таким образом, то один из аргументов Тейлора состоит в том, что нейтральность государства может подорвать социальные условия, необходимые для индивидуальной автономии. Это утверждение, если оно верно, важно для либеральных и либертарианских теорий, одобряют ли они доктрину «первенства прав» или нет.

Некоторые коммунитаристы считают, что социальный тезис подрывает либерализм более фундаментальным образом, разрушая его нравственный индивидуализм. Нравственный индивидуализм — это представление о том, что индивиды являются базовыми единицами моральной ценности, так что любые моральные обязанности по отношению к более широкому целому (например, сообществу) должны быть производными от наших обязанностей по отношению к индивидам. Но, утверждают коммунитаристы, если мы отвергаем атомистическое представление о том, что индивиды — это порождающие сами себя личности, то мы должны также отвергнуть и мнение Ролза о том, что мы «порождающие сами себя источники законных притязаний» [Rawls 1980: 43]. Но это *non sequitur*. Утверждение Ролза о том, что мы — порождающие сами себя источники законных притязаний, вовсе не является социологическим высказыванием о том, как мы развиваемся. Это моральное утверждение о местонахождении моральной ценности. Как говорит Гэлстон, «в то время как формирующая сила общества, конечно, является решающей, но тем не менее формируются именно *индивиды*. Я могу разделять с другими всё. Но это *Я*, которое разделяет это всё — независимое сознание, отдельный локус удовольствия и боли, отграниченное от других существо со своими интересами, которые могут реализовываться или подавляться [Galston 1986: 91]. Хотя моё благо социально детерминировано, это всё-таки моё благо, на которое влияет жизнь социума, и любая претендующая на правдоподобие политическая теория должна равным образом уделять внимание интересам каждой личности.

сообщества. Другими словами, некоторые пределы самоопределению требуются для того, чтобы сохранить социальные условия, делающие самоопределение возможным.

Аргументация Тейлора поднимает множество вопросов. Можно даже рассматривать большую часть политической философии последних 20 лет как отвечающую, прямо или косвенно, на вызов Тейлора, состоящий в попытке решить задачу о социальных предпосылках либеральной свободы. Крайне упрощая, можно выделить две темы в этой дискуссии. Это вопросы о социальных условиях для *развития* способности к автономии. Это касается прежде всего воспитания и образования детей и поэтому включает вопросы о природе и роли семьи и школы. Я буду рассматривать эти вопросы в главах 6 (школьное обучение) и 8 (семья). Но сам Тейлор больше озабочен социальными условиями *осуществления* способности к автономии взрослыми. Это прежде всего включает вопросы о культуре, общественной жизни и публичной сфере. Это те вопросы, которые я рассмотрю в следующем параграфе этой главы.

Есть и теоретические, и практические основания тому, что эти вопросы о социальных условиях свободы стали предметом оживлённой дискуссии. С теоретической стороны всё более признаётся, что политическая теория просто неполна, если не обращается к этим вопросам. Но, что более важно, растёт страх по поводу того, что эти социальные условия — будь то семья, школы, гражданское общество или государство — терпят крах. Популярная пресса и речи политиков переполнены утверждениями об «упадке семьи» или упадке школ, гражданских организаций, публичных пространств и демократических институтов. Другими словами, эти вопросы стали важными темами для политической теории потому, что многие люди убеждены, что в реальной практике либеральной демократии есть большие и всё нарастающие проблемы.

Итак, далее я анализирую аргумент Тейлора о том, что либеральная нейтральность не может поддерживать социальные условия, необходимые для осуществления автономии. Я рассмотрю три версии этого утверждения: первую — о необходимости поддерживать культуру, обеспечивающую людей возможностями значимого выбора; вторую — о необходимости общих форумов для оценки этих вариантов выбора; и третью — о предпосылках солидарности и политической легитимности. В каждом из этих случаев коммунитаристы обращаются к социальному тезису, чтобы показать, как забота о самоопределении поддерживает, а не исключает коммунитарную политику.

#### *а. Обязанности по защите культуры*

Значимый выбор относительно наших проектов требует наличия значимых возможностей, и (как гласит социальный тезис) эти возмож-

ности создаются нашей культурой. Однако либеральная нейтральность не способна обеспечить существование богатой и разнообразной культуры, обеспечивающей такие возможности. Самоопределение требует плюрализма в смысле разнообразия различных образов жизни, но

любая попытка либерального государства защитить плюрализм сама по себе была бы нарушением либеральных принципов справедливости. Государство не имеет права вмешиваться в функционирование культурного рынка, конечно, только за тем исключением, когда это нужно, чтобы обеспечить каждому индивиду справедливую долю имеющихся необходимых средств для проявления его или её нравственного потенциала. Благополучие или гибель отдельных концепций блага и, следовательно, благополучие или гибель социальных союзов того или иного типа не является делом государства [Cragg 1986: 47].

Либералы считают, что государство, вмешивающееся в деятельность культурного рынка для поощрения или препятствования какому-либо образу жизни, ограничивает самоопределение людей. Однако если культурный рынок будет предоставлен самому себе, он в конце концов разрушит ту культурную систему, которая поддерживает плюрализм. Как пишет Джозеф Рац, «поддержание ценных форм жизни есть скорее социальное, чем индивидуальное дело... перфекционистские идеалы требуют общественного действия для их жизненности. Антиперфекционизм на практике привёл бы не только к воздержанию от политической поддержки ценных концепций блага. Он подорвал бы шансы на выживание многих любимых нами проявлений нашей культуры» [Raz 1986: 162]. Поэтому либеральная нейтральность саморазрушительна.

Это — важное возражение. Многие либералы удивительным образом молчат о возможности того, что «важнейшие виды культурной активности, делающие великое разнообразие доступным людям, начнут приходить в упадок». По словам Тейлора, «это как если бы условия творческой, приносящей разнообразие свободы были бы даны от природы» [Taylor 1985a: 206 n. 7]. Ролз пытается ответить на эту обеспокоенность, утверждая, что представления о достойном образе жизни на самом деле сохранятся на культурном рынке без помощи государства, потому что в условиях свободы люди способны распознать ценность стоящих образов жизни и поддержать их (см. [Rawls 1971: 331–332; Ролз 1995: 270–271], ср. [Waldron 1989: 1138]). Но этого недостаточно. Заинтересованность людей в достойном образе жизни и те формы поддержки, которую они окажут ему добровольно, не гарантируют его сохранения для будущих поколений. Например, моей заинтересованности в ценной социальной практике может лучше всего способствовать истощение ресурсов, которые требуются для выживания этой практики после моей жизни.

Рассмотрим сохранение исторических артефактов и памятников, или участков нетронутой природы. Износ, вызываемый их каждодневной эксплуатацией, не позволил бы сохранить их для будущих поколений, если бы не государственные меры по защите. Так что, даже если на культурный рынок можно надеяться в том, что он обеспечит выбор ценных образов жизни ныне живущим людям, на него нельзя полагаться в обеспечении ценных возможностей выбора для будущих поколений.

Так что давайте примем аргументацию Раца о том, что государственная поддержка может быть нужна, чтобы обеспечить выживание адекватного набора возможностей выбора для тех, кто ещё не сформировал свои цели в жизни. Почему это требует отказа от нейтральности? Рассмотрим две возможные культурные политики. В первом случае правительство обеспечивает адекватный набор возможностей, предоставляя налоговые вычеты индивидам, делающим пожертвования в поддержку культуры в соответствии с их личными перфекционистскими идеалами. Государство действует таким образом, чтобы обеспечить достаточный набор возможностей выбора, но оценка этих возможностей происходит в гражданском обществе, вне государственного аппарата (см. [Dworkin 1985: ch. 11]). Во втором случае оценка различных концепций блага становится вопросом политическим, и правительство вмешивается не просто чтобы обеспечить адекватный диапазон возможностей, но чтобы поддерживать какие-то конкретные варианты. Аргументация Раца показывает, что должна осуществляться или та или иная политика, но он не дал оснований для того, чтобы предпочесть одну из этих политик в области культуры другой.

Поэтому существование обязанностей по защите культуры не является несовместимым с нейтральностью. На самом деле Дворкин подчёркивает наш долг защищать её от «деградации или упадка» [Dworkin 1985: 230]. Как и Тейлор, он говорит о том, как способность образно представлять себе концепции достойной жизни требует специальной дискуссии или среди интеллектуалов, стремящихся охарактеризовать и прояснить стоящие перед нами альтернативы, или присутствия людей, пытающихся возродить к жизни искусство прошлого в искусстве настоящего, или тех, кто поддерживает энергию новаторства в культуре, так и дискуссии о том, каким образом государство может и должно защищать эти важнейшие виды культурной деятельности [Taylor 1985a: 204–206; Dworkin 1985: 229–232]. И хотя Ролз не включает государственную поддержку культуры в свою теорию справедливости, так как думает, что действие двух его принципов на самом деле защитит эти предпосылки культурного разнообразия, но всё-таки нет причины, по которой он должен отвергнуть такую поддержку там, где этого не происходит [Rawls 1971: 331, 441–442, 522–529; Ролз 1995: 270, 380–382, 464–465]. Как и Дворкин, он

просто настаивал бы на том, что не дело государства ранжировать относительную ценность различных культурных возможностей.

Коммунитарное государство может надеяться улучшить качество этих возможностей для людей, поощряя замену менее ценных сторон образа жизни сообщества более ценными. Но либеральная нейтральность тоже надеется улучшить диапазон возможностей для людей. Свобода слова и собраний позволяет каждой группе вести и рекламировать свой образ жизни, и те образы жизни, которые не являются ценными, будут иметь проблемы с привлечением сторонников. Поскольку индивиды свободны выбирать между соперничающими видениями достойной жизни, либеральная нейтральность создаёт рынок идей, и насколько хорошо образ жизни преуспевает на этом рынке, зависит от тех благ, которые он может предложить потенциальным сторонникам. Поэтому в условиях свободы дающие удовлетворение и ценные образы жизни будут иметь тенденцию вытеснять те, которые не приносят удовлетворения (или, по крайней мере, в это оптимистично верят либералы). Либералы одобряют гражданские свободы отчасти потому, что они делают возможным то, «чтобы ценность различных стилей жизни проверялась бы на практике» (см. [Mill 1974: 54]).

И либералы, и коммунитаристы стремятся обеспечить диапазон возможностей, исходя из которых индивиды делают свой самостоятельный выбор. Они не согласны лишь в том, должны ли мы обращаться к перфекционистским идеалам. Докажут ли достойные образы жизни свою большую ценность с большей вероятностью тогда, когда они оцениваются на культурном рынке гражданского общества, или когда предпочтительность различных образов жизни становится предметом политической пропаганды и деятельности государства? Поэтому, возможно, спор должен рассматриваться не как выбор между перфекционизмом и нейтральностью, но между социальным перфекционизмом и государственным перфекционизмом, ибо оборотной стороной государственной нейтральности является поддержка роли перфекционистских идеалов в рамках гражданского общества.

#### *6. Нейтральность и общественная дискуссия*

Некоторые коммунитаристы утверждают, что либеральное предпочтение культурного рынка государству в качестве должной арены для оценки различных образов жизни проистекает из атомистического представления о том, что суждения о благе являются автономными только тогда, когда их делают изолированные индивиды, защищённые от социального давления. Либералы думают, что автономии индивидов способствует изъятие суждений о благе из сферы политики. Но в реаль-

ности индивидуальные суждения требуют общего опыта и обмена мнениями в общественной дискуссии. Индивидуальные суждения о благе зависят от коллективной оценки общих практик. Эти суждения становятся субъективными и произвольными, будучи оторваны от коллективного обсуждения:

Самореализация и даже формирование индивидуальной идентичности и чувства ориентации в мире зависят от деятельности сообщества. Этот общий процесс есть гражданская жизнь, и корень её — взаимодействие с другими: другими поколениями, другими типами личности, чьи отличия важны, потому что они делают свой вклад в целое, от которого зависит наше частное самоощущение. Эта общая взаимозависимость есть базовое понятие гражданства... Вне лингвистического сообщества с общепризнанными практиками возможен только биологический *homo sapiens* как логическая абстракция, но не могло бы быть человеческих существ. В этом смысл древнегреческого и средневекового изречения о том, что политическое сообщество онтологически *первично* по отношению к индивиду. *Полис* есть буквально то, что делает возможным человека в качестве человеческого существа [Sullivan, 1982: 158, 173].

Или, как пишет Кроули, государственный перфекционизм есть

утверждение идеи о том, что люди, живущие в сообществе совместного опыта и общего языка, являются единственным контекстом, в котором индивид и общество могут найти и проверить свои ценности через по своей сути политическую деятельность дискуссии, критики, примера и подражания. Именно благодаря существованию организованной общественной сферы, в которой люди предлагают и испытывают свои идеи друг перед другом... они начинают отчасти понимать, кто они есть [Crowley 1987: 282; ср. Weiner 1983: 152].

Государство есть должная арена для формулирования наших видений блага, ибо эти видения требуют совместного изучения. Изолированные индивиды не могут стремиться к их реализации или даже просто знать их.

Но это — неправильное истолкование смысла утверждения Ролза о том, что оценка образов жизни не должна быть заботой общества. Либеральная нейтральность не ограничивает масштаб перфекционистских идеалов в коллективной деятельности индивидов и групп. Совместная деятельность и общий опыт относительно блага находится в центре «свободной внутренней жизни различных сообществ по интересам, в которых люди и группы ищут достижения целей и совершенств, к которым их влечёт». Аргументация Ролза в пользу приоритета свободы основывается на важности таких «свободных социальных союзов с другими» [Rawls 1971: 543; Ролз 1995: 481]. Он просто отрицает, что «государственный аппарат принуждения» является подходящим форумом для этих обсуждений и опыта:

Хотя справедливость как честность допускает признание ценностей совершенства во вполне упорядоченном обществе, к человеческим совершенствам сле-

дует стремиться в рамках принципа свободной ассоциации... [Индивиды] не используют государственный аппарат принуждения для того, чтобы завоевать для себя большую свободу или большее долевое распределение на тех основаниях, что их деятельность представляет собой большую внутреннюю ценность [Rawls, 1971: 328–329; Полз 1995: 283].

К сожалению, коммунитаристы редко различают коллективные действия и политические действия. Конечно, верно, что участие в общих лингвистических и культурных практиках — это именно то, что позволяет индивидам принимать разумные решения о достойной жизни. Но почему такое участие должно быть организовано через государство, а не через свободную ассоциацию индивидов? Верно, что мы должны «создавать людям возможности высказывать, что они открыли в себе и мире, и убеждать других в ценности этого» [Crowley 1987: 295]. Но либеральное государство и создаёт для людей возможности выразить эти социальные аспекты их индивидуальных размышлений. В конце концов, свобода собраний, слова и ассоциаций суть фундаментальные либеральные права. Возможности для коллективного исследования просто появляются внутри групп и ассоциаций, т.е. ниже уровня государства, и во взаимодействии между ними — в среде друзей и семьи в первую очередь, но также и церковей, культурных объединений, профессиональных групп и союзов университетов и средств массовой информации. Либералы не отрицают, что «публичное проявление характера и суждений о благе и обмен опытом и открытиями» необходимы для принятия разумных суждений о благе или демонстрации другим того, что индивид «ответственно подходит к своему пониманию блага» [Crowley 1987: 295]. Действительно, эти утверждения вполне в духе многих либеральных исследований о ценности свободы слова и союзов (см., напр.: [Scanlon 1983: 141–147]). Либералы отрицают только, что индивид должен представлять такой отчёт о себе *государству*, или что его права на общественные ресурсы должны зависеть от его оправдания своего образа жизни перед государством.

Аналогичная неспособность рассмотреть особую роль государства ослабляет и радикальную критику либеральной нейтральности, такую, например, как у Хабермаса в его ранних произведениях. Хабермас хотел, чтобы оценка различных образов жизни была политическим вопросом, но в отличие от коммунитаристов он не надеялся, что эта политическая дискуссия будет служить усилению укоренённости людей в существующих практиках. Действительно, он думал, что политическая дискуссия нужна как раз потому, что в её отсутствие люди будут скорее всего принимать существующие практики как данность и тем самым увековечивать ложные потребности и ложное сознание, сопутствующие этим историческим практикам. Только тогда, когда существующие образы жизни являются «объектом дискурсивного формирования воли», пони-

мания блага людьми могут быть свободны от обмана. Нейтральность не требует анализа этих практик и, следовательно, не признаёт освобождающей заинтересованности людей в том, чтобы избежать ложных потребностей и идеологических искажений<sup>27</sup>.

Но почему оценка людских концепций блага должна влиять на их требования справедливости и почему государство есть подходящее место для такого оценивания? Сообщества, меньшие, чем политическое общество в целом, группы и ассоциации различных размеров могут быть подходящими форумами для этих форм «дискурсивного формирования воли», которое предусматривает оценку блага и познание чьих-либо подлинных потребностей. В то время как Хабермас отвергает коммунитаристскую тенденцию некритично принимать существующие социальные практики как основу для политической дискуссии о благе, он разделяет их тенденцию исходить из того, что всё, что не является политической дискуссией, тем самым оставляется индивидуальной воле, не способной к рациональному суждению.

Таким образом, либеральная нейтральность не пренебрегает важностью общей культуры для осмысленного индивидуального выбора, или обмена опытом для осмысленной индивидуальной оценки этих возможностей выбора. Либеральная нейтральность не отрицает этих социальных условий индивидуальной автономии, но скорее даёт им такую интерпретацию, которая полагается на социальные, а не на политические процессы. Ничто из этого не доказывает, что следует принять нейтральность. Нейтральность требует некоторой веры в функционирование негосударственных форумов и процессов для индивидуального суждения и развития культуры, и недоверия к деятельности государственных форумов для оценки блага. Ничто из того, что я сказал, не показывает, что этот оптимизм и недоверие оправданны. Действительно, как критики нейтральности оказались не способны обосновать свою веру в политику, так и либералы не смогли обосновать свою веру в негосударственные форумы.

На самом деле представляется, что каждая сторона в дискуссии о нейтральности оказалась не в состоянии усвоить урок, преподнесённый другой стороной. Несмотря на то что либералы веками настаивают на важности разграничения между государством и обществом, коммунитаристы, по-видимому, всё ещё исходят из того, что всё истинно социальное должно стать сферой политического. Они ничего не противоп-

<sup>27</sup> Например, Хабермас утверждал, что необходимость в «дискурсивном смягчении» (в основном контролируемых и/или фиксированных традицией) интерпретаций наших потребностей — составляет сердцевину его разногласий с Роллом [Habermas 1979: 198–199]). Однако позже он отверг идею политической оценки концепций блага людей [Habermas 1985: 214–216; ср. Benhabib 1986: 332–343; Funk 1988: 29–31].



ставили озабоченности либералов тем, что тотальная власть и средства принуждения, присущие государству, делают его особенно неподходящим форумом для такой подлинно общей дискуссии. Несмотря на то что коммунитаристы веками настаивают на исторической хрупкости нашей культуры и необходимости рассмотрения условий, при которых возможно самосохранение свободной культуры, либералы по-прежнему склонны принимать существование толерантной и разнообразной культуры как нечто само собой разумеющееся, как нечто естественным образом возникающее и самоподдерживающееся, чьё существование и в дальнейшем просто принимается за аксиому в теории справедливости. Коммунитаристы правы, когда настаивают на том, что культура свободы есть историческое достижение, и либералы должны объяснить, почему культурный рынок не угрожает этому достижению ни тем, что недостаточно прочно соединяет людей с практиками их сообщества (чего опасаются коммунитаристы), ни тем, что, наоборот, недостаточно далеко отделяет людей от того, чего от них ожидают существующие практики и идеологии (как опасается Хабермас). Культура, поддерживающая самоопределение, требует смеси как открытости и связи с существующими практиками, так и дистанции и несогласия с ними. Либеральная нейтральность может обеспечить это смешение, но это — далеко не очевидная истина, и может быть истиной только для некоторых времён и мест. Так что обе стороны должны дать нам более обстоятельное сопоставление возможностей и опасностей, присущих государственным и негосударственным форумам и процедурам оценки блага.

В другом месте я доказывал, что, прежде чем обращаться к государству как институту, проводящему оценку концепций блага, мы должны сначала улучшить форумы гражданского общества для неполитизированной дискуссии, так чтобы обеспечить подлинно свободный и равный доступ всех групп в обществе к культурному рынку, так ценимому либералами<sup>24</sup>. Но пока этот вопрос остаётся открытым, должно быть ясно, что мы вряд ли сколько-нибудь продвинемся вперёд в его решении, если будем по-прежнему рассматривать его как спор между либеральным «атомизмом» и коммунитаристским «социальным тезисом». Согласно коммунитаристам, либералы не в состоянии признать, что люди по своей природе — общественные существа. Либералы, как предполагается, думают, что общество основывается на искусственном общественном договоре, и что государственная власть необходима для того, чтобы

<sup>24</sup> См.: [Kymlicka 1989b]. Критику моих аргументов см. [Hurka 1993], и ответ на неё [Weinstock 1998]. Важный вклад в дискуссию о государственном перфекционизме — государственной нейтральности внесли также: [Caney 1991; 1995; Neal 1994; Syzenhaus 1992; Sher 1997; Hurka 1993; Goodin, Reeve 1989; Wall 1998; Chan 2000].

удерживать асоциальных по природе людей вместе в обществе. Но в некотором смысле верно противоположное: либералы верят, что люди естественным образом формируют (и вступают в) общественные отношения и форумы, в которых приходят к пониманию блага и стремятся к его достижению. Государство не нужно для обеспечения этого коммуникационного контекста, и есть большая вероятность того, что оно исказит нормальный процесс коллективного обсуждения и культурного развития. Это коммунитаристы, по-видимому, думают, что индивиды будут пассивно погружаться в изоляцию и аномию без государства, активно собирающего их вместе для оценки и достижения блага<sup>29</sup>.

### *в. Солидарность и политическая легитимность*

Социальный тезис ставит и иной вопрос. Индивидуальный выбор требует обеспеченного культурного контекста, а культурный контекст, в свою очередь, требует надёжного политического контекста. Какой бы ни была должная роль государства по защите культурного рынка, оно может выполнить эту функцию, только если общественные институты стабильны, а это, в свою очередь, требует, чтобы они были легитимными в глазах граждан. Тейлор полагает, что политические институты, управляемые принципом нейтральности, будут неспособны сохранять легитимность и поэтому не смогут поддерживать социальный контекст, необходимый для самоопределения.

Согласно Тейлору, нейтральное государство подрывает разделяемое всеми чувство общего блага, необходимое для того, чтобы граждане согласились на жертвы, которые требует от них «государство благосостояния». Граждане будут отождествляться с государством и принимать его требования как легитимные только тогда, когда есть «общая форма жизни», которая «рассматривается как наиважнейшее благо, так что её продолжение и процветание важно для граждан само по себе, а не как средство для достижения некоторых их индивидуальных благ или общей суммы индивидуальных благ» [Taylor 1986b: 213]. Но это чувство общего блага подорвано отчасти потому, что ныне мы имеем политическую культуру нейтральности государства, в которой люди свободны

<sup>29</sup> Исходная посылка о том, что неполитическая деятельность свойственна одиночкам, присутствует в ряде коммунитаристских текстов. Например, Сандел утверждает, что при политике коммунитаризма «вместе мы можем знать благо, которое мы не можем знать в одиночку» [Sandel 1982: 183]. А Салливан утверждает, что государственный перфекционизм нужен для обеспечения того, чтобы никто не был «отрезан» от общественной дискуссии [Sullivan 1982: 158]. Либералы исходят из противоположного допущения о том, что государство не требуется для введения индивидов в общественные ассоциации и дискуссии (см. [Macedo 1988: 127–128; Feinberg 1988: 105–113]).

выбирать свои цели независимо от этой «общей формы жизни» и налагать вето на стремление к общему благу, если это нарушает их права. Тогда как коммунитарное государство будет укреплять отождествление с общей формой жизни.

модель прав очень хорошо сочетается с более атомистическим сознанием, когда я мыслю своё достоинство как достоинство носителя прав. Действительно — и здесь проявляется напряжённость между этими двумя Я. — я не мог бы так категорично пренебречь решением коллектива во имя индивидуальных прав, если бы я уже не отошёл на некоторую дистанцию от сообщества, принимающего такие решения [Taylor 1985b: 211; ср. Sandel 1996: 3–4].

Это «дистанцирование» от разделяемых всеми форм жизни сообщества означает, что у нас постепенно исчезает желание взваливать себе на плечи тяготы либеральной справедливости. В результате либеральные демократии переживают «кризис легитимации»: от граждан требуют жертвовать всё большим и большим во имя справедливости, но они имеют всё меньше и меньше общего с теми, для кого они идут на жертвы. Отсутствует общая форма жизни, которая лежала бы в основании требований нейтрального государства.

Ролз и Дворкин, со своей стороны, верят, что граждане примут тяготы справедливости даже в своих отношениях с людьми, имеющими очень отличающиеся концепции блага. Человек должен быть свободен выбирать любую концепцию достойной жизни, которая не нарушает принципов справедливости, независимо от того, насколько она отличается от других образов жизни в сообществе. Такие конфликтующие между собой концепции могут быть терпимы, потому что публичного признания принципов справедливости достаточно для обеспечения стабильности даже перед лицом таких конфликтов. Как пишет Ролз, «хотя хорошо упорядоченное общество не едино и плюралистично... общественное согласие по вопросам политической и социальной справедливости поддерживает узы гражданской дружбы и обеспечивает связи ассоциации» [Rawls 1980: 540; ср. Rawls 1985: 245]. Люди с различными концепциями блага будут уважать права друг друга не потому, что это способствует общему образу жизни, но потому, что граждане признают право каждого индивида на равное принятие их во внимание. Поэтому основой легитимности государства является общее чувство справедливости, а не общее понимание блага. Либералы стремятся поддерживать справедливое общество через публичное принятие принципов справедливости, не требуя и даже предотвращая публичное принятие некоторых принципов достойной жизни.

Тейлор считает это социологически наивным: люди не будут уважать претензий других, пока они не будут связаны общей концепцией блага, пока они не могут идентифицировать себя с политикой общего блага.

Он описывает «два возникающих из тумана пакета решений проблемы поддержания жизнеспособного современного политического общества в конце XX в.», которые приблизительно соответствуют коммунитарной и либеральной модели, и говорит, что есть «серьезные сомнения» в жизнеспособности либеральной модели в долгосрочном плане. Поддерживая индивидуальные права и государственную нейтральность, либеральное государство предотвращает принятие обществом принципов блага, но Тейлор спрашивает: «Не может ли усиливающийся упор на права как нечто доминирующее над решениями коллектива, в конце концов, подорвать саму легитимность демократического порядка?» [Taylor 1985b: 225].

Я думаю, что Тейлор прав, утверждая, что либеральная модель в том виде, как её описывают Ролз и Дворкин, социологически наивна. Общие политические принципы действительно могут быть *необходимым* условием политического единства — там, где у людей слишком глубокое несогласие по вопросам справедливости, может начаться гражданская война. Но общих политических принципов *недостаточно* для единства. Сам по себе тот факт, что люди разделяют общие убеждения о справедливости, недостаточен для поддержания солидарности, общественного единства или политической легитимности.

К примеру, обратите внимание на то, что либеральная модель не говорит нам о том, по отношению к кому мы имеем обязательства справедливости или с кем мы должны принимать демократические решения. В конце концов, Ролз и Дворкин не провозглашают идею мирового правительтва. Они исходят из того, что поддерживаемые ими принципы справедливости должны быть приняты и воплощены в жизнь в рамках некоторого ограниченного политического сообщества. Именно по отношению к нашим согражданам, а не к человечеству в целом, мы имеем первоочередные обязательства справедливости. Оба они признают, что мы имеем некоторые обязанности по отношению к человечеству в целом, но эти «гуманитарные» обязанности по отношению к иностранцам слабее, чем наши «эгалитарные» обязанности по отношению к согражданам (см., напр.: [Rawls 1993b; 1999b]).

Можно представить себе разновидность либерализма, не ограниченную такими рамками локальных политических сообществ. И действительно, некоторые комментаторы утверждают, что логика либерализма требует, по крайней мере в качестве нашей долгосрочной цели, создания единого мирового государства с единой системой свобод и распределительной справедливости, так чтобы все люди в мире имели право свободно передвигаться, зарабатывать на жизнь, участвовать в общественном самоуправлении и получать социальные пособия независимо от того, где они живут.

Я буду рассматривать подобные «космополитические» концепции либерализма далее в этой главе (см. § 10). Но это не то, что провозглаша-

ют большинство либералов, включая Ролза и Дворкина. Они принимают как само собой разумеющееся, что мы живём в мире государств, каждое из которых имеет свою модель справедливости и демократического принятия решений, и что первоочередная задача теории справедливости — определить, что жители этих ограниченных политических сообществ обязаны друг другу.

Другими словами, либерализм исходит из того, что национальные государства образуют то, что Д. Миллер называл «этическими сообществами», т.е. сообществами, чьи граждане имеют особые моральные обязательства по отношению друг к другу, — обязательства, которых у них нет по отношению к посторонним [Miller 1993]. Или, как пишет Яэл Тамир, либеральный эгалитаризм Ролза есть «мораль сообщества» [Tamir 1993]. Либеральная справедливость требует чувства сообщества: чувства того, что граждане страны являются друг другу «своими», должны управлять собой совместно и чувствовать солидарность по отношению друг к другу.

Этот момент часто затушёвывается в либеральной теории, которая прячет свою приверженность сообществу, используя язык универсализма. Как отмечает Сэмюэл Блэк, почти во всех либеральных теориях имеет место трудноуловимый, но важный сдвиг в терминологии. То, что начинается как теория морального равенства *индивидов*, обычно заканчивается как теория морального равенства *граждан* [Black 1991]. Основные права, которыми либерализм наделяет индивидов, оказываются зарезервированными лишь для некоторых индивидов — а именно тех, кто является гражданами данного государства. Только граждане имеют право свободно передвигаться по стране, зарабатывать на жизнь, участвовать в общественном самоуправлении или получать социальные выплаты. Люди за пределами страны, даже если они родились в 5 милях от границы, не получают прав гражданства, поскольку они не являются членами «нашего» сообщества.

Либеральная справедливость, вкратце говоря, осуществляется внутри ограниченных сообществ и требует, чтобы граждане рассматривали эти границы как морально значимые. Границы существуют для того, чтобы отличить «нас» от «них» в отношении справедливости и прав. Но что объясняет или поддерживает это «ограниченное» чувство «этического сообщества»? Почему некто в штате Мэн должен чувствовать больше солидарности с жителем Техаса, находящимся на расстоянии более 4000 миль, чем с жителем Нью-Брансуика, в 5 милях от него по ту сторону канадской границы?

Ролз и Дворкин говорят о том, что именно общая приверженность одним и тем же принципам либеральной справедливости объясняет это чувство этического сообщества: мы чувствуем, что принадлежим одному этическому сообществу, потому что разделяем одни и те же принци-

пы справедливости. Но это не может быть верным. Подавляющее большинство граждан в западных демократиях действительно разделяют одни и те же либерально-демократические политические принципы. Но в этом-то и проблема: эти принципы общеприняты не только *внутри* государств, но и *между* государствами. Житель Нью-Брансуика скорее всего будет разделять то же представление о справедливости, что и житель штата Мэн. На самом деле, если выборы можно рассматривать как индикатор, то жители Нью-Брансуика *более* склонны разделять (центристско-либеральные) взгляды среднего жителя штата Мэн, чем (консервативные) техасцев.

Этот же феномен существует повсюду на Западе. Граница между Швецией и Норвегией не означает границы в концепциях справедливости. То же верно и в отношении границ между Бельгией и Голландией, или Испанией и Португалией, или Австралией и Новой Зеландией. Каждая из этих стран думает о себе как об особом «этическом сообществе», чьи граждане имеют более сильные обязательства по отношению к «нашим» согражданам, чем к «иностранцам» в соседних государствах. Но это чувство принадлежности к особому этическому сообществу не может быть основано на приверженности к особым политическим принципам, так как иностранцы в соседних странах разделяют те же самые принципы<sup>10</sup>.

На самом деле, учитывая почти всеобщее признание либеральной демократии на Западе, общая приверженность одним и тем же политическим принципам не может объяснить, почему западный мир вообще разделён на отдельные национальные государства или где проведены границы этих государств, и, следовательно, не может объяснить, почему граждане ощущают чувство этического сообщества по отношению к тем, кто «внутри» их границ, но не к тем, кто за их пределами (см. [Sandel 1996: 6–17]).

Ролз и Дворкин признают, что приверженность либеральным принципам не может объяснить существование или местонахождение границ

<sup>10</sup> Конечно, это не означает, что в западных демократиях каждый разделяет одну и ту же теорию распределительной справедливости. Как мы видели в предыдущих главах, в то время как почти каждый разделяет сходную концепцию «конституционных основ» (гражданские свободы, представительная демократия), существуют глубокие разногласия между левыми и правыми относительно распределительной справедливости, включая идеи равенства возможностей, ответственности за выбор, исправления неравных условий и т.д. Но эти споры левых и правых существуют в каждой либеральной демократии, так что этот диапазон концепций справедливости аналогичен во всех странах. Сосредоточено ли наше внимание на конституционных основах (аналогичных во всех западных демократиях), или на представлениях о распределительной справедливости (дебатыруемых в каждой стране, хотя диапазон взглядов примерно одинаков во всех странах), ни в том, ни в другом случае национальные границы не означают изменения в представлениях людей о справедливости.

между либеральными демократиями. Они признают, что их либеральные теории просто принимают как само собой разумеющееся отдельное существование и границы либеральных демократий, и исходят из того, что любые споры о существовании или границах государств решены заранее<sup>31</sup>. Они признают, что в реальном мире многие из этих споров были решены произвольным и насильственным образом. Часто было делом исторической случайности, даже исторической несправедливости, что та или иная территория стала частью той или иной страны. Но Ролз и Дворкин надеются, что, поскольку граждане внутри этих (произвольных) границ начинают разделять одни и те же политические принципы, постольку этого будет достаточно для создания чувства «этического сообщества» среди граждан и тем самым для обеспечения солидарности, легитимности и стабильности.

Другими словами, Ролз и Дворкин исходят из того, что если люди разделяют одни и те же либерально-демократические принципы, они не будут ставить под сомнение исторические границы и юрисдикцию. Но это, со всей очевидностью, ложно. Рассмотрим ситуацию в Канаде. В результате либерализации квебекского общества начиная с 1960-х годов имеется явно выраженное схождение в политических принципах между англо- и франкоговорящими канадцами на протяжении последних 30 лет (см. [Dion 1991: 301]). Если бы согласие по поводу принципов породило согласие по поводу границ, в течение этого времени мы бы стали свидетелями уменьшения поддержки отсоединения Квебека, но на самом деле националистические чувства существенно выросли. То, что англофоны и франкофоны в Канаде всё более разделяют одни и те же принципы справедливости, не уменьшило националистических чувств, так как квебекцы правильно полагают, что их собственное национальное государство тоже может уважать эти принципы. Решение об отделении не потребует от них отказа от политических принципов, поскольку они могут воплотить те же принципы в своём национальном государстве. Квебекские сепаратисты признают, что политические сообщества должны придерживаться либеральных норм справедливости; они просто хотят создать своё собственное, отдельное и самоуправляющееся либерально-демократическое политическое сообщество. Короче говоря, они хотят сформировать собственное (либерально-демократическое) «этическое сообщество».

<sup>31</sup> Например, см. утверждение Дворкина о том, что в его теории «мы рассматриваем сообщество как первичное по отношению к справедливости и честности, в том смысле, что вопросы о справедливости и честности рассматриваются как вопросы о том, что будет справедливо или честно в рамках конкретной политической группы» — «политической группы», границы и членство в которой принимаются как данность [Dworkin 1986: 208; ср. Rawls 1993a: 277]. См. [Gallway 1993] по поводу критики этой тенденции либералов принимать границы и членство как данность.

Мы видим ту же тенденцию во многих других странах с внутригосударственными националистическими движениями, такими как Великобритания (шотландцы) или Испания (каталонцы). Во всех этих случаях всё большее сближение в либерально-демократических ценностях между большинством и меньшинством шло рука об руку с требованиями самоуправления или даже отделения со стороны меньшинств. Все соглашались с тем, что политические сообщества должны принимать решения демократически и в соответствии с правами человека, но не соглашались по поводу того, *какое* именно политическое сообщество должно принимать эти решения. Должны ли решения по поводу иммиграционной политики приниматься парламентом Канады или Квебекской национальной ассамблеей? Должны ли решения об окружающей среде выноситься британским парламентом или Шотландской ассамблеей? Должны ли решения об образовании приниматься испанским парламентом в Мадриде или каталонским правительством в Барселоне? Меньшинства принимают либерально-демократические ценности, но хотят воплощать их в рамках собственных самоуправляющихся политических институтов и тем самым создавать или сохранять собственное этическое сообщество, основывающееся на либеральной справедливости. Всё большее сближение относительно либерально-демократических принципов ничего не сделало для того, чтобы уменьшить важность этих разногласий или той угрозы, которую они представляют для стабильности многих западных государств<sup>32</sup>.

Таким образом, стабильность требует не только согласия относительно принципов, которые должны воплощать политические сообщества, но и согласия по поводу определения самих этих политических сообществ — т.е. их масштабов или границ. Чтобы национальные государства функционировали как ограниченные этические сообщества, люди должны соглашаться не только с принципами, управляющими их обществом, но также и с тем, что они фактически образуют единое этическое сообщество, которое является единым целым и должно управляться как целое. Если это чувство общности отсутствует — если две группы не хотят оставаться в одном государстве, то никакая, пусть даже самая высокая степень согласия с либеральной справедливостью не сохранит единство этого государства.

Это говорит о том, что социальное единство требует чувства сообщества, которое глубже единства по поводу политических принципов. Граждане должны чувствовать, что они *принадлежат* к одному и тому же сообществу. У них должно быть желание продолжать жить вместе

<sup>32</sup> Более детальное развитие этой аргументации см.: [Norman 1995]. Критику идеи о том, что общие принципы лежат в основе социального единства, см.: [Paris 1991].



и управляться вместе, разделять ту же судьбу, а не стремиться создать свою, отдельную страну или присоединиться к какому-то иностранному государству. Короче говоря, социальное единство требует, чтобы граждане идентифицировались друг с другом и рассматривали своих сограждан как одних из «нас». Это чувство общей принадлежности и общей идентичности помогает сохранять отношения доверия и солидарности, необходимые для того, чтобы граждане принимали результаты демократических решений (даже если они в меньшинстве по какому-то частному вопросу) и обязанности либеральной справедливости (см. [Miller 1995]).

Таким образом, Тейлор, несомненно, прав, когда думает, что необходимо нечто большее, чем разделяемые принципы справедливости, чтобы объяснить политическую легитимность и солидарность. Каково основание чувства принадлежности к сообществу? Что ещё необходимо для поддержания единства, кроме общих политических принципов? Это один из великих неразрешённых вопросов сегодняшней политической философии. В последние несколько лет он породил множество размышлений. Можно выделить три широких подхода к проблеме социального единства и политической стабильности, для которых характерен: а) акцент на общем образе жизни; б) акцент на общей национальной принадлежности; в) акцент на политическом участии. Можно назвать первый коммунитаристским подходом, второй — подходом либерального национализма и третий — гражданско-республиканским подходом. Я рассмотрю первые два в этой главе, а третий — в следующей.

Названия, данные этим подходам, могут ввести в заблуждение. В некотором смысле все три могут считаться «коммунитаристскими» в том отношении, что они все принимают всерьёз необходимость для западных демократий развивать и поддерживать чувство этического сообщества. И многие теоретики используют те или иные аспекты всех трёх подходов. Сам Тейлор сочетает элементы трёх подходов в своих работах, и литература полна другими гибридными теориями, пытающимися соединить или интегрировать разные аспекты либерализма, республиканизма, коммунитаризма и национализма, чтобы решить проблему социального единства. Но для целей нашего анализа стоит рассмотреть каждый подход сам по себе, прежде чем увидеть, как они могут (или не могут) быть объединены.

Давайте начнём с коммунитаристской идеи о том, что основой социального единства должен быть общий «образ жизни», т.е. общая концепция достойной жизни. Если граждане на территории государства разделяют один образ жизни, они естественным образом захотят жить в рамках одного государства и поэтому признают легитимность его границ. Они также естественным образом захотят управляться вместе и,

таким образом, признают легитимность совместного принятых решений. Более того, они будут более склонны выполнять обязанности справедливости по перераспределению ресурсов менее обеспеченных, поскольку, помогая согражданам, они укрепляют свой общий образ жизни и в этом смысле сами себе. Напротив, либерализм требует от нас идти на же людей, у которых не только другие, но и конкурирующие с н разы жизни. От евангелических христиан, убеждённых в необ. обращать других в веру Христа, требуют платить налоги для атеистов, которые могут использовать эти деньги для публики и разоблачения религии. Однако если люди разделяют с жизни, они будут уверены в том, что те, кому они помогают ч дарство всеобщего благосостояния, будут способствовать или ней мере не критиковать, их образ жизни.

Но если либералы наивно думают, что солидарность держи щих представлениях о справедливости, то несомненно, что отн нитаристов ещё более наивен. Он основывается на романтизи представлении о ранних обществах, в которых легитимност. валась на эффективном стремлении к общим целям. Коммуни исходят из того, что мы можем возродить чувство лояльнос терное для того времени, если примем политику общего благ поощрять свободное участие в ней каждого. Обычными пп таких ранних обществ являются демократические республики Греции или городское самоуправление в Новой Англии XVIII в

Но эти исторические примеры игнорируют один важный фа ские самоуправления в ранней Новой Англии, возможно, им шую легитимность среди их членов в силу эффективного стп к их общим целям. Но это, по крайней мере отчасти, потому, щины, атеисты, индейцы и не имеющие собственности были ис из их членства. Если бы они были туда допущены, их не впечат стремление к часто расистскому и сексистскому «общему бла собом обеспечить легитимность в глазах всех членов сообщес исключение некоторых из членства.

Сегодня коммунитаристы не призывают сохранять легит путём исключения из общества тех групп, которые исторически ствовали в формировании «общего образа жизни». Коммунитарь рены, что есть некоторые «общинные практики, которые кажды одобрить в качестве основы для политики общего блага. Но чт практики? Коммунитаристы часто пишут так, как будто имевш в истории исключение некоторых групп из различных социальни тик было чисто произвольным, так что сейчас мы можем включ следовать дальше. Но исключение, к примеру, женщин не было чи

извольным. Оно было сделано на основании того, что цели тогдашнего сообщества были сексистскими, созданными мужчинами в соответствии с их интересами. Требовать, чтобы женщины приняли идентичность, которую определили для них мужчины — не очень-то многообещающий путь усилить их чувство лояльности. Мы не можем уйти от этой проблемы, сказав вместе с Санделом, что идентичность женщин формируется существующими социальными ролями. Это просто ложно: женщины могут отвергнуть эти роли, во многих отношениях отрицающие их самостоятельную идентичность, и делают это. Так было и в Новой Англии XVIII в., но легитимность там сохранялась путём исключения женщин из членства в сообществе. Мы должны найти какой-то другой способ поддержания легитимности, который не будет определять исключаемые группы через идентичность, созданную для них другими.

Сандел и Тейлор утверждают, что есть общие цели, которые могут служить основой политики общего блага и будут легитимными для всех групп в обществе. Но они не дают примеров таких целей — и несомненно отчасти по той причине, что их просто не существует. Они говорят, что эти общие цели должны быть найдены в наших исторических практиках, но не упоминают о том, что эти практики определялись малой частью общества — владеющими собственностью белыми мужчинами — для обслуживания интересов владеющих собственностью белых мужчин. Эти практики гендерно, расово и классово окрашены, даже когда неграм, женщинам и рабочим законом стало дозволено участвовать в них. Попытки способствовать этим целям уменьшают легитимность и ещё более исключают маргинализованные группы. Действительно, именно такая утрата легитимности, по-видимому, происходила среди многих элементов американского общества в 1980-е годы — негров, гомосексуалистов, матерей-одиночек, нехристиан по мере того, как крайне правые пытались воплотить свои идеи, основанные на модели христианской, патриархальной семьи. Многие коммунитаристы, конечно, не одобряют представления «морального большинства» об общем благе, но проблема исключения исторически маргинализованных групп остаётся присущей коммунитарному проекту. Как замечает Хирш, «любое “возрождение” или усиление чувства общности ничего не даст для этих групп». Напротив, наши исторические чувства и традиции являются «частью самой проблемы, а не частью её решения» [Hirsch 1986: 424].

Рассмотрим один из немногих конкретных примеров коммунитарной политики, который приводит Сандел — законодательное регулирование порнографии. Сандел доказывает, что такое регулирование местным сообществом допустимо «на том основании, что порнография оскорбительна для его образа жизни» [Sandel 1984b: 17]. Чтобы увидеть, насколько исключаящей может быть такая аргументация, сравним её

с феминистскими дискуссиями о порнографии. Многие женские группы потребовали регулирования порнографии на тех основаниях, что женщины были исключены из процесса формирования традиционных взглядов на сексуальность. Порнография, доказывают некоторые феминисты, играет решающую роль в разжигании насилия против женщин и в сохранении подчинения женщин заданным мужчинами представлениям о сексуальности и гендерных ролях (см., напр.: [MacKinnon 1987: ch. 13–14]). Эта аргументация спорна, но если порнография действительно играет такую роль в подчинении женщин, то это происходит не потому, что она «оскорбляет наш образ жизни», но именно потому, что она совпадает с нашими культурными стереотипами о сексуальности и роли женщины. Действительно, как замечает Макиннион, с феминистской точки зрения проблема с порнографией не в том, что она нарушает нормы общества, но в том, что она проводит в жизнь эти нормы.

Аргументация Сандела фундаментально расходится с этими феминистскими доводами. Проблему со взглядами Сандела можно увидеть на примере законодательного регулирования гомосексуализма. Гомосексуализм «оскорбителен для образа жизни» многих американцев. Действительно, при любом способе измерения окажется, что гомосексуализм оскорбляет большее количество людей, чем порнография. Но позволит ли на основании этого Сандел местным сообществам объявить преступлением гомосексуальные отношения, или публичное заявление о своей гомосексуальности? Если нет, то почему? Чем, с точки зрения Сандела, отличаются эти два случая? Для либералов различие в том, что гомосексуализм не наносит вреда другим людям, а тот факт, что другие им оскорблены, не имеет морального значения. Большинство в местном (или национальном) сообществе не имеет права навязывать свои внешние предпочтения относительно практик тех людей, которые не следуют образу жизни большинства<sup>11</sup>. Но это именно то, что Сандел не может сказать. Следуя его доводам, члены маргинализованных групп должны так изменить свои личности и практики, чтобы они не были оскорбительны для господствующих ценностей сообщества. Ничто в аргументации Сандела не даёт членам маргинализованных групп права отвергнуть идентичность, исторически определённую для них другими<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> См.: [Dworkin 1985: 353–372; ср. гл. 1, § 5a наст. изд.]. Точнее, о гомосексуальности можно сказать, что она вредит остальным, только если применять спорное понимание блага, которое не проходит тест на «публичный разум» (см. гл. 6 § 2 наст. изд.).

<sup>12</sup> Сандел высказывается за отмену американских законов против содомии на том основании, что гомосексуальные отношения стремятся к тем же значимым целям, которые характеризуют гетеросексуальные браки, которые традиционно находятся под покровительством Верховного Суда [Sandel 1989: 344–345]. Но почему свобода гомосексуалистов должна зависеть от наличия у них тех же целей и устремлений, что и гетеросексуалов? Многие группы сторонников прав гомосексуалистов будут отрицать, что они имеют те же (ограничитель-

Подобным же образом, в случае с порнографией Сандел не утверждает важность дать женщинам способность отвергнуть мужские представления о сексуальности и самим определять свою сексуальность. Напротив, он говорит, что вопрос о порнографии можно урегулировать только тогда, когда одно сформированное мужчинами представление о сексуальности (порнографическое) конфликтует с другим сформированным мужчинами представлением о сексуальности («образ жизни» сообщества). И ничто не гарантирует, что люди, которых оскорбляет порнография, не будут иметь иного, но равно угнетательского представления о женской сексуальности (например, представления о том, что женская сексуальность должна жёстко подавляться). Что бы ни решило сообщество, женщинам, как и всем маргинализированным группам, придётся приспособлять свои цели к тому, чтобы они не были оскорбительными для образа жизни сообщества, в формировании которого они не имели никакой или почти никакой роли. Это никоим образом не может развить чувство легитимности среди членов маргинализированных групп.

Коммунитаристы любят говорить, что политическая теория должна уделять больше внимания истории каждой культуры. Но замечательно то, насколько редко сами коммунитаристы предпринимают такое изучение нашей культуры. Они хотят использовать цели и практики нашей культурной традиции как базис для политики общего блага, но не упоминают, что эти практики были сформированы небольшим сегментом населения. Если посмотреть на историю нашего общества, то либеральная нейтральность имеет огромное преимущество в силу того, что потенциально охватывает всех членов общества и отрицает, что подчинённые группы должны соответствовать образу жизни, сформированному господствующими группами<sup>35</sup>.

---

ные) представления об интимности и гомосексуальности, которые характеризуют традиционные гетеросексуальные браки. Что если, как утверждал в ходе недавнего дела Верховный Суд, защищая сохранение законов против содомии, права гомосексуалистов угрожают тому, что воспринимается как святость гетеросексуальной семьи? В любом случае, Сандел не объясняет, как его новый довод о том, что законы против содомии неконституционны, совместим с его более ранним утверждением о свободе местных сообществ законодательно регулировать деятельность, которая оскорбляет их образ жизни.

<sup>35</sup> Об исключаящих тенденциях коммунитаризма [Phillips 1993] см.: [Gutmann 1985: 318-322; Herzog 1986: 481-490; Hirsch 1986: 435-438; Rosenblum 1987: 178-181]. Я утверждал в другой работе, что многие из этих соображений также работают против некоммунитаристских форм перфекционистского вмешательства в деятельность культурного рынка. Даже там, где он не стремится сознательно способствовать образу жизни сообщества, государственный перфекционизм будет иметь тенденцию искажать свободную оценку образов жизни, делать более ригидными господствующие образы жизни независимо от их внутренних достоинств и несправедливо исключать ценности и устремления маргинализированных и находящихся в неблагоприятном положении групп нашего общества [Kymlicka 1989b: 900-902].

Сандел завершает свою книгу словами о том, что, когда политика осуществляется хорошо, «вместе мы можем знать благо, которое мы не можем знать в одиночку» [Sandel 1982: 183]. Но, учитывая разнообразие современных обществ, мы должны вместо этого сказать, что политика осуществляется хорошо как раз тогда, когда она не принимает идеологию «общего блага», которая может служить только исключению многих групп. Возрастание уровня легитимности государства может потребовать большего гражданского участия всех общественных групп, но, как замечает Дворкин, имеет смысл приглашать людей участвовать в политике (или людям принимать это приглашение), только если с ними будут обращаться как с равными [Dworkin 1983: 33]. А это несовместимо с подходом к людям как носителям ролей, которых они не создавали или не одобряли. Если легитимность и будет достигнута, то это произойдёт не благодаря укреплению общественных практик, заданных другими и для других. Это потребует дать угнетённым возможность самим определять свои цели. Возможно, либерализм в этом отношении делает недостаточно, но, как пишет Герцог, если проблема в либерализме, как её решением может быть коммунитаризм? [Herzog 1986: 484]<sup>66</sup>.

## 9. ВТОРАЯ ЛИБЕРАЛЬНАЯ АДАПТАЦИЯ КОММУНИТАРИЗМА: ЛИБЕРАЛЬНЫЙ НАЦИОНАЛИЗМ

До сих пор у нас нет удовлетворительного ответа на вызов Тейлора по поводу оснований социального единства и политической легитимности в либеральном обществе. Мы рассмотрели и отвергли и традиционный либеральный взгляд о том, что солидарность поддерживается общими убеждениями об универсальных принципах справедливости, и идею коммунитаристов о том, что солидарность поддерживается общи-

<sup>66</sup> Ролз упоминает потребность в легитимности государства как основание для поддержки, а не оппозиции его нейтральности. Он утверждает, что перфекционизм угрожает общественному консенсусу, потому что люди не примут легитимности государственной политики, основанной на концепции блага, которую они не разделяют. Ролз, по-видимому, полагает, что это будет верно по отношению к любому обществу, где граждан разделяют противоречащие друг другу концепции блага. В такой общей формулировке утверждение Ролза, конечно, ложно. Как показывает Раз, люди с конфликтующими целями могут тем не менее согласиться на процедуру общественного ранжирования ценности разных образов жизни или, возможно, принять ту или иную шкалу их, с которой они не согласны, но всё же рассматривают её как лучший вариант, чем нейтральность [Raz 1986: 126-132]. Нет неперенной связи между нейтральностью и легитимностью государства. Однако в современных демократиях находящиеся в конфликте цели и история их формирования таковы, что перфекционизм в коммунитаристской версии, несомненно, является угрозой для легитимности государства.

ми убеждениями в верности какой-либо партикуляристской концепции блага. Оба мнения неубедительны в качестве описания солидарности в рамках современных политических сообществ. Представления о справедливости слишком широко распространены по государствам, а представления о достойной жизни не разделяются всеми внутри государств. Ни то, ни другое не может объяснить, почему мы ощущаем особое чувство обязанности по отношению к нашим согражданам.

Это говорит о том, что нужно иное понимание социального единства. Социальное единство требует чего-то среднего между этими двумя подходами: оно требует, чтобы граждане были согласны с чем-то бóльшим, чем просто либеральные принципы, но меньшим, чем общая концепция достойной жизни. Что бы это могло быть? Это невероятно трудный теоретический вопрос, но это нечто большее, чем просто вопрос теории. Для многих либеральных демократий это — насущный практический вопрос. И если мы изучим реальную практику либеральных демократий на Западе, то сможем увидеть очертания возможного ответа. Государства пытаются развить солидарность, апеллируя к идеалам *национального единства*. Каждое государство пытается убедить своих граждан в том, что они составляют «нацию» и, следовательно, все вместе принадлежат к одному политическому сообществу и имеют по отношению к каждому другому гражданину особые обязательства. Поскольку люди одного общего государства являются не только его гражданами, но и «представителями одной нации», постольку существуют естественные узы солидарности и естественное желание осуществлять самоуправление.

Идея, что сограждане принадлежат или должны принадлежать к одной нации, сравнительно нова в мировой истории. В прошлом территориальные границы государств имели чисто юридическое значение: границы говорили о том, каким законам подвластны люди и какие правители и институты осуществляют власть над какой территорией. Но в современных демократиях границы национальных государств делают нечто большее. Они также определяют и круг граждан — политическое сообщество, которое рассматривается как носитель суверенитета и чья воля и интересы задают стандарты политической легитимности. Демократия есть власть народа и для народа, и «народ» обычно определяется как те люди, которые постоянно живут в территориальных пределах государства.

Важно помнить о том, насколько нова эта идея. В ранние периоды европейской истории элиты стремились дистанцироваться от «плебса» или «сброта» и оправдывали свои полномочия и привилегии именно своей отдалённостью от масс. Политические границы означали размеры феодального владения, но не выделяли отдельного народа или общества. Идея о том, что крепостные и феодалы принадлежат к одному и тому же обществу, была бы выше понимания людей феодальной эры,

когда элиты те только физически были отделены от крестьян, но и говорили на другом языке. Феодалы рассматривались не просто как другой класс, но как другая и высшая раса людей, со своим языком и культурой, не связанной с народной культурой крестьян, и это было основанием их права на власть.

Подъём национализма, однако, повысил оценку «народа». Нации определяются через понятие «народ» (то есть массы населения на территории, независимо от классовой принадлежности или рода занятий), которая становится «носителем суверенитета, главным предметом лояльности и основанием коллективной солидарности» (см. [Greenfeld 1992: 14; Гринфельд 2008: 18]). Национальная идентичность остаётся сильной в эпоху современности отчасти потому, что её акцент на важность «народа» создаёт источник достоинства для всех индивидов независимо от их класса.

Использование родного языка в современной политической жизни есть проявление этого сдвига в сторону национальной идентичности. Использование языка народа есть подтверждение того, что политическое сообщество действительно принадлежит народу, а не элите. И в то время как национальные сообщества по-прежнему демонстрируют огромное экономическое неравенство, различные социально-экономические классы более не рассматриваются как отдельные расы или культуры. Считается уместным и правильным, что детям из низших классов предоставлен доступ к высокой культуре, литературе и искусствам (которые сами стали использовать родной язык), а дети высших классов знакомятся с историей и народной культурой масс. Это означает, что все люди в пределах данной территории принадлежат общей национальной культуре, публично говорят на одном и том же национальном языке и участвуют в деятельности общих образовательных и политических организаций.

Короче говоря, национализм создал идею единого национального сообщества, охватывающего все классы на данной территории. И в пределах западных демократий этот идеал стал постепенно приближаться к реальности — когда и обретение более широких избирательных прав, и массовая грамотность позволили почти всем гражданам участвовать, пусть и в неравной степени, в деятельности общих национальных культурных и политических институтов, использующих родной язык.

Таким образом, границы государств не просто очерчивают юрисдикции, но также и определяют «народ», или «нацию», формирующую общее политическое сообщество и обладающую одним национальным языком, культурой и идентичностью. Конечно, границы государств редко точно совпадают с национальной идентичностью людей. В большинстве государств есть люди, не чувствующие себя частью доминирующего нацио-



нального сообщества либо потому, что большинство их воспринимает как «чужих» и поэтому препятствует их интеграции (например, нелегальные иммигранты или турецкие гастарбайтеры в Германии), либо потому, что они имеют свою национальную идентичность и дорожат ею, так что не желают интегрироваться (например, квебекцы в Канаде). Я вернусь к этим случаям в главе 7, поскольку они поднимают проблемы мультикультурализма.

Однако, как общее правило, либеральные демократии стремятся создать общую национальную идентичность среди людей, постоянно проживающих на их территории. Более того, они были удивительно успешны в осуществлении этого проекта «нациестроительства»<sup>37</sup>. Кто мог знать, что французский язык, который мало применялся на большей части Франции во время Революции, станет отличительной чертой национальной идентичности граждан всей Франции? Кто мог знать, что иммигранты со всего мира, прибывающие на берега Америки, не зная английского языка или американских институтов, так быстро примут американскую национальную идентичность и признают принцип, что их шансы в жизни будут связаны с их участием в деятельности общих национальных институтов, использующих английский язык? Заметный успех этих усилий по нациестроительству отражается в широко распространённом употреблении термина «национальное государство» по отношению к современным государствам, как если бы для государств действительно было неизбежным или по крайней мере естественным широкое распространение общего национального языка и идентичности среди всех граждан.

Эта удивительная степень совпадения территории и национальной идентичности была достигнута двумя путями. В некоторых случаях это было осуществлено через изменение границ, так, чтобы они лучше совпадали с существовавшими до этого национальными идентичностями людей. Так было в случае отделения Норвегии от Швеции в 1906 г. или Словакии от Чехии в 1993 г. Но чаще целью было переделать национальные идентичности людей так, чтобы они совпадали с существующими границами. Это цель классических программ «строительства нации», предпринятых всеми западными демократиями, в которых общие институты, оперирующие на общем для всех языке, устанавливаются на всей территории государства<sup>38</sup>. Для распространения и консолидации этого чувства национального единства западные государства использовали широкий набор инструментов нациестроительства, таких, как обязательное образование, общенациональные средства массовой ин-

<sup>37</sup> Нациестроительство было менее успешно в других частях мира, особенно в тропической Африке. См.: [Davidson 1993; Laitin 1992; Kymlicka 2002].

<sup>38</sup> О всеобщности этого процесса для всего мира см.: [Gellner 1983; Anderson 1983].

формации, официальные законы о языке, политика натурализации, национальные праздники и символы, обязательная служба в армии.

Там, где этим мерам по строительству нации оказывалось сопротивление, например, коренными народами в Соединённых Штатах Америки и Канаде, западные государства прибегали к более суровым мерам. Они включали завоевание, этнические чистки, колониальное правление и крупномасштабную колонизацию, с тем чтобы «растворить» сопротивляющиеся группы в новых поселенцах, более симпатизирующих строительству единой нации.

Одна из причин, почему западные государства вкладывают так много в развитие чувства национального единства, состоит в том, что если это чувство успешно воспринимается большинством граждан, то преодолеваются проблемы, с которыми сталкиваются концепции социального единства Ролза и Дворкина. Мы видели ранее, что общие политические принципы не могут объяснить солидарность внутри государств, поскольку многие люди за пределами государства разделяют те же принципы. Действительно, Ролз и Дворкин не могут объяснить, почему существуют границы или где они проходят. Но если мы основываем солидарность на общей национальной принадлежности, и если каждое государство достигает успеха в создании особой национальной идентичности в своих пределах, то границы будут действительно морально значимы — они будут действительно совпадать с границами этических сообществ. Расположение границ больше не будет просто результатом исторической случайности или несправедливости, но будет отмечать действительное изменение лояльностей и идентичности людей. Люди по другую сторону границы больше действительно не являются «одними из нас». Даже если они всего лишь в 5 милях от нас, и даже если они разделяют те же принципы справедливости, они воспитаны в иной национальной идентичности, в иной национальной культуре, с другими национальными героями и символами и часто с другим национальным языком.

Мы можем назвать это подходом «либерального национализма» к социальному единству, так как его приняло большинство либеральных демократий в реальном мире. Но действительно ли это «либеральный» подход? Усилия государства по поощрению определённого языка или идентичности могут показаться более близкими к коммунитаристской политике общего блага, чем к либеральной политике государственной нейтральности. Может быть, нам следует описывать это как разновидность коммунитаризма?<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Действительно, сам Тейлор приводит государственную политику строительства нации, нацеленную на поощрение определённого языка, в качестве примера коммунитаристской политики [Taylor 1992]. И напротив, Бригхаус отвергает нацестроительство на тех основаниях, что оно нарушает либеральную нейтральность [Brighouse 1998].

Ответ, я думаю, будет зависеть от того, какой вид национальной идентичности проводится в жизнь и почему. Как мы видели, коммунитаристские подходы к политике общего блага обычно предполагают наличие общей концепции блага, которой следует совместно способствовать, даже если это ограничивает возможности индивидов пересматривать свои цели. Конечно, можно представить варианты нациестроительства, принимающие такие коммунитаристские формы. Например, в Греции развитие греческой национальной идентичности включает поощрение православия. Не будучи православным, нельзя стать истинным членом греческой нации, принятие православия есть де-факто критерий приобретения гражданства, и представители других религий подвергаются различным законодательным ограничениям.

Но нациестроительство необязательно должно принимать вид поощрения определённой концепции достойной жизни. Основой общей национальной идентичности необязательно должна быть общая концепция блага. Ею может быть более тонкое и более широко распространяющееся ощущение принадлежности к обществу разных поколений, имеющему общую территорию, разделяющему общее прошлое и общее будущее. Действительно, именно так обычно проявляется национальная идентичность в современных западных демократиях. Например, граждане думают о себе как об «американцах» и отождествляют себя с другими американцами, при этом не разделяя их религии или концепции блага. Они могут автоматически думать о других американцах как «одних из нас», даже не зная, какова их концепция блага. Американцы не соглашаются друг с другом в понимании достойной жизни, но тем не менее признают и отождествляют себя друг с другом как американцы, поскольку разделяют чувство принадлежности к обществу разных поколений, которое имеет некоторые исторические точки отсчёта и общее будущее. Они могут иметь разногласия по поводу интерпретации прошлого и очень различные надежды на будущее, но признают друг друга в качестве членов одного и того же общества, и это чувство общей принадлежности лежит в основе их национальной идентичности.

Что лежит в основе этой общей национальной идентичности? В нелиберальных государствах общая идентичность обычно базируется на одном этническом происхождении, религиозной вере или концепции блага. Однако это не может обеспечить базис для социального единства в либеральном государстве, поскольку ни один из этих принципов не является общим в современных плюралистических государствах. Что же тогда заставляет граждан либерального государства чувствовать, что они объединены, что они члены одной нации? Ответ обычно отсылает к чувству общности истории, территории, к общему языку и общим общественным институтам. Граждане разделяют чувство принадлежности к определённым

ному историческому обществу потому, что они разделяют язык и историю, они участвуют в деятельности общих социальных и политических институтов, которые используют этот общий язык и которые воплощают и продлевают далее эту общую историю; и они рассматривают свой жизненный выбор как нечто связанное с сохранением этого общества и его институтов на неопределённое будущее. Граждане могут обладать общей идентичностью в этом смысле и при этом иметь очень мало общего в смысле этничности, религии или концепций блага<sup>40</sup>.

Либеральные государства активно поддерживают этот вид «тонкой» национальной идентичности. И делают это они не для того, чтобы поддерживать определённую концепцию достойной жизни, но скорее чтобы увеличить вероятность того, что граждане будут выполнять свои обязанности, связанные со справедливостью. Люди более склонны идти на жертвы во имя других, если эти другие рассматриваются как «одни из нас», так что поддержка чувства национальной идентичности укрепляет чувство взаимных обязанностей, необходимое для обеспечения либеральной справедливости.

Конечно, либеральные государства также поддерживают национальную идентичность и для других, менее похвальных целей, например, для поощрения не критического патриотизма и готовности умереть за свою страну. Действительно, можно сказать, что до Второй мировой войны это часто были основные мотивы для государственной политики строительства нации. Более того, в реальной истории эта политика часто была нацелена на развитие довольно насыщенной содержанием («толстой») концепции национальной идентичности, основанной не только на общем языке и общих публичных институтах, но и на определённой религии или образе жизни. Это было верно, например, в отношении жёсткой политики «американизации», которой подвергались иммигранты в Соединённых Штатах в начале XX в., когда на них оказывалось давление с тем, чтобы они приняли нравы и обычаи доминирующего англосаксонского протестантского большинства. Но в западных демократиях, особенно в послевоенный период, широко распространена тенденция к «тонкому» пониманию национальной идентичности, которое подчёркивало бы национальную солидарность без требований культурной ассимиляции.

Если государства поддерживают такую «тонко» понимаемую национальную идентичность на тех основаниях, что обладание ею делает гражд-

<sup>40</sup> Это предельно сжатое описание природы национальной идентичности в либеральном государстве и ее роли в обеспечении политической стабильности и отношений доверия и солидарности. По поводу концепций либерального национализма см.: [Tamir 1993; Canovan 1996; Spinner 1994: ch. 7; Miller 1995; 2000; Kymlicka 1995a].

дан более склонными выполнять их обязанности справедливости, то здесь нет нарушения либеральной нейтральности. Такая поддерживаемая государством идентичность не основана на какой-то конкретной концепции блага, и государство не участвует в ранжировании внутренних достоинств различных образов жизни. Либерально-националистическое государство остаётся государством антиперфекционистским, считающим оценку достоинств соперничающих концепций достойной жизни делом индивидуального выбора (и пересмотра) в гражданском обществе. Не существует ограничений способности граждан к рациональному пересмотру концепций достойной жизни. Либерально-националистическое государство просто пытается развивать и поддерживать чувство общей принадлежности граждан к одному этическому сообществу, чтобы мы были более склонны выполнять обязательства справедливости по отношению к согражданам.

Скептики могут возразить, что либеральный национализм всегда будет иметь тенденцию к «насыщению» понятия национальной идентичности конкретным содержанием, ставя в привилегированное положение некоторые стили жизни, религии или традиции и обычаи. Мы видим много примеров тому сегодня в Восточной Европе или в прежних концепциях «американизации». Эта тенденция к «насыщению» понятия национальной идентичности конкретными требованиями является постоянной угрозой при любом режиме, пытающемся создать государство с помощью идей национального единства. Действительно, одним из способов оценить, в какой степени строительство нации либерально, служит именно измерение «насыщенности» поддерживаемой национальной идентичности конкретным содержанием, и в какой степени оно навязывает народу конкретные концепции блага<sup>11</sup>.

Но либеральные националисты будут настаивать на том, что понятие национального единства может быть и было настолько лишено какого-либо конкретного наполнения, что поддержка общей национальной идентичности не означала поддержку общей концепции блага. Если это так, то имеется фундаментальное различие между либеральным национализмом и большинством коммунитаристских концепций политики общего блага. Действительно, сами коммунитаристы подчёркивают, что либеральный национализм не годится как вариант «политики общего блага». Как пишет Сандел, в то время как в Соединённых Штатах Америки создано сильное чувство национального единения, «нация оказалась слишком широкой шкалой для культивирования общего самосознания, необходимого для сообщества в... конститутивном смысле» [Sandel

<sup>11</sup> Я пытаюсь разработать более всеобъемлющий набор критериев различения либеральных и нелиберальных форм национальной идентичности в [Kutnicka, Opalsky 2001].

1984а: 93]. А. Макинтайр делает аналогичные замечания о невозможности или неуместности пытаться преследовать коммунитаристские цели на уровне нации [MacIntyre 1981: 221; 1994: 302; ср. Miller 1989: 60–67]. Представители одной нации могут иметь общий язык и ощущение принадлежности к определённом историческому сообществу, но они часто фундаментально расходятся по поводу высших жизненных целей. Общая национальная идентичность поэтому является слишком тонкой основой для коммунитаристской политики<sup>4</sup>.

По этой причине большинство коммунитаристов рассматривают сообщества локального уровня в качестве объекта подлинно коммунитаристской политики, так как возможность консенсуса по вопросам достойной жизни существует на локальном уровне. Можно сказать, что для Сандела и Макинтайра политика, к сожалению, неизбежно либеральна на национальном уровне, но потенциально и желательно коммунитарна на местном уровне.

Однако с либеральной точки зрения именно то, что делает национальную идентичность такой неподходящей для коммунитаристской политики — а именно, что она не основывается на общих представлениях о благе, — делает её надлежащей основой либеральной политики (см. [Tamir 1993: 90]). Общая национальная идентичность обеспечивает источник доверия и солидарности, могущих примирить глубокие разногласия по поводу концепций достойной жизни. И общая национальная культура обеспечивает людям диапазон возможностей выбора, не навязывая какую-то конкретную концепцию достойной жизни и не ограничивая возможности людей ставить под сомнение и пересматривать те или иные ценности или убеждения.

Тогда может оказаться, что либеральный национализм есть действительно отличительно либеральный подход к социальному единству. Это может быть неожиданным утверждением, поскольку до недавнего времени многие утверждали, что сама идея либерального национализма это оксюморон — что все национализмы по определению нелиберальны. Но чем больше изучается реальная практика либеральных демократий по поддержанию социального единства и чем больше рассматривается связь между национальной идентичностью и свободой личности, тем больше исследователи приходят к выводу о том, что идеалы нации обеспечивают важную основу для либеральных идей справедливости и свободы. На сегодняшний день нация оказалась наилучшей основой для развития общественного доверия и солидарности без ограничения свободы индивидов формировать и пересматривать свои концепции блага.

<sup>4</sup> Но см. [Bell 1993], который утверждает, что нация может быть подходящей основой для коммунитаристской политики.

Сможет ли либеральный национализм продолжать поддерживать чувства солидарности и легитимности — это более сложный вопрос. Некоторые коммунитаристы утверждают, что, каким бы ни был его успех в истории, либеральный национализм является слишком тонкой основой для поддержания солидарности в долгосрочной перспективе. Либеральный национализм провозглашает, что солидарность основывается не только на общих убеждениях о справедливости, но и на общей идентичности. Это более сильная концепция солидарности, чем предлагаемые Ролзом и Дворкиным. Но достаточно ли она сильная? В конце концов, она по-прежнему требует от меня идти на жертвы ради людей, очень отличных от меня по своей этничности, религии и образу жизни. Почему сам факт, что они принадлежат к одной со мной нации, должен мотивировать меня помогать им? Некоторые коммунитаристы утверждают, что растущие в западных демократиях чувства апатии, недовольства и негативного отношения к государству всеобщего благосостояния показывают, что либеральный национализм терпит фиаско и более не может поддерживать связи между гражданами и государством (и связи между самими гражданами) (см., напр.: [Sandel 1996]).

Даже если тонкие узы общего национального единства были мощной мотивирующей силой в прошлом, то, возможно, они теряют свою значимость в эпоху мультикультурализма, транснационализма и глобализации. Многие комментаторы начали говорить о «конце национального государства», по мере того как политическая власть смещается вверх, к наднациональным институтам (таким, как Всемирный банк или Европейский союз), или вниз, к локальным или региональным властным органам управления (см. [Guéhenno 1995]).

Действительно ли мы являемся свидетелями конца национального государства — это очень дискутируемый вопрос, к которому я вернусь в следующей главе. Но опять же стоит подчеркнуть, что если либеральный национализм неадекватен для этих целей, то как мог бы стать решением этого вопроса коммунитаризм, увидеть трудно. Как я отметил ранее, многие коммунитаристы признают, что политика общего блага нежизнеспособна на общенациональном уровне, и поэтому пытаются компенсировать недостаток солидарности и легитимности на национальном уровне децентрализацией власти, смещением её на местный уровень, что может развить и поддержать более сильные формы солидарности и легитимности, основанные на стремлении к общей концепции блага. Лично я сомневаюсь в том, могут ли существовать такие общие концепции блага даже на локальном уровне<sup>43</sup>. Но даже если и могут, обра-

<sup>43</sup> Тейлор осознаёт, что не будет единодушия по поводу любой концепции достойной жизни, даже на местном уровне, но утверждает, что для большинства допустимо продвигать свою концепцию общего блага до тех пор, пока она проявляет толерантность по отношению к другим образам жизни [Taylor 1992].

тите внимание на то, как эта позиция — слабая либеральная политика на общенациональном уровне; сильная коммунитаристская политика на местном уровне — не в состоянии решить исходную проблему. В конце концов, вызов Тейлора был в том, чтобы мотивировать граждан жить в соответствии с обязанностями справедливости, налагаемыми на нас современным государством всеобщего благосостояния. Децентралистский подход коммунитаристов не является ответом на это вызов. Ибо если солидарность требует коммунитаристской политики, а коммунитаристская политика может действовать только на локальном уровне, то мы будем не в состоянии заниматься наиболее серьёзными проблемами несправедливости в современных государствах. Мы сможем поддерживать перераспределение *внутри* местных сообществ или микрорайонов, разделяющих общую концепцию блага, но самые кричащие проявления несправедливости требуют перераспределения *между* сообществами, например, от белых пригородов к чернокожим семьям внутренних городских районов, или от богатой Силиконовой долины к бедным Аппалачам. Локальная коммунитаристская политика здесь не поможет. Здесь требуется источник солидарности, не являющейся локальной и не основанной на общей концепции блага. Короче говоря, здесь требуется общая национальная идентичность<sup>44</sup>.

## 10. НАЦИОНАЛИЗМ И КОСМОПОЛИТИЗМ

Действительно, могут сказать, что настоящим пороком либерального национализма является не его неспособность поддерживать распределительную справедливость в пределах национальных границ, но его кажущееся безразличие к вопросам глобальной справедливости поверх национальных границ. Хотя в пределах западных национальных государств может быть серьёзное неравенство, оно бледнеет в сравнении с неравенством, которое мы видим между Западом и развивающимися странами третьего мира. Это неравенство не только ошеломляюще по своим масштабам, но и кажется просто образцом «случайного с точки зрения морали» неравенства, которое, по словам Ролза и Дворкина, должно быть исправлено. В конце концов, что может быть в большей мере делом слепого случая или природной лотереи, чем то, в какой стране человек родился? (См. [Beitz 1979: 136–142]) Как отмечает Каренз, пропасть между жизненными шансами людей в богатых и бедных странах является современным эквивалентом феодализма. Люди, рождённые на одном берегу пограничной реки Рио Гранде, являются современным эк-

<sup>44</sup> См. [Orwin 1998: 88] о противоречии между приверженностью Сандела децентрализации и его стремлением к перераспределению. Также трудно видеть, как это отступление к локализму даст какой-то ответ на вызовы глобализации.



вивалентом знати, а рождённые в нескольких милях от них по ту сторону реки — современным эквивалентом рабства [Carens 1987].

Тогда кажется, что присущее либеральному эгалитаризму фундаментальное стремление к исправлению незаслуженного неравенства должно подталкивать его в направлении подлинно глобальной, или «космополитической» концепции распределительной справедливости. И действительно, именно это и утверждают многие комментаторы Ролза. Согласно этим критикам, ролзовская теория справедливости должна применяться глобально, а не только внутри стран. Люди в «исходном положении» не захотят, чтобы их судьба зависела от случайного с точки зрения морали факта рождения в той или иной стране (см. [Pogge 1989: ch. 5–6; 1994; Beitz 1979: part. 3; Barry 1989c; Tan 2000])<sup>45</sup>.

Такое глобальное неравенство может быть уменьшено двумя различными путями. Один из них — перераспределить ресурсы от жителей богатых стран жителям бедных. Конечно, глобальные институты, которые необходимы для такого международного перераспределения, ещё не существуют. Но поскольку Ролз утверждает, что у нас есть «естественный долг справедливости» создавать справедливые институты там, где их ещё нет, следствием этого является то, что надо работать над созданием таких глобальных институтов (см. [Shue 1988]). Другая возможность не требует новых глобальных институтов: она просто требует от богатых стран открыть свои границы людям из бедных стран. Мы можем либо передать ресурсы бедным, либо позволить бедным прийти туда, где ресурсы есть<sup>46</sup>.

Защитники глобальной справедливости утверждают, что западные страны должны принять ту или иную из этих стратегий или какую-то

<sup>45</sup> Ролз пытается ответить на этот аргумент, утверждая в числе прочего, что основной причиной бедности в странах третьего мира является не нехватка ресурсов, но плохое правление; и что богатые страны обязаны помочь бедным странам установить свои собственные справедливые схемы распределения внутри страны, но не обязаны поддерживать равенство жизненных шансов поверх национальных границ [Rawls 1993b, 1999a]. Другие оправдания ограничения справедливости пределами национальных государств см.: [Miller 2000: ch. 10; Walzer 1995a]. Критику таких взглядов см.: [Pogge 1994; Tan 2000; Beitz 1999].

<sup>46</sup> По поводу предложений о передаче ресурсов бедным странам см.: [Pogge 1997a] (предлагается ввести глобальные дивиденды на ресурсы) и [Van Parijs 1995: 223–228] (предлагается ввести глобальный всеобщий базовый доход). Важно подчеркнуть, что эти предложения включают перераспределение ресурсов гражданам бедных стран (прямо или косвенно), а необязательно их правительствам, которые могут просто потратить ресурсы на вооружение или коррупцию. По поводу предложений открыть границы как способ сократить неравенство см.: [Carens 1987; Bader 1995; Pogge 1997b]. Последняя возможность, хотя и требует меньшей международной координации действий, явно недостаточна, так как часто только более преуспевающие из бедных стран могут позволить себе оторваться от родной почвы и отправиться в богатые страны.

их комбинацию. Некоторые, к примеру, доказывают, что западные страны имеют право вводить ограничения на иммиграцию из бедных стран только в том случае, если выполняют свой долг по передаче ресурсов этим странам (см. [Goodin 1992b]). Это, как кажется, есть неизбежный вывод из либерально-эгалитарных принципов<sup>47</sup>.

Однако возникает впечатление, что либеральный национализм заботится только о поддержании внутригосударственных институтов распределительной справедливости и принимает как само собой разумеющееся право западных национальных государств и сохранять свои неравные богатства, и ограничивать иммиграцию.

Комментаторы утверждают, что это безразличие к глобальной справедливости является одной из главных слабостей либерального национализма (см. [Pogge 1998; Lichtenberg 1999; Barry 1999]). Они исходят из того, что обоснование любой идеи глобальной или космополитической справедливости требует отказа от либерального национализма.

И тем не менее некоторые либеральные националисты на самом деле являются сторонниками более космополитической концепции справедливости<sup>48</sup>. Это может показаться противоречием в понятиях, но будем ли мы рассматривать национализм и глобальную справедливость как находящиеся в конфликте, может зависеть отчасти от наших допущений или предсказаний о врождённых нравственных симпатиях людей. Космополитические критики либерального национализма часто пишут так, как будто естественной, или спонтанной тенденцией людей является чувствовать симпатию по отношению ко всем другим людям во всем мире и быть готовыми на жертвы ради них. Национализм, согласно этой точке зрения, искусственно ограничивает нашу естественную склонность мыслить о справедливости и воплощать её в жизнь глобально. Но в то же время либеральные националисты утверждают, что естественные или спонтанные симпатии людей часто очень узки, намного уже масштаба национального государства. Исторически люди охотно принимали перераспределение, ограничивавшееся их родней и (или) братьями по вере. Это было недостаточным основанием для справедливости в современных государствах, поскольку граждане часто различались этнически и в религиозном отношении. Следовательно, нациестроительство было «искусственным» расширением ограниченных симпатий людей, так что-

<sup>47</sup> Я должен подчеркнуть, что вызов обоснования закрытых границ возникает не только для либеральных эгалитаристов — см. сборник исследований, изучающих этот вопрос с различных этических точек зрения, включая либертарианство, марксизм, естественное право и т.д. [Barry, Goodin 1992]. Другие обсуждения проблемы этики открытых и закрытых границ см.: [Cole 2000; Schwartz (ed.) 1995; Kershner 2000].

<sup>48</sup> См., напр.: [Tamir 1993: 161; Tan 2000; Kymlicka 1995a: 224 n. 18].

бы их объектом стали все сограждане, даже иного этнического происхождения, религии или образа жизни. Если мы отвергнем моральную значимость национализма, как предлагают космополитические критики, то проблема окажется в том, что это может привести не к расширению наших нравственных чувств, так что их объектом станут и иностранцы, но скорее к их сужению до родственников и конфессии, что и было нормой в истории.

Таким образом, для либеральных националистов расширение моральной заботы на соотечественников было важным и хрупким историческим достижением, от которого не следует отказываться в наивной надежде на то, что естественные симпатии людей глобальны по своим масштабам. Это не значит, что мы должны отвергнуть всякую заботу о глобальной справедливости, но значит, что мы должны двигаться к глобальной справедливости, основываясь на достижениях либерального национализма, а не разрушая их. Нелегко представить, как можно сохранить центральную роль национального государства, одновременно вырабатывая более глобальное чувство справедливости, и много предстоит сделать, чтобы прояснить соотношение между либеральным эгалитаризмом, либеральным национализмом и космополитизмом<sup>49</sup>.

## 11. ПОЛИТИКА КОММУНИТАРИЗМА

Как мы видели, коммунитаризм содержит две линии аргументации, и каждая имеет несколько отличную политическую окраску. Первая линия касается соотношения между *Я* и его целями. В той степени, в какой коммунитаристская идея «конституирующих целей» и «укоренённого *Я*» предлагается в качестве альтернативы либеральному представлению о способности к рациональному пересмотру, она является весьма консервативной доктриной, которая ограничивает возможности индивидов ставить под вопрос или отвергать традиции и практики, которые они находят угнетательскими, унижительными и неудовлетворяющими. Лидеры традиционалистских или фундаменталистских этнических или религиозных групп могут посчитать эту позицию привлекательной, но сомнительно, что многие коммунитаристы на самом деле одобряют настолько нелиберальную идею, и, как кажется, значительная часть дискуссии о *Я* и его целях основывается на ложных противопоставлениях и борьбе с несуществующими противниками.

<sup>49</sup> Интересную критику той точки зрения, что национализм может рассматриваться как один из шагов в «расширении кругов» солидарности, см.: [Mitschic 1999]. Он утверждает, что в то время как национальные чувства не исключают заботы о дальних чужаках, они действительно препятствуют солидарности с близкими чужаками, т.е. с членами соседних национальных групп, с которыми обычно имеются исторические конфликты, или конкуренция, или обидные сравнения.

В результате большая часть коммунитаристов перешла ко второй линии аргументов относительно необходимости социального контекста для индивидуальной свободы. Это тоже иногда принимает форму борьбы с фикциями, как, например, когда либералам приписывается вера в «атомизм» и тем самым отрицание «социального тезиса». Но, как мы видели, здесь также есть несколько реальных политических проблем, большинство из которых так или иначе касается соотношения между единством и разнообразием.

Крайне упрощая, можно сказать, что либералы признают и даже приветствуют тот факт, что граждане современных обществ принимают всё более широкий диапазон различных и часто конкурирующих концепций достойной жизни и рассматривают это многообразие целей как источник культурного богатства и индивидуальной автономии. Они не опасаются, что это разнообразие целей подорвёт общественное единство до тех пор, пока люди разделяют взгляды о либеральной справедливости (и, возможно, об абстрактной, не насыщенной содержанием национальной идентичности).

Коммунитаристы, напротив, больше тревожатся о распространяющемся разнообразии целей в современных обществах и его влиянии на социальное единство и способность групп совместными усилиями достигать общих целей. Они не верят в то, что социальное единство может поддерживаться такой слабой связью, как общие принципы справедливости (или абстрактная, бессодержательная национальная идентичность), и боятся, что равновесие между разнообразием и единством потеряно.

Именно это ощущение тревоги, возможно, является наиболее характерной особенностью сегодняшнего коммунитаризма, и оно обычно сопровождается жалобами на «упадок» или «фиаско» различных социальных институтов, будь то семья, соседские организации, средства массовой информации или церкви. Действительно, в обычном словоупотреблении понятие «коммунитарист» используется для обозначения всякого, кто обеспокоен существующим состоянием наших социальных институтов. В то время как «либералы» в массовом сознании часто воспринимаются как те, кто сосредоточены исключительно на защите гражданских свобод индивидов и доступе к экономическим ресурсам, «коммунитаристы» заботятся о судьбе наших общественных институтов и их способности порождать чувство принадлежности к этическому сообществу.

Если коммунитаристы едины в своей тревоге о том, что соотношение между разнообразием и единством вышло из-под контроля, то между ними нет согласия в вопросе о том, как восстановить баланс. Перефразируя Дерекка Филлипса, можно сказать, что коммунитаристы бывают

«смотрящими назад» или «смотрящими вперёд» (см. [Phillips 1993]), и эти две точки зрения приводят к очень разным политическим выводам. Те, кто смотрят назад, обычно высказывают ностальгические жалобы об «упадке» сообщества и сетуют, что в «старые добрые дни» наши институты функционировали хорошо, но затем они были подорваны всё более агрессивным утверждением индивидуального и группового разнообразия. Движения за права гомосексуалистов, феминизм, мультикультурализм — а также и более общие тенденции потребительства и материализма — рассматриваются как подорвавшие чувство сообщества. Утверждается, что «мы слишком далеко зашли» в предоставлении места индивидуальному выбору и культурному многообразию и даже стали «обществом вседозволенности», больше заботящимся о следовании индивидуальным предпочтениям, чем о выполнении общественных обязанностей. Такие ностальгические коммунитаристы пытаются восстановить равновесие между разнообразием и единством, «возрождая» идею общего блага и сдерживая или уменьшая то разнообразие, которое подорвало бы общее понимание блага (например, ограничивая права гомосексуалистов, затрудняя развод, поощряя молитву в школах).

Это, конечно, язык традиционного консерватизма в новой коммунитаристской оболочке, и он по своей сути противоречит либеральным ценностям. Сам Филлипс полагает, что большинство коммунитаристов попадает в эту категорию «смотрящих назад». Но есть и другая тенденция в коммунитаризме, признающая, что индивидуальный выбор и культурное разнообразие неизбежны и даже желательны для эпохи современности. Сторонники этой точки зрения признают, что мы живём в мультирасовых, мультирелигиозных и мультикультурных обществах, члены которых утверждают своё право решать для себя, заслуживают ли традиционные образы жизни того, чтобы продолжать их придерживаться. Смотриющий вперёд коммунитаризм принимает эти факты, но беспокоится о том, что наши традиционные источники социального единства не выдерживают вес всего этого многообразия. Поэтому он стремится найти новые, более мощные источники общности, которые могли бы сбалансировать новые, более мощные формы многообразия. Он ищет новые пути создания уз сообщества, интегрирующих и адаптирующих (а не ограничивающих) наше разнообразие возможностей выбора и стилей жизни. В Соединённых Штатах популярным примером этого является призыв к созданию новой программы «национальной службы», которая сводила бы вместе молодых людей разного происхождения для совместной работы над некоторыми общими проектами.

Понятая таким образом коммунитаристская озабоченность проблематикой социального единства не обязана основываться на либеральных ценностях или исходных посылах. Как я отмечал ранее, сам

либеральный национализм можно рассматривать как разновидность смотрящего вперёд коммунитаризма, поскольку он опирается на отчётливо современную идею национальной государственности как на способ объединения людей, различных по своему происхождению, верованиям и образу жизни. Тот вид демократии участия, который я буду рассматривать в следующей главе, может также пониматься как вид смотрящего вперёд коммунитаризма, стремящегося создать узы солидарности через саму деятельность по обсуждению наших различий. Эффективность этих различных предложений по укреплению единства при одновременном уважении разнообразия и выбора остаётся в основном непроверенной на практике.

Смотрящий вперёд коммунитаризм, следовательно, сливается с либеральным национализмом и гражданским республиканизмом. И в той мере, в какой он привержен защите прав женщин и меньшинств ставить под сомнение традиционные практики и утверждать свою особую идентичность, он также сливается с феминизмом и мультикультурализмом. Действительно, если мы думаем о смотрящих вперёд коммунитаристах как о тех, кто озабочен сохранением уз этического сообщества в эпоху индивидуального выбора и культурного многообразия, то почти все теоретики политики сегодня подходят под это определение. Смотрящий вперёд коммунитаризм является не столько самостоятельной позицией, сколько вопросом или вызовом, с которым должны иметь дело все политические теории.

Различие между смотрящими вперёд и смотрящими назад версиями коммунитаризма не является жёстким. Многие коммунитаристы пытаются интегрировать элементы обоих подходов в своих теориях, чередуя ностальгическую риторику упадка и мечтательную риторику построения новых уз солидарности поверх различий. Поэтому трудно найти место коммунитаризма в континууме от левых до правых теорий: у большинства коммунитаристских авторов есть и элементы консервативной реакции, и элементы прогрессивного реформаторства.

В любом случае, вопросы, поднимаемые коммунитаристами относительно социальных условий индивидуальной свободы, являются важными, и они положили начало оживлённым дискуссиям. Но это не споры между теми, кто принимает, и теми, кто не принимает социальный тезис. Фактически это несколько различных дискуссий — о гражданском обществе, структурах культуры, политической легитимности, границах государства, — каждая из которых должна рассматриваться отдельно<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Полезные попытки разделить обсуждаемую проблему на отдельные эмпирические вопросы см.: [Buchanan 1989; Walzer 1990]. Философски фундированную попытку дать эмпирическое подкрепление позиции коммунитаристов см.: [Bellah et al. 1985], ср.: [Macedo 1988; Stout 1986].

## РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ

Хотя коммунитаризм в некотором смысле так же стар, как и сама политическая философия, особенно он зазвучал в начале 1980-х годов с публикацией четырёх ключевых текстов Сандела, Макинтайра, Уолцера и Тейлора: [Sandel 1982; MacIntyre 1981; Walzer 1983; Taylor 1985a].

Сейчас, по прошествии времени, ясно, что эти четыре автора выдвигали совершенно различные аргументы, и называть их всех «коммунистами» настолько же проясняет дело, насколько и запутывает его. Однако эти книги имеют одну общую черту: все они критиковали версию либерального эгалитаризма, отстаиваемую Ролзом и Дворкиным, как в том или ином отношении не учитывающую проблемы сообщества. В результате начатая этими авторами дискуссия была вскоре названа «спором либералов и коммунитаристов». Этот спор в большей или меньшей степени доминировал в англо-американской политической философии 1980-х годов, когда либералы пытались ответить на критику коммунитаристов, а теоретики, принадлежащие к другим традициям, пытались определить, как этот спор влияет на их собственные представления о либеральной демократии.

Одно направление коммунитаристской аргументации критиковало либеральные теории Я, особенно их акцент на автономию или способность рационального пересмотра целей. В качестве примеров ответа либералов на это направление коммунитаристской критики см.: [Kymlicka 1989a; а также Dworkin 1989; Buchanan 1989; Raz 1986]. Все эти авторы стремились защитить либеральный идеал автономии как способность индивида к рациональному пересмотру целей. Но другие либералы отождествились на коммунитаристскую критику ослаблением своей приверженности идее о рациональном пересмотре целей и переходом к концепции «политического либерализма». Эта идея была предложена в статье Джона Ролза «Справедливость как честность» [Rawls 1985] и более полно разработана в его книге «Политический либерализм» [Rawls 1993a]. Другие важные версии политического либерализма см.: [Larmore 1987; Moon 1993]. Комментарии по поводу политического либерализма см.: [Davion, Wolf (eds) 2000].

Другая линия коммунитаристской аргументации критиковала либеральные теории социального единства. Многие либералы ответили на неё разработкой новых теорий либерального национализма. Впервые этот подход был выдвинут в книгах Тамира и Миллера, которые до сих пор являются ведущими работами в этой области: [Tamir 1993; Miller 1995]. Среди более поздних исследований см.: [Gilbert 1998; Gilbert 2000; Canovan 1996; Poole 1999; Blattberg 2000; Miller 2000]. Комментарии по поводу либерального национализма см.: [Miscovic (ed.) 2000; McKinn,

McMahan (eds) 1997; Caney, George, Jones (eds) 1996; Couture, Nielsen, Seymour (eds) 1998; Clarke, Jones (eds) 1999. Выдержка из многих ключевых текстов см.: [Beiner (ed.) 1998].

И коммунитаристы, и либеральные националисты подчёркивают важность некоторой идеи о внутренне связанном политическом сообществе и обычно исходят из того, что нормы справедливости применяются внутри таких ограниченных политических сообществ. В результате обоим этим подходам бросают вызов сторонники более глобального, или «космополитического» понимания справедливости. См., в частности: [Brilmayer, Shapiro (eds) 1999; Tan 2000; Jones 1999; Beitz 1979; Pogge 1989]. Защиту Ролзом его исходной посылки о том, что распределительная справедливость применима к масштабу страны, а не глобального мира, см. [Rawls 1999b]. Обзор этой дискуссии см.: [Beitz 1999].

Либералы не были единственными, кто почувствовали себя обязанными ответить на критику коммунитаризма. Например, и феминисты, и социалисты в 1980-х годов пытались решить вопрос о том, противоречит ли коммуитаризм их собственной критике либерализма, или дополняет её. Примеры феминистской и социалистической оценки коммуитаризма см.: [Frazer 1993; Weiss, Friedman (eds) 1995; Miller 1989].

Существует несколько антологий, содержащих извлечения из текстов как коммуитаристской критики либерализма, так и либеральных и иных ответов на неё: [Avineri., de-Shalit (eds) 1992; Lehman (ed.) 2000; Sandel (ed.) 1984c].

Диаметрально противоположные оценки спора коммуитаристов и либералов даны Д.А. Беллом [Bell 1993], который полагает, что коммуитаристы победили в споре, и Д. Филлипсом [Phillips 1993], который становится на сторону либералов. Другие оценки см. в, возможно, наилучшем обзоре дискуссии [Mulhall, Swift 1996], а также: [Delaney (ed.) 1994; Frazer 1999; Paul, Miller, Paul (eds) 1996].

Нет нужды говорить о том, что коммуитаристы не прекратили писать в начале 1980-х годов. Действительно, все четыре ведущих философа коммуитаризма с тех пор создали важные работы, которые породили ещё один цикл критических комментариев. Однако для этой «второй волны» коммуитаристских текстов была характерна тенденция ухода от критики либерального Я и сдвига либо «вверх», к более абстрактным метатеоретическим дискуссиям о рациональности, либо «вниз», к более практическим вопросам сохранения социального и политического контекста либеральной демократии, особенно к проблемам социального единства. Пример первого сдвига в метаэтику см. в новых исследованиях Алисандра Макинтайра о связи между рациональностью и традицией, особенно [MacIntyre 1988] или исследованиях Майкла Уолцера о связи моральной аргументации с укоренёнными в культуре «общими понима-



ниями», особенно [Walzer 1994]. В этих работах и Макинтайр, и Уолцер прежде всего интересуются древней проблемой универсализма и культурного релятивизма в этике. Критику Макинтайра см. [Horton, Mendus (eds) 1994]. Оценку исследований Уолцера см.: [Miller, Walzer (eds) 1995; Galston 1989; Orend 2001].

Пример сдвига «вниз» к дискуссиям о социальном единстве и солидарности см. [Sandel 1996]. Комментарии к новым исследованиям Сандела см.: [Allen, Regan (eds) 1998; Christodoulis (ed.) 1998].

Новые исследования Чарлза Тейлора охватывают обе группы вопросов. См., в частности: [Taylor 1989b; 1999]. Критику Тейлора см.: [Tully, Weinstock (eds) 1994; Abbey 2001]. И Тейлор, и Уолцер также написали важные книги о мультикультурализме, которые будут рассмотрены в главе 7.

Коммунитаризм остаётся не просто академической школой мысли. Под неустанным руководством американского социолога А. Этциони создана официальная Коммунитаристская Ассоциация, с официальным заявлением о принципах и длинным списком видных общественных деятелей, заявивших о своей поддержке. Популярные презентации этого «коммунитаристского движения» см.: [Etzioni 1993; Etzioni 2001; Tam 1998].

Коммунитаристская Ассоциация издаёт свой журнал, именуемый «The Responsive Community». Журнал публикует популяризованные версии академических дискуссий о коммунитаризме, так же как и статьи в поддержку более конкретных мер государственной политики. Ассоциация также имеет свой вебсайт ([www.gwu.edu/~ccps/](http://www.gwu.edu/~ccps/)), ассоциированный с Институтом коммунитаристских исследований государственной политики в университете Джорджа Вашингтона (Вашингтон, штат Колумбия). Вебсайт содержит обширные библиографии, работы студентов, материалы для преподавателей, программы курсов и ссылки на сайты коммунитаристских организаций в других странах.

## VI. Теория гражданства

Коммунитаристская критика либерализма оказала мощное воздействие на современную англо-американскую политическую философию конца XX в. В 1970-е годы основными её понятиями были «справедливость» и «права», так как либералы пытались найти последовательную альтернативу утилитаризму. В 1980-е годы ключевыми словами стали «сообщество» и «членство в сообществе», поскольку коммунитаристы пытались показать, что либеральный индивидуализм неспособен объяснить или поддержать идентичность, границы и чувства принадлежности, необходимые для каждого возможного политического сообщества.

Возможно, неизбежной следующей стадией дебатов была попытка преодолеть противостояние между либеральным индивидуализмом и коммунитаризмом и объединить требования либеральной справедливости и членства в сообществе. Лучшее всего на связующую роль в этом деле подходит идея гражданства. Гражданство, с одной стороны, тесно связано с либеральными идеями индивидуальных прав и, с другой — с коммунитаристскими идеями членства в сообществе и преданности ему. Таким образом, это понятие, которое может быть посредником в споре между либералами и коммунитаристами.

Поэтому неудивительно, что среди политических теоретиков идея гражданства вызвала огромный интерес. Если в 1978 г. можно было с уверенностью констатировать, что «понятие гражданства вышло из моды у политических мыслителей» (см. [van Gunsteren 1978: 9]), то к 1990 г. гражданство было на устах у мыслителей всех частей политического спектра (см. [Heater 1990: 293; Vogel, Moran 1991: x]).

Интерес к гражданству актуализировался не только в связи с внутренней логикой развития теории, но и в связи с некоторыми текущими политическими событиями и тенденциями, характерными для всего мира, — с усиливающейся апатией избирателей и долгосрочной зависимостью от социальных пособий в Соединённых Штатах, возрождением националистических движений в Восточной Европе, стрессом, порождаемым всё более мультикультурным и многорасовым населением Западной Европы, мерами против государства всеобщего благосостояния в тэтчеровской Великобритании, провалом экологической политики, опиравшейся на добровольное сотрудничество граждан, разочарованием в глобализации, ощущением потери национального суверенитета и т.д.

Эти события сделали ясным, что здоровье и стабильность современной демократии зависят не только от справедливости её базовых институтов,

но также от их качества и отношения к ним граждан: например, от наличия у граждан чувства идентичности, от того, как они рассматривают потенциально конкурирующие формы национальной, региональной, этнической или религиозной идентичности; от их способности проявлять толерантность и работать вместе с теми, кто отличается от них; их желания участвовать в политическом процессе для того, чтобы способствовать общему благу и держать политические власти подотчётными; от их желания демонстрировать самоограничение и проявлять ответственность в экономических требованиях и в личном выборе, затрагивающем их здоровье и окружающую среду. Без граждан, обладающих этими качествами, демократии становятся трудноуправляемыми, даже нестабильными<sup>1</sup>. Как отмечает Хабермас, «институты, гарантированные конституционным правом, лишь в той мере имеют ценность, в какой делает их ценностью население» [Habermas 1992: 7; Хабермас 1995: 226].

Многие классические либералы верили в то, что либеральная демократия может эффективно функционировать даже при отсутствии особо гражданственного населения, создавая сдержки и противовесы. Думали, что институциональные и процедурные механизмы, такие как разделение властей, двухпалатный парламент и федерализм, послужат блокированию потенциальных угнетателей. Даже если каждый человек преследует свой собственный интерес, не заботясь об общем благе, одни частные интересы будут сдерживать другие частные интересы. Кант, например, думал, что проблема хорошего правления «может быть решена даже для народа дьяволов» (цит. по: [Galston 1991: 215])<sup>2</sup>. Однако сейчас стало ясным, что для достижения баланса частных интересов процедурно-институциональных механизмов недостаточно, и необходим некоторый уровень гражданской добродетели и гражданского сознания (см. [Galston 1991: 217, 244; Macedo 1990: 138–139]).

Рассмотрим, как государственная политика во многих отношениях полагается на личную ответственность в решениях индивидов относительно выбора образа жизни. Государство не сможет обеспечить адекватное здравоохранение, если граждане не будут ответственно относиться к своему здоровью, придерживаясь здоровой диеты, регулярно упражняясь и сократив потребление алкоголя и табака; государство не сможет удовлетворить нужды детей, престарелых или инвалидов, если граждане не

<sup>1</sup> Это может объяснить нынешний интерес к развитию гражданственности со стороны государственных органов различных стран (например, Британская Комиссия по гражданству — «Поощряя гражданственность», 1999; Сенат Австралии — «Возвращаясь к активному гражданству», 1991; Сенат Канады — «Канадское гражданство: разделяя ответственность», 1993).

<sup>2</sup> Однако другие либералы, включая Локка, Милля и британских идеалистов, признавали необходимость гражданской добродетели (см. [Vincent, Plant 1984: ch. 1]).

согласятся разделить эту ответственность, взяв на себя некоторую заботу о своих родственниках. Государство не сможет защитить окружающую среду, если граждане не желают сокращать потребление, максимально использовать продукты и товары и отправлять отходы на переработку. Способность власти регулировать экономику может быть подорвана, если граждане неумеренно берут кредиты или требуют излишнего повышения зарплат. Попытки создать более справедливое общество провалятся, если граждане хронически нетерпимы к различиям и страдают нехваткой чувства справедливости. Без сотрудничества и самоограничения в этих областях «способность либеральных обществ успешно функционировать постепенно уменьшается» (см. [Gialston 1991: 220]).

Короче говоря, нам нужно «более полное, насыщенное, но в то же время более тонкое понимание гражданства и его практическая реализация», потому что «то, что государству нужно от граждан, нельзя обеспечить принуждением, но только сотрудничество и самоограничение в реализации прав частных лиц даст искомый результат» [Cairns, Williams 1985: 43].

Поэтому неудивительно то, что всё чаще слышатся призывы к созданию «теории гражданства». Теоретики политики в 1970–1980-е годы сосредоточивались преимущественно на том, что Ролз назвал «базисной структурой» общества — на конституционных правах, политических процедурах принятия решений, социальных институтах. Действительно, как я отмечал в главе 1, Ролз утверждает, что эта «базисная структура» является главным предметом теории справедливости [Rawls 1971: 7–11; Ролз 1995: 19–22]. Однако сегодня широко признаётся, что политические теоретики должны также уделять внимание качествам и наклонностям граждан, действующих в рамках этих институтов и процедур. Поэтому в 1990-е годы они сфокусировали внимание на идентичности и поведении индивидуальных граждан, включая их ответственность, лояльности и роли.

На необходимость такой теории гражданства отчётливо указало влиятельное исследование Роберта Патнэма о деятельности региональных властей в Италии. Он продемонстрировал, что эти региональные органы власти, созданные в послевоенный период, действовали с разным успехом, несмотря на то что их институты были более или менее идентичны. И создаётся впечатление, что наилучшим объяснением различной успешности были различия не в доходах или образованности населения, но скорее в их гражданской добродетели, в том, что Патнэм называет их «социальным капиталом», — в их способности доверять, их готовности к участию, их чувстве справедливости [Putnam 1993; Патнэм 1996].

Хотя данное конкретное исследование Патнэма ещё оспаривалось (см. [Sabetti 1996]), общая идея о том, что добродетели и идентичности граждан являются важным и независимым фактором демократического

управления, была уже широко признана. Также признаётся и то, что это требует от теоретиков политики рассмотреть необходимость того, что Сандел называет «формативным проектом» или «формативной политикой», т.е. государственной политики, нацеленной на воспитание надлежащих качеств характера и гражданских добродетелей [Sandel 1996: 6, 305]. А это, в свою очередь, привело к настоящему потоку работ по проблемам гражданских добродетелей и практик, гражданского участия, гражданских идентичностей и воспитания гражданственности<sup>1</sup>.

Таким образом, теория гражданства сейчас широко рассматривается как необходимое дополнение к более ранним теориям институциональной справедливости. Фактически некоторые полагают, что первая устраняет или по крайней мере уменьшает потребность в последней. Как это ясно из предшествующих глав, имеются глубокие и постоянные разногласия относительно норм распределительной справедливости и надлежащих мер в области перераспределения. Это означает, что нет ни одной теории справедливости, от которой можно было бы ожидать, что она добьётся полного консенсуса в современных демократических обществах. Следовательно, довольно мало смысла участвовать в дальнейшей шлифовке этих теорий. Вместо этого мы должны разработать более совершенные теории демократического гражданства, говорящие нам о том, как активные, информированные и ответственные граждане дебатировать и разрешают свои разногласия, включая разногласия по поводу теорий институциональной справедливости (см. [Fishkin 1996; Tully 2000: 469]).

Я скептически отношусь к идеям о том, что теории демократического гражданства могут занять место теорий справедливости, поскольку, как будет видно из дальнейшего, мы нуждаемся в принципах справедливости при разрешении разногласий по поводу того, как развивать гражданскую добродетель и политическое участие. Это означает, что разногласия по поводу справедливости неизбежно распространятся на разногласия по поводу гражданства. Действительно, «новые» дебаты о гражданстве часто являются «старыми» дискуссиями о справедливости, переодетыми в новые одежды. В любом случае, я буду рассматривать теории гражданства как важное дополнение, а не как замену теориям справедливости: теории гражданства выявляют добродетели и практики, необходимые для того, чтобы развивать и поддерживать институты и меры государственной политики, отстаиваемые теориями справедливости.

<sup>1</sup> Относительно литературы, вышедшей до 1994 г., см. библиографию в [Kymlicka, Norman 1994] и сборник статей [Beiner 1995]. По поводу вышедших после этого произведений см.: [Janoski 1998; Dagger 1997; Callan 1997; van Gunsteren 1998; Shafir (ed.) 1998; Hutchings, Dannreuther (eds) 1998; Lister (ed.) 1998] и библиографию в [Kymlicka, Norman (eds) 2000].

В этой главе я проанализирую некоторые ключевые проблемы, связанные с теориями гражданства. Прежде всего я попытаюсь прояснить, о каких добродетелях и практиках говорится, что они требуются демократическим гражданам (см. § 1 наст. гл.). В литературе понятие «гражданский республиканец» часто используется для описания любого, кто всерьёз принимает необходимость гражданской добродетели. Но есть две весьма отличные разновидности гражданского республианизма: классическое представление, делающее акцент на сущностной ценности политического участия, и либеральное представление, подчёркивающее его инструментальную важность. Я буду сравнивать эти два взгляда в параграфах 2 и 3 и затем рассмотрю то, как либеральные государства действительно могут развивать надлежащие формы гражданских добродетелей и практик (см. § 4 наст. гл.).

## 1. ДОБРОДЕТЕЛИ И ПРАКТИКИ ГРАЖДАН ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Перед тем как перейти к описанию новых работ по проблемам гражданства, необходимо вкратце описать то представление о гражданстве, которое имплицитно присутствует в значительной части послевоенной политической теории. Гражданство здесь почти полностью определяется через обладание правами. Наиболее влиятельным изложением этой послевоенной концепции «гражданства как прав» стала книга Т. Х. Маршалла «Гражданство и социальный класс», написанная в 1949 г.<sup>4</sup> Согласно Маршаллу, гражданство по своей сути означает гарантии того, что ко всем относятся как к полноценным и равным членам общества. И это ощущение членства обеспечивается расширением прав гражданства.

Маршалл подразделяет права гражданства на три категории, которые он рассматривает как установившиеся в Англии в течение трёх последовательных столетий: гражданские права, возникшие в XVIII в.; политические права, возникшие в XIX и социальные права — например, на общественное образование, страховку от безработицы и пенсию по старости, — установившиеся в XX столетии [Marshall 1965: 78 ff.].<sup>5</sup> С расширением прав гражданства, отвечает Маршалл, имело место и расширение класса граждан. Гражданские и политические права, которыми ранее об-

<sup>4</sup> Переиздание [Marshall 1965]. Сжатое введение в историю гражданства см.: [Heater 1990, Walzer 1992a].

<sup>5</sup> Часто отмечают, насколько это уникально британский ход событий. Во многих европейских странах большая часть этого прогресса осуществилась лишь в последние 40 лет, и часто все шло в обратном порядке. Даже в Англии исторические факты свидетельствуют скорее в пользу «модели приливов и отливов» в области прав гражданства, а не «однолинейной» модели (см. [Heater 1990: 271; Parry 1991: 167; Held 1989: 193]).

ладали только белые мужчины-протестанты, владеющие собственностью, были постепенно распространены на женщин, рабочий класс, евреев и католиков, негров и другие ранее исключавшиеся группы.

Согласно Маршаллу, наиболее полное выражение гражданства требует либерально-демократического государства всеобщего благосостояния. Гарантируя гражданские, политические и социальные права всем, государство всеобщего благосостояния обеспечивает то, что каждый член общества чувствует себя его полноценным членом, способным участвовать в общественной жизни и пользоваться её благами. Там, где какие-либо из этих прав не обеспечиваются или нарушаются, люди будут маргинализированы и неспособны к участию.

Это часто называют «пассивным» или «частным» гражданством, из-за его акцента на пассивные права на обладание чем-либо и отсутствия какой-либо обязанности участвовать в общественной жизни. Оно по-прежнему имеет широкую поддержку. Когда людей спрашивают о том, что означает для них гражданство, люди значительно более склонны говорить о правах, чем об ответственности или участии. Для большинства людей гражданство — это, как однажды было сформулировано Верховным Судом США, «право иметь права»<sup>6</sup>.

Вполне понятно, почему люди поддерживают эту модель гражданства как прав. Как пишет Стивен Маседу, «не следует с высокомерием относиться к благам частного гражданства: они делают некоторые основные человеческие блага (безопасность, благосостояние и свободу) доступными почти всем, и это не что иное, как фантастическое достижение человечества» [Macedo 1990: 39].

Тем не менее эта ортодоксальная послевоенная концепция гражданства стала всё более подвергаться атакам в последнее десятилетие. Многие комментаторы утверждают, что нам нужно дополнить (или заменить) пассивное принятие гражданских прав активным проявлением гражданской ответственности и добродетелей, включая опору на свои силы в экономической сфере, политическое участие и даже «взаимное уважение». (Взгляды Маршалла критиковались также за неспособность должным образом признать и учесть социальный и культурный плюрализм современных обществ. Я буду рассматривать эти призывы к более «мультикультурной» или «дифференцированной по группам» модели гражданства в следующей главе, посвящённой мультикультурализму.)

<sup>6</sup> Trop v. Dulles 356 US 86, 102 (1958). Недавние исследования говорят о том, что увязывание гражданства с правами характерно и для Великобритании, и для Соединённых Штатов Америки, хотя британцы имеют тенденцию подчёркивать социальные права (например, на общественное образование и здравоохранение), в то время как американцы обычно упоминают гражданские права (например, свободу слова и религии) (см. [King, Waldron 1988; Conover, Crewe, Searing 1991: 804]).

Первой задачей теоретиков гражданства было обозначить более конкретно те виды гражданских добродетелей, которые требуются для цветущей демократии. Согласно влиятельному мнению Уильяма Гэлстона, ответственное гражданство требует четырёх видов гражданских добродетелей: *общих добродетелей* — мужества, законопослушности, лояльности; *социальных добродетелей* — независимости, открытости; *экономических добродетелей* — трудовой этики, способности вкладывать на будущее удовольствие, адаптируемости к экономическим и технологическим изменениям; и *политических добродетелей* — способности распознавать и уважать права других, готовности требовать только того, что может быть оплачено, способности оценивать качество работы властей, готовности участвовать в публичном дискурсе [С 1991: 221–224].

Многие из этих добродетелей — особенно общие и экономические — требуются для практически любого политического устройства, большого или малого, аграрного или индустриального, демократического или авторитарного, плюралистического или гомогенного. В силу этого озабоченность проблемой гражданской добродетели присутствует с очень ранних времён в истории западной политической мысли, даже тогда, когда политические сообщества были намного меньше и более гомогенны. Современные теории гражданства должны отвечать реалиям плюралистических обществ. Виды гражданских добродетелей, требующихся для крупномасштабного, плюралистического современного общества, и средства их развития могут отличаться от тех, которые требуются для маленького, гомогенного досовременного города-государства.

Поэтому нынешняя дискуссия в основном сосредоточена на добродетелях, которые являются отличительными для современных плюралистических либеральных демократий, соотносятся с фундаментальными принципами либеральных режимов и политической культуры граждан в них. Эти добродетели включают способность и готовность критично подходить к политической власти и участвовать в публичном дискурсе по проблемам государственной политики. Это, возможно, наиболее отличительные черты гражданства в либеральной демократии, поскольку именно они отличают «граждан» демократии от «подданых» авторитарного режима.

Многие из добродетелей в списке Гэлстона могут быть далее подразделены на более конкретные виды склонностей и умений. Например, Барбер пишет, что политические добродетели могут быть подразделены на обществу ориентированность, рассудительность, открытость, готовность приходить к соглашениям, умение слушать и обучаться, горизонтальную коммуникацию, воображение и наделение возможностями (empowerment) [Barber 1999: 4]. Сейчас имеется множество подобных списков, которые в большей или меньшей степени могут быть усовершенствованы.



Необходимость критично подходить к политической власти возникает отчасти из-за того, что граждане в представительной демократии избирают представителей, которые правят от их имени. Поэтому важная ответственность граждан состоит в том, чтобы контролировать этих официальных лиц и судить об их поведении. Необходимость участвовать в публичном дискурсе возникает из-за того, что решения властей в демократическом обществе должны приниматься публично, через свободную и открытую дискуссию. Но добродетель публичного дискурса есть не просто готовность участвовать в политике или оповещать о своих взглядах. Она также включает готовность участвовать в дискуссии: слушать так же, как и говорить, стремиться понять, что говорят другие, и реагировать уважительно на взгляды остальных, так, чтобы дискуссия продолжалась<sup>8</sup>.

Как отмечает Уильям Гэлстон, эта готовность участвовать в публичном дискурсе является сложной добродетелью. Она «включает готовность серьёзно слушать взгляды, которые, учитывая внутреннее многообразие либеральных обществ, будут содержать идеи, кажущиеся слушателю странными и даже отвратительными. Добродетель политического дискурса также включает готовность высказывать свои взгляды разумно и открыто, как основу для политики убеждения, а не манипулирования или принуждения» [Galston 1991: 227].

Это часто называют добродетелью «публичной разумности». Либеральные граждане должны приводить разумные основания для своих политических требований, а не просто констатировать предпочтения или делать угрозы. Более того, эти основания должны быть «публичными» основаниями, в том смысле, чтобы быть доступными пониманию и признанию людей различных религий и культур. Поэтому недостаточно апеллировать к Священному Писанию или традиции. Либеральные граждане должны обосновывать свои политические требования на таком языке, который их сограждане могут понять и принять в качестве совместимого с их статусом свободных и равных граждан. Это требует сознательных усилий по различению тех представлений, которые являются делом частной веры, от тех, которые могут быть публично обоснованы, и способности видеть, как вещи смотрятся с точки зрения тех, кто придерживается другой религии и принадлежит другой культуре.

Не всегда ясно, как мы можем определить, что является «публичным разумом», — это является предметом больших споров<sup>9</sup>. И с точки зре-

<sup>8</sup> Джеймс Бюман особенно подчеркивал эту идею важности не только слушать других, но и отвечать им так, чтобы разговор продолжался. Он называет это идеей «подхватывания». См.: [Bohman 1996: 58-59; 116-118]; ср. [Bickford 1996].

<sup>9</sup> Сейчас имеется обширная литература о публичной разумности. См., напр.: [Gutman, Thompson 1996; d'Agostino 1996; Rawls 1993a; Cohen ], 1996; Benhabib 1996; Macedo 1990; 1999].

ния большинства авторов, публичные основания не всегда смогут разрешить споры между приверженцами различных религиозных и культурных традиций. В какой-то момент публичные основания могут быть просто исчерпаны, и мы останемся с конфликтующими требованиями, основанными на религиозных или культурных представлениях, которые не могут разделяться всеми публично. В таких обстоятельствах мы нуждаемся в культивировании добродетели приспособления или компромисса. Например, некоторые комментаторы предположили, что публичные основания могут оказаться не в состоянии разрешить споры по проблеме аборт, и что единственно разумной реакцией поэтому является некоторый компромисс<sup>10</sup>.

Эта конкретная концепция публичной разумности — которая требует от граждан думать о том, какие из их религиозных представлений или культурных традиций пригодны для публичного обоснования, — является характерно современной. Её важность в новейшей литературе о гражданстве, в частности, связана с признанием, что современные общества являются этнически и религиозно многообразными.

Но это также отражает и другой важный сдвиг в сегодняшней демократической теории, от «голосоцентричных» к «диалогоцентричным» теориям демократии. В течение большей части послевоенного периода демократия понималась почти исключительно как голосование. Исходили из того, что граждане имеют набор предпочтений, фиксированных до политического процесса и независимо от него, и функцией голосования было просто обеспечить честную процедуру принятия решений или механизм суммирования для перевода этих ранее возникших предпочтений в публичные решения, либо о том, кого выбирать (на обычных выборах), либо о том, какие законы принять (на референдумах по конкретным вопросам).

Но всё более признаётся, что эта «агрегирующая», или «голосоцентричная» концепция демократии не может соответствовать нормам демократической легитимности. Уже в силу того, что предпочтения понимаются как сформированные независимо от политического процесса и до него, эта концепция не даёт гражданам возможности убедить других в достоинствах своих взглядов или легитимности своих притязаний. Аналогичным образом она не даёт гражданам возможности отличить требования, основанные на эгоизме, предрассудках, невежестве или сиюминутных капризах, от тех, которые основаны на принципах справедливости или фундаментальных потребностях. Фактически отсутствует публичное измерение этого процесса. В то время как гражданам может потребоваться физически покинуть свои дома, чтобы прийти к урнам

<sup>10</sup> О важности такого приспособления или компромисса в любой делиберативной демократии см.: [Gutman, Thompson 1996; Weinstock 2000].

для голосования, агрегирующая голосоцентричная модель не ожидает и не поощряет их собираться публично, чтобы обсуждать и дебатировать основания для выдвигаемых ими требований. Действительно, с помощью новых технологий вполне возможно иметь такую форму агрегирующей демократии, в которой граждане не покидают дома и голосуют с помощью Интернета.

Вследствие этого результаты агрегирующей модели имеют только слабый оттенок легитимности. Она обеспечивает механизм для определения победителей и проигравших, но никакого механизма для достижения консенсуса, или формирования общественного мнения, или даже для формулирования достойного компромисса. Рассмотрим граждан, которые считают, что их требования основаны на фундаментальных принципах справедливости, но проиграли при голосовании в агрегирующей демократии. Им не предложили никаких резонансов для того, чтобы думать, что они ошиблись относительно справедливости своих притязаний. У них не было возможности убедить других в этом, или чтобы другие убедили их в том, что они ошибаются. Их просто численно превзошли. Многие исследования продемонстрировали, что граждане признают легитимность коллективных решений, идущих против их воли, но только если думают, что их аргументы были должным образом услышаны, и что другие восприняли всерьёз то, что ими было сказано. Но если этого не было, то люди ставят под сомнение легитимность решений. Это особенно верно в отношении людей, принадлежащих к маргинализованному меньшинству, знающих заранее, что у них мало шансов получить большинство голосов. По сути, они могут быть навсегда лишены возможности иметь какое-то влияние в рамках такой системы.

Чтобы преодолеть эти недостатки голосоцентричного подхода, теории демократии всё более сосредотачиваются на процессах обсуждения и формирования мнения, предшествующих голосованию. Их внимание сместилось от того, что происходит в кабине для голосования, к тому, что происходит в ходе публичного обсуждения в гражданском обществе. Джон Драйзек, один из основателей этой новой модели демократии, называет это «делиберативным поворотом» в демократической теории и датирует его приблизительно 1990 г. — неслучайно это примерно то же время, что и поворот к теориям гражданства [Dryzek 2000: v]<sup>11</sup>. Надеются, что более делиберативная демократия принесла бы ряд

<sup>11</sup> Обсуждение этого сдвига от «агрегирующей» концепции демократии к «делиберативной» см.: [Young 2000a: ch. 1; Dryzek 1990: ch. 1; Christiano 1996: 133-150; Cohen J. 1997a: 143-155; Miller 2000: ch. 1; Phillips 2000]. Не все используют эти ярлыки — «агрегирующая» и «делиберативная» — для описания этих двух моделей демократии. Драйзек и Янг возражают против понятия «делиберативная» демократия, так как думают, что он предполагает чрезмерно рацио-

благ для общества в целом, а также для индивидов и социальных групп<sup>12</sup>. Коллективные блага для общества включали бы лучшие решения, поскольку процесс принятия решений опирался бы на заранее неартикулированное знание и прозрения граждан, и поскольку граждане могли бы тестировать и отказываться от тех допущений или убеждений, которые в публичных дебатах обнаружили свою ложность, близорукость или иную необоснованность<sup>13</sup>. Это кроме прочего способствовало бы большому единству и солидарности в обществе. Уже в силу этого политическое принятие решений воспринималось бы как более легитимное, так как каждый имел бы справедливые шансы на то, что его взгляды будут услышаны и рассмотрены. Более того, сам факт, что люди имеют общий опыт совместного обсуждения, создаёт ощутимую связь, объединяющую граждан и поощряющую большее взаимопонимание и эмпатию. В делиберативной демократии мы стремились бы изменить поведение других людей только через ненасильственное обсуждение их притязаний, а не через манипуляцию, принуждение, индоктринацию, пропаганду, обман

---

налистическую картину политической коммуникации. Драйзек предпочитает понятие «дискурсивная» демократия, а Янг — «коммуникативная» демократия. Они, однако, в равной степени привержены «диалогоцентричной» концепции демократии. Более ранняя агрегирующая модель иногда известна, особенно в американской политической науке, как «плюралистическая» модель — это понятие относится к 1950-м годам. Сегодня это может вводить в заблуждение, поскольку тот «плюрализм», который она имеет в виду, касается организованных групп интересов, а не тех основанных на идентичности групп, о которых идут современные дебаты о «плюрализме». (О разных значениях понятия «плюрализм» см.: [Eisenberg 1995]).

<sup>12</sup> Список десяти таких благ см.: [Elster 1998a: 11]; ср. [Cooke 2000], который перечисляет пять благ.

<sup>13</sup> Здесь имеется аналогия с проблемой, осуждавшейся в главе об утилитаризме определения полезности или благополучия (см. гл. 1 § 2). Как мы видели, утилитаристы признали, что необходимо определять благополучие не просто как удовлетворение ранее возникших предпочтений, но скорее как удовлетворение предпочтений. Удовлетворение ошибочных, адаптивных или не основанных на информации предпочтений может на самом деле быть вредоносным. Но тогда встает вопрос о том, как организовать общество так, чтобы обеспечить развитие у людей *основанных на полной информации* предпочтений о достойной жизни. Ситуация с теориями демократии аналогична этому. Модель агрегирующей демократии определяет желаемый результат как честное взвешивание или суммирование (агрегирование) ранее возникших предпочтений индивидов, что бы они ни предпочитали. Но демократическое решение будет более легитимным и более благотворным, если политические требования и предпочтения людей основаны на информации, а это, в свою очередь, требует внимания к политическим предпосылкам, делающим возможным для людей формировать и пересматривать свои требования информированным образом. Это, по сути, и есть цель делиберативной демократии.

или угрозы. Это — признак взаимного уважения (см. [Dryzek 2000: 2]) или даже гражданской дружбы (*civic friendship*) (см. [Blattberg 2000]).

Мы даже можем надеяться на то, что это общее обсуждение иногда будет приводить к большему согласию по различным важным вопросам, когда окажется, что кажущиеся непримиримыми разногласия основаны на непонимании или неполной информации, и что мы сойдёмся на «совместном претворении индивидуальных потребностей и желаний в единое видение будущего, которое мы все сможем разделить» (см. [Barber 1984: 224]). Однако для большинства делиберативных демократов такой вид консенсуса является, в лучшем случае, счастливым, но случайным побочным продуктом обсуждения, а не его предпосылкой или целью — обсуждение наших различий не то же самое, что устранение наших различий<sup>14</sup>.

(Это, конечно, означает, что делиберативная демократия не может полностью избавиться от тех «агрегирующих» процедур, на которые делала акцент более ранняя модель демократии. В конце концов, после того как аргументы должным образом рассмотрены, какое-то голосование или выборная процедура необходимы для разрешения остающихся разногласий.)

Таким образом «делиберативная демократия» обещает выгоды «большому» обществу. Но она предлагает и конкретные блага меньшинствам или маргинализированным группам. Если такие группы будут иметь сколько-нибудь реальное влияние в условиях мажоритарной избирательной системы и какие-то основания для признания легитимности этой системы, то это будет благодаря их участию в формировании общественного мнения, а не получению большинства голосов. По словам

<sup>14</sup> Идёт оживленный спор о том, должен ли «консенсус» действительно быть целью делиберативной демократии. Некоторые теории делиберативной демократии исходят из того, что рациональное обсуждение может и должно вести к сближению взглядов, по мере того как частные интересы получают новое выражение как подлинно общие интересы и как побеждают наилучшие аргументы. Этот поиск консенсуса часто обнаруживается в теориях делиберативной демократии, испытавших влияние Хабермаса (см., напр.: [Benhabib 1992]). Другие утверждают (более правдоподобно), что обсуждение иногда может на самом деле выявить, что мы дальше друг от друга, чем первоначально ожидали, и что наши разногласия даже глубже и менее поддаются легкому разрешению или эмпирическому измерению (см. [Young 1996: 126; 2000a: 40–44; Frazier, Lacey 1993]). Фемиа утверждает, что делиберативные демократы привержены идее о том, что обсуждение должно иметь результатом «объединённую общественную волю», и расценивает это как наивность [Femia 1996: 378–381; ср. Ferejohn 2000]. Но на самом деле большинство делиберативных демократов разделяют этот скептицизм по поводу вероятности достижения консенсуса (см. [Dryzek 2000: 72; Mouffe 2000: 98–102]).

Симоны Чеймберз, «наделяет силой голос, а не голосование» [Chambers 2001]. Это становится понятным из недавних успехов таких групп, как гомосексуалисты и лесбиянки, глухие, аборигенные народы, составляющие менее 5% электората. Наделение их правами в основном пришло через участие в публичных дебатах, которые изменили ранее существовавшие представления большинства о том, что правильно и справедливо по отношению к этим группам. Если демократия должна способствовать справедливости по отношению к этим группам, а не оставлять их объектами «тирании большинства» (или безразличия и пренебрежения большинства), то демократия должна будет стать более делиберативной. В результате широкий круг теоретиков — либералы, коммунитаристы, сторонники «критической теории», феминисты, мультикультуралисты, — все объявили необходимость большего обсуждения одним из ключевых приоритетов для современных демократий<sup>15</sup>.

Об этой новой модели демократии следует сказать больше. В частности, каковы должны быть форумы для обсуждения? На каком уровне они должны существовать — локальном, национальном или наднациональном? Должны ли эти форумы быть специализированными по тем или иным темам, или общими? Как обеспечить то, чтобы все группы и взгляды были адекватно представлены на этих форумах? В чём их цель — сделать существующие механизмы голосования, референдумов, представительства и вынесения судебных решений более делиберативными или создать новые форумы для обсуждения, такие как «делиберативные опросы», «жюри граждан», городские собрания или законодательные ассамблеи? Теоретики только начали обращаться к этим сложным вопросам практического воплощения делиберативной демократии. И стало ясно, что ответы на эти вопросы будут зависеть, по крайней мере отчасти, от наших теорий справедливости<sup>16</sup>. Например, либералы и либертарианцы будут расходиться по поводу того, должно ли финансирование кампаний регулироваться для того, чтобы обеспечить «равный голос» в демократических обсуждениях.

<sup>15</sup> В качестве примера либералов см.: [Rawls 1999a: 574; Dworkin 2000: 364–365; Gutmann, Thompson 1996]; коммунитаристов — [Sandel 1996]; сторонников «критической теории» — [Habermas 1996; Chambers 1996]; феминистов — [Fraser 1992; Phillips 1995: 145–165]; мультикультуралистов — [Williams M. 1998; 2000; Young 2000a]

<sup>16</sup> По поводу предложений, экспериментов и case-studies по проблемам делиберативной демократии см.: [Fishkin 1991; 1995] (о делиберативных опросах); [Elster 1998b] (о законодательных ассамблеях); [Chambers 1998] (о конституционных конвенциях); [Pettit 2000] (о «соревновательных» консультативных механизмах). По поводу дискуссий о том, как обеспечить представительство групп в рамках этих делиберативных форумов см.: [Williams M. 2000; De Greif 2000].

Однако для нас ключевым моментом является то, что этот сдвиг к более делиберативной модели демократии делает ещё более актуальным обращение к вопросам гражданской добродетели. В рамках агрегирующей модели исходили из того, что граждане действуют частным и более или менее эгоистичным образом: подразумевалось, что любое взаимодействие с другими отражает стратегическое поведение относительно того, как лучше всего добиться своего (например, через заключение сделок или через действия по принципу «ты мне, я тебе»). Но с точки зрения делиберативной модели граждане действуют публично с целью достижения взаимного понимания, а не просто осуществляют стратегическое поведение с целью личной выгоды<sup>17</sup>. Это, конечно, означает большие требования к демократическому гражданству. Демократические граждане должны быть не только активными и участвующими в политике, критичными по отношению к власти и недогматическими, но также приверженными поиску взаимопонимания через обсуждение, а не исключительному поиску личной выгоды с помощью сделок или угроз. Без граждан, демонстрирующих эти добродетели, либеральная демократия не сможет выполнить своё обещание справедливости и даже может постепенно склониться перед недемократическими или нелиберальными силами.

Конечно, необязательно, чтобы каждый гражданин демонстрировал все эти качества в высокой степени. Либеральная демократия может быть невозможной в обществе дьяволов, но она не требует и общества ангелов. Точнее сказать, либеральная справедливость требует некоего критического порога: должно быть достаточное количество граждан,

<sup>17</sup> Это противопоставление «коммуникативного действия», направленного на взаимное понимание, и «стратегического действия», направленного на инструментальный успех, наиболее систематически разработано Хэбермасом (Habermas 1979). (Влияние Хэбермаса на теории делиберативной демократии — это действительно одна из немногих областей, где континентальная традиция политической философии оказала сильное влияние на англо-американскую теорию.) Этот контраст между коммуникативным и стратегическим действием важен, хотя и не легко применим. В конце концов, люди могут участвовать в коммуникативных действиях в силу стратегических причин. Придание своим эгоистичным требованиям принципиальных оснований может быть просто способом отпугивания противников, давая понять, что я не пожелаю идти на компромисс по поводу моего «принципа» (см. [Elster 1995; Johnson 1998]). Одним из вызовов для теоретиков делиберативной демократии является рассмотрение не только того, как способствовать коммуникативному действию, но и как уменьшить или отфильтровать стратегическое коммуникативное действие. Элстер оптимистично утверждает, что, даже если люди первоначально вступают в обсуждение только в силу стратегических причин, они, в конце концов, интернализируют требования «разумности», которым ранее были верны только на словах. Элстер называет это «цивилизирующей силой лицемерия» ([Elster 1982a: 12; ср. Johnson 1998: 172]).

обладающих этими добродетелями в достаточной степени. Где установить этот порог — это, конечно, сложный вопрос, на который нельзя ответить абстрактно.

Но где бы мы ни установили этот порог, всё равно найдутся многие, которым покажется, что мы в опасной близости от того, чтобы оказаться ниже него. Более того, тенденции указывают именно на это. По-видимому, имеет место общий упадок приверженности людей к участию, уважительному диалогу или критическому вниманию к власти (см. [Walzer 1992a: 90]). Сегодня многие люди выглядят отчуждёнными или просто безразличными к политическому процессу. Например, согласно опросу 1990 г. только 12% американских подростков сказали, что голосование важно для того, чтобы быть настоящим гражданином. Более того, эта апатия не есть следствие юности — сравнения с аналогичными опросами говорят о том, что «нынешняя когорта знает меньше, заботится меньше, голосует меньше и является менее критичной по отношению к своим лидерам и институтам, чем молодые люди были когда-либо в последние 50 лет» [Glendon 1991: 129]. Данные по Великобритании сходны (см. [Heater 1990: 215]).

Резюмируя, можно сказать, что мы видим растущее осознание важности гражданских добродетелей и в то же время растущий страх по поводу того, что эти добродетели приходят в упадок. Всё больше подчёркивается необходимость быть активными гражданами, участвующими в общественных обсуждениях, и всё очевиднее становится тенденция к большей апатии, пассивности и уходу в частную сферу семьи, карьеры и личных проектов.

## 2. ГРАЖДАНСКИЙ РЕСПУБЛИКАНИЗМ

Но тогда как мы можем преодолеть этот «синдром гражданской приватности» (см. [Habermas 1996: 78]), поощрить граждан жить в соответствии с требованиями демократического гражданства и проявлять те гражданские добродетели, которые оно подразумевает? Это главный вопрос, занимающий школу мысли, известную как «гражданский республиканизм». (Термин «республиканизм», конечно, не связан с Республиканской партией в США, но скорее предназначен для того, чтобы вызывать в сознании образы городских республик — классических Афин и Рима или ренессансной Флоренции, которые, как это широко признаётся, успешно поощряли активное и вдохновляемое общественными интересами гражданство.)

Однако гражданские республиканцы отвечают на вопрос о том, как развивать активное гражданство, очень по-разному. Крайне упрощая, можно сказать, что в сегодняшнем гражданском республиканизме есть



два лагеря. Один пытается убедить людей принять тяготы демократического гражданства, убеждая их в том, что на самом деле это не «тяготы». Политическое участие и общественное обсуждение с этой точки зрения не должны рассматриваться как обременительная обязанность или долг, но как нечто по своей сути вознаграждающее. Люди должны радостно ответить на призыв демократического гражданства потому, что жизнь активного гражданина действительно является самой возвышенной из доступных нам форм жизни. Можно назвать это «аристотелевской» интерпретацией республиканизма, так как Аристотель был одним из первых и наиболее влиятельных сторонников этого представления о внутренней ценности политического участия.

Второй лагерь избегает утверждений о внутренней ценности политического участия и признаёт, что для многих людей призыв демократического гражданства может действительно ощущаться как бремя. Однако он подчёркивает, что есть важные инструментальные причины для принятия этого бремени, чтобы поддерживать функционирование наших демократических институтов и сохранять наши основные свободы<sup>15</sup>.

Я буду рассматривать эту «инструментальную» интерпретацию республиканизма в следующем параграфе. Здесь же разберём аристотелевскую версию. Отличительной чертой её является акцент на внутреннюю ценность политического участия для самих участников. Такое участие, по словам Адриана Оулдфилда, является «высочайшей формой совместной жизни людей, к которой может стремиться большинство индивидов» [Oldfield 1990b: 6]. С этой точки зрения политическая жизнь выше, чем всего лишь частные удовольствия семьи, соседства и профессии, и поэтому должна занимать центральное место в жизни людей. Неспособность участвовать в политике делает человека «радикально неполным и нереализовавшимся (stunted) существом» (см. [Oldfield 1990a: 187]; ср. [Роскок 1992: 45, 53; Skinner 1992; Beiner 1992]).

Это очевидным образом пример одного из «перфекционистских» подходов, которые я рассматривал в предшествующей главе, основывающийся на конкретной точке зрения о том, что делает жизнь подлинно прекрасной или подлинно человеческой (см. гл. 5 § 4). Поэтому либералы будут рассматривать его, как и все формы государственного перфекционизма, в качестве несправедливо ставящего одну концепцию блага в привилегированное положение по сравнению с другими. Я вернусь к этому ниже. В любом случае, это представление о ценности политического участия трудно принять. Как признают даже его сторонники, такой взгляд явно противоречит тому, как большинство людей в современном мире понимают достойную жизнь. Большинство людей находят

<sup>15</sup> Сходные разграничения между двумя видами республиканизма см.: [Patten 1996: 26; Burt 1993: 360; Rawls 1988: 272-273]

наибольшее счастье в семейной жизни, работе, религии или досуге, но не в политике. Некоторые люди находят политическое участие дающим самореализацию и удовлетворение, но для большинства людей это актуализирующая время от времени и часто обременительная деятельность, необходимая для того, чтобы государственная власть уважала и поддерживала их свободу отдаваться личным делам и привязанностям. Это исходное допущение о том, что политика есть прежде всего средство для частной жизни, разделяется большинством людей всех политических взглядов, будь то левые [Ignatieff 1989: 72–73], правые [Mead 1986: 254], либералы [Rawls 1971: 229–230; Ролз 1995: 210], теоретики гражданского общества [Walzer 1989: 215] или феминисты [Elshtain 1981: 327].

Это отражает одну из определяющих черт современной жизни, выявленную в знаменитом разграничении Бенджамина Константа между свободой древних и свободой современных людей. Свободой древних, утверждал Констант, было их активное участие в реализации политической власти, а не мирное наслаждение личной независимостью. Афиняне были свободными людьми потому, что они коллективно самоуправлялись, хотя и были лишены личной независимости и гражданских свобод, и от них ожидалось, что они пожертвуют своими удовольствиями во имя полиса. Свобода современных людей, напротив, заключается в беспрепятственном стремлении к счастью в личных занятиях и привязанностях, что требует свободы от осуществления политической власти (обычно через некоторый набор гарантированных конституцией гражданских прав и свобод). Там, где древние жертвовали частной свободой во имя политической жизни, современные люди рассматривают политику как средство (и даже некое жертвоприношение), необходимое для защиты их частной жизни.

Аристотелевские республиканцы пытаются, по сути, обратить вспять этот исторический сдвиг и восстановить первенство «свободы древних» в наших концепциях достойной жизни. Можно попытаться сделать это двумя путями: либо прославляя внутреннюю ценность политического участия, либо принижая ценность частной жизни. Большинство из этих мыслителей принимают некоторую смесь двух стратегий.

Некоторые утверждают, что современное предпочтение «частной» жизни является антисоциальным и отрицает нашу по своей сути общественную природу. Например, согласно Марксу, индивидуальные права, подчёркиваемые либералами, являются свободами «человека как изолированной, замкнувшейся в себя монады... Право человека на свободу основывается не на соединении человека с человеком, а наоборот, на обособлении человека от человека. Оно — право этого обособления» [Marx 1977b: 53; Маркс, Энгельс т. I: 400]. Аристотелевские республиканцы аналогичным образом жалуются на либеральную высокую оценку

«частной» жизни как разновидность «атомизма» и отстаивают политическое участие как способ удовлетворения наших сущностных человеческих потребностей в общественных связях и взаимоотношениях.

Однако на самом деле, как мы это видели в предыдущей главе, оборотной стороной либерального недоверия к политике является позитивное отношение к социальной жизни и гражданскому обществу. Как отмечает Нанси Розенблюм, либеральное представление о частной свободе реально предполагает нашу естественную социальность:

Частная жизнь означает жизнь в гражданском обществе, не в каком-либо досоциальном естественном состоянии или в антисоциальных условиях изоляции и отстранённости... частная свобода обеспечивает спасение от надзора и вмешательства официальных лиц, умножая возможности для частных ассоциаций и объединений... далеко не вызывая апатию, частная свобода должна поощрять общественную дискуссию и формирование групп, дающих индивидам доступ к более широким социальным контекстам и доступ к государственной власти [Rosenblum 1987: 61].

Когда государство оставляет людей в «совершенной независимости» частной жизни, оно не оставляет их в изоляции, но скорее оставляет им свободу формировать «ассоциации и объединения», или то, что Ролз называет «свободными социальными союзами». Поскольку мы — общественные животные, индивиды будут использовать свою свободу для объединения с другими в преследовании общих целей. Современная свобода для Константа действительно базировалась на «союзе человека с человеком», но он верил в то, что союз людей, возникающий на основе свободной ассоциации в гражданском обществе, является более подлинным и более свободным, чем основанное на принуждении единство политических ассоциаций. Либеральный идеал частной жизни был выдвинут не для того, чтобы защитить индивида от общества, но чтобы освободить общество от политического вмешательства. Будет более точным рассматривать либерализм не как нечто асоциальное, но как «прославление общества», ибо либералы «оценивали социальную жизнь как наивысшую форму человеческих достижений и жизненное условие развития морали и рациональности», в то время как политическое было сведено к «грубому символу насилия, необходимого для поддержания упорядоченных социальных взаимодействий» (см. [Wolin 1960: 363, 369, 291]; ср. [Holmes 1989: 248; Schwartz 1979: 245]).

Поэтому, чтобы обосновать аристотелевский республиканизм, недостаточно показать, что индивидам требуется общество для ведения подлинно человеческой жизни, — либералы этого не отрицают. Аристотелевские республиканцы должны пойти дальше этого и продемонстрировать, что индивидам необходимо быть политически активными.

Как мы видели в главе 5 (см. § 8), это различие между участием в жизни общества и участием в политике часто затемнялось коммунитаристской критикой «либерального атомизма». Но когда Аристотель сказал, что люди являются *zoon politikon*, он не имел в виду просто то, что люди — это общественные животные. Напротив, «естественная, общественная жизнь человеческого рода принималась за ограничение, наложенное над надобностями биологической жизнедеятельности, именно поскольку эти надобности человеческой жизни явно те же, как и для других форм органической жизни» [Arendt 1959: 24; Арендт 2000: 34]. Политическая же жизнь отличается от нашей чисто социальной жизни и выше её.

Аристотелевские республиканцы попытались бросить вызов либеральному прославлению общества и восстановить политику как более высокую форму жизни. Но либеральное представление пронизывает современность. В то время как греки чувствовали, что «ни при каких обстоятельствах политика не может быть только средством для защиты общества», современные теоретики исходят из того, что политика должна служить обществу, хотя они и расходятся относительно того, какому обществу политика должна служить. Это может быть забота о «сообществе верующих, как в Средневековье, или об обществе собственников, как у Локка, или об обществе производителей, как у Маркса, или об обществе обладателей рабочих мест, как в современном обществе в западных странах, или об обществе рабочих, как в социалистических и коммунистических странах. Во всех этих случаях именно свобода общества требует и оправдывает ограничение полноты политической власти. Свобода располагается в области общественного, тогда как принуждение и насилие локализируются в политическом и становятся таким образом монополией государства» [Arendt 1959: 31; Арендт 2000: 42]. Это один из тех случаев, где либерализм, как и приверженность моральному равенству, просто выиграл исторический спор и все последующие дебаты проходят в некотором смысле в границах базовых либеральных убеждений.

Для того чтобы объяснить современное безразличие к внутренней ценности политического участия, республиканцы часто утверждают, что политическая жизнь сегодня стала обеднённой, в сравнении с активным гражданством, например, древней Греции. Политическая жизнь стала слишком масштабной, или слишком манипулируемой с помощью денег, или слишком инсценируемой средствами массовой информации, или слишком доминируемой «экспертами», чтобы быть чем-то вознаграждающим для большинства граждан. С этой точки зрения, если мы сможем создать форумы более «гуманных» масштабов для политического действия (таких, как политика «лицом к лицу» в древних Афинах), и уберечь эти форумы от императивов денег, медийных развлечений,

или бюрократической экспертизы, то люди найдут политику более вознаграждающей, чем сейчас. И этот республиканский аргумент в пользу менее масштабных политических форумов прекрасно сочетается с аргументацией делиберативных демократов, которые также поддерживают такие форумы как наилучший способ поместить «публичный диалог», а не «частное голосование» в сердцевину политического процесса.

С этой точки зрения основной проблемой, стоящей перед аристотелевским республиканизмом, является проблема *перехода*. Если бы делиберативные политические форумы уже имелись, люди нашли бы участие в них вознаграждающим. Но как нам очутиться в такой ситуации? Люди, ныне получающие выгоды от власти денег, экспертов и рейтингов в масс-медиа, не собираются добровольно уступить свои властные позиции. Так что необходимые политические реформы произойдут только в том случае, если рядовые граждане будут участвовать и мобилизуются для реформ, которые усилят их роль в политическом процессе. Но поскольку существующие политические институты мертвячи и фрустрирующие, мало кто желает участвовать в них<sup>19</sup>.

Однако сам я полагаю, что даже при наличии таких делиберативных форумов всё равно было бы много людей, воспринимающих политическую жизнь как жертву. Аристотелевские республиканцы исходят из того, что люди отвернулись от политического участия потому, что находят политику не дающей возможность самореализации. Я считаю, что наша приверженность частной жизни является результатом не (или не только) обеднения общественной жизни, но обогащения частной жизни. Мы более не стремимся к наслаждению политикой, потому что наша личная и общественная жизнь намного богаче, чем у античных греков.

У этого исторического изменения есть много причин, включая возникновение романтической любви и нуклеарной семьи (с её акцентом на интимность и приватность), увеличившееся благосостояние (и поэтому более богатые виды отдыха и потребления), христианская убежденность в достоинстве труда (который греки презирали) и растущее неприятие войны (которую греки ценили). Греки рассматривали частную сферу как сферу «лишений» (*privation*) (отсюда происходит слово «приватный») и видели в ней мало ценного (если они вообще имели какое-либо сопоставимое понятие «частного» вообще). Но мы, как люди современности, можем находить огромные радости в интимности, любви, досуге, потреблении и работе.

Аристотелевские республиканцы, настаивают, что те пассивные граждане, которые находят большее удовольствие в радостях семьи и карьере, чем в политике, каким-то образом обманываются и останавливают

<sup>19</sup> По поводу представления о том, что главной проблемой, стоящей перед республиканизмом, является этот переход, см.: [Herzog 1986: 483-490; Burt 1993: 363].

ся в росте. Но каково основание для этого утверждения? Я не думаю, что аристотелевские республиканцы предложили сколько-нибудь убедительное обоснование их концепции достойной жизни. Например, заявив о том, что политическая жизнь есть «наивысшая форма совместной жизни людей, к которой может стремиться большинство индивидов». Оулдфилд продолжает: «Я не буду аргументировать в пользу этой моральной точки зрения. В любом случае, в произведениях гражданского республиканизма в её пользу высказывались много раз» [Oldfield 1990b: 6]. Но, как я только что отметил, эти имевшие место в истории обоснования верховенства политической жизни возникли в то время, когда люди рассматривали частную сферу как сферу лишений. Как пишет Гэлстон, аристотелевские республиканцы, принижающие частную жизнь как скучную и замыкающуюся на себе, не проявляют никакого восторга по поводу реальных сообществ людей и в действительности проявляют «презрение» к повседневной жизни [Galston 1991: 58-63]<sup>20</sup>. (Как мы увидим в главе 8, это аристотелевско-республиканское презрение к частной сфере также исторически связано с презрением к женщинам. См. [Vogel 1991: 68; Young 1989: 253; Phillips 1991: 49; 2000].)

Аристотелевский республиканизм иногда называют разновидностью коммунитаризма, и действительно, его можно рассматривать как коммунитаризм второго порядка. Согласно традиционному коммунитаристскому представлению о «политике общего блага» люди входят в политику для того, чтобы способствовать достижению некоторых уже существующих совместных целей, основанных на общей вере или традиционном образе жизни. Аристотелевский республиканизм, напротив, не нуждается в том, чтобы исходить из наличия у людей некоторых дополитических общих целей. Он может признать тот факт, что люди в их частной жизни не разделяют общего набора целей, и что среди граждан не будет консенсуса по поводу должных целей государственной политики. Он, однако, исходит из того, что само политическое участие может начать рассматриваться как разделяемое всеми благо. «Общее благо», которому должно способствовать через политическое участие, не есть некоторая дополитическая культурная практика или традиция, но внутренняя ценность самого политического участия.

Но любая такая попытка поставить в привилегированное положение одну концепцию достойной, благой жизни обречена на провал в современных обществах. Учитывая глубокие и продолжительные различия между гражданами в их представлениях о достойной жизни, мы не можем ожидать консенсуса по поводу внутренней ценности политической деятельности или относительной важности политической деятельности

<sup>20</sup> См. также проводимый Хабермасом анализ «гражданско-республиканского» этоса и его ожиданий добродетели, который морально вваливает непосильную ношу на граждан с незапамятных времен» [Habermas 1996: 487].

в сравнении с деятельностью в общественной или личной сфере. Люди расходятся в оценке не только дополитических практик и традиций, но и внутренней ценности самого политического участия. «Факт плюрализма» опровергает не только традиционный коммунитаризм, но и попытки возрождения аристотелевского республиканизма<sup>21</sup>.

### 3. ИНСТРУМЕНТАЛЬНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ

Вследствие этого либералы не могут принять доктрину аристотелевского республиканизма. Эта доктрина может быть реализована только через насильственный государственный перфекционизм, когда власть предваряет и ограничивает собственные суждения индивидов о достойной жизни. Это не соответствует приверженности либералов автономии личности и государственной нейтральности.

Однако это не означает, что либералы могут быть безразличны к качеству или количеству политического участия. Напротив, как мы видели, либеральная демократия и либеральная справедливость требуют критического порога активного и ответственного участия. Однако либералы отстаивают и развивают эти добродетели именно в силу их *инструментальной* важности для поддержания справедливых институтов, а не в силу их внутренней ценности для участников.

Ролз проводит разграничение между республиканизмом и «гражданским гуманизмом». Согласно республиканизму некоторые политические добродетели должны поощряться среди граждан для того, чтобы предотвратить вырождение либеральной демократии в тиранию или религиозно-националистический фанатизм. Ролз отмечает, что это основание для развития гражданских добродетелей вполне совместимо с его представлением о либерализме, поскольку добродетели обосновываются как предпосылки либеральной справедливости. Напротив, «гражданский гуманизм» (или то, что я называл аристотелевским республиканизмом) утверждает, что политические добродетели должны поощряться потому, что наша «сущностная природа» реализуется в политической жизни,

<sup>21</sup> Квентин Скинер предлагает интересный вариант аристотелевско-республиканской аргументации. Он, по-видимому, признаёт, что политическое участие не будет иметь внутренней ценности для многих людей. Однако утверждает, что мы должны сделать так, чтобы люди рассматривали политическое участие, как если бы оно имело внутреннюю ценность, иначе они не выполнят своего долга по защите демократии от различных внутренних и внешних угроз [Skinner 1992: 219–221]. Другими словами, мы должны сознательно насаждать представление о достойной жизни, о котором мы знаем, что оно ложно, чтобы защитить демократические институты. Это близко к идее утилитаризма «Дом правительства», рассмотренной в главе 1, хотя Скинер полагает, что все граждане станут верить в эту «благородную ложь», в то время как утилитаристы этой разновидности думают, что элита должна по-прежнему осознавать, что в массах насаждается ложь.

которая является «привилегированным локусом достойной жизни». Как отмечает Ролз, есть «фундаментальная противоположность» между либеральным эгалитаризмом и гражданским гуманизмом, поскольку гражданские гуманисты отстаивают добродетели на базе конкретной концепции достойной жизни, а не на основании справедливости<sup>22</sup>.

Поэтому либералы предлагают иную, более скромную и более инструментальную трактовку гражданской добродетели. В рамках этой трактовки признаётся, что люди будут иметь различные взгляды по поводу внутренней ценности политического участия, и что у некоторых людей наибольшие радости и проекты будут в других сферах жизни, включая семью, работу, искусства или религию. Либеральная демократия должна уважать такие различные концепции достойной жизни и не заставлять людей принимать какую-либо концепцию, отдающую предпочтение политическому участию как источнику смысла или удовлетворения.

Поэтому либералы, хотя и заботятся о том, чтобы обеспечить критический порог активного гражданства, признают, что многие люди более или менее аполитичны, и попытаются ограничить требования активного гражданства так, чтобы дать место этим концепциям достойной жизни. Конечно, либеральные граждане должны признавать обязанность создавать справедливые институты там, где они отсутствуют, или поддерживать эти институты, когда они под угрозой. Но эта обязанность для многих людей является эпизодической, сильнее всего проявляющейся во времена кризисов, конституционных изменений или внешней угрозы<sup>23</sup>. Если в нашем обществе встречаются серьёзные случаи несправедливости, которые могут быть исправлены только с помощью политического действия, то граждане должны признать обязанность протестовать против этой несправедливости. Или, если наши политические институты более не функционируют, возможно, из-за крайней апатии или злоупотреблений властью, то граждане обязаны защитить эти институты от разрушения. Сидеть пассивно, когда совершаются несправедливости или гибнут демократические институты, в надежде на то, что вмешаются другие, означает занимать позицию безбилетника. Каждый должен вносить свой разумный вклад в создание и поддержание справедливых институтов.

Однако масштабы несправедливости и состояние здоровья политических институтов будут варьировать во времени и от общества к обществу. В некоторые времена и в некоторых местах (хотя, возможно, только в силу счастливых обстоятельств) наш естественный долг справедливости не требует от нас активного участия. Там, где общество, в сущности, находит-

<sup>22</sup> См. [Rawls 1988: 272–273]. Другие трактовки соотношения между республиканизмом и либерализмом см.: [Dworkin 1989: 499–504; Taylor 1989a: 177–181; Hill 1993: 67–84; Sinopli 1992: 163–171; Patten 1996; Berkowitz 1999; Wallach 2000].

<sup>23</sup> По поводу представления о том, что делиберативная демократия является эпизодической, см. [Ackerman 1991].



ся в полном порядке и его институты здоровы, индивиды должны быть свободны следовать своим концепциям блага, даже если они придают небольшое (или никакого) значение политическому участию.

Таким образом, будут времена и места, когда минимальное гражданство — это всё, что мы можем или должны потребовать. В одном смысле, это уменьшает нужду в гражданской добродетели. Например, строгие требования «публичной разумности» будут менее важными для тех, кто не участвует политически. Но в другом смысле, либеральная приверженность гражданскому обществу как среде, в которой осуществляются стремления к достойной жизни, порождает свою проблематику гражданской добродетели. Так же как государство не может надлежащим образом функционировать без некоего порога *политических добродетелей* среди активных граждан (таких, как публичная разумность и критическое отношение к власти), так и гражданское общество не может должным образом функционировать без наличия некоего порога *социальных добродетелей* среди пассивных граждан.

Обязанности пассивного или минимального гражданства часто описываются чисто негативно, т.е. как обязанность не нарушать закон, не причинять вреда другим, или ограничивать свои права и свободы. Короче говоря, минимальное гражданство часто рассматривается просто как требующее невмешательства в жизнь других (см., напр.: [McLaughlin 1992a]). Но этим игнорируется одно из основных требований либерального гражданства, а именно социальной добродетели «взаимного уважения» или «порядочности». Это — добродетель, которой должен научиться самый «минимальный» гражданин, поскольку она применяется не только к политической деятельности, но (и даже в первую очередь) и к нашим действиям в повседневной жизни, на улице, в магазинах нашего микрорайона и в различных институтах и форумах гражданского общества.

Взаимное уважение относится к тому, как мы обращаемся с не близкими нам людьми, а с которыми вступаем в контакт лицом к лицу. Чтобы понять суть взаимного уважения, полезно сравнить его с родственным требованием запрета на дискриминацию. Законодательное запрещение дискриминации первоначально применялось только к действиям государственных органов. Государственные законы и политические меры, дискриминирующие людей на основе расы или пола, постепенно были отменены в западных демократиях, поскольку они нарушают фундаментальную приверженность либерализма равенству возможностей. Но стало ясным, что будут ли люди иметь действительно равные возможности, зависит не только от действий власти, но и от действий институтов гражданского общества — корпораций, школ, магазинов, владельцев жилья и т.д. Если люди будут подвергаться дискриминации со стороны исполненных предрассудков владельцев магазинов или работников ритейторских фирм, то они будут лишены равного гражданства, даже если

само государство их не дискриминирует. Поэтому законодательные требования, запрещающие дискриминацию, всё более стали применяться «частным» фирмам и ассоциациям.

Распространение запрета на дискриминацию с государства на гражданское общество есть не просто сдвиг на шкале либеральных норм. Это предусматривает радикальное расширение обязанностей либерального гражданства. Ибо обязанность обращаться со всеми людьми как с равными гражданами теперь относится к самым обычным, повседневным решениям индивидов. Для фирм более недопустимо отказываться нанимать чернокожих работников, или не обслуживать чернокожих покупателей, или осуществлять сегрегацию чернокожих работников или покупателей. Но не только это. Нормы запрета на дискриминацию также подразумевают, что для любого бизнеса недопустимо игнорировать чернокожих покупателей или грубо обращаться с ними, хотя не всегда можно добиться этого с помощью закона. Фирмы должны, по сути, делать так, чтобы чернокожие чувствовали себя так же комфортно, как если бы они были белыми. Короче говоря, с чернокожими должны обращаться с *уважением*. То же самое относится и к тому, как граждане обращаются друг с другом в школах или досуговых ассоциациях и даже в частных клубах.

Такое взаимное уважение есть логическое продолжение запрета на дискриминацию, поскольку она требуется для того, чтобы все граждане имели одинаковые возможности участвовать в жизни гражданского общества. Но теперь она распространяется на сами сердца и умы граждан. Либеральные граждане должны научиться в повседневной обстановке взаимодействовать как с равными с теми людьми, в отношении которых они могут таить предрассудки.

Степень, в какой требование взаимного уважения может быть проведено в жизнь с помощью закона, ограничена. Легче заставить фирмы не дискриминировать при найме, чем обращаться с чернокожими покупателями с уважением. Но недавнее распространение законов и постановлений против издевательств над людьми другой расы и пола, как в обществе в целом, так и внутри школ и фирм, может рассматриваться как попытка обеспечить определённый уровень взаимного уважения, поскольку они запрещают словесные издеательства и запугивание, так же как и физические. И хотя, очевидно, невозможно навязать взаимное уважение в менее формальной обстановке — например, сделать так, чтобы белые приветливо улыбались при виде семьи азиатов в районном парке, а не насмехались над ними, — тем не менее либеральное гражданство требует такого взаимного уважения.

Легко свести это требование взаимного уважения всего лишь к «хорошим манерам». Например, Филип Рьефф отвергает взаимное уважение как поверхностный фасад, просто прикрывающий глубокое безразличие к нуждам других. Как он пишет, «мы давно знаем, что "равенство"

означает в американской культуре: оно означает прилипшую к лицу улыбку, требующую ответной улыбки» (цит. по: [Cuddihy 1978: 6]). Джон Мюррей Каддахи рассматривает взаимное уважение как навязывание протестантского (и буржуазного) понимания «хорошего вкуса» другим религиозным группам. Он утверждает, что католикам и иудеям (а сейчас и мусульманам) пришлось отказаться от их концепции истинной религии, требовавшей публичного выражения презрения к другим религиям, для того, чтобы соответствовать этой «религии взаимного уважения».

Верно, что в либеральных обществах нравственную обязанность уважительного отношения к другим иногда путают с эстетическим пониманием «хороших манер». Например, это ожидание уважения иногда используется для препятствования бурным протестам, к которым прибегают угнетённые группы, чтобы быть услышанными. То, что обездоленная группа «закатывает сцену», часто рассматривается как проявление «дурного вкуса». Такой преувеличенный акцент на хорошие манеры может быть использован для поощрения сервиллизма. Подлинное взаимное уважение не требует улыбаться другим независимо от того, как плохо они с вами обращаются, не утверждает, что угнетённые группы должны быть обходительными по отношению к угнетателям. Оно скорее означает обращение с другими как с равными при условии, что они распространяют такое же признание на вас. Хотя здесь есть некоторое пересечение между цивилизностью и более широким понятием вежливости, тем не менее они различны — цивилизность подразумевает поддержание норм равенства в публичной жизни общества, включая гражданское общество, и тем самым поддержание ключевых либеральных ценностей<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Мой анализ этого вопроса в большой степени опирается на трактовку взаимного уважения Джеффом Спиннером [Spinner 1994: ch. 3]. Он, в свою очередь, опирается на принадлежащую Патриции Уайт концепцию взаимного уважения, или того, что она называет «порядочностью» [White 1992], хотя я отчасти не согласен с её акцентами. Она, как представляется, в первую очередь озабочена повышением общего уровня «порядочности» в обществе, а не ликвидацией кричащих случаев нецивилизованности в отношении конкретных групп. Например, она сравнивает улыбающихся и готовых помочь официантов в канадском кафе с грубыми и не желающими помогать официантами в кафе польском [White 1992: 208] и доказывает, что мы должны учить детей быть по отношению к иностранцам дружелюбными, а не грубыми. Хотя я согласен, что хорошо, когда люди проявляют такую порядочность, и что минимальный уровень её есть условие функционирования демократии, я не думаю, что это фундаментальная проблема для воспитания гражданства. С моей точки зрения, официанты, которые только минимально доброжелательны ко всем клиентам, морально предпочтительнее тех, кто в целом очень доброжелателен, но грубы по отношению к чернокожим. Последние официанты могут демонстрировать больше порядочности в целом, но их поведение по отношению к конкретной группе угрожает наиболее фундаментальным нормам либерального гражданства. Однако я согласен с Уайт, что важно быть чутким к культурным вариациям норм взаимного уважения [White 1992: 215; ср. Young 1993]. Более критичный анализ цивилизности см.: [Calhoun 2000].

#### 4. ПИТОМНИКИ ГРАЖДАНСКОЙ ДОБРОДЕТЕЛИ

Таким образом, даже если мы отвергнем аристотелевский республиканизм, любая убедительная политическая теория должна всё-таки заботиться о гражданских добродетелях с инструментальной точки зрения. В частности, любая теория, заботящаяся о демократической легитимности и социальной справедливости, должна беспокоиться о добродетели публичной разумности в политической жизни и добродетели взаимного уважения в гражданском обществе. Обе эти добродетели необходимы для граждан, чтобы они могли выполнять свой естественный долг справедливости по созданию и поддержанию справедливых институтов. Без таких добродетелей либеральная демократия будет неспособна достичь ни справедливости, ни стабильности.

Но как мы можем обеспечить присутствие этих инструментальных добродетелей? Как отмечает Бейер, «списки полезных добродетелей... не говорят нам о том, как внедрить их в жизнь» [Baier 1994: 222]. И, как уже отмечалось, многие люди беспокоятся о том, что западные демократии падают ниже критического порога гражданской добродетели с падением уровня участия и взаимного уважения. Что может быть сделано для обратного хода этих процессов? Какие «созидательные меры» могут предпринять государства по развитию этих добродетелей (см. [Sandel 1996: 6])?

Один из возможных подходов — попытаться законом возложить на людей обязанность проявлять эти добродетели. К примеру, можно было бы издать закон, требующий от каждого участвовать в голосовании, или посещать ежемесячные собрания жителей микрорайона для обсуждения политических событий. В некоторых странах есть такие законы: в Австралии — об обязательном голосовании, в Южной Корее — об обязательных собраниях жителей микрорайонов. Но это довольно тяжеловесные попытки преодолеть «гражданскую приватность», и сами по себе они ничего не сделают для того, чтобы люди участвовали активно и ответственно. Действительно, если заставлять граждан участвовать в политической деятельности, которую они не любят, то это может просто усилить их отвращение к политическому процессу. В любом случае, трудно представить, как более размытые добродетели взаимного уважения или публичной разумности могут быть закреплены законодательно.

Можно было бы надеяться, что само по себе политическое участие научит людей ответственности и толерантности. Пусть даже первоначально недобровольное или не вызывающее энтузиазма политическое участие откроет людям новые идеи и породит новые симпатии и идентичности. Это знакомая тема в демократической теории, существующая по крайней мере со времён Ж. Ж. Руссо и Дж. Ст. Милля, веривших, что политическое участие «расширяет сознание индивидов, знакомит их с

интересами, лежащими за пределами их личных обстоятельств и окружения, и поощряет их признать, что именно общественным интересам они должны уделять внимание» (см. [Oldfield 1990a: 184]).

К сожалению, эта вера в воспитательную функцию участия представляется чрезмерно оптимистичной. Подчёркивание важности участия еще не объясняет, как обеспечить, чтобы граждане участвовали в политическом процессе ответственно, т.е. в духе общественных интересов, а не эгоистически или исходя из предрассудков (см. [Mulgan 1991: 40–41]). Наделённые властью граждане могут использовать свою власть безответственно, добиваясь благ и прав, которых общество не может позволить себе им дать; или голосуя за освобождение от налогов для себя и урезание помощи нуждающимся; или «находя причину всех бед в лени бедных, странности этнических меньшинств или дерзости и безответственности современных женщин» (см. [Fierlbeck 1991: 592]).

Верно то, что успешное политическое участие требует способности создавать коалиции, что отчасти поощряет развитие добродетелей справедливости и публичной разумности. Никто не может преуспеть в политической жизни, если не делает никаких попыток слушать или учитывать нужды и взгляды других. Но во многих случаях победоносная коалиция может быть построена при игнорировании требований маргинализированных групп. Действительно, если значительная часть населения придерживается предрассудков, то игнорирование таких групп или нападки на них могут быть наилучшим путём к политическому успеху.

Поэтому просто делать политическое участие обязательным, вряд ли будет удовлетворительным решением проблемы гражданских добродетелей. Действительно, большинство учёных, работающих над этой проблемой, исходят из того, что гражданские добродетели следует развивать косвенным путём. Вместо введения государством обязанности участия или проявления гражданской добродетели пытаются найти и укрепить «питомники гражданской добродетели». Цель здесь в том, чтобы выявить те социальные институты и практики, которые воспитывают гражданскую добродетель, и затем понять, как эти институты и практики можно защитить и укрепить.

Что же представляют собой питомники гражданской добродетели? Есть несколько институтов либерального общества, которые могут рассматриваться как воспитывающие гражданские добродетели, включая рынок, гражданские ассоциации и семью. Рассмотрим вкратце каждый из них.

Теоретики «новых правых» часто восхваляют рынок как школу гражданской добродетели. Многие реформы Тэтчер и Рейгана в 1980-е годы имели целью повысить значение рынка в жизни людей через более свободную торговлю, дерегуляцию, уменьшение налогов, ослабление профсоюзов и сокращение социальных выплат. Это делалось, в частности, и

для того, чтобы научить людей добродетелям инициативы и опоры на собственные силы. Как показано в главе 3, многое в сегодняшних нападениях правых на государство всеобщего благосостояния формулируется именно в понятиях гражданства. Говорится, что государство всеобщего благосостояния развивает в бедных пассивность, создавая культуру зависимости, низводя граждан до пассивных иждивенцев под покровительством бюрократии. Рынок, напротив, поощряет людей самим заботиться о себе. Новые правые верят в то, что самообеспечение есть не только важная гражданская добродетель сама по себе, но и предпосылка признания индивида полноценным членом общества. Будучи не в состоянии выполнять обязанность самим заботиться о себе, длительно неработающие являются источником стыда для общества в целом и для самих себя (см. [Mead 1986: 240])<sup>25</sup>. Неспособность выполнять общие обязанности является таким же препятствием для полноценного членства в обществе, как и отсутствие равных прав. «Наложить на иждивенца те же обязанности, что есть и у других, сущностно важно для равенства, а не противоречит ему. Эффективная политика социальной помощи должна приобщать реципиентов этой помощи к общим обязанностям граждан, а не отлучать от них» [Mead 1986: 12f.].

Согласно новым правым, чтобы развивать активное гражданство для всех, мы должны пойти дальше понимания Маршаллом гражданства как прав и вместо этого сосредоточиться на ответственности людей за своё жизнеобеспечение. Поскольку государство всеобщего благосостояния подрывает эту ответственность, меры социальной защиты должны быть сокращены и любые оставшиеся социальные выплаты увязаны с обязанностями, например, через трудовые социальные программы, требующие от получателей социальной помощи участвовать в общественно полезном труде, чтобы таким образом укрепить идею о том, что граждане должны обеспечивать сами себя.

Таким образом, рынок рассматривается как средство развития важных добродетелей: опоры на собственные силы, инициативы и полноценного членства в обществе. Более того, говорят, что рынок поощряет уважительное обращение, поскольку компании, отказывающиеся нанимать чернокожих работников или обслуживать чернокожих покупателей, будут проигрывать в конкуренции.

Однако ясны и ограничения рынка как школы гражданской добродетели. Многие меры по дерегулированию рынка, похоже, сделали возможным наступление эры беспрецедентной жадности и экономи-

<sup>25</sup> Свидетельства о том, что есть некий набор социальных ожиданий американцев по отношению к друг другу и к самим себе, выполнение которых необходимо для восприятия людей как полноценных членов общества, см.: [Mead 1986: 243; Shklar 1991: 413; Moon 1988: 34-35; Dworkin 1992: 131].

ческой безответственности, чему свидетельством скандалы с кредитно-сберегательными учреждениями и необеспеченными акциями в Америке. Рынок учит инициативе, но не чувству справедливости или социальной ответственности (см. [Mulgan 1991: 39]). И пока значительная часть населения будет иметь предубеждения против некоторых групп, компании будут иметь экономические стимулы обслуживать такой рынок, производя товары и услуги, исключаящие эти группы<sup>26</sup>. В любом случае, рынок не может научить тем гражданским добродетелям, которые специфичны для политического участия и диалога, например, добродетели публичной разумности.

«Теоретики гражданского общества» подчёркивают необходимость взаимного уважения и самоограничения для здоровой демократии, но отрицают, что либо рынок, либо политическое участие достаточны для того, чтобы научить этим добродетелям. Вместо этого они утверждают, что именно в добровольных организациях гражданского общества — церквях, семьях, профсоюзах, этнических ассоциациях, кооперативах, экологических группах, благотворительных организациях — мы учимся добродетелям исполнения взаимных обязанностей. Как пишет Майкл Уолцер, «взаимному уважению, делающему демократическую политику возможной, можно научиться только в сети ассоциаций гражданского общества» [Walzer 1992a: 104].

Поскольку это добровольные группы, то невыполнение обязанностей, связанных с членством в них, обычно встречается просто неодобрением, а не наказанием по закону. Но поскольку неодобрение высказывается со стороны семьи, друзей, коллег или товарищей, это во многих отношениях более сильный стимул действовать ответственно, чем наказание со стороны безличного государства. Именно здесь «формируются характер человека, компетентность и способность к гражданству», ибо именно здесь мы интернализуем идею личной ответственности и учимся добровольному самоограничению, принципиально важному для подлинно ответственного гражданства (см. [Glendon 1991: 109]).

Утверждение о том, что гражданское общество есть «питомник гражданской добродетели» [Glendon 1991: 109; 1995], является, в сущности,

<sup>26</sup> Например, у риелторов есть экономические стимулы поддерживать сегрегацию жилья. В любом случае, реформы новых правых, по-видимому, нарушили требования либеральной справедливости. Согласно критикам этих реформ, сокращение социальных выплат, вместо того чтобы снова поставить обездоленных на ноги, привело к росту класса бедных. Классовое неравенство усугубилось, работающие бедные и безработные были, по сути, лишены голоса, стали неспособны участвовать в социальной и политической жизни страны (см. [Fierlbeck 1991: 579]). Так что даже если рынок и учит гражданской добродетели, то капитализм *laissez-faire* нарушает принцип равных возможностей быть активными гражданами для всех членов общества.

эмпирическим утверждением, в пользу (и против) которого мало точных данных. Это старое и почтенное представление, но не очевидно, что оно верно. Вполне вероятно, что в наших микрорайонах мы научаемся быть хорошими соседями, но соседские ассоциации также учат людей действовать по принципу NIMBY (not in my backyard — не в моем дворе), когда дело касается строительства домов для тех или иных социальных групп или общественных работ<sup>27</sup>. Аналогичным образом семья часто является «школой деспотизма», утверждающей господство мужчин над женщинами (см. [Okin 1992: 65]); церкви часто проповедуют подчинение авторитетам и нетерпимость к другим религиям; этнические группы часто учат предубеждениям против других рас и т.д.

Уолцер признаёт, что большинство людей находятся «в ловушке тех или иных отношений подчинения», где «взаимное уважение», которому они учатся, является скорее выражением почтительности, чем независимости и активности. В этих обстоятельствах, утверждает он, нам следует «реконструировать» сеть ассоциаций «на новых условиях свободы и равенства». Аналогичным образом, когда деятельность некоторых ассоциаций «является продуктом узости мышления, пристрастной и партикуляристской», они «нуждаются в политической коррекции». Уолцер называет эту идею «критическим ассоциационализмом», чтобы обозначить, что может потребоваться реформа ассоциаций гражданского общества в духе принципов гражданства [Walzer 1992a: 106–107].

Но здесь можно зайти слишком далеко в другом направлении. Вместо того чтобы поддерживать добровольные ассоциации, этот подход может ненамеренно дать простор неограниченному вмешательству в их жизнь. Одно дело, когда государство вмешивается, чтобы защитить права людей внутри группы и за её пределами, когда эти права под угрозой. Но хотим ли мы, чтобы государства, к примеру, реконструировали церкви с целью сделать их внутренне более демократичными, или научить их членов быть скорее критичными, чем почтительными? И в любом случае не станет ли реконструкция церквей, семей или профсоюзов подрывать их принципиально ненасильственный и добровольный характер — именно то, что, по идее, и должно делать их питомниками гражданской добродетели?

Действительно, было бы неразумным ожидать от церквей, что они будут учить добродетели публичной разумности. Публичная разумность чрезвычайно важна в политических дебатах, но необязательна и иногда

<sup>27</sup> Нет ничего плохого, когда жители возражают против чего-то, что считают по своей сути порочным, независимо от того, где это находится (например, против атомных электростанций). Но есть проблема, когда соседи организуются для того, чтобы избежать вынесения своей честной доли в такие необходимые общественные программы и службы, как жилье для инвалидов или людей с низкими доходами.



нежелательна в частной сфере. Было бы абсурдным предлагать прихожанам воздерживаться от апелляций к Священному Писанию, решая, кто будет возглавлять их церковь.

Теоретики гражданского общества требуют слишком многого от добровольных ассоциаций, ожидая, что они будут главной школой или мини-моделью демократического гражданства. Хотя эти ассоциации могут научить гражданской добродетели, но не в этом их *raison d'être*. Люди становятся членами церквей, семей или этнических организаций не для того, чтобы учиться гражданской добродетели. Они делают это скорее, чтобы чтить некоторые ценности и наслаждаться некоторыми человеческими благами, а эти мотивы могут иметь мало общего с развитием гражданственности. Ожидать от родителей или священников, что они организуют внутреннюю жизнь своих групп так, чтобы максимально развивать гражданственность, значит игнорировать первоочередной смысл существования этих групп. (Некоторые ассоциации, такие как бойскауты, созданы для того, чтобы развивать гражданственность, но это исключение, а не правило<sup>28</sup>.)

Тот же вопрос возникает и в отношении теоретиков «материнского гражданства», которые сосредоточивают внимание на семье и, в частности, на материнстве, как школе ответственности и добродетели. Согласно Джин Элштайн и Саре Раддик, материнство учит женщин ответственности за сохранение жизни и защиту уязвимых, и эти уроки должны также стать руководящими принципами политической жизни. Например, материнство содержит в себе «метафизическую установку» на «удержание», которая отдаёт предпочтение защите существующих взаимоотношений приобретению новых благ (см. [Ruddick 1987: 242]). Это имеет очевидные следствия для принятия решений о войне или окружающей среде.

Я буду обсуждать эти теории материнского гражданства и связанную с ними трактовку «этики заботы» в главе 8. Однако сомнительно, что материнство содержит те же самые качества или добродетели, что и демократическое гражданство, и некоторые критики утверждают, что нет никаких свидетельств того, что связанные с материнством установки, например, «удержание», способствуют таким демократическим ценностям, как «активное гражданство, самоуправление, эгалитаризм и осуществление свободы» (см. [Dietz 1985: 30; Nauta 1992: 31; Mouffe 1992a]). По словам Диц, «просвещённый деспотизм, государство всеобщего

<sup>28</sup> Великолепный анализ сложной роли гражданских ассоциаций в воспитании гражданской добродетели см. [Rosenblum 1998]. Она убедительно критикует то, что называется «теорией приводных ремней», согласно которой каждая ассоциация должна обучать граждан добродетелям, нужным им для политической жизни.

благосостояния, однопартийная бюрократия и демократическая республика — все они могут уважать матерей, защищать жизни детей и демонстрировать сочувствие к уязвимым» [Dietz 1992: 76]. Аналогичным образом трудно видеть, как добродетели, уместные в близких отношениях между матерью и ребёнком, могут быть трансформированы в добродетели, необходимые в анонимных структурах гражданского общества или политического участия, например, во взаимное уважение и публичную разумность.

Тогда представляется, что мы не можем полагаться на рынок, семью или ассоциации гражданского общества для обучения всему комплексу гражданских добродетелей. Каждая из этих структур учит нас некоторым важным добродетелям, но также и некоторым предрасположенностям, которые, проявляясь в политической сфере, могут оказаться пороками. В любом случае, вряд ли люди научатся специфически политическим добродетелям публичной разумности и скептичности по отношению к авторитетам в любой из этих сфер, поскольку они часто держатся на частном дискурсе и уважении к власти. Некоторые гражданственно настроенные родители или ассоциации могут сознательно взять на себя задачу развития этих политических добродетелей, но нет никакой гарантии, что они будут это делать, и было бы явно неуместным и непозволительным для государства вмешиваться в жизнь семей или церквей, чтобы заставить их это делать.

Тогда где же мы можем научиться этим добродетелям? По мнению многих нынешних теоретиков — в системе образования. Школы должны учить детей тому критическому мышлению и нравственному видению, которое определяет публичную разумность. И действительно, развитие этих добродетелей является одним из главных оправданий обязательного образования. Как пишет Эми Гатман, дети в школе «должны научиться не только вести себя в соответствии с указаниями власти, но и критично мыслить о власти, для того, чтобы они могли соответствовать демократическому идеалу совместного осуществления политического суверенитета в качестве граждан». Люди, которые «управляются только обычаем и властью... неспособны составить общество суверенных граждан» [Gutmann 1987: 51].

Конечно, в самом по себе школьном образовании нет ничего, что гарантировало бы, что оно будет сколько-нибудь успешнее в развитии политических добродетелей, чем семьи или церкви. Напротив, в истории школы часто использовались для развития склонности к почитительности, шовинизму, ксенофобии и другим нелиберальным и недемократическим порокам. Но сегодня многие учёные верят в то, что школы могут быть (ре)организованы так, чтобы быть эффективными питомниками гражданских добродетелей, которым, возможно, больше нигде научить-

ся. Более того, из всех институтов, которые влияют на представления и склонности молодых людей — школ, средств массовой информации, семей, церквей — меньше всего возражений вызывает государственное регулирование школ (см. [Weinstock 2001]). Свобода слова и прессы ограничивает контроль государства над средствами массовой информации; свобода совести ограничивает государственный контроль над церквями, и права на частную жизнь ограничивают государственное регулирование семьи. Поэтому в современных либеральных обществах есть почти подавляющая тенденция рассматривать школы как панацею от всех наших социальных зол (например, беременности подростков, курения, ожирения, расизма и т.д.).

Однако эта идея о том, что школы должны учить детей быть скептическими по отношению к политической власти и дистанцироваться от своего культурного наследия, участвуя в публичном дискурсе, является спорной. Традиционалисты возражают против неё на тех основаниях, что это неизбежно приводит к тому, что дети ставят под сомнение традицию и авторитет родителей или религии в частной жизни. Как признаёт Гатман, образование как подготовка к демократическому гражданству неизбежно будет включать в себя «вооружение детей интеллектуальными навыками, необходимыми для оценки образов жизни, отличных от родительского», потому что «многие, если не все, способности, необходимые для выбора между достойными жизнями, также необходимы для выбора между хорошими обществами» [Gutmann 1987: 30, 40].

Поэтому те культурные или религиозные группы, которые ради своего выживания сильно полагаются на некритическое принятие традиции и власти, «обречены на то, что им будут противостоять свободные, открытые, плюралистические, прогрессивные» подходы, поощряемые либеральным образованием (см. [Macedo 1990: 53–54]). Вот почему такие группы, как амиши, стремятся вывести своих детей из системы школьного образования, пытаясь либо создать отдельные религиозные школы, либо обучать детей дома, либо добиваясь освобождения от изучения некоторых разделов школьной программы, где изучаются и практикуются эти либеральные добродетели (например, освобождение от сексуального образования или от совместных для мальчиков и девочек занятий по физвоспитанию)<sup>29</sup>.

Некоторые теоретики обеспокоены тем, что отдельные религиозные школы не могут обеспечить адекватного воспитания ни взаимного уважения, ни публичной разумности, даже если изучение этих добродетелей и включено в программу. Ибо эти добродетели изучаются не толь-

<sup>29</sup> Обсуждение проблемы религиозных групп, стремящихся к созданию отдельных школ для того, чтобы избежать либерального образования, развивающего автономию, см.: [McLaughlin 1992b; Halstead 1991; Spinner 2000].

ко, и даже не в первую очередь, через явную программу, но скорее через «скрытую программу» например, через общую среду и инфраструктуру школ (см. [Gutmann 1987: 53]). Так, обычные школы учат взаимному уважению, не только рассказывая учащимся о нравственной ценности уважения к другим, но и настаивая на том, чтобы учащиеся разных рас и религий сидели вместе и сотрудничали друг с другом в школьных проектах или в спортивных командах. Аналогичным образом обычные школы учат публичной разумности, не только объясняя студентам, что в мире есть множество религиозных представлений, и что разумные люди расходятся по поводу их достоинств. Они также создают социальные условия, в которых учащиеся видят разумность этих разногласий. Недостаточно просто сказать ученикам, что большинство людей в мире не разделяет их религию. Пока кто-либо окружён людьми, придерживающимися одной веры, он может по-прежнему поддаваться искушению думать, что каждый, кто отвергает эту религию, некоторым образом нелогичен или неполноценен. Чтобы научиться публичной разумности, ученики должны узнать и понять людей, которые разумны и в то же время порядочны и гуманны, но не разделяют их религии. Такое обучение требует присутствия в классе людей разной этнокультурной и религиозной принадлежности.

Это говорит о том, что идеал либерального образования предусматривает некоторую степень отстранения от родного сообщества или культуры ученика, и взаимодействия с людьми из других сообществ и культур. Майра Левинсон называет это идеалом «отстранённой школы» [Levinson 1999]. Это не обязательно должно означать полный отказ от идеи отдельных школ или обучения на дому, но может потребовать поиска в образовательном процессе некоего пространства для более интегрированной школьной среды. Возможно, это могло бы выражаться, например, в обучении в отдельных школах на начальной стадии и затем в интегрированных средних классах. Или же в обменных программах для учеников и учителей. Как пишет Имонн Калан: «Главное требование в том, чтобы школьное образование на какой-то стадии предусматривало дружественное и критичное ознакомление с представлениями и образом жизни, противоречащими культуре и образу жизни семьи или религиозной группы, в которой рождён ребёнок» [Callan 1997: 133]<sup>30</sup>.

Тем не менее ясно, что многие консервативные религиозные группы будут сопротивляться любым таким попыткам поместить своих детей в

<sup>30</sup> Наиболее энергичную защиту этого идеала «отстранённой школы» см.: [Levinson 1999]. Как она пишет, «для детей трудно достичь автономии исключительно в рамках их семей и родных сообществ — или даже в рамках школ, нормы которых основаны на нормах родных сообществ ребёнка. Если мы принимаем требование автономии всерьёз, нам необходимо место, отделённое от той среды, в которой растут дети» [Levinson 1999: 58].

условия благожелательного взаимодействия с другими религиями или образами жизни. Такие группы, как амиши, стремятся избежать любого контакта с представителями других вероисповеданий; иные группы принимают обучение в общих школах, но препятствуют любым попыткам ввести в школьную программу обсуждение образов жизни, противоречащих их представлениям (например, гомосексуальности). Этот отказ иметь дело с другими образами жизни может поставить под угрозу развитие некоторых гражданских добродетелей, необходимых для функционирования современного государства. Но этот аргумент вряд ли убедит консервативные религиозные группы, поскольку многие из них рассматривают само современное светское государство как инструмент порока в этом мире.

Это создаёт дилемму для либералов, многие из которых хотят найти место для миролюбивых и законопослушных групп, таких как амиши. Это особенно верно в отношении сторонников политического либерализма, которых я рассматривал в предыдущей главе. Навязывание «наших» либеральных ценностей группам, которые их отвергают, рассматривается как «сектанство» (см. гл. 5 § 7 наст. изд.). Эти политические либералы хотят так изменить обучение гражданству, чтобы минимизировать его влияние на авторитет родителей или религии. Например, Уильям Гэлстон утверждает, что из необходимости обучения детей участию в публичном дискурсе и оценке политических лидеров «не следует вывод о том, что государство должно (или может) так структурировать общественное образование, чтобы развивать в детях скептическую рефлексию по поводу образа жизни, унаследованного от родителей или местных сообществ» [Galston 1991: 253; ср. Rawls 1988: 267–268]. Он, однако, признаёт, что для школ нелегко развивать готовность детей ставить под сомнение политическую власть, не подрывая их «непоколебимой веры в правильность» образа жизни их родителей.

Должно ли либеральное государство требовать некоторой степени обязательного для всех школьного образования во имя воспитания гражданственности? Отвечая на этот вопрос, следует различать два типа религиозных групп, которые могут стремиться к освобождению от общего для всех школьного образования. Некоторые группы, такие как амиши, добровольно самоизолируются от общества и избегают участия и в политике, и в деятельности обычных институтов гражданского общества. Они не голосуют, не нанимают работников, не пытаются влиять на государственную политику (за исключением тех случаев, когда предлагаемые меры могут поставить под угрозу их изоляцию) и стремятся только к тому, чтобы их оставили в покое. Поскольку они не участвуют ни в политике, ни в гражданском обществе, не так насущно, чтобы их дети изучали добродетели взаимного уважения или публичной разумности. Джефф Спиннер называет амишей «частичными гражданами» и утверждает, что, поскольку

ку они отказались от права участия, то могут также быть освобождены от обязанностей, сопровождающих это право, включая обязанность учиться взаимному уважению и публичной разумности и практиковать их [Spilner 1994: 98]. Поэтому он поддерживает их право забирать детей из школы в возрасте 14 лет, до того как им придётся изучать «большое общество» или взаимодействовать с детьми, не принадлежащими к амишам. Исходя из того, что такие группы невелики и искренне привержены своей самоизоляции, они не представляют никакой угрозы либеральному гражданству в обществе в целом. Не следует поощрять такие группы, так как они не принимают ответственности вместе с другими гражданами за решение проблем страны и преодоление несправедливостей. В некотором смысле они безбилетники, выигрывающие от стабильного либерального порядка, для поддержания которого ничего не делают<sup>11</sup>. Но либеральное общество может позволить себе немного таких паразитов<sup>12</sup>.

Напротив, другие религиозные группы, стремящиеся к освобождению от обучения детей в общих школах, активно участвуют и в гражданском обществе, и в политике, и стремятся влиять на государственную политику в целом. Таковы фундаменталистские христиане в США, или мусульманские фундаменталисты в Великобритании. В этих случаях можно утверждать, что раз они избрали пользование правами полноценных граждан, они должны принять и то образование, которое необходимо для развития ответственного гражданства, включая обязанность благожелательного взаимодействия с другими образами жизни на некоторой стадии образовательного процесса.

<sup>11</sup> Это другая линия аргументации, отличная от аргументации тех, кто отстаивает исключение для амишей, утверждая, что их отдельные школы обеспечивают достаточное обучение гражданству. Таково было мнение Верховного Суда США, который заявил, что образовательная система амишей готовит детей к тому, чтобы быть хорошими гражданами, поскольку они становятся работающими и мирными членами сообщества амишей (*Wisconsin v. Yoder* 406 US 205 (1972)). Однако, как я отметил ранее, либеральное гражданство требует больше, чем быть законопослушным и экономически самообеспечивающимся. Оно требует также взаимного уважения и публичной разумности. Критику представлений об обязанностях граждан, выразившихся в вышеупомянутом судебном деле, см.: [Arneson, Shapiro 1995].

<sup>12</sup> Как замечает Спиннер, вряд ли таких групп будет много, поскольку цена «частичного гражданства» — отказ от возможностей и ресурсов обычного общества [Spilner 1994: ch. 5]. Конечно, могут возражать против исключений для амишей не потому, что они угрожают либеральному гражданству в целом, но потому, что они неправомерно сужают возможности своих детей, включая их возможности обладать демократическим гражданством (см. [Gutmann 1980]). Спиннер утверждает, что, даже освобожденные от обязательного школьного образования, дети амишей узнают достаточно об окружающем мире, чтобы уход из их сообщества был для них реальной и доступной возможностью.

Всё это трудные практические, а также и философские вопросы о роли школ в воспитании добродетелей. Конечно, школы могут заполнить существенный пробел, научив некоторым политическим добродетелям, обучение которым не гарантировано в семьях или частных ассоциациях. Но школы — это часть общества, и было бы ошибкой думать, что они могут успешно функционировать, если достижение этих целей не поддерживается другими социальными институтами. Если родители и церкви станут думать, что образование, дающееся в школах, фундаментально противоречит их представлениям, они не будут поддерживать эти школы или успехи детей в обучении в них и могут постараться нейтрализовать преподаваемое в школах. Подлинно «отстранённая» школа, стоящая над другими социальными институтами и против них, вряд ли будет эффективной.

В любом случае, кажется ясным, что ни на один институт нельзя полагаться как на единственный «питомник гражданской добродетели», и что граждане учатся пересекающемуся набору добродетелей благодаря пересекающемуся набору институтов. Либеральная надежда состоит в том, что эта довольно случайная мешанина влияний создаст критический порог гражданской добродетели.

Но всё это обсуждение того, где граждане могут научиться добродетелям, может показаться бьющим мимо цели. В конце концов, настоящим вопросом для любой инструментальной теории добродетелей является то, почему люди сделают выбор в пользу *применения на практике* этих добродетелей, если они противоречат другим их предпочтениям или целям. Как я подчёркивал ранее, либералы не исходят из того, что реализация этих добродетелей вознаграждает сама по себе, но считают, что она может рассматриваться как жертва или бремя. Тогда почему граждане выберут публичную разумность, когда они могут получить желаемое в политическом процессе с помощью угроз, сделок или просто в силу численного преимущества? Зачем практиковать взаимное уважение, когда выигрываешь от существующих типов дискриминации и предвзятости в отношении меньшинств?

Конечно, если слишком многие откажутся от публичной разумности и взаимного уважения, то в результате сама легитимность и стабильность демократических институтов может быть поставлена под вопрос. Насколько мы заинтересованы в заботе о стабильности демократических институтов, настолько же мы заинтересованы в заботе об общем уровне добродетели в обществе. Но это довольно отдалённый и долгосрочный интерес, который полностью не объясняет, почему я должен участвовать в каком-то конкретном проявлении публичной разумности или взаимного уважения здесь и сейчас. Мой индивидуальный поступок вряд ли окажет сколько-нибудь существенное воздействие на здоровье

демократической системы в целом. Почему я должен отдавать предпочтение моему долгосрочному инструментальному интересу в развитии гражданской добродетели перед моим краткосрочным интересом в осуществлении моей конкретной концепции блага, пусть даже это потребует угрозы или дискриминации кого-то?

Этим опять поднимается вызов, брошенный либерализму Тейлором в предыдущей главе. Тейлор утверждал, что либерализм не даёт никакого убедительного объяснения того, почему граждане будут продолжать голосовать за политику перераспределения, проводимую государством всеобщего благосостояния, и признавать свою правовую обязанность идти на жертвы ради сограждан, при том, что сограждане больше не разделяют общей концепции блага. Зачем идти на жертвы ради сограждан, чей образ жизни не только отличается от моего, но, может быть, даже в конфликте с моим? Тот же вопрос встаёт и здесь, хотя и в контексте индивидуального поведения, а не поддержки мер государственной политики. Почему граждане будут принимать бремя публичной разумности и взаимного уважения в своём индивидуальном поведении для того, чтобы устроить сограждан, имеющих другие и, возможно, даже конфликтующие концепции блага?

Неудивительно, что либералы предлагают тот же «двухуровневый» ответ, что и в предыдущей главе. На одном уровне либералы подчёркивают, что граждане, как предполагается, обладают чувством справедливости, и эта общая приверженность принципам справедливости создаёт чувство солидарности, объединяющее людей с разными концепциями блага. На другом уровне либеральные националисты утверждают, что социальное единство, основанное на принципах справедливости, слишком тонко и должно быть далее стабилизировано и усилено развитием общего чувства национального единения, основанного на общем языке, истории и общественных институтах.

Как уже я отмечал, многие либералы колеблются относительно принятия этого второго уровня нациестроительства и предпочитают полагаться исключительно на чувство справедливости как мотив принятия требований активного и ответственного гражданства. Но на самом деле существование такого рода нациестроительства имплицитно принимается практически всеми теоретиками делиберативной демократии и гражданской добродетели. Например, большинство толкований публичной разумности просто принимают как должное, что граждане говорят на одном языке и что демократическое государство составляет «коммуникативное сообщество»<sup>33</sup>. Действительно, трудно представить, как возможна

<sup>33</sup> О ключевой роли этого допущения для теорий демократии см.: [Wright 2000]. Сью Райт также подчёркивает ту цену, которую за это придется заплатить лингвистическим меньшинствам – вопрос, который я буду рассматривать в следующей главе.



делиберативная демократия без общего языка. Но это распространение общего языка в пределах каждого государства есть одна из главных целей нациестроительства, и именно существование такого общего языка даёт теоретикам основу имплицитно исходить из правомерности такого нациестроительства. Действительно, либеральные националисты утверждают, что сдвиг от агрегирующей к делиберативной модели демократии и признание необходимости большей гражданской добродетели просто подкрепляют аргументацию в пользу формирования чувства общей национальной принадлежности. Как пишет Д. Миллер, «общее чувство национальной идентичности является условием достижения политических целей социальной справедливости и делиберативной демократии» [Miller 1995: 162, 96; ср. Kymlicka 2001: ch. 10].

## 5. КОСМОПОЛИТИЧЕСКОЕ ГРАЖДАНСТВО

Эта попытка связать активное гражданство и делиберативную демократию с либеральным национализмом вызывает то же возражение, что и либерально-националистические трактовки распределительной справедливости: а именно, что этим игнорируется необходимость более «космополитической» или транснациональной концепции демократии. В то время как либеральное нациестроительство, возможно, в прошлом помогло консолидировать и развить демократию на национальном уровне, теперь мы нуждаемся в более глобальном понимании демократического гражданства, концентрирующемся на наднациональных или международных институтах, таких как Европейский союз, Организация Объединённых Наций или Всемирный банк.

Одной из причин нашего возможного желания укрепить такие международные институты может быть вера в глобальную концепцию справедливости и, следовательно, в необходимость передачи ресурсов от граждан богатых стран к гражданам бедных. То есть мы можем желать космополитических политических институтов потому, что верим в космополитическую концепцию справедливости. Но есть и независимые причины для установления международных политических институтов. Всё более признаётся то, что такие институты необходимы нам для решения проблем экономической глобализации, экологии и международной безопасности. В результате мы являемся свидетелями подлинно взрывного роста таких международных организаций в послевоенный период.

Но эти институты плохо укладываются в существующие теории демократии, основанные на идее национального государства. В настоящее время эти транснациональные организации демонстрируют большой «дефицит демократии» и обладают малой публичной легитимностью в глазах граждан. Они в основном организованы на основе межправитель-

ственных отношений, при незначительном (или вообще никак) вкладе индивидуальных граждан. Более того, эти институты развивались *ad hoc*, каждый как ответ на определённую потребность, без какой-либо лежащей в основе теории о видах желательных для нас транснациональных институтов, о том, как они должны управляться, как они должны соотноситься друг с другом или какие принципы должны регулировать их структуру или действия.

Короче говоря, в то время как постоянно растёт число транснациональных институтов, которые оказывают возрастающее влияние на нашу жизнь, у нас нет политической теории транснациональных институтов. У нас есть хорошо разработанные теории о том, какие принципы справедливости должны воплощаться в жизнь институтами национального государства, какие политические права граждане должны иметь в отношении этих национальных институтов, какие добродетели, лояльности и убеждения граждане должны иметь по отношению к этим институтам. Но лишь немногие имеют сколько-нибудь ясное представление о том, какие принципы справедливости, стандарты демократизации, нормы добродетели или лояльности должны применяться к транснациональным институтам<sup>24</sup>.

Поэтому становится очевидным, что мы не можем более принимать национальное государство в качестве единственного или доминирующего контекста политической теории. Нужна более космополитическая концепция демократии и правления, открыто анализирующая эти вопросы. Одним из наиболее распространённых возражений против либерального национализма является не только то, что он игнорирует эту потребность в теории транснациональной демократии, но также и то, что его акцент на общую национально-государственную принадлежность как на цементирующую основу для демократии делает невозможным теоретизирование о демократии на уровне, выходящем за пределы национальных и лингвистических границ (см., напр.: [Held D. 1995; 1999; Young 2000b]).

Тем не менее многие либеральные националисты согласны с тем, что есть потребность в транснациональных политических институтах. Вопрос (как и с либерально-националистическими трактовками справедливости) в том, рассматриваем ли мы национальное государство как препятствие для более космополитической концепции демократии или как элемент в её создании? Должны ли мы рассматривать космополитическую демократию как альтернативу вышедшим из моды моделям нациентричной демократии или как дополнение к последней, как нечто, зависящее от нее?

<sup>24</sup> Предварительные попытки разработать такую концепцию космополитического гражданства см.: [Held D. 1995; 1999; Archibugi, Held 1995; Heater 1996; Robbins (ed.) 1998; Hutchings, Dannreuther 1999; Carter 2001].

В качестве примера рассмотрим одну из немногих серьёзных попыток развить демократический транснациональный политический институт: Европейский союз. ЕС имеет два основных центра принятия решений: Европейский парламент, члены которого напрямую избираются гражданами на общеевропейских выборах, и Европейскую комиссию и Совет министров, члены которых назначаются национальными правительствами (которые сами выбираются на национальных выборах в каждой стране). В соответствии с двумя этими центрами принятия решений есть две широкие стратегии ликвидации дефицита демократии в Европейском союзе. Одна состоит в том, чтобы усилить власть (избираемого напрямую) Европейского парламента за счёт (номиналируемых странами) Комиссии и Совета министров и тем самым увеличить степень прямой подотчётности ЕС избирателям на общеевропейских выборах. Альтернативой является оставить большую часть власти в руках Комиссии и Совета министров, но увеличить степень подотчётности национальных правительств на национальных выборах за то, как их делегаты действуют в Комиссии и Совете.

Многие сторонники космополитического гражданства одобряют первый подход: они считают принципиально важным увеличить степень прямой подотчётности международных институтов рядовым гражданам. Но кажется ясным, что большинство самих европейцев предпочитают второй подход. Среди населения требование усилить Европейский парламент имеет незначительную поддержку. Большинство людей практически во всех европейских странах проявляют мало интереса к деятельности этого парламента и мало энтузиазма по поводу усиления его власти. Вместо этого они хотят усилить подотчётность своих национальных правительств в том, как они действуют в межправительственном Совете министров. То есть граждане в каждой стране хотят обсуждать между собой, на своём языке, какова должна быть позиция их правительства по проблемам Европейского союза. Например, датчане желают дебатировать на датском языке, какова должна быть позиция Дании по отношению к Европе. Они демонстрируют мало интереса к инициированию общеевропейских дебатов (на английском?) о том, каким должен быть Европейский союз. Они весьма заинтересованы в демократической дискуссии о проблемах ЕС, но это не дискуссия с другими европейцами на тему «что мы, европейцы, должны делать». Они хотят дискутировать друг с другом на датском о том, что должны делать они, датчане.

Более того, попытки создать подлинно демократическое транснациональное гражданство могут иметь негативные последствия для демократического гражданства на национальном уровне. Например, неизбежным результатом придания большей власти избираемому Европейскому парламенту на том основании, что он более «демократичен»,

была бы ликвидация права вето, которое сейчас национальные правительства имеют в отношении большинства решений ЕС. Решения Европарламента в отличие от решений Совета министров не подлежат вето стран-участниц. Это означает, что Европейский союз перестал бы быть подотчётным гражданам через их национальные законодательные органы. В данный момент, если гражданину Дании не нравится решение ЕС, он может попытаться мобилизовать других датчан, чтобы изменить позицию своего правительства по данному вопросу. Но если Европейский союз будет «демократизирован», т.е. если избираемый парламент заменит номинируемый Совет министров в качестве основного органа принятия решений, датскому гражданину придётся пытаться изменить мнения граждан всех других европейских стран (ни одна из которых не говорит на его языке). И в силу очевидных и понятных причин мало кто из европейцев желает такой «демократизации». Для граждан Дании участвовать в дискуссии с другими датчанами, на датском языке, о датской позиции в отношении ЕС является знакомой и доступной задачей. Но участие граждан Дании в дебатах с итальянцами для выработки единой европейской позиции выглядит пугающей перспективой. На каком языке будет проходить такая дискуссия и на каких форумах? Они не только не говорят на одном языке и не живут на одной территории, но и не читают одних и тех же газет, не смотрят одни и те же телевизионные шоу, не принадлежат к одним и тем же политическим партиям. Так каким же будет форум для таких трансевропейских дебатов?

Учитывая эти препятствия для трансевропейской публичной дискуссии, неудивительно, что ни датчане, ни итальянцы не демонстрируют никакого энтузиазма по поводу «демократизации» Европейского союза. Они предпочитают осуществлять демократическую подотчётность через свои национальные законодательные органы. Поэтому, хотя и парадоксально, но общим итогом увеличения прямой демократической подотчётности Европейского союза через избираемый Европейский парламент фактически может быть подрыв демократического гражданства. Это сместило бы власть с национального уровня, где возможны массовое участие и оживлённая демократическая дискуссия на общем языке, на транснациональный уровень, где демократическое участие и обсуждение очень затруднены. Как утверждает Дитер Гримм, при отсутствии в настоящее время общеевропейских масс-медиа и перспективы создания таких европеизированных СМИ в обозримом будущем радикальное смещение власти от Совета министров к Европарламенту «усугубило бы, а не решило проблему» демократического дефицита [Grimm 1995: 296].

Это говорит о том, что по крайней мере в обозримом будущем национальные государства будут оставаться главным местом реализации демократического гражданства. Это не означает отрицания важности и

даже необходимости установления интернациональных институтов, чьи решения подлежат демократической подотчётности в каком-то виде. Но, учитывая трудности установления осмысленных форм делиберативной демократии и массового участия на транснациональном уровне, мы должны, возможно, пытаться создавать космополитическую демократию, основываясь на достижениях национального государства. Другими словами, успех транснациональной демократии может зависеть от сохранения здоровья национальных демократий: транснациональные политические институты будут работать лучше всего, если их правила и решения обсуждаются и ратифицируются в рамках национальных демократических форумов. Если это так, то сосредоточение внимания на добродетелях, практиках и лояльностях, необходимых для поддержания национальных демократических форумов, может оказаться не таким уж близоруким, как это казалось на первый взгляд (см. [Thompson 1999]).

## 6. ПОЛИТИКА ГРАЖДАНСКОГО РЕСПУБЛИКАНСТВА

В большей части послевоенной политической теории фундаментальными нормативными понятиями были демократия (для оценки процедур) и справедливость (для оценки результатов). Гражданство, если оно вообще обсуждалось, обычно рассматривалось как производное от демократии и справедливости, т.е. гражданин есть некто, обладающий демократическими правами и притязаниями по поводу справедливости. Однако во всех частях политического спектра возрастает поддержка той точки зрения, что гражданство должно играть независимую политическую роль в любой серьёзной политической теории и что развитие ответственного гражданства есть безотлагательная цель государственной политики. Эта озабоченность гражданством в равной степени присуща либералам, радикалам, либертарианцам, коммунитаристам и феминистам.

И тем не менее поразительной чертой текущих дебатов является робость, с которой авторы применяют свои теории гражданства к вопросам государственной политики. В литературе найдётся немного новых предложений или рекомендаций по поводу того, как развивать гражданство. Если гражданская добродетель важна, почему бы не принять законы о «добром самаритянине», как это сделали многие европейские страны? Если важно политическое участие, почему бы не потребовать обязательного голосования, как в Австралии или Бельгии? Если важно, чтобы граждане думали об обществе, почему не потребовать проходить период обязательной гражданской службы, как в большинстве европейских стран? Если государственные школы помогают научить ответственному гражданству, потому что требуют, чтобы дети различных рас и религий сидели вместе и учились уважать друг друга, почему бы не запретить частные школы?

Таковы меры государственной политики, касающиеся именно развития гражданственности, а не справедливости или демократии самих по себе. Тем не менее мало кто из авторов даже рассматривает такие предложения. Вместо этого большинство теоретиков гражданства или оставляют без ответа вопрос о том, как его развивать (см. [Glendon 1991: 138]), или сосредоточиваются на «скромных» или «мягких и относительно ненавязчивых способах» развития гражданских добродетелей (см. [Macedo 1990: 234, 253])<sup>15</sup>. В то время как теоретики гражданства сокрушаются по поводу излишнего внимания, уделяемого правам, они кажутся несклонными предложить любые меры, которые могут восприниматься как ограничивающие эти права.

Для этой робости, возможно, и есть убедительные основания, но она никак не уживается с утверждением о том, что мы стоим перед лицом кризиса гражданства и отчаянно нуждаемся в теории гражданства. В результате большая часть последних трудов по гражданским добродетелям выглядит совершенно пусто. В отсутствие какого-то описания легитимных и нелегитимных путей развития или насаждения должного гражданства многие работы по гражданству сводятся к банальности: общество было бы лучше, если бы люди в нём были более приятны и более думающи<sup>16</sup>.

Неясно даже то, насколько неотложна эта необходимость развития должного гражданства. Литература по гражданству полна мрачных предсказаний об упадке добродетели, но, как признает Гэлстон, «культурный пессимизм — это постоянный лейтмотив человеческой истории, практически в каждом поколении» [Galston 1991: 237]. Аналогичную обеспокоенность по поводу политической апатии можно найти у политических социологов 1950-х годов и даже ещё раньше, у Токвиля в

<sup>15</sup> Другие подходы к «ненавязчивому» развитию гражданства см.: [Habermas 1992: 6–7; Hill 1993; Rawls 1993a: 216–220].

<sup>16</sup> Например, Муфф критикует либерализм за сведение гражданства к «чисто юридическому статусу, устанавливающему права, которыми индивид обладает против государства» [Mouffe 1992c: 227], и стремление «восстановить потерянную связь между этикой и политикой» через понимание гражданства как формы «политической идентичности, создающейся благодаря идентификации с *res publica*» [Ibid. 230]. Но она ничего не предлагает по поводу того, как развивать или насаждать это воодушевленное духом общественности участие, и настаивает (вопреки гражданским республиканцам), что граждане должны иметь свободу относительно того, отдавать или нет предпочтение политической деятельности. Поэтому ее критика либерализма, как представляется, сводится к утверждению, что либеральная концепция наших гражданских прав не говорит нам о том, как хороший гражданин предпочтёт использовать свои права — утверждение, с которым либералы охотно согласятся. Многие в критике либерального гражданства сводится к такому же ничто не проясляющему утверждению.

1830-е годы. Хотя есть признаки, вызывающие обеспокоенность, например, снижение участия в голосованиях, но есть и множество позитивных тенденций. Сегодня граждане более толерантны, более уважительны к правам других, более преданы демократии и конституционализму, чем предыдущие поколения (см. [Macedo 1990: 6–7]). Если сегодня участие граждан в традиционной партийной политике действительно снизилось, то одновременно наблюдается настоящий взрыв новых форм общественного участия, в которых граждане энергично дебатировать новые идеи и альтернативы (см. [Fraser 1997; Phillips 2000: 291–292]). Так что остаётся неясным, насколько серьёзна проблема и как мы должны ей противоборствовать.

Это говорит о том, что сегодняшняя сосредоточенность на гражданстве, возможно, не вполне то, чем кажется. Явной целью является разработка теории гражданства, которая может дополнить предшествующие теории справедливых институтов. Но я полагаю, что во многих случаях обновлённую терминологию обсуждения гражданства просто употребляют (или злоупотребляют) для прикрытия старых споров о справедливости социальных институтов. К концу 1980-х годов мы зашли в некоторый тупик в теориях справедливости. Либертарианцы, либеральные эгалитаристы, утилитаристы и коммунитаристы разошлись во мнениях относительно надлежащих принципов распределительной справедливости и надлежащего масштаба индивидуальных прав. Они разошлись относительно роли индивидуальной ответственности, выбора и членства в сообществе в определении наших обязанностей относительно справедливости. Не было никакой реальной перспективы, что какой-либо из этих подходов одержит решающую интеллектуальную победу: было ясно, что представления каждой традиции о справедливости будут продолжать оказывать влияние на публичные дебаты и общественное мнение.

В этих условиях больше не было достаточным или эффективным отстаивать предпочитаемые политические меры в терминах справедливости. Поскольку наши концепции справедливости сами по себе спорны, постольку утверждение, к примеру, что та или иная мера будет способствовать либерально-эгалитарной справедливости, будет убедительным только для тех, кто одобряет эту концепцию справедливости. Более эффективным подходом было бы отстаивать меры государственной политики исходя из идеала, пронизывающего эти различные интеллектуальные традиции и способного апеллировать к людям с различными представлениями о справедливости.

Идеал демократического гражданства был самым очевидным кандидатом на эту роль. Первыми, кто успешно использовали эту апелляцию к гражданству, были, я полагаю, новые правые. Когда либертарианцы воз-

ражали против государства благосостояния на основании справедливости, т.е. утверждая, что налогообложение для помощи нуждающимся есть несправедливое попрание законных прав людей, они имели мало успеха. Утверждение либертарианцев о том, что государство не имеет права или обязанности помогать уязвимым группам населения, — для большинства граждан это слишком одиозная теория справедливости. Но когда новые правые начали критиковать государство всеобщего благосостояния в терминах гражданства, т.е. настаивая, что это государство воспитало зависимость, пассивность и постоянную маргинализацию, — успех оказался гораздо значительнее. Никто, каковы бы ни были его представления о справедливости, не мог одобрить меры государственной политики, подрывавшие возможности людей осуществлять активное и ответственное гражданство.

Либеральные эгалитаристы были в сходном положении. Когда они возражали против растущего неравенства рыночных доходов на основании справедливости, т.е. настаивая, что это неравенство обычно является следствием случайных в нравственном отношении различий в обстоятельствах людей, они имели мало успеха. Леволиберальное утверждение о том, что государство должно стремиться исправлять все неравенства в условиях, многими воспринимались как слишком требовательная концепция справедливости. Но когда либеральные эгалитаристы начали критиковать неравенство на том основании, что оно препятствует гражданству, т.е. утверждая, что богатые могут купить выборы, а бедные, по сути, лишены голоса, они стали более успешны. Никто, каково бы ни было его понимание справедливости, не может принять мер государственной политики, превращающих демократию в плутократию. Более того, говорилось о том, что это растущее неравенство разрывает «узы, которые связывают» нас вместе как нацию и тем самым размывает чувство солидарности. Чтобы мы оставались сильной и единой нацией, должны быть некоторые общедоступные публичные пространства, где богатые и бедные могут встречаться для обсуждения заботящих всех вопросов как равные, и должен быть равный доступ к образованию, средствам массовой информации и т.д. Программы борьбы с бедностью и маргинализацией, которые раньше обосновывались как уравнивающие шансы людей в жизни, теперь обосновываются как способствующие демократическому гражданству.

Аналогичным образом культурные консерваторы раньше возражали против реформ, направленных на восполнение прав женщины, прав гомосексуалистов или мультикультурализма, на том основании, что они поощряют или терпимо относятся к «нестественным» или «богопротивным» образам жизни, или унижительным и ложным концепциям достойной жизни. Но этот перфекционистский аргумент в пользу кон-



серватизма имел мало успеха, пока он основывается на спорном представлении о достойной жизни. У нас просто нет согласия по поводу того, что является «естественным» или «богоугодным». Так что консерваторы вместо этого перешли к гражданской аргументации. Традиционная семья сейчас отстаивается не на апелляции к природе или религии, но как «питомник добродетели».

Во всех этих случаях аргументация от гражданства, по сути, является формой стратегического отступления от более ранней аргументации от справедливости. То, что отвергали как порочное по своей сути (как несправедливое), теперь объявляют порочным инструментально (как подрывающее добродетели, необходимые для поддержания либерально-демократического порядка). Это сдвиг осуществлён в надежде на то, что инструменталистские аргументы о добродетели получают более широкое признание, чем апелляции к спорным теориям справедливости.

Апелляции к добродетели не только менее спорны, но и кажутся более благородными. Для левых отстаивать меры государственной политики на тех основаниях, что они увеличат покупательную способность бедных, так что те смогут достичь большего равенства в сфере досуга или потребительских товаров, кажется довольно грубым. Значительно более вдохновляюще звучит, если мы скажем, что эти меры способствуют не частному потреблению бедных, но их общественной свободе и способности быть активными гражданами. Заботиться о способности людей осуществлять частное потребление кажется сегодня поверхностным и материалистическим, в то время как забота о способности людей к политическому участию кажется благородной<sup>37</sup>. Поэтому и левые, и правые перешли от аргументов справедливого распределения частных ресурсов к аргументам питомников активного гражданства.

То, что к этим аргументам гражданства обращаются в стратегических целях, не означает, конечно, что они недействительны. Но это говорит о том, что эти новые теории гражданства вряд ли воплощают беспристрастный поиск питомников гражданской добродетели. Те из них, кто занимают левые позиции, рассматривают, каким образом экономическое неравенство разрушает активное гражданство; те же, кто занимают правые позиции, — каким образом политика государства всеобщего благосостояния, направленная на уменьшение экономического неравенства, разрушает

<sup>37</sup> Очевидно то, что в нашей культуре имеются глубокие трения по этому вопросу. С одной стороны, как я отметил ранее, большинство граждан придерживаются того представления, что наши наивысшие блага находятся в частных сферах семьи, работы и религии, а не в политическом участии. Но когда дело касается вопросов распределения, мы говорим так, как будто не важно, как много ресурсов люди имеют в частной жизни, и как будто реально значима именно способность к политическому участию.

гражданскую добродетель. Феминисты, гомосексуалисты и мультикультуралисты стремятся обнаружить, как традиционные иерархии статуса в гендерной, сексуальной и расовой сферах разрушают активное гражданство; консерваторы — как государственные меры поддержки женщин, гомосексуалистов и меньшинств разрушают гражданскую добродетель<sup>4</sup>. Трудно вспомнить случаи, когда люди отстаивают те или иные меры на основании идей гражданства, не будучи заранее сторонниками этих мер на основании своих представлений о справедливости. В этом смысле неясно, действительно ли рассмотрение вопросов с точки зрения гражданства ведёт к другим выводам относительно мер государственной политики, чем с более знакомых точек зрения справедливости. Это может быть просто наливанием старого вина в новые мехи.

## РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ

Общие обзоры современных «дебатов о гражданстве» см.: [Shafir (ed.) 1998; Beiner (ed.) 1995; Bulmer, Rees (eds) 1996; Heater 2000; Isin, Wood 1999; van Gunsteren 1998].

Как мы видели в этой главе, «дебаты о гражданстве» на самом деле представляют собой несколько разных дискуссий, сосредоточивающих внимание на несводимых к друг другу вопросах о добродетелях, демократической легитимности, обучения гражданству и гражданским идентичностям. Общие теории гражданской добродетели см.: [Dagger 1997; Macedo 1990; Galston 1991]. См. также сборники статей на эту тему: [Batstone, Mendieta (eds) 1999; Hefner (ed.) 1998].

Акцент на гражданскую добродетель связан со сдвигом к более «делиберативной» концепции демократии, требующей, чтобы граждане были способны и желали активно и ответственно участвовать в политической жизни. Одно из влиятельных выражений этой новой концепции см. [Gutmann, Thompson 1996]. Комментарии по поводу их теории см. [Macedo (ed.) 1999]. Другие важные тексты по делиберативной демократии см.: [Cohen // Goodin, Pettit (eds) 1997; Habermas 1996; Bohman 1996]. По этой теме см. также сборники: [Bohman, Rehg (eds) 1997; Elster (ed.) 1998].

Теоретики делиберативной демократии используют для описания этой новой модели различную терминологию: Симона Чеймберз — «разумная демократия», Арис Марион Янг — «коммуникативная демократия», Джон Драйзек — «дискурсивная демократия», Филипп Пети — «состязательная демократия». Но всех объединяет идея, что концепция

<sup>4</sup> Например, феминисты утверждают, что традиционные формы сексизма подрывают взаимное уважение и публичную разумность; консерваторы доказывают, что возникающие в результате формы феминистской «политической корректности» подрывают взаимное уважение и публичную разумность.

демократии должна стать более сконцентрированной на «голосе-мнении» и менее на «голосе-бюллетене», хотя расходятся в том, как это сделать и как оценивать эти формы гражданской активности.

Полезные обзоры литературы по делиберативной демократии см.: [Dryzek 2000; Kahane 2000; Blaug 1996; Bohman 1998a].

В числе других новых и важных вкладов в демократическую теорию см.: [Shapiro 1999; Waldron 1999].

Значительная часть литературы по делиберативной демократии может показаться довольно утопичной в своих ожиданиях относительно делиберативных способностей и наклонностей, которые обнаружат граждане. Но есть и некоторые попытки испытать жизнеспособность этой модели. Об экспериментах, направленных на то, чтобы улучшить делиберативность демократического принятия решений, см.: [Fishkin 1995]; вебсайт Фишкинского Центра Делиберативных Опросов ([www.la.utexas.edu/research/delpol/index.html](http://www.la.utexas.edu/research/delpol/index.html)). Исследования о том, имеют ли граждане необходимые «способности», см. [Elkin, Soltan (eds) 1999].

Некоторые теоретики полагают, что единственным, или наилучшим способом поддерживать новые модели гражданской добродетели и делиберативной демократии является возвращение к какой-то разновидности республиканизма, отдающего предпочтение политическому участию как наивысшей форме жизни. Примеры этого республиканского возрождения см.: [Oldfield 1990b; Skinner 1998]. Весьма отличную трактовку «республиканизма», разделяющей либеральную приверженность главенству гражданских свобод, см. [Pettit 1997]. Обзор «республиканского возрождения» и его критику см.: [Brugger 1999; Patten 1996]; и симпозиум в журнале «Yale Law Review», 97 (1988).

В связи с необходимостью гражданских добродетелей встал вопрос о том, где гражданам обучаться им. В широком смысле есть два ответа. Первый подчёркивает роль организаций и институтов гражданского общества как «питомника добродетели», где люди усваивают идеи самодисциплины, сотрудничества и долга. Обсуждение этого см.: [Janoski 1998; Fullinwider (ed.) 1999; Rosenblum 1998; Glendon, Blankenhorn (eds) 1995c; Walzer (ed.) 1995].

Второй ответ — необходимость некоторого формального обучения гражданственности, которое надо дополнять, а иногда исправлять то, чему мы учимся в гражданском обществе. Обсуждение важности обучения гражданственности для либерального общества см.: [Callan 1997; Levinson 1999; Bridges (ed.) 1997; Feinberg 1998; Macedo 2000; Fullinwider (ed.) 1995; Brighouse 2000]; также два симпозиума: один по «Гражданству, демократии и образованию» в журнале «Ethics», 105/3 (1995) и второй по «Демократическому образованию в мультикультурном государстве» в журнале «Journal of Philosophy of Education», 29/2 (1995). Одна из наи-

более влиятельных ранних работ по этой теме — «Democratic Education» Эми Гатман, впервые опубликованная в 1987 г., сейчас вышла вторым изданием.

По поводу взглядов *феминистов* на новую литературу по гражданству см.: [Lister (ed.) 1998; Voet, Voet 1998; Phillips 2000]; и симпозиумы в журнале «Feminist Review», 57 (Autumn 1997) и «Hypatia», 12/4 (1997).

Обоснование необходимости транснациональных форм демократического гражданства см.: [Held 1995; Archibugi, Held 1995; Heater 1996; Robbins (ed.) 1998; Hutchings, Dannreuther (eds) 1999; и симпозиум по «Денационализированному гражданству» в журнале «Indiana Journal of Global Legal Studies», 7/2 (2000). Значительная часть исследований по теме транснациональной демократии была вдохновлена развитием Европейского союза и попытками преодолеть его «дефицит демократии». Об этом см.: [Lehning, Weale (eds) 1997; Nentwich, Weale (eds) 1998; Linklater 1998].

Имеется много вебсайтов, посвящённых вопросам развития гражданства как института, обучения гражданственности и гражданским ценностям. Примеры их в Америке: Центр гражданского образования (Center for Civic Education, [www.civiced.org](http://www.civiced.org)), сосредоточивающийся на обучении демократии; Сеть гражданской деятельности (The Civic Practices Network, [www.cpn.org](http://www.cpn.org)), концентрирующаяся на развитии новых подходов к повышению роли граждан в общественном решении проблем и ответственном демократическом обсуждении; и Институт изучения гражданских ценностей (Institute for the Study of Civic Values, [www.libertynet.org/~edcivic/iscvhome.html](http://www.libertynet.org/~edcivic/iscvhome.html)). На сайте «The Boston Review» есть интересный форум «Новая демократия», на котором обсуждается, как развивать делиберативную демократию ([www.bostonreview.mit.edu/ndf.html](http://www.bostonreview.mit.edu/ndf.html)). В числе международных вебсайтов: Европейская сеть гражданского образования (the European Citizenship Education Network, [www.publiek-politiek.nl/english](http://www.publiek-politiek.nl/english)) и CIVITAS, международная негосударственная организация, занимающаяся развитием гражданского образования и гражданского общества по всему миру ([www.civnet.org](http://www.civnet.org)).

Новый журнал «Citizenship Studies» быстро стал ведущим форумом для обсуждения проблем теории гражданства. Поскольку гражданский республиканизм во многих отношениях может рассматриваться как результат естественной эволюции коммунитаризма с его озабоченностью единством общества, неудивительно, что в коммунитаристском журнале «Responsive Community», упомянутом в главе 5, также часто обсуждается теория гражданства.

## VII. Мультикультурализм

Традиционная модель «гражданства как набора прав» была атакована с двух направлений. Первое, рассмотренное в предыдущей главе, подчёркивало необходимость не только сосредоточивать внимание на правах, но дополнить это большим вниманием к гражданским добродетелям и активному политическому участию. Второе, которое будет анализироваться в этой главе, подчёркивает необходимость дополнить сосредоточение на общих правах большим вниманием к культурному плюрализму и различающимся по правам группам.

Второе направление критики традиционной модели отражает широкое движение не только в политической философии, но и в реальном мире политики. Это движение обсуждали под разными названиями: «политика различия», «политика идентичности», «мультикультурализм», «политика признания». В то время как каждый из этих терминов несёт слегка различные коннотации, лежащая в основе идея сходна. Говорится о том, что современные общества характеризуются глубоким многообразием и культурным плюрализмом. В прошлом это многообразие игнорировалось или удушалось с помощью стереотипов «нормального» гражданина, которые обычно основывались на характеристиках здоровых гетеросексуальных белых мужчин. Любой, кто отклонялся от этого образца нормальности, подлежал исключению из общества, маргинализации, замалчиванию или ассимиляции. Эти не принадлежащие к белой расе группы часто не допускались в страны западных демократий, или, если и бывали допущены, ожидалась их ассимиляция для того, чтобы они могли стать гражданами; аборигенные народы либо загонялись в изолированные резервации, либо их принуждали к отказу от их традиционного образа жизни (или и то, и другое); гомосексуализм часто объявлялся уголовным преступлением, и даже если такого не было, от геев ожидалось, что они будут молчать о своей сексуальности в общественной жизни; люди с физическими и умственными недостатками определялись в специальные учреждения, и т.д.

Однако сегодня ранее исключавшиеся группы больше не желают, чтобы их замалчивали, или маргинализовали, или определяли как «отклоняющихся» просто потому, что они отличаются по своей расе, культуре, гендеру, способностям или сексуальной ориентации от так называемых нормальных граждан. Они требуют более всеобъемлющей концепции гражданства, которая признаёт (а не стигматизирует) их идентичность, и даёт место их различиям (а не исключает их).

Иногда говорят, что отличительная черта этих реформаторских движений в том, что они касаются «идентичности» и поэтому являются формами «политики идентичности» в отличие от более ранних классовых движений рабочих и крестьян, сосредоточенных вокруг экономических интересов<sup>1</sup>. Однако в реальности политика почти всегда есть дело и идентичностей, и интересов. Вопрос всегда в том, какие интересы и идентичности поддерживаются.

В традиционной модели «гражданства как набора прав» целью было развитие некоторой общей национальной идентичности среди граждан. Как подчёркивал сам Т.Х. Маршалл, гражданство есть не просто некий правовой статус, определяемый набором прав и обязанностей. Это также и идентичность, выражение чьего-либо членства в политическом сообществе. И его аргументация в пользу расширения прав гражданства так, чтобы они включали основные социальные права, такие как право на здравоохранение и образование, заключалась именно в том, что это помогло бы развитию общего чувства принадлежности к нации и национальной идентичности. Обеспечить то, чтобы люди имели здравоохранение и образование, было важно для Маршалла не просто в силу гуманитарных соображений, т.е. чтобы выполнялись их базовые потребности. Социальные права также помогли бы интегрировать прежде исключавшиеся группы в общую национальную культуру и тем самым обеспечить источник национального единства и лояльности. Целью было включить людей в «общую культуру», которая должна быть «общим достоянием и наследием» [Marshall 1965: 101–102]. Наделение социальными правами помогло бы обеспечить «верность цивилизации, являющейся общим достоянием». Он был особенно обеспокоен интеграцией английского рабочего класса, которого нехватка образования и экономических ресурсов лишала возможности приобщаться к своей национальной культуре, например, знать и наслаждаться Шекспиром, Джоном Донном, Диккенсом, Библией короля Якова I и Кромвеля, «Славной революцией» и крикетом<sup>2</sup>.

Маршалл чувствовал, что общий набор социальных прав интегрирует людей в общую национальную культуру, и что это хорошо с точки зрения и ранее исключавшейся группы, и государства. Маршалл исходил из того, что культурная интеграция хороша для рабочих, поскольку они, конечно, являются англичанами по рождению, т.е. англичанами по этничности, религии, языку. Они должны быть совладельцами национальной культуры, поскольку это их национальная культура. Они не яв-

<sup>1</sup> Классическую формулировку этого сдвига см.: [Cohen J. 1985; cp. Larana, Johnston, Gusfield 1994].

<sup>2</sup> Обсуждение «интегративной функции» гражданства см.: [Barbalet 1988: 93].

ляются членами какой-то другой нации, с её собственной национальной культурой. Они англичане и имеют по рождению право на историю и культуру Англии.

И действительно, развитие государства всеобщего благосостояния было вполне успешным в плане интеграции рабочего класса в национальные культуры во всех западных демократиях. Конечно, по-прежнему существуют многочисленные классовые различия в народной культуре масс и высокой культуре благополучных слоёв населения. Богатые скорее предпочтут теннис реслингу, или читать «солидную, а не бульварную» газету. Но есть некое ядро общей национальной культуры, с которым знакомо большинство британцев, включая Шекспира, Би-би-си, исторические события (Ватерлоо) и фигуры (Черчилль), футбол и современных политиков.

Эта попытка интегрировать рабочий класс в национальную культуру делалась не в силу исключительно альтруистических соображений. Были опасения, что, если рабочий класс не будет идентифицироваться с британской цивилизацией и чувствовать лояльность по отношению к ней, рабочие могут поддаваться искушению поддержать «иностраные» идеи, особенно коммунизм и советский большевизм<sup>1</sup>. Более того, с точки зрения государства легче управлять обществом, когда его граждане имеют общий язык, культуру и идентичность. Все основные функции государства — коммуникация и консультирование, планирование, инвестиционная деятельность, регулирование, проведение в жизнь законов — лучше осуществляются, если есть некоторая культурная общность среди граждан. Как мы отмечали в главе 5, интегрирование граждан в общую национальную культуру также может способствовать взаимопониманию, доверию и солидарности в обществе.

Короче говоря, расширение гражданства так, чтобы оно включало общие социальные права, было орудием нацистроительства, нацеленного отчасти на то, чтобы сконструировать и консолидировать чувство общей национальной идентичности и культуры. И это помогает объяснить, как эти социальные права воплощаются на практике. Например, право на образование не является правом на образование на любом языке, который выбирают дети или родители, но правом на обучение на национальном языке, поскольку целью является не только удовлетворить некоторую абстрактную потребность в развитии ума, грамотности или приобретении знаний, но также и дать образование людям так, чтобы это помогало интегрировать их в национальную культуру. Аналогичным образом западные страны не обеспечивают лечение в отдельных больницах для каждой

<sup>1</sup> Это также дало основание элитам направлять общественные средства на поддержку их культуры, на тех основаниях, что теперь это «национальная» культура, доступная всем гражданам независимо от класса.

этнической группы, даже несмотря на то что это могло бы быть эффективно, поскольку цель не только в том, чтобы удовлетворить некоторые абстрактные потребности, но и создать общее чувство гражданства, основанное на общих правах и общем опыте в реализации этих прав. Социальные права в целом являются правом на получение некоторых общих благ через общедоступные институты, функционирующие на общем национальном языке, так, чтобы удовлетворять базовые потребности, в то же время создавая общую национальную идентичность.

Таким образом, традиционная модель «гражданства как набора общих для всех прав» была глубоко увязана с идеями национальной интеграции. Эта связь между общими правами гражданства и национальной интеграцией сейчас подвергается критике<sup>4</sup>. Стало ясно, что многие группы — негры, женщины, аборигенные народы, этнические и религиозные меньшинства, гомосексуалисты и лесбиянки — по-прежнему чувствуют себя маргинализированными или стигматизированными, несмотря на обладание общими правами гражданства. Многие члены этих групп чувствуют себя маргинализированными не (или не только) из-за своего социально-экономического статуса, но также и из-за своей социокультурной идентичности, т.е. из-за своего «отличия». Они утверждают, что общие права гражданства, первоначально определённые белыми гетеросексуальными физически полноценными мужчинами (и для них), не могут учесть нужды других групп и поэтому требуют иной формы гражданства — «дифференцированного гражданства», как её называет Айрис Мерион Янг [Young 1989]. С этой точки зрения члены некоторых групп были бы инкорпорированы в политическое сообщество не только как индивиды, но также и через группу, и их права зависели бы отчасти от их членства в группе. Они требуют этих отличных для групп форм гражданства либо потому, что отвергают саму идею о единственной общей национальной культуре, либо потому, что думают, что лучшим способом включить людей в такую общую культуру является введение дифференцированных прав гражданства.

Некоторые группы отвергают саму идею интеграции в «общую» национальную культуру. В их число входят такие «национальные меньшинства», как квебекцы, каталонцы, фламандцы, которые думают о себе как об отдельных «нациях» в пределах более крупного государства и бо-

<sup>4</sup> Как мы видели в главе 3, эта связь между социальными правами и национальной интеграцией также была подвергнута атаке с другого направления — справа. Либертарианцы утверждают, что социальные права на самом деле препятствуют национальной интеграции, создавая ловушки бедности и культуру зависимости, которые усугубляют маргинализацию бедных. Однако в этой главе я сосредоточил внимание на утверждении, что традиционная модель общих прав гражданства не отражает культурных различий.



рются за право сохранить себя как отдельные самоуправляющиеся сообщества со своими собственными общественными институтами, оперирующими на их национальном языке, и культурой<sup>5</sup>. Чтобы достичь этой цели, они нуждаются в ряде дифференцированных прав, включая некую форму территориального самоуправления, официальный статус языка в их самоуправляемом регионе и право создавать весь набор общественных институтов (правовых, образовательных и политических) функционирующих на их языке.

Схожее может быть сказано о многих коренных народах, которые также отвергают интеграцию во имя сохранения себя как отдельных наций или народов и требуют различных дифференцированных прав для достижения этой цели, включая права на землю, права, данные им согласно договорам, и полномочия по самоуправлению.

Другие группы принимают идею национальной интеграции, но чувствуют, что для достижения этого нужны некоторые формы дифференцированного отношения к ним. Например, многие гомосексуалисты чувствуют себя неправомерно исключёнными из своей национальной культуры. Источник этого исключения не в каком-либо экономическом неравенстве (обычно геи материально так же благополучны, как и гетеросексуалы), но скорее в том, что они стигматизируются в их собственной национальной культуре, официальные символы которой гетеросексуальны. В западных обществах наша культурная модель «хорошего» или «нормального» человека подразумевает его гетеросексуальность. Гомосексуалисты не могут полноценно участвовать в национальной культуре не из-за недостатка образования или материальных ресурсов, не из-за иерархии статусов в этой национальной культуре, которая оскорбляет, унижает их и обращается с ними как с менее заслуживающими заботы или уважения. Это неравенство статуса ранее было отражено в дискриминационных законах (некоторые из них сохраняются в законодательстве Соединённых Штатов и Великобритании), но даже в случаях отмены этих законов неравенство статуса проявляется более тонким образом. Например, гомосексуалисты обычно невидимы, как бы не существуют в национальных средствах массовой информации, школьных программах или государственных музеях; они подвергаются большому риску физического насилия; они сталкиваются с высоким уровнем дис-

<sup>5</sup> Под национальными меньшинствами я понимаю группы, которые сформировали полные и функционирующие общества на своей исторической территории до включения в состав более крупного государства. Инкорпорация таких национальных меньшинств обычно была не добровольной, следствием колонизации, завоевания или уступки территории одной имперской державой другой, но могла быть и добровольной, в результате создания федерации.

криминации в частной жизни<sup>6</sup>. Поэтому геи добиваются ряда прав и мер государственной политики, направленных против такой иерархии статусов, включая публичное признание однополых браков, или представительства в школьных советах, или органах управления полицией.

Похожее может быть сказано и о многих религиозных меньшинствах, чувствующих себя стигматизированными и исключёнными из национальной культуры и также добивающихся различных форм признания их отличий (например, публичного признания их религиозных праздников, исключений из законов, вмешивающихся в дела религиозного культа, таких, как законодательство о забое скота, запрещающее ритуально предписанные иудеям и мусульманам способы убийства животных, или предписания относительно униформы, препятствующие сикхам носить тюрбаны в армии или в полиции).

Почему члены этих групп мобилизовались ради достижения некоей формы дифференцированного гражданства, а не получения общих социальных прав, чего требовал рабочий класс (или вдобавок к ним)? Почему стратегия Маршалла по интеграции всех граждан через общие социальные права в этих случаях не сработала?

Некоторые критики этих требований доказывают, что они в первую очередь являются результатом эгоистических устремлений лидеров групп (например, «этнических предпринимателей»), которые поощряют ощущения неравенства и недовольства среди членов группы, чтобы оправдать сохранение своего контроля над ними и получать правительственные гранты для своих организаций. С этой точки зрения элиты групп заинтересованы в том, чтобы удерживать членов групп в (реальном или воображаемом) неблагоприятном положении, поскольку их клиентела и финансирование исчезнут, если члены группы преуспеют в большом обществе (см., напр.: [Hardin 1995]).

Несомненно, здесь есть некоторая доля истины относительно мотиваций некоторых лидеров групп. Лидеры групп меньшинств могут быть так же циничны и своскорыстны, как и политические элиты большинства. Но это не объясняет, почему не принадлежащие к элитам члены этих групп часто поддерживают требования дифференцированного гражданства. Критики полагают, что элиты групп манипулируют их членами, скрывая от них информацию об их подлинных возможностях. Но этому противоречит тот факт, что с ростом материального благосостояния и образованности членов групп мобилизация во имя дифференцированного гражданства имеет тенденцию возрастать, а не уменьшаться. Факт, что требования дифференцированного гражданства усилились везде на Западе, даже в самых демократичных странах, где лидеры групп

<sup>6</sup> Данные об этих угнетающих аспектах статусного неравенства гомосексуалитетов в Северной Америке см.: [Walker B. 1998; Cohen C. 1997: 582–588].

должны вести энергичную публичную борьбу за свои места и подотчётны избирателям, и даже там, где члены групп имеют высокий уровень образования и знаний.

Этим я, конечно, не хочу сказать, что *все* члены этих групп поддерживают одни и те же требования по поводу дифференцированного гражданства. Большинство этих групп гетерогенны и обычно проявляют те же внутренние различия в политических взглядах и личных стилях жизни, что и большое общество. Это гомосексуальные и гетеросексуальные негры, правые и левые женщины, религиозные и светские квебекцы, прогрессивные и консервативные иммигранты и т.п. Эти различия часто отражаются во внутренних дебатах (в пределах групп) о том, какие требования выдвигать. Я буду рассматривать значение некоторых этих внутренних делений далее в этой главе.

Но ничто из этого не меняет того факта, что среди членов многих групп есть явная тенденция требовать некоторых форм дифференцированного гражданства. Что объясняет эти требования? Крайне упрощая, можно сказать, что в каждой западной демократии есть две важнейшие иерархии. Во-первых, это *экономическая* иерархия. В Великобритании, по поводу которой теоретизировал Маршалл, она начинается с вершины — с земельной аристократии, и через торговую и промышленную капиталистическую элиту спускается к специалистам, квалифицированным рабочим и ремесленникам и, наконец, к неквалифицированным работникам физического труда. Положение человека в этой экономической иерархии определяется его отношением к рынку или средствам производства. Борьба против неравенства, внутренне присущего этой экономической иерархии, порождает политику перераспределения. Это традиционная форма мобилизации рабочего класса, которую Нанси Фрейзер характеризует следующим образом [Fraser 1998; 2000]:

#### *Политика перераспределения*

— сосредоточивается на социально-экономических несправедливостях, коренящихся в экономической структуре общества, включая эксплуатацию (присвоение плодов труда одним другими), экономическую маргинализацию (ограничение нежелательными работами или полное недопущение на рынок труда) и экономическую депривацию (отсутствие адекватного материального уровня жизни);

— выход из этого положения видится в экономической перестройке, такой как перераспределение доходов, реорганизация разделения труда, или регулирование инвестиционных решений;

— объектами мер государственной политики являются классы или классоподобные общности, экономически определяемые по особому отношению к рынку или средствам производства;

— стремится уменьшить различия между группами (то есть уменьшить классовые различия в возможностях и культуре).

Маршалловская концепция прав гражданства предназначалась в первую очередь для того, чтобы объяснить эту политическую борьбу по поводу экономического неравенства. Но в британском обществе была и другая иерархия, которой Маршалл уделил меньше внимания. Это иерархия *статуса*, которая утверждает, что лучше быть англичанином, чем ирландцем; лучше быть протестантом, чем католиком (и лучше быть христианином любой из этих конфессий, чем евреем или мусульманином); лучше быть белым, чем чёрным, коричневым или жёлтым; лучше быть мужчиной, чем женщиной; лучше быть гетеросексуальным, чем гомосексуальным; лучше быть физически полноценным, чем инвалидом. Эта статусная иерархия отразилась в истории дискриминационных законов против групп более низкого статуса и в их сохраняющейся невидимости или стереотипизации в средствах массовой информации, школах, музеях или государственной символике. Все эти общественные институты либо реализуют дискриминацию против групп более низкого статуса, либо просто игнорируют их.

Аналогичные иерархии статуса можно найти во всех других западных демократических странах, которые также наделяют более высоким статусом физически здоровых, гетеросексуальных белых мужчин-христиан. Борьба против этих статусных иерархий порождает «политику признания». Такая политика лежит в основе нынешней мобилизации геев, иммигрантов религиозных и национальных меньшинств. Фрейзер характеризует её следующим образом:

### *Политика признания*

— сосредоточивается на культурных несправедливостях, корнящихся в социальных стереотипах репрезентации, интерпретации и коммуникации, включая культурное доминирование (быть объектом моделей интерпретации, ассоциируемых с другой культурой); непризнание (отсутствие позитивного образа группы в авторитетных коммуникативных практиках своей культуры); и неуважение (негативный образ группы в стереотипных культурных репрезентациях или в повседневном жизненном взаимодействии);

— выход из положения видится в культурном или символическом изменении с целью позитивно переоценить неуважаемые идентичности и культурные продукты презираемых (*maligned*) групп или позитивно оценить культурное разнообразие; ~

— объектами являются статусные группы при установлении отношений признания, в которых они пользуются меньшим уважением, престижем, почётом, чем другие группы;

— стремится утвердить групповые различия.

Хотя мы можем различать политику перераспределения и политику признания для целей анализа, в реальном мире они часто сочетаются. Некоторые группы находятся «на самом дне» (или близко к нему) в обеих иерархиях и нуждаются в мобилизации и для перераспределения, и для признания. Многие, в частности марксисты, даже полагают, что вторая иерархия чисто вторична, является эпифеноменом. С этой точки зрения место в экономической иерархии определяет место в иерархии статуса — группа стигматизируется культурно, только если она находится в неблагоприятных условиях экономически. Если мы ликвидируем экономическое неравенство, культурное неравенство автоматически исчезнет. Отсюда традиционное марксистское представление о том, что все наши усилия должны быть посвящены политике перераспределения. Пытаться решить проблему культурной стигматизации, не борясь с лежащим в её основе экономическим неравенством, является делом пустым и бессмысленным, говорят марксисты. Удивительно, сколько либералов также придерживается этого представления о вторичной и производной природе культурного неравенства.

Однако факты говорят о том, что статусная иерархия несводима к экономической. Конечно, некоторые группы, такие как женщины, негры и коренные народы, одновременно и в непропорционально большом числе находятся в уязвимом экономическом положении и подвергаются унижительным или замалчивающим культурным репрезентациям. Но есть и другие группы, которые экономически благополучны, но стигматизируются культурно. В большинстве западных демократий это верно, например, в отношении геев — у них сходные с гетеросексуалами доходы на душу населения и уровень образования, но они страдают от крайней гомофобии. Это также верно в отношении некоторых «хорошо устроившихся» иммигрантских или религиозных групп, таких как американцы арабского или японского происхождения, у которых доход на душу населения и уровень образования выше среднего, но которые культурно маргинализированы. Аналогичным образом многие национальные меньшинства, подобно каталонцам или клебекцам, имеют тот же уровень жизни, что и большинство, а в некоторых случаях и доход выше среднего, но их язык и культура рассматриваются как что-то более низкое, чем язык и культура большинства. Для всех этих групп достижение экономического равенства не ликвидировало неравенство статуса (хотя, несомненно, помогло уменьшить его) и поэтому не устранило необходимости мобилизоваться во имя политики признания.

И напротив, имеются группы, занимающие привилегированное положение в статусной иерархии, но неблагоприятные экономически. Это, возможно, верно по отношению к традиционному рабочему классу (мужчинам) в большинстве западных стран. В то время как рабочий класс страдает от несправедливой экономической иерархии, он часто

выигрывает от иерархии статуса. Большинство рабочих-мужчин могут получать удовлетворение от мысли о том, что их мужской пол, белая кожа, христианская религия и гетеросексуальная ориентация были определены как норма, придающая им высший статус по отношению к женщинам, неграм, евреям или гомосексуалистам.

Конечно, до появления государства всеобщего благосостояния рабочие-мужчины часто были неспособны пользоваться плодами своего положения в этой статусной иерархии в силу отсутствия доступа к образованию, экономическим возможностям и низкого уровня дохода. Поэтому решением проблемы исключения традиционного рабочего класса было в первую очередь обогащение общего гражданства с помощью социальных прав. Не было необходимости бросать вызов иерархии статуса. И действительно, многие (белые, гетеросексуальные, мужчины, христиане) члены рабочего класса оказали сопротивление попыткам женщин, геев, религиозных меньшинств или иммигрантов атаковать статусную иерархию. В качестве экономически неблагополучных членов группы с высоким статусом представители традиционного рабочего класса были заинтересованы в атаке на экономическую иерархию, но в сохранении иерархии статуса.

Итак, нет простой корреляции между экономической и статусной иерархиями. И это объясняет, почему маршалловская стратегия интеграции через общие социальные права имела смысл для рабочего класса, но не удовлетворила другие группы. Средство против исключения традиционного рабочего класса было близко к чистому случаю политики экономического перераспределения, без какой-либо необходимости заниматься политикой признания. Но для большинства других исключённых групп достижение равенства требует чего-то иного или чего-то более: а именно атаки на иерархию статуса. В некоторых случаях, как с гомосексуалистами и евреями, цель может быть довольно близка к чистой политике признания, поскольку они уже обладают экономическим равенством. Для других групп, таких как женщины или негры, равенство требует и политики перераспределения, и политики признания<sup>7</sup>.

Растущее осознание того, что неравенство статуса не полностью сводимо к экономическому неравенству или производно от него, привело к усилению интереса к политике признания. Однако требования признания через дифференцированное гражданство остаются глубоко спорными. Некоторые даже считают саму идею дифференцированного гражданства противоречием в понятиях. С ортодоксальной точки зрения гражданство,

<sup>7</sup> Как отмечает Фрейзер, связь между признанием и перераспределением в этих «смешанных» случаях может быть весьма сложной. Например, программы позитивной дискриминации для женщин или негров могут быть эффективным средством перераспределения в плане рыночной экономики, но реально усугубить стигматизацию этих групп, которые выделяются в качестве нуждающихся в «особой» помощи, потому что «сами не могут справиться».

по определению, есть дело обращения со всеми людьми как с равными перед законом индивидами. Это то, что отличает демократическое гражданство от феодальных и иных досовременных представлений, согласно которым политический статус людей определялся их религиозной, этнической или классовой принадлежностью. Поэтому «организация общества на основе прав или притязаний, производных от членства в группе, резко противостоит понятию общества, основанного на гражданстве» (см. [Porter 1987: 128]). Идея дифференцированного гражданства поэтому является радикальным новшеством в теории гражданства.

Моей целью в двух последних главах этой книги является рассмотрение некоторых вопросов в связи с новой политикой признания, в рамках которой ущемлённые группы стремятся бросить вызов традиционным иерархиям статуса с помощью некой формы дифференцированного гражданства, признающей отличия ранее стигматизированных групп. Каковы нравственные аргументы «за» и «против» так дифференцированных прав групп? В частности, как они соотносятся с фундаментальными принципами либеральной демократии, такими как свобода личности, социальное равенство и демократия? Как связаны признание и перераспределение?

Как мы видели, движение за признание очень широко, и чтобы ответить на эти вопросы, может быть полезным выделить различные виды участвующих в нём групп. В следующей главе главное внимание будет уделено требованиям, выдвигаемым женскими группами, а также бегло коснусь требований геев и инвалидов. В этой главе я сосредоточусь на требованиях этнокультурных групп, таких как иммигранты, национальные меньшинства, коренные народы, расовые и этноконфессиональные группы. Это само по себе очень гетерогенное множество групп, каждая из которых выдвигает различные требования. Однако их требования имеют две важные общие особенности: а) они идут дальше знакомого набора гражданских и политических прав индивидуального гражданства, которые находятся под защитой во всех либеральных демократиях; б) они выдвигаются с намерением добиться признания и приспособления большого общества особым идентичностям и потребностям этнокультурных групп. Я буду использовать термин «мультикультурализм» как обобщающее понятие для требований этих этнокультурных групп<sup>8</sup>. (Поскольку

<sup>8</sup> Полезную типологию см.: [Levy 1997]. Понятие «мультикультурализм» потенциально может ввести в заблуждение, поскольку в некоторых странах (таких как Канада или Австралия) он обычно используется только в отношении адаптации групп иммигрантов, но не других этнокультурных групп, например, австралийских аборигенов. Напротив, в других странах (таких как Соединенные Штаты) «мультикультурализм» часто используется в отношении всех форм «политики идентичности», включая не только этнокультурные группы, но также женщин, гомосексуалистов и лесбиянок, инвалидов и т.д. В этой главе я, однако, использую понятие «мультикультурализм» (и «права меньшинств») только в отношении к требованиям этнокультурных групп.

эти этнокультурные группы, добивающиеся признания, обычно являются меньшинствами, я в силу причин, которые объясню ниже, буду также использовать понятие «права меньшинств».)

Философская дискуссия по поводу мультикультурализма и прав меньшинств претерпела радикальные изменения в последние годы как по своему масштабу, так и по базовой терминологии. До середины 1980-х годов очень немногие политические философы или теоретики политики работали в этой области. Более того, большую часть XX столетия проблемы этничности рассматривались политическими философами как маргинальные. (Во многом то же можно сказать и о многих других академических дисциплинах, от социологии до географии и истории.)

{ Сегодня, однако, после десятилетий сравнительного пренебрежения, вопрос о мультикультурализме выдвинулся на передний фронт политической теории. Есть несколько причин для этого. Наиболее очевидная из них в том, что крах коммунизма поднял волну этнического национализма в Восточной Европе, что радикально повлияло на процесс демократизации. Оптимистические представления о том, что либеральная демократия спокойно возникнет на месте рухнувшего коммунизма, столкнулись с проблемами этничности и национализма. Но было много других факторов и в давно существующих демократиях, которые также указывали на актуальность этнического вопроса: протест местного населения против иммигрантов и беженцев во многих западных странах; активизация и политическая мобилизация коренных народов, приведшая к составлению проекта Декларации прав коренных народов в Организации Объединённых Наций; и постоянная, даже нарастающая угроза сепаратизма в некоторых западных демократиях, от Канады (Квебек) до Великобритании (Шотландия), Бельгии (Фландрия) и Испании (Каталония).

Все эти факторы, достигшие пика в начале 1990-х годов, сделали ясным, что западные демократии не решили и не преодолели трений, вызываемых этнокультурным многообразием. Поэтому неудивительно, что политические теоретики стали всё больше обращать внимание на эту проблему. В последние несколько лет мы являемся свидетелями появления первых философских книг на английском языке, посвящённых нормативным аспектам проблем сепаратизма, национализма, иммиграции, представительства групп, мультикультурализма и прав коренных народов<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> См.: [Bauböck 1994; Buchanan 1991; Canovan 1996; Kymlicka 1995a; Miller 1995; Phillips 1995; Spinner 1994; Tamir 1993; Taylor 1992; Tully 1995; Walzer 1997; Young 1990]. Мне неизвестны книги, написанные философами на английском языке и полностью посвящённые этим темам, которые были бы написаны до 1990 г., за исключением [Plametz 1960]. Имеется также много сборников философских статей на эти темы: [Baker (ed.) 1994; Kymlicka (ed.) 1995b; Lehning (ed.) 1998; Couture, Nielsen, Seymour (eds) 1998; Shapiro, Kymlicka (eds) 1997; Schwartz (ed.) 1995; Raikka (ed.) 1996]. Более полную библиографию см.: [Kymlicka, Norman (eds) 2000].



Но дискуссия не только стала более широкой. Сами условия её также радикально изменились, и на этом я хотел бы сосредоточить внимание. Я попытаюсь выделить три различных этапа в этих дебатах.

## 1. ПЕРВЫЙ ЭТАП: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ КАК КОММУНИТАРИЗМ

Хронологически первый этап охватывает период до 1989 г. Те немногие теоретики, которые обсуждали данную тему в 1970-е и 1980-е годы, исходили из того, что дискуссия по поводу мультикультурализма, в сущности, эквивалентна спору между «либералами» и «коммунитаристами» (или между «индивидуалистами» и «коллективистами»). Столкнувшись с неизученной темой, теоретики политики, естественно, стали искать аналогии в более знакомых темах, и спор либералов и коммунитаристов казался наиболее подходящим для этого. В конце концов, мультикультурализм, как кажется, касается людей, мобилизующихся в качестве членов культурных сообществ и добивающихся каких-либо «групповых прав» для признания и защиты их сообщества. Всё это звучало как-то «по-коммунитаристски».

Как мы видели в главе 5, одна из версий спора либералов и коммунитаристов вращается вокруг приоритета свободы индивида. Либералы настаивают на том, что индивиды должны быть свободны принимать решения по поводу своей собственной концепции достойной жизни, и приветствуют освобождение индивидов от любого предписанного или унаследованного статуса. Либеральные индивидуалисты утверждают, что индивид морально первичен по отношению к сообществу: сообщество значимо лишь потому, что способствует благополучию индивидов, его составляющих. Если эти индивиды более не считают стоящим поддержание существующих культурных практик, то у сообщества нет независимого интереса в сохранении этих практик и никакого права не давать индивидам изменять их или отвергать.

Коммунитаристы спорят с этим пониманием «автономной индивидуальности». Они рассматривают людей в качестве «укоренённых» в конкретных социальных ролях и отношениях. Такие укоренённые Я не формируют (или пересматривают) свои собственные концепции достойной жизни. Некоторый образ жизни, определяющий их концепцию блага, им достаётся по наследству. Вместо того чтобы представлять практики группы как продукт выбора индивидов, коммунитаристы рассматривают индивидов как продукт социальных практик. Более того, они отрицают, что интересы сообществ могут быть сведены к интересам их индивидуальных членов. Отдавать предпочтение индивидуальной автономии разрушительно для сообществ. Здоровое сообщество поддер-

живает равновесие между индивидуальным выбором и защитой образа жизни сообщества и стремится ограничить возможности первого подорвать последнее.

На этой первой стадии дебатов исходное допущение состояло в том, что позиция по отношению к мультикультурализму зависит и производна от позиции в споре либералов и коммунитаристов. Если ты либерал и лелеешь индивидуальную автономию, то будешь противником мультикультурализма как ненужного и опасного отступления от должного акцента на индивидуальность. Напротив, для коммунитариста мультикультурализм — это правомерный способ защиты сообществ от разрушительных воздействий индивидуальной автономии и утверждения ценности сообщества. Этнокультурные меньшинства в особенности заслуживают такой защиты, отчасти оттого, что подвержены наибольшему риску, но также и потому, что они всё ещё сохраняют образ жизни сообщества, который можно защищать. В отличие от большинства этнокультурные меньшинства ещё не поддались либеральному индивидуализму и тем самым сохранили последовательный коллективный образ жизни.

Этот спор по поводу относительного приоритета и редуцируемости индивидов и групп доминировал в ранней литературе по мультикультурализму<sup>10</sup>. Защитники прав меньшинств соглашались, что они (эти права) несовместимы с приверженностью либерализма моральному индивидуализму и автономии личности, но утверждали, что это просто указывает на недостатки, внутренне присущие либерализму.

Таким образом, защитники мультикультурализма первоначально тянулись к коммунитаризму как возможному философскому основанию прав меньшинств. И наоборот, как мы видели в главе 5, естественная эволюция коммунитаризма шла в направлении некоторой формы мультикультурализма. В то время как первая волна коммунитаристов утверждала, что либеральная концепция *Я* непригодна в целом, как для большинства, так и для меньшинств, вторая волна делала более скромное утверждение о том, что основанный на автономии либерализм непригоден для тех отчётливо «культурно обособленных» групп, которые существуют в либеральных обществах. И действительно, как мы видели, и Сандел, и Тейлор упоминают именно права меньшинств как примеры коммунитаризма в действии и проявления «политики общего блага», невозможной для большинства или на общенациональном уровне.

<sup>10</sup> (Относительно представителей «индивидуалистического» лагеря см.: [Narveson 1991; Hartney 1991]. По поводу «коммунитаристского» лагеря см.: [Garet 1983; Van Dyke 1977; 1982; Addis 1992; Johnston 1989; McDonald 1991a; 1991b; Svensson 1979; Karmis 1993].

Короче говоря, на первом этапе дискуссии отстаивание мультикультурализма предполагало одобрение коммуитаристской критики либерализма и рассмотрение прав меньшинств как защиты сплочённых и культурно обособленных групп от посягательств либерального индивидуализма.

## 2. ВТОРОЙ ЭТАП: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ В РАМКАХ ЛИБЕРАЛИЗМА

Сейчас всё более признаётся, что это — неплодотворный способ концептуализации большинства мультикультуралистских требований в западных демократических странах. Исходные допущения о «поразительной параллели» между коммуитаристской атакой на либерализм и понятием прав меньшинств всё более ставятся под сомнение<sup>11</sup>.

Конечно, имеется несколько явно «коммуитаристских» групп. Это верно по отношению к изоляционистским этноконфессиональным группам, которые добровольно дистанцируются от большого мира, таким как гуттериты, амиши или евреи-хасиды. И некоторые из более изолированных или традиционалистских сообществ также могут соответствовать этому описанию «коммуитаристских» групп. Вопрос о том, как либеральные государства должны реагировать на такие нелиберальные группы, уже поднимался в параграфе 7 главы 5 (о свободе религии) и параграфе 4 главы 6, в контексте проблемы обучения гражданству.

Но большинство этнокультурных групп в западных демократических странах не хотят быть защищёнными от сил современности в либеральных обществах. Напротив, они хотят быть полными и равными участниками современных либеральных обществ. Это верно, например, по отношению к неграм в Соединённых Штатах, чья приверженность либеральным принципам в целом та же, что и у белых. Это также верно по отношению к большинству иммигрантских групп, стремящихся к включению и полному участию в жизни либерально-демократических обществ, с доступом к их образованию, технологии, грамотности, массовым коммуникациям и т.д. И это верно и в отношении большинства неиммигрантских национальных меньшинств, таких как квебекцы, фламандцы

<sup>11</sup> См.: [Galenkamp 1993: 20-25]. Вера в эту «поразительную параллель» есть отчасти результат языковой ошибки. Поскольку права меньшинств требуются группами и имеют тенденцию быть особыми для разных групп, то их часто описывают как «коллективные права». Тот факт, что большинство стремится иметь только «индивидуальные» права, а меньшинство — «коллективные», затем принимается за свидетельство того, что меньшинство каким-то образом является более «коллективистским», чем большинство. Эта линия рассуждений содержит несколько *non sequitur*. Не все особые для разных групп права являются «коллективными», и даже те, что являются ими в том или ином смысле, не обязательно свидетельствуют о «коллективизме». См. [Kymlicka 1995a: ch. 3].

или каталонцы. Некоторые из их членов могут стремиться к отделению от либерально-демократического государства, но если они хотят этого, то не для создания нелиберального коммунитаристского общества, а скорее чтобы создать своё собственное современное либеральное демократическое общество (см. [Newman 1996; Davis 1994; Keating, McGarry (eds) 2001]). Квебекцы хотят создать «особое общество», но это современное, либеральное общество с такими его атрибутами, как урбанизированная, светская, плюралистичная, индустриальная, бюрократизованная, потребительская массовая культура.

Более того, опросы общественного мнения показывают, что ситуация далека от противостояния либеральным принципам — часто нет никаких статистических различий между национальными меньшинствами и большинством в приверженности либеральным принципам. Иммигранты также вскоре усваивают основы либерально-демократического консенсуса, даже когда происходят из стран с малым опытом либеральной демократии или отсутствием такового. Приверженность индивидуальной автономии является глубокой и широко распространённой в современных обществах, пересекая этнические, лингвистические и религиозные разделительные линии<sup>12</sup>.

Короче говоря, преобладающая часть споров о мультикультурализме идёт не между либеральным большинством и коммунитаристскими меньшинствами, но между либералами о смысле либерализма. Это дебаты между индивидами и группами, признающими основы либерально-демократического консенсуса, но расходящимися по поводу интерпретации этих принципов в полиэтнических обществах, в частности, по поводу должной роли языка, национальности и этнических идентичностей в либерально-демократических обществах и институтах. Группы, требующие прав меньшинств, настаивают на том, что по крайней мере, некоторые формы публичного признания и поддержки их языка, практик и идентичностей не только совместимы с фундаментальными либерально-демократическими принципами, включая важность индивидуальной автономии, но даже могут требоваться этими принципами.

Это привело ко второму этапу дискуссии, в которой вопрос становится таким: каков возможный масштаб мультикультурализма в рамках либеральной теории? Перевод дискуссии в это русло не решает всех вопросов. Напротив, место мультикультурализма в либеральной теории остаётся очень спорным. Но это изменяет условия дискуссии. Вопрос больше не в том, как защитить коммунитаристские меньшинства от ли-

<sup>12</sup> О сходстве политических взглядов между урождёнными американцами и иммигрантами в Северной Америке см.: [Frideres 1997; Harles 1993]. О конвергенции политических ценностей между англофонами и франкофонами в Канаде см. [Дюн 1991].

берализма, но в том, нуждаются ли меньшинства, разделяющие базовые либеральные принципы, в правах меньшинств? Если группы действительно либеральны, почему их члены хотят прав меньшинств? Почему их не удовлетворяют традиционные общие права гражданства?

Этот тот вопрос, ответ на который Джозеф Рац попытался найти в своих последних работах. Рац настаивает на том, что автономия индивидов — их способность делать правильный выбор между достойными образами жизни — тесно связана с доступом к их культуре, с благодеянием и процветанием их культуры и с уважением, оказываемым их культуре другими. Мультикультурализм помогает обеспечить это культурное процветание и взаимное уважение [Raz 1994; 1998; Margalit, Raz 1990]. Другие либеральные авторы, такие как Дэвид Миллер, Яэль Тамир и Джефф Спиннер, выдвинули аналогичные аргументы относительно важности «членства в культуре» или «национальной идентичности» для современных стремящихся к свободе граждан [Tamir 1993; Miller 1995; Spinner 1994]. Я также пытался утверждать это [Kymlicka 1989a; 1995a]. Детали этой аргументации различаются, но каждый из нас по-своему доказывает, что есть жизненно важные интересы, связанные с культурой и идентичностью, которые полностью совместимы с либеральными принципами свободы и равенства и которые оправдывают наделение меньшинств особыми правами. Мы можем назвать это позицией «либерального культурализма».

Критики либерального культурализма выдвинули много возражений против всей этой линии аргументации. Некоторые отрицают то, что мы можем разумным образом отличить или выделить «культуры» или «культурные группы»; другие — что, если даже можно сделать осмысленным утверждение о том, что индивиды суть члены особых культур, у нас нет никаких оснований полагать, что благополучие или свобода индивида обязательно связаны каким-то образом с процветанием его культуры. Люди могут предпочесть иметь сильную связь с тем или иным языком или культурой, но это их выбор, а не потребность, и с либеральной точки зрения они должны нести ответственность за стоимость их выбора, а не ожидать, что кто-то другой будет субсидировать эти «догостоящие вкусы»<sup>13</sup>.

Это важные возражения, но я думаю, что на них может быть дан ответ. В целом язык и культура, в которых растут люди, должны рассматриваться как часть их неизбежных обстоятельств, а не как их добровольные вкусы. Действительно, доступ к своему языку и культуре иногда может быть предпосылкой самой способности делать осмысленный выбор. Необходимость отказаться от своего языка и культуры во имя других, хотя

<sup>13</sup> Едкую формулировку этих возражений см. [Waldron 1995]; ср. [Johnson 2000].

и не является чем-то невозможным, часто очень трудный и связанный со многими затратами процесс. И неразумно ожидать от меньшинств, чтобы они платили эту цену, в то время как члены большинства не стоят перед необходимостью подобных жертв<sup>14</sup>.

В любом случае, эти возражения не смогли погасить энтузиазм по поводу либерального культурализма, который быстро стал предметом консенсуса среди либералов, работающих в этой области<sup>15</sup>. Однако даже те, кто симпатизируют либеральному культурализму, стоят перед очевидной проблемой. Ясно, что некоторые виды прав меньшинств могут скорее подорвать, чем подкрепить автономию индивида. Это было бы верно, например, в отношении прав меньшинств, позволяющих группе лишать образования или здравоохранения детей или позволяющих группе насильственно ограничивать женщин домашней сферой. В то время как большинство этнокультурных групп на Западе разделяют те же базовые либеральные ценности, что и большинство, мы видели, что есть некоторые исключения, особенно некоторые консервативные этноконфессиональные группы, и эти нелиберальные группы могут потребовать права ограничивать свободы (некоторых из) своих членов. И даже когда группа меньшинств в целом усвоила либерально-демократические ценности, всё равно могут иметься давно устоявшиеся традиции или обычаи, которые конфликтуют с либеральным равенством и от которых группа возможно и не хочет отказываться. Например, группа иммигрантов может желать сохранить традиционные обычаи заключения брака по договоренности родителей, или традиционные правила развода, что и в том, и в другом случае может быть весьма неблагоприятным для женщин. Действительно, многие из этих потенциально нелиберальных практик или обычаев вращаются вокруг проблем гендера и сексуальности. Вследствие этого многие феминисты выразили обеспокоенность тем, что на практике мультикультурализм обычно будет означать предоставление мужчинам группы власть над женщинами и сохранение традиционных форм гендерного неравенства<sup>16</sup>. Права меньшинств, принимающие такой вид, подрывают, а не укрепляют индивидуальную автономию членов группы.

Поэтому важнейшей задачей, стоящей перед либеральными сторонниками мультикультурализма, является разграничение «плохих» прав меньшинств, предусматривающих *ограничение* индивидуальных прав, от «хоро-

<sup>14</sup> Или, по крайней мере, так я утверждаю. См. [Kymlicka 1995a: ch. 6].

<sup>15</sup> Интересный вопрос, почему эта точка зрения либерального культурализма, являющаяся явным отступлением от либеральных взглядов, доминировавших в течение нескольких десятилетий, стала настолько популярной. Подробнее см. об этом: [Kymlicka 2001: ch. 2].

<sup>16</sup> Обсуждение потенциального конфликта между мультикультурализмом и равенством женщин см.: [Deveaux 2001; Okin 1999; Shachar 2001].

ших» прав меньшинств, которые могут рассматриваться как *дополняющие* индивидуальные права. Я предложил различать два вида прав, которые может потребовать меньшинство. Первый включает в себя права группы против её собственных членов, предназначенные защищать группу от дестабилизирующего воздействия *внутреннего* инакомыслия (например, решения индивидов не следовать традиционным практикам или обычаям). Второй — права группы против большого общества, предназначенные для защиты группы от *внешнего* давления (например, экономических или политических решений большого общества). Я называю первый вид «внутренними ограничениями», а второй — «внешними защитами».

И то, и другое часто называют «коллективными правами», или «групповыми правами», но в связи с каждым из этих видов прав встают очень разные вопросы. Внутренние ограничения затрагивают *внутригрупповые* отношения — этнокультурная группа может стремиться использовать власть государства, чтобы ограничить права своих членов во имя групповой солидарности. Это создаёт опасность подавления индивидов. Критики «коллективных прав» в этом понимании часто рисуют образ теократических и патриархальных культур, где женщины угнетены и религиозная ортодоксия насаждается с помощью закона, как пример того, что может случиться, когда так называемым правам коллектива отдаётся приоритет перед правами индивида.

Конечно, группы свободны требовать некоторых верований или действий как условия членства в частных, добровольных организациях. Католическая организация может требовать того, чтобы её члены посещали церковь. Каждый в либеральном обществе имеет законное право решать, посещать церковь или критиковать религиозные догмы. Но если кто-то решит не посещать церковь или критиковать её догматы, он может быть лишён членства в этой церкви и в её добровольных организациях. Это просто неотъемлемая часть либерального права на свободу союзов, одной из наиболее фундаментальных гражданских свобод. Проблема внутренних ограничений возникает, однако, когда группа утверждает, что её члены фактически не должны иметь законного права решать, посещать или не посещать церковь, или ставить под сомнение религиозные верования. Это то, что имело место в оттоманской системе миллетов, рассмотренной в главе 5, где закон не давал людям права на отступничество или ересь. Сходным образом группа может утверждать, что её члены не должны иметь законного права на образование, на свободу выбора брачного партнёра или на равенство в разводе. Всё это будет внутренними ограничениями<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Как мы видели в главе 5, эти внутренние ограничения могут принимать форму юридического ограничения некоторых гражданских свобод или создания такой ситуации, когда реализация этих свобод даётся такой ценой, что для индивидов *de facto* становится невозможным осуществлять свои (формальные) юридические права.

В противоположность этому внешние защиты касаются *межгрупповых* отношений, т.е. этническая или национальная группа может стремиться защищать своё особое существование и идентичность, ограничивая воздействие решений большого общества. Это тоже создаёт некоторые опасности — не подавления индивида внутри группы, но несправедливости между группами. Одна из групп может подвергаться маргинализации или сегрегации во имя сохранения специфики другой группы. Критики «коллективных прав» в этом понимании часто указывают на систему апартеида в Южной Африке как пример того, что может случиться, когда группа меньшинства требует особых мер защиты от большого общества.

Однако внешние защиты не обязательно должны создавать такую несправедливость. Наделение меньшинства особыми правами представительства, правами на землю, или языковыми правами не обязательно ставит её в положение господства над другими группами (и часто такого не происходит). Напротив, такие права могут рассматриваться как помещение группы в более равные условия, благодаря уменьшению уязвимости меньшей группы по отношению к большей.

Эти два вида требований не всегда идут рука об руку. Некоторые этнические или национальные группы ищут внешних защит от большого общества, не стремясь законодательно накладывать внутренние ограничения на своих членов. Другие группы не требуют какой-либо внешней защиты от большого общества, но добиваются широких полномочий по контролю над поведением своих членов. Третьи требуют и того, и другого. Эти вариации ведут к фундаментально различным концепциям прав меньшинств, и важно определить, какой вид требований предъявляет группа.

Я полагаю, что ввиду своей приверженности индивидуальной автономии либералы должны скептически относиться к требованиям внутренних ограничений. Либеральный культурализм отвергает идею о том, что группы могут правомерно ограничивать основные гражданские или политические права своих членов во имя сохранения чистоты или аутентичности культуры и традиций группы. Однако либеральная концепция мультикультурализма может дать группам различные права против большого общества, для того чтобы уменьшить уязвимость группы перед экономическим или политическим могуществом большинства. Такие «внешние защиты» совместимы с либеральными принципами, хотя они тоже становятся нелегитимными, если, вместо того чтобы уменьшить уязвимость группы по отношению к большому обществу, позволяют меньшинству осуществлять экономическое или политическое господство над какой-либо другой группой.

Крайне упрощая, можно сказать, что права меньшинства совместимы с либеральным культурализмом, если (а) они защищают свободу индивида внутри группы и (б) способствуют отношениям равенства (отсутствию



доминирования) между группами (см. [Kymlicka 1995a: ch. 3])<sup>18</sup>. Как я буду говорить об этом ниже, не всегда легко заранее определить, будет ли конкретное право, которого требует меньшинство, использовано для навязывания внутренних ограничений или создания внешних защит, и некоторые требования меньшинств неизбежно будут содержать элементы того и другого. Это часто требует большого внимания к деталям конкретного случая. Но я полагаю, что если мы предпримем такое исследование, то обнаружим, что в большинстве случаев этнокультурные группы в западных демократических странах на самом деле не стремятся ограничивать основные свободы своих членов и не стараются помешать им ставить под вопрос и пересматривать традиционные практики и обычаи<sup>19</sup>.

Например, когда негры или коренные народы добиваются специальных прав группового представительства в политических институтах большого общества, целью является обеспечить то, чтобы их интересы учитывались в решениях большого общества, не для того чтобы ограничить инакомыслие в своих группах<sup>20</sup>. Аналогичным образом, когда иммигранты добиваются финансирования своих художественных коллективов, или программ изучения родного языка, или освобождения от законодательства, объявляющего воскресенье нерабочим днем, или от правил, требующих ношения определённой одежды, они стремятся ограничить свою уязвимость перед экономическим или политическим могуществом большинства, а не ограничить свободу членов своих групп<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Однако другие либеральные культуралисты утверждают, что в некоторых пределах внутренние ограничения могут быть приемлемы, пока члены группы имеют осуществимое право выхода из группы. К такому взгляду обычно склонны те, кто придерживаются «политической» концепции либерализма, коренящейся в ценности толерантности, а не «всеобъемлющей» концепции, коренящейся в ценности автономии (см., напр.: [Galston 1995; Kukathas 1997; а также гл. 5 § 7 наст. изд.]). Рассмотрение сложностей того, как определить, что является «осуществимым» правом выхода, см.: [Okin 1998; Green 1995].

<sup>19</sup> Более детальное доказательство этого эмпирического утверждения см. [Kymlicka 1998: ch. 4].

<sup>20</sup> Конечно, если они не используют гендерно несправедливых или других неэгалитарных правил для выбора таких представителей. Этого не происходит в большинстве (всех?) случаев группового представительства в западных демократических странах. Некоторые из этих случаев см. [Phillips 1995].

<sup>21</sup> Во многих из этих случаев подходящим решением может быть не освобождение меньшинства от закона или правила, но полный отказ от этого закона (см.: [Barry 2001: ch. 2; Kymlicka 1995a: 114–115; ср. Modood 1994]). Я думаю, что это наилучший выход по отношению, например, к законам о нерабочих днях. Но заметим, что это не возражение против требований меньшинства; это возражение против большинства, которое приняло закон для собственного удобства, и если большинство не способно или не хочет сделать такое изменение, то меньшинство должно быть вправе требовать освобождения от них.

Более сложным случаем являются права самоуправления для национальных меньшинств. С одной стороны, эти права передают полномочия меньшим политическим единицам, с тем чтобы национальное меньшинство не терпело бы поражения от большинства при принятии решений, особенно важных для его культуры — по образованию, иммиграции, развитию ресурсов, языка и семейному праву. В таком качестве это внешние защиты. С другой стороны, они также создают перспективу того, что национальное меньшинство будет использовать свои права самоуправления для ограничения гражданских или политических прав своих членов, и потенциально могут быть использованы для навязывания внутренних ограничений.

Будут ли права самоуправления использованы для наложения внутренних ограничений, в большой степени зависит от того, подлежит ли реализация этих прав некоторым конституционным ограничениям, применяющимся и к осуществлению законодательной власти в большом обществе. Ограничено ли самоуправление меньшинства гражданскими и политическими правами личности, защищёнными конституцией? Если мы посмотрим на реальные примеры самоуправления национальных меньшинств на Западе, то увидим, что они действительно подлежат тем же конституционным ограничениям, что и власть в большей политической единице. И пока эти конституционные ограничения остаются в силе, самоуправление меньшинства будет в первую очередь делом внешней защиты, а не наложения внутренних ограничений.

Короче говоря, большая часть прав меньшинств на Западе служит для уменьшения уязвимости групп меньшинств перед экономическим давлением и политическими решениями. Такие права предназначены для обеспечения того, чтобы большое общество не лишило меньшинство условий, необходимых для его выживания, а не для предотвращения участия членов меньшинств в нетрадиционных или неортодоксальных практиках.

Таким образом, на втором этапе дискуссии вопрос о мультикультурализме формулируется как вопрос либеральной теории, и целью является показать, что некоторые (но не все) требования прав меньшинств способствуют либеральным ценностям. По моему мнению, этот второй этап выражает подлинный прогресс. Теперь у нас есть более точное описание требований этнокультурных групп и более точное понимание нормативных проблем, встающих в связи с этим. Мы вышли за пределы бесплодного и ведущего к заблуждениям спора об индивидуализме и коллективизме.

Однако я думаю, что этому второму этапу тоже должен быть брошен вызов. В то время как в дискуссиях этого периода выработалось лучшее понимание природы большинства этнокультурных групп и их требований к либеральному государству, природа либерального государства и его требования к меньшинствам интерпретировались неправильно.

### 3. ТРЕТИЙ ЭТАП: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ КАК ОТВЕТ НА НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВО

Позвольте мне объяснить. Исходное допущение, обычно разделяемое и сторонниками, и критиками мультикультурализма, состоит в том, что либеральное государство в своей обычной деятельности придерживается принципа «нарочитого невнимания» к этнокультурному многообразию. То есть государство безразлично к этнокультурным идентичностям своих граждан и к способности этнокультурных групп самовоспроизводиться с течением времени. С этой точки зрения либеральные государства обращаются с культурой таким же образом, как и с религией, т.е. как с чем-то таким, чему люди должны быть свободны следовать в своей частной жизни, но что не является заботой государства (пока они уважают права других). Как либерализм исключает возможность установления официальной религии, так не может быть и официальных культур, обладающих привилегированным статусом перед другими возможными альтернативами.

Это понятие благожелательного пренебрежения отлично от идеи либеральной нейтральности, рассмотренной в параграфе 4 главы 5, и сильнее её. Идея либеральной нейтральности состоит в том, что государство не должно ранжировать внутренние достоинства различных концепций достойной жизни, и этим подразумевается, что государство не должно утверждать, что говорить по-английски по своей сути более ценно, чем говорить по-французски, или быть христианином по своей сути более ценно, чем быть атеистом. Однако с либеральной нейтральностью совместимо поощрение государством того или иного языка или религии до тех пор, пока основание для этого видится не в их внутренней ценности. Например, возможно утверждать, что все должны говорить по-английски, не потому что это лучший язык, но просто потому что это наиболее распространённый язык, а значит, самое эффективное средство коммуникации. Аналогичным образом возможно сказать, что государство должно поддерживать национальную религию, не потому что это истинная религия, но потому что общество более гармонично, если каждый придерживается одной и той же религии. (Так считал Руссо.) Или, как мы видели в предыдущей главе, поощрение политического участия совместимо с нейтральностью, если делается для поддержки справедливых и стабильных институтов, но несовместимо, если делается на основании якобы присущей политическому участию внутренней ценности.

Поэтому нейтральность государства просто исключает некоторые аргументы и обоснования мер государственной политики, а именно, те, которые апеллируют к ранжированию внутренних достоинств концепций достойной жизни. Она не исключает меры поддержки того или иного языка, культуры или религии до тех пор, пока для этих мер предлагаются «нейтральные» основания.

Конечно, нейтральность государства для либералов необходимое условие справедливости, но оно не является достаточным. Тот факт, что есть нейтральные основания поощрять общую религию, не означает, что для государства правомерно провозглашать и поддерживать национальную религию. Напротив, либералы твёрдо придерживаются принципа, что государства должны не только избегать поддержки религии, исходя из не-нейтральных оснований, связанных со спорными концепциями блага, но также избегать её поддержки вообще, даже из нейтральных оснований эффективности или социальной гармонии. Должно быть чёткое «разделение церкви и государства».

Другими словами, в области религии либералы верят не просто в идею государственной нейтральности, но в более сильную идею благожелательного пренебрежения. Должно быть строгое отделение церкви от государства, запрещающее любые государственные меры, ставящие одну религию в привилегированное положение по отношению к другим, независимо от того, насколько нейтрально обоснование таких мер.

Многие люди исходят из того, что такая же модель должна применяться и к этнокультурному разнообразию. В конце концов, нарочитое невнимание к религии, похоже, сработало очень хорошо в усвоении религиозного многообразия. После столетий гражданских войн между католиками и протестантами в Европе принцип нарочитого невнимания помог обеспечить относительный мир и спокойствие. Так почему же нам не применить эту модель строгого разделения также и к этнокультурному многообразию?

Например, Майкл Уолцер утверждает, что либерализм предусматривает «резкое разведение государства и этничности». Либеральное государство стоит над всеми разнообразными этническими и национальными группами в стране, «отказываясь одобрять или поддерживать их образы жизни, или активно интересоваться их социальным воспроизводством». Вместо этого государство «нейтрально по отношению к языку, истории, литературе, календарю» этих групп. Он заявляет, что наиболее ясным примером такого нейтрального либерального государства являются Соединённые Штаты, чьё нарочитое невнимание к этнокультурному многообразию отражено в том факте, что не имеется провозглашенного конституцией официального языка [Walzer 1992d: 100–101; ср. Walzer 1992b: 9]. Поэтому для иммигрантов стать американцами означает просто утвердить свою верность принципам демократии и индивидуальной свободы, определяемым конституцией США.

Действительно, некоторые теоретики утверждают, что именно это отличает либеральные «гражданские нации» от нелиберальных «этнических наций» (см. [Pfaff 1993: 162; Ignatieff 1993]). Этнические нации считают воспроизводство той или иной этнонациональной культуры и

идентичности одной из своих важнейших целей. Напротив, гражданские нации безразличны к этнокультурным идентичностям своих граждан и определяют членство в нации исключительно через приверженность некоторым принципам демократии и справедливости. Стремление меньшинств к получению особых прав есть, с этой точки зрения, радикальное отступление от того, как традиционно действует либеральное государство. Поэтому бремя доказательства, что они нужны, должен нести тот, кто стремится к утверждению таких прав меньшинств.

Это то бремя, которые либеральные культураллисты, такие как Рац, пытаются нести с помощью своего понимания роли членства в определённой культуре в обеспечении свободы и самоуважения. Они пытаются показать, что права меньшинств дополняют, а не уменьшают индивидуальную свободу и равенство, и помогают удовлетворить потребности, которые иначе остались бы неудовлетворёнными в государстве, жёстко придерживающемся этнокультурной нейтральности.

Итак, исходным допущением на втором этапе дискуссии было то, что сторонники мультикультурализма должны продемонстрировать убедительные основания для отступления от норм нарочитого невнимания. Однако я полагаю, что эта идея о безразличии либерально-демократических государств (или «гражданских наций») к этнокультурным идентичностям явным образом ложна. И модель религии как описание взаимоотношений между либерально-демократическим государством и этнокультурными группами может лишь вводить в заблуждение.

Рассмотрим реальную государственную политику США. Исторически решения о границах штатов и времени их приёма в федерацию сознательно принимались таким образом, чтобы англофоны были большинством в каждом из 50 штатов. Это помогло установить доминирование английского языка на всей территории страны. И сохранение господства английского обеспечивается рядом текущих мер. Например, закон требует, чтобы дети учили английский язык в школах; закон требует от иммигрантов (в возрасте до 50 лет) изучить английский язык для получения американского гражданства; и *de facto* знание английского языка есть условие приёма на работу в государственные учреждения или получения работы по контракту с ними.

Эти решения не являются изолированными исключениями из некоторой нормы нарочитого невнимания. Напротив, они тесно взаимосвязаны, и, взятые вместе, они сформировали саму структуру американского государства и то, как государство структурирует общество. (Поскольку 40-50% ВВП в западных странах создаётся в государственном секторе, язык государства не то, чем можно пренебречь.)

Все эти меры государственной политики проводятся с намерением способствовать интеграции в то, что я называю «социетальной культурой».

Под социетальной культурой я понимаю культуру, сконцентрированную на определённой территории вокруг общего языка, который используется в большинстве социетальных институтов как в общественной, так и в частной жизни (в школах, СМИ, юридических учреждениях, экономике, управлении и т.д.). Я называю её *социетальной культурой*, чтобы подчеркнуть, что она предусматривает общий язык и социальные институты, а не общие религиозные представления, семейные обычаи или личные стили жизни. Социетальные культуры в современных либеральных демократических странах неизбежно плюралистичны, включают христиан и мусульман, иудеев и атеистов, гереросексуалов и гомосексуалистов, городских квалифицированных работников и фермеров, консерваторов и социалистов. Такое разнообразие является неизбежным результатом прав и свобод, гарантированных либеральным гражданам, особенно когда это соединяется с этнически неоднородным населением. Однако это разнообразие сбалансировано и ограничено языковой и институциональной сплочённостью — сплочённостью, не возникшей сама по себе, но как результат сознательной государственной политики.

Американское государство целенаправленно создало такую социетальную культуру и способствовало интеграции в неё граждан. Государство поощряло граждан рассматривать свои шансы в жизни как нечто связанное с участием в общих социетальных институтах, функционирующих на английском языке, и воспитало национальную идентичность, отчасти определяемую общим членством в социетальной культуре. И США не уникальны в этом отношении. Как я рассматривал это в главе 5, все либеральные демократии (возможно, за исключением Швейцарии) поставили себе эту цель — развитие общего национального языка и культуры. Это является частью стратегии «либерального национализма» для укрепления солидарности и политической легитимности в демократических государствах.

Конечно, англоговорящие американцы разделяют общую «культуру» лишь в очень узком смысле, поскольку ею не исключаются различия в религии, личных ценностях, семейных отношениях или выборе образа жизни<sup>22</sup>. Но, будучи узким, этот смысл далеко не тривиален. Напротив, как я буду говорить об этом ниже, попытки интегрировать людей в такую об-

<sup>22</sup> Действительно, моё употребление понятия «социетальная культура» в конфликте с тем, как понятие «культура» используется в большинстве академических дисциплин, где она определяется в очень насыщенном этнографическом смысле и относится к общим народным обычаям, привычкам и ритуалам. Граждане современного либерального государства не разделяют общей культуры в таком насыщенном этнографическом смысле — отсутствие общей насыщенной этнографической культуры это даже часть самого определения либерального общества. Но для либеральных форм правления равным образом принципиально важно, чтобы граждане разделяли общую культуру в другом, более узком смысле, как культуру общих языка и институтов.

шую социетальную культуру часто встречали серьёзное сопротивление. Хотя интеграция в этом смысле оставляет много места и для общественного, и для частного выражения индивидуальных и коллективных различий, некоторые группы тем не менее энергично отвергают идею о том, они должны рассматривать свои шансы в жизни как нечто связанное с социетальными институтами, оперирующими языком большинства.

Таким образом, нам требуется заменить модель «нарочитого невнимания» более точной моделью, признающей ключевую роль нациестроительства в либеральных демократиях. Сказать, что государства занимаются нациестроительством, не означает сказать, что власть может развивать только одну социетальную культуру. Для государственной политики вполне возможно способствовать поддержанию двух или более социетальных культур в пределах одного государства. Действительно, как я буду рассматривать это ниже, именно это характеризует такие многонациональные государства, как Канада, Швейцария, Бельгия или Испания.

Однако в ходе истории почти все либеральные демократии в тот или иной момент предпринимали попытку распространить единую социетальную культуру на всю свою территорию<sup>23</sup>. Это также не должно рассматриваться просто как культурный империализм или этноцентрические предубеждения. Как мы рассматривали это в главах 5 и 6, такое нациестроительство служит ряду важных целей: равенству возможностей, солидарности, доверию, делиберативной демократии (см. [Tamir 1993; Miller 1995; Canovan 1996])<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Насколько я знаю, Швейцария является единственным исключением: она никогда не делала никаких серьёзных попыток надавить на франко- и италоговорящие меньшинства с целью интегрировать их в германоязычное большинство. Все остальные западные многонациональные государства в то или иное время предпринимали согласованные усилия по ассимиляции своих меньшинств, и только неохотно отказались от этого идеала.

<sup>24</sup> Конечно, такое нациестроительство может быть использовано и для реализации нелиберальных целей. Как пишет об этом Маргарет Канован, нация служит своеобразной «батареёй», питающей государства — существование общей национальной идентичности мотивирует и мобилизует граждан действовать во имя общих целей — и эти цели могут быть и либеральными, и нелиберальными [Canovan 1996: 80]. Либеральные реформаторы включают электробатарейку нации, чтобы мобилизовать граждан на осуществление проектов демократизации, экономического развития и социальной справедливости; нелиберальные сторонники авторитаризма обращаются к нации для мобилизации граждан против предполагаемых врагов нации, будь то зарубежные страны или внутренние диссиденты. Вот почему нациестроительство в той же мере присуще авторитарным режимам, как и демократиям (например, Испания при Франко, или Латинская Америка под властью военных диктаторов). Авторитарные режимы тоже нуждаются в «батареёе» для достижения общественных целей в современных сложных обществах. Либеральные государства от нелиберальных отличает не наличие или отсутствие нациестроительства, но цели, на службу которым ставится нациестроительство, и средства, используемые для их достижения.

Итак, государства участвуют в этом процессе «нациестроительства» — процессе поощрения общего языка, чувства общего членства в социальных институтах, действующих на этом языке и равного доступа к ним. Решения относительно официальных языков, основных элементов образовательных программ и требований к получению гражданства — всё это делается с намерением распространить определённую культуру на всё общество и развить определённую национальную идентичность, основанную на участии в этой социетальной культуре.

Если эта модель нациестроительства обеспечивает более точное описание современных либеральных демократических государств, то как это влияет на проблему мультикультурализма? Я убеждён, что она даёт нам совершенно новое видение этой дискуссии. Вопрос теперь более не в том, как обосновать отступление от нормы нарочитого невнимания, но в том, создают ли усилия большинства по нациестроительству несправедливости для меньшинств? И если да, то могут ли права меньшинств помочь в защите от этих несправедливостей?

Это третий путь концептуализации данных дебатов. Я не могу здесь обсуждать все его следствия, но позвольте мне дать несколько примеров того, как эта новая модель может повлиять на спор о мультикультурализме.

#### 4. ПЯТЬ МОДЕЛЕЙ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

Как нациестроительство воздействует на меньшинства? Как отмечает Тейлор, процесс нациестроительства неизбежно ставит в привилегированное положение принадлежащих к культуре большинства:

Если современное общество имеет «официальный» язык в наиболее полном смысле этого слова, т.е. поддерживаемый, насаждаемый и определённый государством язык и культура, на котором функционирует государство и экономика, то очевидно, что это огромное преимущество для людей, если это их язык и культура. Говорящие на других языках в явно худшем положении [Taylor 1997: 34; ср. Wright 2000: 231].

Это означает, что принадлежащие к культурам меньшинств стоят перед выбором. Если все общественные институты действуют на другом языке, меньшинства стоят перед угрозой вытеснения из основных экономических, академических и политических институтов общества. Поставленные перед этой дилеммой, меньшинства, упрощённо говоря, имеют четыре основных варианта выбора<sup>25</sup>:

<sup>25</sup> Пятым вариантом может быть попытка свержения власти вооружённым путём и установления диктатуры меньшинства. Это не выбор на Западе, но можно видеть примеры этого в Африке (например, Руанда) или в Азии (например, Фиджи).



i) массовая эмиграция, особенно если рядом имеется процветающее и дружелюбное государство, готовое принять их. Такое редко случалось в новейшей истории Запада, но недавно произошло в Восточной Европе (например, массовая эмиграция этнических немцев из Казахстана в Германию или евреев из России в Израиль);

ii) примирение с интеграцией в культуру большинства, хотя и с попытками договориться о лучших или более справедливых условиях интеграции;

iii) борьба за права и полномочия самоуправления, необходимые для поддержки их собственной социальной культуры, т.е. для создания своих экономических, политических и образовательных институтов, действующих на их языке;

iv) примирение с постоянной маргинализацией и стремление лишь к тому, чтобы быть оставленными в покое на задворках общества.

Каждый из этих вариантов отражает различные стратегии, которые меньшинства могут принять перед лицом нациестроительства. Чтобы быть успешными, каждая из них (за исключением эмиграции) требует некоторых шагов им навстречу со стороны государства. Они могут принять вид политики мультикультурализма, или самоуправления и языковых прав, или договорных и земельных прав, или освобождения от некоторых требований законодательства. Различные виды прав меньшинств отражают различные стратегии того, как ответить на «нациестроительное» давление государства и ограничить его.

Можно найти некоторые этнокультурные группы, укладывающиеся в каждый из этих четырёх вариантов (и другие группы, которые находятся между ними). Например, некоторые иммигрантские этнорелигиозные секты выбирают перманентную маргинализацию. Это представляется верным по отношению, например, к гуттеритам в Канаде или амишам в Соединённых Штатах. Но выбор примирения с маргинализацией может быть привлекателен только для этнорелигиозных сект, чья теология требует от них избегать контактов с современным миром. Гуттеритов и амишей не беспокоит их маргинализация, их отсутствие в университетах и законодательных органах, поскольку они считают эти «мирские» институты греховными.

Однако практически все иные этнокультурные меньшинства стремятся участвовать в жизни современного мира. И чтобы делать это, они должны либо интегрироваться, либо добиваться самоуправления, необходимого для создания и поддержки своих собственных современных институтов. Поставленные перед таким выбором, этнокультурные группы реагировали различным образом. Я бегло остановлюсь на пяти типах этнокультурных групп, имеющих в западных демократических странах: национальные меньшинства, иммигранты, изоляционистские

этноконфессиональные группы, метеки и расовые кастовые группы. Каждый из этих типов будет рассмотрен относительно того, как на его повлияло нацистроительство большинства, какие требования прав меньшинств эта группа выдвигает в ответ на это нацистроительство, и как эти требования соотносятся с фундаментальными либерально-демократическими принципами.

#### *а. Национальные меньшинства*

Под национальными меньшинствами я понимаю группы, которые составляли полные и функционирующие общества на своей исторической родине до тех пор, пока не были инкорпорированы в большее государство. Национальные меньшинства могут быть подразделены на две категории: «субгосударственные нации» и «коренные народы». Субгосударственные нации суть те, которые сейчас не имеют своего государства, в котором они были бы большинством, но могли иметь такое государство в прошлом или могли стремиться иметь такое государство. Они оказались в одном государстве с другими нациями в силу разных причин. Они могли быть аннексированы или завоёваны большим государством или империей в прошлом; или объединены с другим королевством при помощи династического брака. В немногочисленных случаях многонациональные государства возникли на основе более или менее добровольного соглашения между двумя или более национальными группами с целью создания взаимовыгодной федерации.

Коренными народами являются те, традиционные земли которых были захвачены поселенцами и которые были насильственно или с помощью договоров включены в состав государств, управляемых теми, кого они считают иностранцами. В то время как другие национальные меньшинства мечтают о том же статусе, что и у национальных государств, с аналогичными экономическими и социальными институтами и достижениями, коренные народы обычно стремятся к чему-то другому — к способности сохранять некоторый традиционный образ жизни и свои верования, участвуя тем не менее на своих условиях в жизни современного мира. Вдобавок к автономии, необходимой для осуществления этого проекта, коренные народы обычно требуют от большего общества уважения и признания для того, чтобы начать исправлять положение унижения, в котором они оказались в результате продолжавшегося десятилетиями или столетиями отношения к ним как гражданам второго сорта (или даже как не-гражданам или рабам).

Противопоставление коренных народов и субгосударственных наций не является абсолютным, и нет общепризнанного определения того, что такое «коренные народы». Один из признаков, позволяющих отличить субгосударственные нации от коренных народов на Западе,

является то, что первые были соперниками, но проигравшими в процессе формирования европейских государств, в то время как последние были изолированы от этого процесса вплоть до последнего времени и, таким образом, сохраняли досовременный образ жизни на протяжении значительной части этого столетия. Субгосударственные нации хотели бы создать свои собственные государства, но проиграли в борьбе за политическую власть, в то время как коренные народы существовали за пределами системы европейских государств. Таким образом, каталонцы, баски, фламандцы, шотландцы, валлийцы, корсиканцы, пуэрториканцы и квебекцы — это субгосударственные нации, в то время как саами, инуиты, маори и американские индейцы — коренные народы. И в Северной Америке, и в Европе последствия инкорпорации были значительно более катастрофическими для коренных народов, чем для других национальных меньшинств<sup>26</sup>.

Однако, будучи инкорпорированы, и субгосударственные нации, и коренные народы обычно сопротивлялись нациестроительству и воевали за сохранение или восстановление своих институтов самоуправления, часто действующих на их языке, для того чтобы жить и работать в своей культуре. Они требуют сохранить или восстановить свои школы, суды, средства массовой информации, политические институты и т.д. Чтобы достичь этого, они обычно требуют какого-то вида автономии. В крайних случаях это могут быть требования полного отделения, но чаще — региональной автономии в какой-то форме. Обычно они мобилизуются на почве национализма, используя язык «нации» для описания и обоснования этих требований самоуправления. В то время как идеология национализма обычно рассматривает полную независимость как «нормальную» или «естественную» конечную цель, экономические или демографические причины могут сделать это недостижимым для некоторых национальных меньшинств. Кроме того, становится всё более ясным, что значительный уровень самоуправления может быть достигнут в пределах большого государства, так что растёт интерес к изучению этих форм самоуправления, таких как федерализм.

Короче говоря, национальные меньшинства обычно отвечали на нациестроительство большинства борьбой за большую автономию, которую они используют для строительства своей конкурирующей нации, а значит, для защиты и распространения своей социетальной культуры на всю свою традиционную территорию. Действительно, они часто стараются использовать для нациестроительства те же средства, что и большинство, например, стараются контролировать школьную программу и

<sup>26</sup> О различии между коренными народами и другими национальными меньшинствами и его значении для требований прав см.: [Anaya 1996; Kymlicka 2001: ch. 6].

язык обучения в своём регионе, язык государственной службы, требования в области иммиграции и натурализации и проведение внутренних границ. Мы можем ясно видеть это в случае с фламандским или квебекским национализмом, который заботится именно о приобретении и применении этих возможностей нациестроительства, чтобы сохранить или восстановить свою социетальную культуру. Но это всё более верно и по отношению ко многим коренным народам по всему миру, которые усвоили язык «нации» и участвуют в масштабной кампании «нациестроительства», требующей применения намного больших прав самоуправления и создания многих новых общественных институтов<sup>27</sup>.

Как либеральные демократические государства должны реагировать на такие национализмы меньшинства? Исторически либеральные демократии пытались подавить их, часто жестоко. Например, в XVIII и XIX вв. Франция запрещала использование баскского и бретонского языков в школах и печатных изданиях и запрещала любые политические ассоциации, стремившиеся к поддержке национализма меньшинства; британцы в Канаде лишали квебекцев их франкоязычных институтов и языковых прав и провели по-новому политические границы так, чтобы квебекцы не составляли большинства ни в одной провинции. Канада также запретила аборигенным народам создавать политические ассоциации в поддержку своих национальных требований; и когда Соединённые Штаты завоевали свои юго-западные территории в войне с Мексикой в 1848 г., они лишили давно живущее там испаноязычное население его языковых прав и институтов, ввели тесты на грамотность, чтобы затруднить им голосование, и поощряли массовую иммиграцию в этот регион с тем, чтобы испаноязычные граждане оказались в меньшинстве.

Все эти меры были направлены на то, чтобы ослабить национальные меньшинства и ликвидировать любое чувство особой национальной идентичности. Это обосновывалось тем, что меньшинства, рассматривающие себя как отдельные «нации», будут нелояльными и потенциально сепаратистскими. И часто утверждалось, что меньшинства — особенно коренные народы — отстали и нецивилизованны, и в их интересах быть включёнными (даже против своей воли) в состав более цивилизованных и прогрессивных наций. Поэтому подавление национальных меньшинств часто были первой целью нациестроительных кампаний большинства<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> О потребности в аборигенном «нациестроительстве» (и обосновании его) см.: [RCAP 1996; Alfred 1995].

<sup>28</sup> Здесь встаёт вопрос, прекрасно сформулированный в заглавии знаменитой статьи Уолкера Коннора «Нациестроительство или нациеразрушение?» [Connor 1972]. По правде говоря, имело место и то, и другое. Национальные государства обычно пытались построить общую национальную принадлежность путём разрушения любого существовавшего до этого чувства особой национальной принадлежности у меньшинств.

Но отношение либеральных демократических государств к национализму меньшинств резко изменилось в XX в. Всё более признаётся, что подавление национализма меньшинств было ошибочным и с эмпирической, и с нормативной точки зрения. Эмпирические данные говорят о том, что подавление национальных меньшинств с целью их интеграции в доминирующую нацию просто не работает. Западные государства недооценили прочность национальной идентичности меньшинств. Характер национальной идентичности может измениться быстро — герои, мифы и традиционные костюмы. Но сама идентичность — чувство того, что мы — отдельная нация, со своей национальной культурой — гораздо стабильнее. Либерально-демократические власти иногда использовали все имеющиеся в их распоряжении средства для разрушения чувства особой идентичности среди своих национальных меньшинств, от запрета племенных обычаев до запрета школ на языке меньшинств. Но несмотря на столетия юридической дискриминации, социальных предубеждений и безразличия, национальные меньшинства сохранили своё ощущение принадлежности к особым нациям и стремление к национальной автономии.

В результате там, где государство обрушивается на чувство особой национальной принадлежности меньшинства, часто происходит усиление, а не уменьшение угрозы нелояльности и сепаратистских движений. Действительно, недавние исследования этнонациональных конфликтов по всему миру показывают, что институты самоуправления уменьшают вероятность сопряжённых с насилием конфликтов, в то время как отказ в правах самоуправления или отмена их, как правило, ведёт к эскалации конфликта (см. [Gurr 1993, 2000; Hannum 1990; Lapidoth 1996]). Судя по опыту западных демократий, наилучшим способом обеспечить лояльность национальных меньшинств является признать их чувство особой национальной принадлежности, а не атаковать его.

Более того, подавлению национализма меньшинства трудно дать нормативное обоснование. В конце концов, если большинство может заниматься легитимным нациестроительством, почему этого не могут делать национальные меньшинства, особенно те, которые были не на добровольной основе включены в большее государство? Конечно, либеральные принципы ставят пределы тому, как национальные группы могут осуществлять нациестроительство. Либеральные принципы исключают любые попытки этнических чисток, лишения людей гражданства или нарушений прав человека. Эти принципы будут также требовать того, чтобы любая национальная группа, реализующая проект нациестроительства, уважала право других наций в пределах своей юрисдикции защищать и создавать свои национальные институты. Например, квебекцы имеют право утверждать национальные права перед лицом остальной части Канады, но только если они уважают права аборигенных народов Квебека утверждать национальные права перед лицом остальной части Квебека.

Эти ограничения важны, но, я полагаю, они всё-таки оставляют значительное место для легитимных форм национализма меньшинств. Более того, эти пределы, вероятно, будут аналогичными и для национальных меньшинств, и для большинства. При всех прочих равных условиях национальные меньшинства должны иметь те же инструменты нациестроительства, что и нация большинства, и подлежать тем же либеральным ограничениям. Другими словами, то, в чём мы нуждаемся — это последовательная теория допустимых форм нациестроительства в либеральных демократических странах. Я не думаю, что теоретики политики уже разработали такую теорию. Одним из многочисленных вредных побочных эффектов господства модели «нарочитого невнимания» является то, что либеральные теоретики никогда открыто не поднимали этот вопрос<sup>29</sup>.

Объём этой работы не позволяет мне обосновать здесь какую-то определённую теорию допустимого нациестроительства<sup>30</sup>, но я просто настаиваю на том, что это уместный вопрос, который мы должны рассмотреть. Вопрос не в том, «дали ли нам национальные меньшинства убедительные основания отказаться от нормы нарочитого невнимания?», но в том, «почему национальные меньшинства не должны иметь тех же самых прав на нациестроительство, что имеет большинство?». Именно в этом контексте следует оценивать национализм меньшинств, т.е. как ответ на нациестроительство большинства, с использованием тех же средств нациестроительства. И бремя доказательства, несомненно, лежит на тех, кто хотел бы отказать национальным меньшинствам в тех же правах на нациестроительство, которые национальное большинство считает для себя чем-то само собой разумеющимся.

### *б. Иммигрантские группы*

Под иммигрантскими группами я имею в виду группы, сформировавшиеся в силу решений индивидов и семей покинуть свою родину и эмигрировать в другое общество, часто при этом оставив своих друзей

<sup>29</sup> Как отмечает Норман, эти вопросы о нравственной составляющей нациестроительства проигнорировали даже философы, работающие над проблемами национализма. Они склонны задаваться этим вопросом относительно национальных государств, а не осуществляющих нациестроительство государств. Другими словами, философы национализма обычно принимают существование национальных государств как данность, и спрашивают, хорошо ли иметь мир, состоящий из национальных государств. Они не изучают процессы, благодаря которым вообще-то и были созданы национальные государства (то есть какие методы нациестроительства допустимы) [Norman 1999: 60].

<sup>30</sup> Предварительную попытку разработать критерии отличия либеральных форм нациестроительства от нелиберальных см. [Kymlicka, Opalski 2001]. Ещё одной новой работой, посвящённой обсуждению этики нациестроительства, является [Norman 2001].

и родственников. Обычно такое решение принимается в силу экономических причин, хотя иногда и в силу политических — чтобы переехать в более свободную или более демократическую страну. Со временем, со вторым и последующими поколениями, рождёнными в новой стране проживания они дают начало этническим сообществам с различной степенью внутренней сплочённости и организации.

Но очень важно немедленно различить две категории иммигрантов — тех, кто имеет право стать гражданами, и тех, кто не имеет такого права. И в научной литературе, и в широких общественных дискуссиях много путаницы возникает из-за смешения этих двух случаев. Я буду использовать термин «иммигрантская группа» только для первого случая. Вторую категорию иммигрантов, которых я буду называть «метеками», я буду рассматривать ниже.

Таким образом, иммигранты — это люди, которые прибывают в соответствии с иммиграционной политикой, которая даёт им право стать гражданами по прошествии относительно короткого периода времени — допустим, от 3 до 5 лет — при выполнении лишь минимальных условий (например, изучение официального языка и некоторые познания относительно истории и политических институтов страны). Таковой является традиционная политика в сфере иммиграции главных «иммигрантских стран» — Соединённых Штатов, Канады и Австралии.

Исторически иммигрантские группы реагировали на нацистроительство большинства совершенно иначе, чем национальные меньшинства. В отличие от национальных меньшинств вариант конкурирующего нацистроительства не является ни желательным, ни возможным для иммигрантских групп в западных демократических странах. Обычно они слишком малы и территориально разбросаны, чтобы надеяться воссоздать свою исконную социетальную культуру с нуля в новой стране. Вместо этого они традиционно принимали ожидавшееся от них — интеграцию в большую социетальную культуру. Действительно, немногие иммигрантские группы возражали против требования изучить официальный язык как условия получения гражданства, или изучения официального языка их детьми в школе. Они принимают то, что их шансы в жизни и в ещё большей степени шансы их детей будут связаны с участием в деятельности основных институтов, функционирующих на языке большинства.

Западные демократические страны сейчас имеют более чем двухсотлетний опыт интеграции таких групп, и мало что указывает на то, что легальные иммигранты с правом стать гражданами представляют какую-либо угрозу единству или стабильности либеральной демократии. Есть мало примеров (если они вообще существуют) иммигрантских групп, мобилизующихся вокруг сепаратистских движений, или националистических политических партий, или поддерживающих революционные

движения, стремящиеся свергнуть избранную власть. Вместо этого они интегрируются в существующую политическую систему так же, как интегрируются экономически и социально<sup>31</sup>.

Таким образом, иммигранты не оказывают сопротивления нацестроительным кампаниям большинства, нацеленным на интеграцию их в большее общество. Однако то, что иммигранты пытаются делать, — это договориться об изменении условий интеграции. Действительно, многие сегодняшние дискуссии о «мультикультурализме» в иммигрантских странах являются именно спорами о пересмотре условий интеграции. Иммигранты требуют более толерантного или «мультикультурного» подхода к интеграции, который позволил бы им сохранить различные аспекты их этнического наследия даже в ходе их интеграции в общие институты, оперирующие на языке большинства. Иммигранты настаивают лишь на том, что им должно быть позволено сохранить некоторые из их старинных обычаев, касающихся еды, одежды, отдыха, религии, и объединяться друг с другом для поддержания этих обычаев. Это не должно рассматриваться как нечто непатриотичное или «неамериканское». Более того, институты большого общества должны быть адаптированы так, чтобы обеспечить большее признание и учёт этих этнических идентичностей — например, школы и другие общественные институты должны учитывать их религиозные праздники, одежду, пищевые ограничения и т.д.

Как либеральные демократические страны должны реагировать на такие требования иммигрантского мультикультурализма? Опять же, либеральные демократии исторически сопротивлялись таким требованиям. До 1960-х годов все три основные иммигрантские страны придерживались «англоконформистской» модели иммиграции. То есть от иммигрантов ожидали ассимиляции, усвоения существующих культурных норм, с тем чтобы со временем они стали неотличимы от коренных граждан в речи, одежде, отдыхе, кухне, размерах семьи, идентичности и т.д. Слишком заметная «этничность» в публичном поведении рассматривалась как непатриотичность. Эта крайне ассимиляционистская политика рассматривалась как необходимость для того, чтобы иммигранты стали лояльными и продуктивными членами общества.

Однако всё более признаётся, что этот ассимиляционистский подход не является ни необходимым, ни оправданным. Он не необходим, потому

<sup>31</sup> Стоит отметить, что в основных иммигрантских странах получившие убежище беженцы включаются в эту категорию иммигрантов, имеющих право стать гражданами. Действительно, государственная политика по отношению к расселению и натурализации беженцев практически идентична той же политике в отношении иммигрантов, и исторически беженцы следовали той же модели интеграции, что и более добровольные иммигранты.



что нет никаких свидетельств того, что иммигранты, гордящиеся своим национальным наследием, с меньшей вероятностью будут лояльными и продуктивными гражданами своей новой страны. И он не может быть оправдан, поскольку налагает несправедливые тяготы на иммигрантов. Государство де-факто и де-юре накладывает на иммигрантов целый ряд требований как условие их успеха, и часто эти требования слишком трудны и дорогостоящи, чтобы иммигранты могли их выполнить. Поскольку иммигранты не могут ответить на это принятием своей собственной программы нациестроительства, но должны пытаться интегрироваться как только могут, будет только справедливым, если государство минимизирует затраты, связанные с требуемой им интеграцией.

Другими словами, иммигранты могут потребовать более справедливых условий интеграции. Это требование обычно включает два основных компонента: *а*. Необходимо признать, что интеграция не осуществляется за один день, но является трудным и длительным процессом, который охватывает ряд поколений. Это означает, что особые меры по адаптации (например, оказание услуг на родном языке) часто требуются для иммигрантов в переходный период; *б*. Необходимо обеспечить, чтобы общие институты, в которые интегрируются иммигранты, обеспечивали ту же степень уважения, признания и учёта идентичности и практик иммигрантов, которую они традиционно оказывают идентичности и практикам большинства. Это требует систематического изучения наших социальных институтов, чтобы увидеть, не ставят ли их правила и символы в плохое положение иммигрантов. Например, надо изучить коды одежды, общественные праздники, даже ограничения по росту и весу, чтобы узнать, не дискриминационны ли они по отношению к некоторым иммигрантским группам. Нам также необходимо изучить, как изображаются меньшинства в школьных учебных программах или средствах массовой информации, чтобы убедиться, не являются ли они стереотипными и не признающими вклада иммигрантов в историю страны или мировую культуру. Эти меры необходимы для того, чтобы либеральные государства обеспечивали иммигрантам справедливые условия интеграции.

В этом издании нет возможности обсуждать в деталях справедливость каждой из этих мер государственной политики. Требования справедливости не всегда очевидны, особенно в отношении людей, которые решили переселиться в страну, и политические теоретики мало что сделали для прояснения этой проблемы. Но становится всё очевиднее, что это важный вопрос, в котором необходимо разобраться. Дело не в том, дали ли иммигранты нам убедительное основание для отказа принимающего государства от политики нарочитого внимания, но скорее в том, как обеспечить, чтобы меры государственной политики, принуждающие и направленные на ассимиляцию иммигрантов, были справедливыми?

### *в. Изоляционистские этноконфессиональные группы*

В то время как большинство иммигрантов желают участвовать в жизни большого общества, есть некоторые небольшие иммигрантские группы, добровольно самоизолирующиеся от него и избегающие участия в политике или гражданском обществе. Как я отмечал ранее, этот выбор — добровольная маргинализация — скорее всего будет привлекательным только для тех этноконфессиональных групп, чья теология требует от них избегать всех контактов с современным миром, таких как гуттериты, амиши или хасиды (все они эмигрировали от преследований за веру). Их не заботит маргинализация по отношению к большому обществу и политической системе, поскольку они рассматривают их «мирские» институты как греховные и стремятся сохранить тот же изолированный традиционный образ жизни, что у них был на родине.

Чтобы избежать контакта с современным миром и сохранить традиционный образ жизни, эти группы добиваются исключений из различных законов. Например, они требуют освобождения от военной службы или выполнения обязанностей присяжных, поскольку это вовлекло бы их в деятельность мирской власти. Они требуют освобождения от закона об обязательном образовании, чтобы их дети не подвергались разлагающим влияниям (например, они добиваются права забирать детей из школы до достижения ими 16 лет и освобождать их от изучения некоторых частей основной учебной программы, которые рассказывают о жизни современного мира).

Ответ этих групп на нациестроительство большинства очень отличен от того, что дают и национальные меньшинства, и иммигранты. В конце концов, нациестроительство имеет целью интегрировать граждан в современную социетальную культуру, с её обычными академическими, экономическими и политическими институтами, а это именно то, чего эти этнорелигиозные секты хотят избежать. Более того, законы, от которых эти группы добиваются освобождения, составляют сердцевину современного нациестроительства (например, массовое образование).

Как либеральные демократии должны реагировать на такие требования освобождения от нациестроительства большинства? Может показаться удивительным, что исторически западные демократические страны принимали многие из этих требований. Удивительно это потому, что по собственному признанию эти группы часто не имеют никакой лояльности к государству. Более того, часто они внутренне организованы нелиберальным образом. Они препятствуют попыткам своих членов ставить под сомнение традиционные практики или религиозные авторитеты (и даже часто пытаются помешать детям приобрести способности к такой критической рефлексии) и могут ограничивать женщин домашней сферой. Они не являются и ответственными гражданами

страны в целом в том смысле, что их совершенно не интересует решение проблем в большом обществе (например, их не интересует, как решать проблемы городской бедности, загрязнения окружающей среды или наркомании)<sup>32</sup>.

Как я отмечал в главе 6, Джефф Спиннер называет эти группы «частичными гражданами», поскольку они добровольно отказываются от прав и от обязанностей демократического гражданства [Spinner 1994]. Они не реализуют своё право голосовать и занимать должности (и право на социальные пособия), но тем же самым они стараются избежать своей гражданской обязанности помогать в решении проблем страны. Поэтому в отличие от большинства иммигрантских групп и национальных меньшинств эти этнорелигиозные секты отвергают принципы лояльности государству, либеральных свобод и гражданской ответственности.

Тогда почему требования этих групп принимались? Отчасти потому, что (по крайней мере в Северной Америке) эти люди прибывали тогда, когда и Соединённые Штаты, и Канада отчаянно нуждались в иммигрантах для заселения западных пограничных территорий и были готовы пойти на уступки для получения больших групп иммигрантов с полезными сельскохозяйственными навыками. Непонятно, почему сегодня либеральные демократии должны быть столь же готовыми идти на уступки для вновь прибывающих этнорелигиозных сект.

И действительно неясно, является ли правомерным с точки зрения либерально-демократических принципов предлагать такие уступки. В конце концов, эти группы лишают свободы своих членов и избегают гражданских обязанностей по отношению к другим членам общества. В силу этих причин на протяжении многих лет предпринимались различные попытки лишить их этих освобождений и заставить эти группы выполнять гражданский долг (например, служить в армии и выполнять обязанности присяжных), заставить их детей полностью проходить обязательное обучение в школе с тем, чтобы они научились быть компетентными демократическими гражданами, способными участвовать в жизни внешнего (по отношению к сектам) мира.

Однако в целом большинство демократических стран продолжают терпеть эти группы до тех пор, пока они вопиющим образом не причиняют вреда своим членам (например, осуществляя сексуальное насилие над детьми), пока они не пытаются навязывать свои взгляды посторонним, пока их члены по закону имеют право покинуть секту. Эта

<sup>32</sup> Они, конечно, признают большую ответственность за решение любых проблем, возникающих в их сообществе. Но справедливость требует, чтобы мы уделяли внимание проблемам и за пределами нашего непосредственного окружения, даже когда мы не являемся причиной их возникновения. См. гл. 6, примеч. 31 и сопровождающий текст.

толерантность обычно обосновывается либо с помощью коммунитаристской концепции свободы религии, либо тем, что этим группам были даны особые обещания, когда они прибывали в страну — исторические обещания, которые не давались другим иммигрантам<sup>31</sup>.

Все эти три первые типа групп — национальные меньшинства, иммигранты и этнорелигиозные секты — являются объектами нациестроительных программ большинства. Когда либеральные государства начали свои проекты распространения общей социетальной культуры на всю территорию государства и столкнулись с этими группами, они стали оказывать на них давление с целью их интеграции.

Последние два типа групп, которые я буду рассматривать, а именно, метеки и расово-кастовые группы, подобные афроамериканцам, очень отличны в этом отношении. На них не только не давили с целью интегрировать в культуру большинства, им фактически запрещали интеграцию. В то время как первые три типа групп испытывали давление, направленное на их интеграцию, даже если сами они этого не хотели, две последние группы насильственно удерживались отдельно, даже если хотели интегрироваться. Эта история их исключения продолжает порождать многие трудности для западных демократий.

## 2. Метеки

В то время как изоляционистские группы, такие как амиши, добровольно отказываются от гражданства, есть некоторые мигранты, которым никогда не дают возможности стать гражданами. Вообще-то это разнородная категория людей, включающая *нелегальных иммигрантов* (например, незаконно проникших в страну или просрочивших визу и тем самым проживающих незаконно, как многие мексиканцы в Калифорнии или североафриканцы в Италии) и *временных мигрантов* (въехавших, например, в качестве беженцев, ищущих временного убежища, или гастарбайтеров, таких как турки в Германии). Когда они въезжали в страну, их не рассматривали в качестве будущих граждан или даже проживающих на долгосрочной основе, и вообще-то им даже не разрешили бы въехать, если бы рассматривали их в таком качестве. Однако, несмотря на официальные правила, они поселились на более или менее постоянной основе. В принципе и до некоторой степени в действительности многие из них стоят перед угрозой депортации, если будут выслежены властями или будут осуждены за преступление. Но тем не менее в некоторых странах они составляют внушительные по размерам сообщества, работают, легально или нелегально, и могут вступать в брак и создавать

<sup>31</sup> Сопоставление либеральной и коммунитаристской концепций свободы религии см. в гл. 5 наст. изд.

семьи. Это верно, к примеру, в отношении мексиканцев в Калифорнии, турок в Германии или североафриканцев в Италии или Испании. Заимствуя термин из античной Греции, Майкл Уолцер называет эти группы «метеками», т.е. проживающими на долгосрочной основе людьми, тем не менее исключёнными из полиса [Walzer 1983]. Поскольку перед метеками стоят огромные препятствия — правовые, экономические, социальные и психологические — на пути интеграции, они обычно занимают маргинальное положение в большом обществе.

Говоря в общем, основным требованием метеков является урегулирование их статуса в качестве постоянных жителей и получение доступа к гражданству. По сути, они хотят иметь возможность интеграции в большое общество — следовать путём иммигрантов, даже несмотря на то что первоначально они не были допущены в качестве таковых.

Как либеральные демократические государства должны реагировать на это требование доступа к гражданству? В ходе истории западные страны отвечали на эти требования по-разному. Некоторые из них — особенно традиционные иммигрантские страны — хотя и неохотно, принимают эти требования. Гастарбайтеры, остающиеся после окончания их первоначального трудового контракта, часто могут получить право постоянного проживания, и для нелегальных иммигрантов проводятся периодические амнистии, так что со временем они приобретают юридический статус и социальные возможности, аналогичные иммигрантам.

Но некоторые страны — особенно те, которые не воспринимают себя как иммигрантские — сопротивляются этим требованиям. Они не только не признают этих людей в качестве иммигрантов — они вообще не допускают в страну никаких иммигрантов и могут не иметь никакой установленной процедуры или инфраструктуры для их интеграции. Кроме того, многие из этих метеков либо нарушили закон для того, чтобы въехать в страну (нелегальные иммигранты), либо нарушили обещание вернуться в свою страну (гастарбайтеры), так что они не рассматриваются как достойные гражданства. Более того, страны, не имеющие традиции принимать новых переселенцев, часто проявляют больше ксенофобии и склонны рассматривать всех иностранцев как потенциальную угрозу безопасности, или как потенциально нечестных, или просто как несправедливо «чуждых». В этих странах, наиболее известными примерами которых являются Германия, Австрия и Швейцария, официальная политика состоит не в том, чтобы пытаться интегрировать метеков в национальное сообщество, но в том, чтобы заставить их покинуть страну либо путём высылки, либо добровольно.

Можно видеть, как эта политика отражается в концепции «мультикультурализма», которая возникла для мигрантов, лишённых доступа к гражданству — концепции, очень отличающейся от принятой в имми-

грантских странах вроде Канады и Австралии. Например, в некоторых землях (Länder) Германии до 1980-х годов власти не допускали турецких детей в немецкие классы, а вместо этого создавали отдельные классы для турок, где часто преподавание велось на турецком языке учителями, ввезёнными из Турции, и учебная программа концентрировалась на подготовке детей к жизни в Турции. Это называлось «мультикультурализмом», но в отличие от мультикультурализма для иммигрантов в США, Канаде или Австралии он не рассматривался как способ обогащения или дополнения германского гражданства. Он, напротив, был принят потому, что эти дети не рассматривались как граждане Германии. Это было способом сказать, что на самом деле этим детям здесь не место, что их настоящий дом — Турция. Это было способом подтвердить, что они чужаки, а не граждане. Мультикультурализм без предложения гражданства есть почти без вариантов рецепт исключения и рационализации этого исключения<sup>14</sup>.

Короче говоря, надежда была на то, что, если метеков лишить возможности гражданства и оставить в стране только с сомнительным правовым статусом и если им постоянно повторять, что их дом — это их страна происхождения и их не желают иметь здесь в качестве членов общества, то они в конце концов уедут.

Но становится очевидным, что этот подход к метекам нежизнеспособен и порочен, эмпирически и нравственно. Эмпирически стало ясно, что метеки, прожившие в стране несколько лет, вряд ли уедут, даже если у них будет только сомнительный юридический статус. Это особенно верно тогда, когда метеки вступают в брак и имеют детей. В этот момент их новая страна, а не страна происхождения, становится их домом. Действительно, это может быть единственным домом для детей и внуков метеков. Как только они осели, создали семью и начали растить детей, ничто, кроме высылки, не может заставить метеков вернуться в родную страну.

Таким образом, политика, основанная на надеждах на добровольное возвращение, просто нереалистична. Более того, она угрожает большому обществу. Ибо вероятным результатом такой политики будет создание перманентно лишённого прав, отчуждённого и расово отличного низшего класса. Метеки могут создать оппозиционную субкультуру, в которой сама идея стремления к успеху в основных социальных институтах рассматривается с подозрением. Предсказуемые последствия могут включать некоторую смесь политического отчуждения, преступности и религиозного фундаментализма среди иммигрантов, особенно второго поколения. Это, в свою очередь, ведёт к усилению расовой напряжённости и даже насилия в обществе.

<sup>14</sup> От этой предшествовавшей модели сейчас отказались, и Германия приближается к тому, что я называл иммигрантской моделью мультикультурализма.

Чтобы избежать этого, в западных демократических странах, даже немигрантских, намечается тенденция принимать программы амнистии для нелегальных иммигрантов и давать гражданство гастарбайтерам и их детям. По сути, длительно проживающие метеки всё чаще рассматриваются так, как если бы они были легальными иммигрантами, им разрешают следовать иммигрантским путём интеграции и поощряют это.

Это не только благоразумно, но и является требованием морали. Ибо сама идея либеральной демократии подрывается наличием группы долгосрочных резидентов, не имеющих права стать гражданами. Либеральная демократия — это система, в которой люди, подчинённые политической власти, имеют право участвовать в формировании этой власти. Иметь постоянных резидентов, подчинённых власти государства, но не имеющих права голосовать, — значит создавать что-то вроде кастовой системы, подрывающей демократические устои государства (см. [Bauböck 1994; Carens 1989; Walzer 1983; Rubio-Marín 2000]).

Конечно, эти люди прибыли без всяких надежд или обещаний на приобретение прав стать гражданами, и даже могли прибыть нелегально. Но, к некоторому моменту, первоначальные условия их пребывания в стране становятся нерелевантными. На практике это теперь дом метеков, и они де-факто являются членами общества, нуждающимися в правах гражданства.

#### *д. Афроамериканцы*

Последней группой, очень важной в сегодняшнем американском теоретизировании о мультикультурализме, являются негры (афроамериканцы), потомки рабов, ввезённых в Соединённые Штаты с XVII по XIX в. При рабовладении рабы не рассматривались как граждане или даже как «лица», но просто как собственность рабовладельца наряду с его зданиями и скотом. Хотя рабство и было отменено в 1860-е годы и неграм дали гражданство, они по-прежнему вплоть до 1950-х и 1960-х годов были объектами сегрегационных законов, требовавших, чтобы они посещали отдельные школы, служили в отдельных частях армии, ездили в отдельных вагонах поездов и т.д. И хотя эти дискриминационные законы ныне отменены, свидетельства говорят о том, что негры по-прежнему подвергаются всеобъемлющей неформальной дискриминации при найме на работу и сдаче жилья и по-прежнему непропорционально сконцентрированы в низшем классе и в бедных районах.

Афроамериканцы находятся в уникальном отношении к американскому нацистроительству. Как и метеки, исторически они исключались из членства в нации. Но в отличие от метеков обоснованием этого было не то, что они граждане какой-то другой страны, куда должны возвратиться. Негры в Америке вряд ли могут рассматриваться как «иностран-

цы» или «чужие», поскольку они пребывают в США почти так же давно, как и белые, и не имеют иностранного гражданства. Вместо этого они были успешно денационализированы — им было отказано в членстве в американской нации, но их не рассматривали и как принадлежащих к какой-то другой нации.

Афроамериканцы не похожи на все другие этнокультурные группы на Западе. Они не соответствуют модели добровольной иммиграции не только потому, что были привезены в Америку недобровольно в качестве рабов, но также потому, что препятствовали (а не поощряли) их интеграции в институты культуры большинства (через расовую дискриминацию и законы против смешения рас и обучения грамотности). Не соответствуют они также и модели национального меньшинства, поскольку у них нет исторической родины на территории Америки или своего унаследованного языка. Они происходят из разных африканских культур с разными языками, и не делалось никаких попыток держать вместе рабов общего этнического происхождения. Напротив, люди, принадлежавшие к одной культуре (и даже одной семье), обычно в Америке разделялись. Более того, до освобождения запрещались законом попытки воссоздать структуры их культуры (например, все формы ассоциаций негров за исключением церквей были противозаконны). Таким образом, положение афроамериканцев практически уникально.

В свете этих сложных обстоятельств и трагической истории афроамериканцы выдвигают сложный, уникальный и меняющийся набор требований. Движение за гражданские права в Соединённых Штатах в 1950–1960-е годы рассматривалось многими его сторонниками как предоставление возможности неграм последовать иммигрантским путём интеграции через более строгое проведение в жизнь антидискриминационных законов. Однако те афроамериканцы, которые скептически относятся к возможности следовать иммигрантским путём интеграции, пошли по противоположному пути — требовали определить негров как «нацию» и развивать какую-то программу чёрного национализма. Большая часть новейшей истории афроамериканской политической мобилизации может рассматриваться как борьба между этими двумя конкурирующими проектами.

Но ни один из них не является реалистичным. Наследие векового рабства и сегрегации создало такие барьеры для интеграции, с которыми иммигранты просто не сталкиваются. В результате, несмотря на юридические победы движения за гражданские права, негры остаются непропорционально сконцентрированными на нижних ступенях экономической лестницы, даже после того как осуществилась интеграция позднее прибывших не-белых иммигрантов (например, азиатов). Но территориальная разбросанность негров делает выбор национального сепаратизма



столь же нереалистичным. Даже если бы у них была общая негритянская национальная идентичность, которой у них нет, в Соединённых Штатах нет такого региона, где негры составляли бы большинство.

В результате всё более признаётся, что для афроамериканцев должен быть выработан особый подход, включающий разнообразные меры.

В их числе может быть компенсация за несправедливость в прошлом, особая помощь в интеграции (например, позитивная дискриминация), гарантированное политическое представительство (например, такая нарезка избирательных округов, чтобы создавались округа, где большинство избирателей — негры) и поддержка различных форм самоорганизации чернокожих (например, субсидии для исторически негритянских колледжей и для образования, ориентированного на потребности негров).

Может показаться, что эти различные требования тянут в разных направлениях, поскольку некоторые из них способствуют интеграции, а другие кажутся усиливающими сегрегацию, но каждое отвечает различным частям сложной и противоречивой реальности, в которой находят себя афроамериканцы. Долгосрочной целью является способствовать их интеграции в американскую нацию, но очевидно, что это длительный процесс, который может сработать, только если существующие негритянские сообщества и институты будут укрепляться. Некоторая степень краткосрочной отделённости и «чёрной сознательности» необходима для достижения долгосрочной цели — интегрированного и не замечающего цвета кожи общества<sup>14</sup>.

Трудно определить, какие именно принципы должны использоваться для оценки этих требований, каждое из которых является спорным. Как и в отношении большинства, здесь должны рассматриваться и моральные, и практические факторы. Из всех этнокультурных групп афроамериканцы, возможно, страдают от наибольших несправедливостей, как в смысле плохого обращения с ними в прошлом, так и их нынешней участи. Следовательно, с точки зрения нравственности американское правительство обязано неукоснительно исправлять эти несправедливости. Более того, как и в случае с метеками, результатом этого продолжающегося исключения было развитие «сепаратистской» и оппозиционной субкультуры, в которой сама идея стремления к успеху в рамках «белых» социальных институтов воспринимается многими неграми с подозрением. Цена того, что такой субкультуре позволили возникнуть, огромна как для самих негров, обречённость которых на жизнь в бедности, маргинализацию и насилие усугубляется, так и для общества в целом в плане растраты человеческого потенциала и эскалации расовых кон-

<sup>14</sup> Полезный анализ статуса и требований афроамериканцев и их связи с либерально-демократическими нормами см.: [Spinner 1994; Gutman, Appiah 1996; Brooks 1996; Cochran 1999; Kymlicka 2001: ch. 9].

фликтов. Учитывая такую цену, кажется и благоразумным, и нравственным принимать любые реформы, необходимые для исправления такой ситуации.

Можно ещё много говорить о требованиях каждой из этих групп или о других типах групп, существующих в мире. Но, я надеюсь, было сказано достаточно для того, чтобы проиллюстрировать важность возможности учёта требований каждой группы в качестве определения несправедливостей, которые нациестроительство большинства навлекло (или могло навлечь) на них, и в качестве обозначения условий, при которых нациестроительство большинства перестанет быть несправедливым. Важно отметить, что во всех пяти рассмотренных мной случаях меньшинства не говорят, что программы нациестроительства по своей природе недопустимы. Но они настаивают, что программы нациестроительства должны учитывать определённые условия и ограничения. Если мы попытаемся объединить эти различные требования в более широкую концепцию этнокультурной справедливости, можно сказать, что нациестроительство большинства в либерально-демократической стране допустимо при следующих условиях:

а) никакие группы долгосрочных резидентов не подвергаются перманентному исключению из членства в нации, как это происходит с метеками или расовыми кастовыми группами. Каждый, живущий на данной территории, должен иметь возможность получить гражданство и стать равным членом нации, если пожелает этого;

б) в той мере, в какой на иммигрантов и другие этнокультурные меньшинства оказывается давление с целью их интеграции в нацию, социокультурная интеграция, которая требуется для членства в нации, должна пониматься в «тонком» смысле, предусматривая прежде всего институциональную и лингвистическую интеграцию, а не принятие каких-то конкретных обычаев, религиозных представлений или стилей жизни. Интеграция в общие институты, оперирующие на общем языке, должна оставлять как можно больше места для выражения индивидуальных и коллективных различий и в общественной, и в частной сфере, и общественные институты должны быть адаптированы к тому, чтобы дать место выражению идентичности и практик этнокультурных меньшинств. Другими словами, концепция национальной идентичности и национальной интеграции должна быть плюралистичной и толерантной;

в) национальным меньшинствам позволяет заниматься своим собственным нациестроительством, чтобы дать им возможность сохраниться в качестве особых социетальных культур.

В ходе истории эти три условия редко удовлетворялись в западных демократических странах, но в них заметнее становится тенденция к большому их принятию. Эта тенденция отчасти отражает прагматиче-

ские соображения: предшествующие попытки исключить метеков, ассимилировать иммигрантов и подавлять национализмы меньшинств просто оказались не в состоянии достичь цели, так что испытываются новые модели межэтнических отношений. Но в этом также отражается и признание нравственной неправомерности предыдущей политики.

Те модели, которые я рассматривал в этом параграфе, конечно, являются обобщениями, а не проявлениями «железных законов». Некоторые метеки, иммигрантские группы и национальные меньшинства не мобилизуются для того, чтобы требовать прав меньшинств, и даже там, где они мобилизуются, некоторые западные демократии продолжают сопротивляться этим требованиям<sup>36</sup>. Даже Соединённые Штаты иногда отклоняются от обычной тенденции к интеграции иммигрантов, особенно если от вновь прибывших ожидается, что они вскоре вернутся в свою страну (как это было с первыми кубинскими беженцами в Майами).

Степень, в которой национальные меньшинства способны поддерживать отдельную социальную культуру, тоже существенно варьирует. В некоторых странах национальные меньшинства почти полностью интегрированы (например, бретонцы во Франции). Даже в Соединённых Штатах степень и успех националистических мобилизаций различается от случая к случаю. Например, сравните чиканос на юго-западе с пуэрториканцами. Чиканос не смогли сохранить свои испаноязычные юридические, образовательные и политические институты после недобровольного вхождения в состав Соединённых Штатов в 1848 г., и они не мобилизуются на почве национализма, чтобы попытаться воссоздать эти институты. Напротив, пуэрториканцы очень успешно мобилизовались для защиты своих испаноязычных институтов и прав самоуправления, когда были против своей воли включены в состав Соединённых Штатов в 1898 г., и продолжают демонстрировать сильное националистическое сознание. Степень националистической мобилизации также сильно различается у различных индейских племен в Америке<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> В частности, Франция и Греция продолжают сопротивляться любому официальному признанию либо иммигрантского мультикультурализма, либо многонационального федерализма. Швейцария и Австрия продолжают сопротивляться любым серьёзным шагам по интеграции метеков. Но сейчас эти страны — явные исключения из нормы на Западе. Франция де-факто либерализует свой подход и к автономии для Корсики, и к мультикультурализму для иммигрантов.

<sup>37</sup> Обзор требований национальных меньшинств в США см.: [O'Brien 1987]. Учитывая эти вариации и трудные случаи, некоторые теоретики предлагают, чтобы мы отказались от таких категорий как «иммигранты» и «национальные меньшинства» и просто рассуждали об этнических группах, находящихся в некоем континууме с различными уровнями сплоченности, мобилизации, концентрации, размеров, исторической укоренённости и т.д. См., напр.: [Young 1997a; Carens 2000: ch. 3; Barry 2001: 308–317; Favell 1999]. Я отстаиваю эту типологию, см. [Kymlicka 2001: ch. 3].

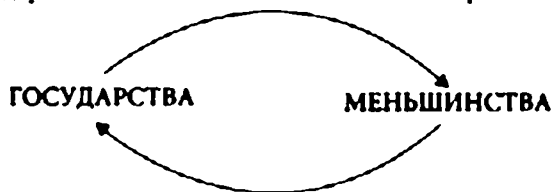
И даже там, где эти требования принимаются, они часто остаются спорными, уязвимыми перед изменениями общественного мнения и сменой правящей партии<sup>14</sup>. Тем не менее общая тенденция ясна: западные страны сегодня демонстрируют сложную модель нациестроительства, ограниченного правами меньшинств. С одной стороны, западные страны остаются «нациестроящими» государствами. Все западные государства продолжают осуществлять те разновидности политики нациестроительства, которые были мной рассмотрены ранее. Ни одна из западных стран не отказалась от права принимать такие меры. С другой стороны, эти меры государственной политики всё более ограничиваются для того, чтобы удовлетворить требования меньшинств, которые чувствуют угрозу своей самобытности. Меньшинства требуют (и постепенно получают) различные права, которые помогают обеспечить, чтобы нациестроительство не исключало мигрантов и расовые кастовые группы, или чтобы не было насильственной ассимиляции иммигрантов, или чтобы не подрывалось самоуправление национальных меньшинств.

То, что происходит сегодня в «реальном мире либеральных демократий», есть сложная диалектика государственного нациестроительства (требований государства к меньшинствам) и прав меньшинств (требований меньшинств к государству). Мы можем изобразить это на рис. 4.

*Инструменты государственного нациестроительства:*

- политика гражданства
- законы о языке
- политика в области образования
- государственная политика занятости
- централизация власти
- национальные СМИ, символы, праздники
- воинская служба

Государственная политика в области нациестроительства



Требования меньшинств в области прав

*Требования меньшинств в области прав:*

- иммигрантский мультикультурализм
- многонациональный федерализм
- включение мигрантов
- освобождения по религиозным основаниям

Рис. 4. Диалектика нациестроительства и прав меньшинств

<sup>14</sup> Однако стоит отметить, что ни одна западная страна в реальности не повернула вспять ни один из этих важнейших сдвигов в политике, т.е. ни одна страна, принявшая мультикультурализм, впоследствии от него не отказалась; ни одна страна, принявшая федеративное устройство, впоследствии не вернулась к централизации, и т.д.

По моему мнению, важно рассматривать обе половины этого цикла вместе. Слишком часто в дискуссиях о правах меньшинств люди смотрят только на нижнюю половину рисунка и спрашивают, почему наглые и агрессивные меньшинства добиваются «особого статуса» или «привилегий». Что даёт меньшинствам право предъявлять такие требования к государству? Но если мы посмотрим на верхнюю половину рисунка, становится ясно, что требования прав меньшинствами должны рассматриваться и в контексте государственного нациестроительства, и как ответ на него. Меньшинства действительно предъявляют требования к государству, но одновременно они являются ответом на требования государства, направленные против меньшинств. То есть права, которых требуют метеки, расовые группы, иммигранты и национальные меньшинства, действительно служат для защиты их от реальных или потенциальных несправедливостей, которые в ином случае были бы результатом нациестроительства.

Если наличие государственной политики нациестроительства помогает обосновать права меньшинств, то можно также повернуть это наоборот и сказать, что принятие прав меньшинств помогает обосновать государственное нациестроительство. В конце концов, мы не можем просто принимать как само собой разумеющееся, что для либерального государства легитимно оказывать давление на меньшинства во имя интеграции их в институты, действующие на языке большинства. Что даёт государству право настаивать на общем национальном языке, системе образования, экзаменах на получение гражданства и т.д. и навязывать всё это меньшинствам? Как было показано в главах 5 и 6, либеральные националисты утверждают, что есть некоторые правомерные цели, которые достигаются с помощью этих мер нациестроительства, такие как распределительная справедливость и делиберативная демократия, и я с этим согласен. Но неправомерно достигать этих целей, настаивая на ассимиляции, исключая или лишая прав меньшинства, которые часто уже и так находятся в неблагоприятном положении. Не будучи дополненным и ограниченным правами меньшинств, государственное нациестроительство скорее всего будет угнетательским и несправедливым. В то же время там, где эти права меньшинств присутствуют, государственное нациестроительство может выполнять некоторые легитимные и важные функции.

Итак, сегодня в западных демократических странах проводится сложный комплекс сильных мер нациестроительства, соединяющихся с сильными формами прав меньшинств. Я думаю, что этот метод можно распространить на рассмотрение других видов этнокультурных групп, которые не укладываются ни в одну из представленных здесь категорий, таких как цыгане в Словакии или русские поселенцы в странах Балтии. В каждом из этих случаев, я полагаю, их требования мультикультура-

лизма можно характеризовать как ответ на (с их точки зрения) несправедливости, возникающие в результате политики нацистроительства<sup>39</sup>. Требования каждой группы могут определяться как несправедливости, к которым приводит для них нацистроительство большинства, и обозначаться как условия, при которых нацистроительство большинства перестанет быть несправедливым. Важной задачей, стоящей перед любой либеральной теорией мультикультурализма, является достижение лучшего понимания и выражения этих условий этнокультурной справедливости<sup>40</sup>.

## 5. НОВЫЙ ФРОНТ В МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИСТСКИХ ВОЙНАХ?

До сих пор я сосредоточивал внимание на существенных сдвигах в современных дебатах о мультикультурализме. Однако имеется одно важное допущение, общее для всех трёх стадий дискуссии: а именно, что их целью является оценка справедливости требований меньшинств. Эта концентрация на справедливости отражает тот факт, что оппозиция мультикультурализму традиционно выражалась на языке справедливости. Критики мультикультурализма долгое время утверждали, что справедливость требует от государственных институтов «цветовой слепоты». Наделение правами на основании членства в группах рассматривалось как по своей сути случайное в нравственном отношении и дискриминационное, с необходимостью создающее граждан первого и второго сорта.

Поэтому главной задачей, стоящей перед любым защитником мультикультурализма, было попытаться преодолеть это исходное допущение и показать, что отклонения от «слепых к различиям» правил, которые принимаются с целью дать место этнокультурным различиям, не являются по своей сути несправедливыми. Как уже говорилось, это делалось в основном двумя способами: а) выявлением того, как основные общественные институты во многих отношениях не безразличны к этнокультурным идентичностям людей, но скрыто или явно подогнаны под интересы и идентичности большинства; и б) подчёркиванием важности некоторых интересов, которые обычно игнорируются либеральными теориями

<sup>39</sup> Требования этих других видов групп см.: [Kymlicka, Opalski (eds) 2001].

<sup>40</sup> Я думаю, что соотношение между политической практикой и политической теорией в этом случае интересным образом отличается от других тем, к которым мы обращались. В предыдущих главах были представлены нормативные теории, предназначенные для того, чтобы они руководили нами в изменении статус-кво и создали бы новые, ещё не существующие сейчас модели справедливости или демократии. В этой главе даются попытки нормативного осмысления практик мультикультурализма, уже существующих в западных демократиях, но игнорируемых предшествующими политическими теоретиками. Теории мультикультурализма иногда напоминают «сону Минервы».

справедливости, например, заинтересованности в признании, идентичности, языке и культурной принадлежности. Если мы примем одно из этих утверждений или оба из них, то сможем представить мультикультурализм не как несправедливые привилегии или возмутительные формы дискриминации, но как компенсацию за несправедливые преимущества, совместимую со справедливостью и даже требуемую ею.

На мой взгляд, эти споры о справедливости уже утихли. Но остаётся много сделать по оценке справедливости конкретных форм мультикультурализма или прав меньшинств. Старые представления о том, что мультикультурализм *по своей сути* несправедлив, сейчас широко дискредитированы. Я не подразумеваю под этим, что защитники мультикультурализма добились успеха в воплощении в жизнь всех или большинства их требований, хотя в западных демократиях наличествует явная тенденция большего признания прав меньшинств<sup>11</sup>. Я скорее имею в виду, что условия общественной дискуссии изменились в двух весьма важных отношениях: а) немногие продолжают думать, что справедливость можно просто *определить* через слепые к различиям правила или институты. Вместо этого сейчас признаётся, что слепые к различиям правила могут поставить в невыгодное положение те или иные группы. Требуется ли справедливость общих правил для всех или различных правил для разнообразных групп — это должно оцениваться в каждом отдельном случае, в конкретном контексте, а не заранее; б) в результате бремя доказательства теперь сместилось. Теперь оно лежит не только на плечах защитников мультикультурализма, которые должны демонстрировать, что предлагаемые ими реформы не создадут несправедливостей. Она равным образом ложится и на сторонников слепых к различиям институтов, которые должны показать, что статус-кво не создаёт несправедливостей для меньшинств.

Таким образом, первоначальные, базирующиеся на справедливости основания огульно отвергать мультикультурализм постепенно исчезли. Это не означает, что исчезла оппозиция мультикультурализму. Но она теперь принимает иной вид: критики сместили фокус внимания со справедливости на вопросы социального единства, сосредоточиваясь не на справедливости или несправедливости тех или иных мер государственной политики, но скорее на том, что общая тенденция к мультикультурализму угрожает подорвать те гражданские добродетели, идентичности и практики, на которых держится здоровье демократии.

Это сосредоточение внимания на гражданской добродетели и политической стабильности представляет собой открытие второго фронта в «мультикультуралистских войнах». Многие критики утверждают, что политика мультикультурализма ошибочна не потому, что она неспра-

<sup>11</sup> Есть также тенденция кодификации прав меньшинств на международном уровне. См.: [Anaya 1996; de Varennes 1996; Kymlicka, Opalski (eds) 2001: Part 3].

ведлива сама по себе, но потому, что подрывает политическое единство и социальную стабильность в долгосрочном плане. Почему эта политика воспринимается как дестабилизирующая? В основе этого лежит обеспокоенность тем, что мультикультурализм предусматривает «политизацию этничности», и что любые меры, повышающие значимость этничности в общественной жизни, являются подрывающими единство. Со временем они порождают спираль конкуренции, недоверия и антагонизма между этническими группами. Меры, усиливающие значимость этнических идентичностей, действуют «как коррозия металла, разъедающая узлы, которые связывают нас вместе как нацию» (см. [Ward 1991: 598]; ср. [Schlesinger 1992; Schmidt 1997]).

Эта обеспокоенность имеет серьёзные основания. Как это было рассмотрено в главе 6, растёт страх по поводу того, что гражданственность в либеральных демократиях приходит в упадок, и, если требования групп будут и далее разрушать чувство общих гражданских целей и солидарности, то это было бы убедительным доводом для решения не принимать политику мультикультурализма.

Другой разновидностью той же обеспокоенности является аргумент о том, что чрезмерный акцент на «политику признания» может подорвать способность нашего общества осуществлять «политику перераспределения». Чем больше мы подчёркиваем наши культурные различия, тем менее вероятно, что мы будем вместе бороться с экономическим неравенством. С этой точки зрения надо выбирать между борьбой с иерархией статусов и борьбой с экономической иерархией. Имплицитным допущением при этом является то, что, столкнувшись с таким выбором, первенство следует отдать борьбе с экономической несправедливостью<sup>42</sup>.

Это интересный вопрос — должны ли мы больше беспокоиться об экономическом неравенстве, чем о статусном неравенстве. Если бы вы были чернокожим родителем, о чём бы вы больше заботились: чтобы ваш ребёнок достиг среднего уровня доходов или чтобы он не был жертвой расистских оскорблений? Если бы вы были родителем подростка-гомосексуалиста, вы выбрали бы школу, которая максимизирует экономические перспективы ребёнка, или школу, которая минимизирует его стигматизацию и преследования? Далеко не ясно, является ли материальное неравенство более важным для жизненного успеха людей, чем неравенство статуса.

<sup>42</sup> В число авторов, утверждающих, что политика признания прав меньшинств размывает основы политики перераспределения (и исходящих из того, что последней надо отдать предпочтение), входят: [Gutlin 1995; Barry 2001; Harvey 1996: ch. 12; Wolfe, Lausen 1997]. По поводу противоположного взгляда — что признание дополняет перераспределение — см.: [Fraser 1998: 2000; Young 2000a; Phillips 2000; Banting 2000; Tully 2000: 470].



Но действительно ли мы стоим перед выбором между этими целями? На самом ли деле верно, что мультикультурализм размывает поддержку государства благосостояния и политику перераспределения? Есть много досужих спекуляций на эту тему, но удивительно мало эмпирических данных<sup>11</sup>. Здесь требуются надёжные данные, поскольку можно убедительно утверждать и противоположное: а именно, что как раз *отсутствии* мультикультурализма подрывает узы гражданской солидарности. В конце концов, если мы примем два главных требования сторонников мультикультурализма — а именно, что основные институты предвзяты в пользу большинства и что результатом этой предвзятости является ущерб важным интересам, связанным с идентичностью и осознанием себя как личности, — то можно ожидать, что меньшинства будут чувствовать себя исключёнными из «слепых к различиям» основных институтов и испытывать отчуждение и недоверие к политическому процессу. Тогда мы вправе предсказать, что признание мультикультурализма на самом деле укрепляет солидарность и способствует политической стабильности, убирая барьеры, препятствующие меньшинствам всем сердцем принять политические институты большого общества. Эта гипотеза по меньшей мере так же правдоподобна, как и противоположная гипотеза о том, что мультикультурализм размывает социальное единство.

У нас нет систематических данных, чтобы решающим образом подкрепить или опровергнуть одну из этих конкурирующих гипотез. Есть фрагментарные свидетельства, позволяющие предположить, что мультикультурализм укрепляет, а не подрывает социальное единство. Например, опыт Канады и Австралии — двух стран, официально принявших политику мультикультурализма, — явно противоречит утверждению о том, что иммигрантский мультикультурализм способствует политической апатии, или нестабильности, или взаимной враждебности этнических групп. Напротив, эти две страны лучше интегрируют иммигрантов в общие гражданские и политические институты, чем любая другая страна в мире. Более того, обе эти страны добились разительного уменьшения предубеждений и впечатляющего роста дружбы народов и межнациональных браков. Нет никаких свидетельств, что стремление к более справедливым условиям интеграции иммигрантов подорвало демократическую стабильность (см. [Kymlicka 1998: ch. 1]).

В отношении требований самоуправления меньшинствами ситуация более сложная, поскольку эти требования включают построение отдельных институтов и усиление особой национальной идентичности. Тем самым они создают феномен конкурирующих национализмов в одном

<sup>11</sup> Барри утверждает, что негативное воздействие мультикультурализма на перераспределение есть одна из важных причин для того, чтобы его отвергнуть, но не приводит никаких свидетельств, что это негативное воздействие существует.

государстве. Научиться управлять этим — очень трудная задача для любого государства. Однако даже здесь есть значительные данные о том, что признание самоуправления для национальных меньшинств помогает, а не угрожает политической стабильности. Исследования этнических конфликтов во всём мире многократно подтверждают, что «ранняя, продуманная деволюция со значительно большей вероятностью предотвращает этнический сепаратизм, чем способствует ему» (см. [Horowitz 1991: 224]). Непризнание прав меньшинств, а именно отказ дать национальным меньшинствам автономию или, ещё хуже, решение ликвидировать уже существующую автономию (как это было в Косово) ведёт к нестабильности (см. [Gurr 1993; Lapidoth 1996; Weinstock 1999]).

Необходимо проделать намного бóльшую работу по изучению воздействия мультикультурализма на социальное единство и политическую стабильность. Их соотношение, несомненно, будет меняться от случая к случаю, и, следовательно, здесь требуются тонкие эмпирические исследования. Неясно, могут ли философские спекуляции принести здесь много пользы: нам следует подождать большего количества и более качественных данных<sup>44</sup>. Но, как и обеспокоенность по поводу справедливости, обеспокоенность по поводу социального единства не может дать никаких оснований для того, чтобы отвергнуть мультикультурализм в целом: нет оснований заранее полагать, что есть неизбежное противоречие между мультикультурализмом и демократической стабильностью.

<sup>44</sup> Утверждения философов о соотношении между правами меньшинств и социальным единством часто спекулятивны вдвойне: сначала мы спекулируем об источниках социального единства («узах, которые связывают»), и затем — о том, как права меньшинств влияют на эти узы. Ни первое, ни второе не основывается на надёжных эмпирических данных. Например, некоторые политические философы полагают, (а) что именно общие ценности создают узы социального единства в современных либеральных государствах и (б) что иммигрантский мультикультурализм и (или) многонациональный федерализм снижают уровень общих ценностей. Не существует хороших свидетельств в пользу любой из этих спекуляций. Я серьёзно сомневаюсь в том, что права меньшинств уменьшают общие ценности, но в равной степени сомневаюсь и в том, что именно общие ценности удерживают общество вместе (см. гл. 5 наст. изд.). Другие философы полагают, что именно общий опыт, общие идентичности, общая история, общие проекты или общие разговоры удерживают страну вместе. У нас мало данных для поддержки таких утверждений об источниках социального единства (и ещё меньше данных о том, как права меньшинств влияют на эти факторы). Мы просто не знаем, каковы источники социального единства в полиэтничных и многонациональных государствах. Выступать против прав меньшинств на том основании, что они подрывают узы социального единства, следовательно, является вдвойне спекулятивным: мы не знаем, каковы реальные узы социального единства, и не знаем, как влияют на них права меньшинств.

## 6. ПОЛИТИКА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

Как и коммунитаризм и гражданский республиканизм, мультикультурализм — это двуликий Янус: у него есть смотрящая вперёд (прогрессивная) и обращённая назад (консервативная) стороны. К идее мультикультурализма иногда взывают консерваторы, боящиеся того, что либерализм и автономия личности размывают традиционные обычаи и практики «насыщенных» культурных сообществ и подрывают их способность следовать коммунитаристской политике общего блага. К мультикультуралистской риторике такого рода обращаются традиционалистские элиты, чтобы предотвратить изменения внутри своей социальной группы, ограничить её открытость внешнему миру и отстоять некоторое эссенциалистское понимание своей «аутентичной» культуры или традиции. В большой степени это просто старомодный культурный консерватизм, изъясняющийся новым языком мультикультурализма и проявляющий хорошо знакомый страх консерваторов перед открытостью, мобильностью, многообразием и автономией, которые несут с собой модернизация и глобализация. Он «мультикультуралистский» в том смысле, что принимает разнообразие групп внутри большого общества, но отвергает любую идею многообразия или инакомыслия внутри каждой группы.

Но это не единственный и не самый распространённый вид мультикультуралистской политики на Западе. К мультикультурализму часто обращаются прогрессивные силы, придерживающиеся либеральных ценностей и желающие бороться с практиками исключения и стигматизации, которые препятствуют членам меньшинств в полной мере пользоваться своими либеральными правами и честной долей ресурсов. К мультикультуралистской риторике такого типа обращаются маргинализованные группы для того, чтобы бросить вызов традиционным иерархиям статуса и атаковать привилегированное положение того или иного пола, религии, цвета кожи, стиля жизни или сексуальной ориентации. Рассматриваемый таким образом мультикультурализм является врагом культурного консерватизма, отражает и содержит в себе открытость, плюрализм и автономию, которую несут с собой модернизация и глобализация.

Мультикультурализм принимает столь различные формы потому, что модернизация — это вызов не только основному обществу, но и меньшинствам. К мультикультурализму могут обращаться меньшинства для атаки на конформизм и консерватизм большого общества и для давления на него с тем, чтобы оно приняло новые реальности открытости и плюрализма. Но некоторые члены меньшинств сами боятся этой новой открытости и обращаются к мультикультурализму именно для того, чтобы обосновать подавление свободы и приносимых ею изменений. В результате мультикультурализм иногда используют либералы против

узкой и конформистской концепции национальной культуры консерваторы для обоснования узкого и конформистского культуры меньшинства.

Как и в случае с коммунитаризмом и гражданским правом, политические следствия мультикультурализма от чего, принимают ли апеллирующие к либерализму либерку о способности к пересмотру целей и множественности. Если принимают, то, вероятно, это будет либеральной мультикультурализма, бросающей вызов неравенству стаяющей индивидуальную свободу. Если нет, то скорее окажется консервативная форма мультикультурализма, стменить либеральные принципы коммунитаристской полиблага, по крайней мере на локальном или групповом уровне.

В этом отношении мультикультурализм характеризует политической неопределённостью, что и национализм, ответ он является. Как к национализму могут обращаться для коилибо «насыщенной» и исключаяющей других консервативнациональной идентичности, либо «ненасыщенной» («тонкой» или «других либеральной формы, так и мультикультурализм на национализм может принимать либеральный или консервативный вид. Действительно, их динамика, по-видимому, взаимоконсервативные формы национализма имеют тенденцию к либеральную мультикультуралистскую реакцию, а консервативные формы национализма — консервативные формы мультикультурализма. Здесь опять понять политику мультикультурализм рассмотрев её в соотношении с политикой национализма.

## РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ

Имеется несколько хороших антологий по мультикультурализму [Willet 1998; Kymlicka (ed.) 1995a; Goldberg (ed.) 1995]. Как сказано в данной главе, понятие «мультикультурализм» на самом деле охватывает ряд различных аспектов, которые должны рассматриваться. Важная область споров касается иммиграции, включая право ограничивать иммиграцию, и условия, при которых иммигранты становятся гражданами. На сегодняшний день самыми солидными источниками для обсуждения этих вопросов являются: [Baub 2000]. Другие важные работы см.: [Jacobson 1996; Bader (ed.) 1995; Barbieri 1998; Rubio-Marin 2000; Barry, Goodin (ed.) 1995].

Вторая важная группа вопросов касается легитимности мультикультурализма для меньшинств. Я перечислил несколько исследований по содержанию национализма в главе 5, хотя большинство исследований обращают внимание на легитимности государственного и

а не национализма меньшинств. Книгами, уделяющими особое внимание требованиям национальных меньшинств, являются: [Tamir 1993; Miscovic (ed.) 2000; Couture Nielsen, Seymour (eds) 1998; Clarke, Jones (eds) 1999]. Связанный с этим вопрос касается легитимности сецессии, осуществляемой национальными меньшинствами. Обсуждение его было начато книгой Аллена Бьюкенена [Buchanan 1991; Бьюкенен 2001]. В числе более современных работ см.: [Zehning (ed.) 1998; Moore (ed.) 1998].

Третья область дискуссии касается *расизма*. См.: [Mills 1997; Brecher et al. (eds) 1998; Cochran 1999; Christie 1998; Babbit, Campbell (eds) 1999; Back, Solomos (eds) 2000; Gutmann, Appiah 1996]. К этой же теме относятся проблемы исторической несправедливости, включая рабство и сегрегацию. См.: [Barkan 2000; Brooks (ed.) 1999].

Четвёртая область касается *коренных народов*. См.: Специальный выпуск по «правам коренных народов» в журнале «Australasian Journal of Philosophy» (78/3, 2000); [Iverson, Sanders, Patton (eds) 2000; Cook, Lindau (eds) 2000].

Пятая область касается *представительства групп*. См.: [Phillips 1995; Williams 1998; Young 2000a].

Шестая область касается *религиозных групп*. См.: [Audi 2000; Rosenblum (ed.) 2000; Levinson 1999; Macedo 2000; Spinner-Halev 2000].

Седьмая область дискуссии касается соотношения между мультикультурализмом и гендерным равенством. См.: [Narayan, Harding (eds) 2000; Okin 1999; Shachar 2001; Yuval-Davis 1997; West (ed.) 1997; Yuval-Davis, Werbner (eds) 1999; Deveaux 2001].

В то время как многие работы по мультикультурализму сосредоточивали внимание на одной из этих тем, некоторые попытались разработать более общую теорию, которая охватывала бы некоторые или все эти проблемные области. См.: [Carens 2000; Zevy 2000; Parekh 2000; Tully 1995; Spinner 1994; Taylor 1992; Walzer 1997; Kernohan 1998; Ingram 2000; Baumeister 2000; Gilbert 2000]. Моё мнение по этим вопросам см.: [Kymlicka 1995a; 2001]. Большинство из этих книг содержат по крайней мере ограниченную защиту мультикультурализма и прав меньшинств. Критику такой позиции см.: [Barry 2001].

В числе сборников по некоторым или всем из этих тем см.: [Baker (ed.) 1994; Kymlicka, Norman (eds) 2000; Shapiro, Kymlicka (eds) 1997; Raikka (ed.) 1996; Joppke, Lukes (eds) 1999; Horton, Mendus (eds) 1999].

Не существует журналов по политической теории, посвящённых специально проблемам мультикультурализма, но имеется несколько междисциплинарных журналов по вопросам межэтнических отношений, в которых часто проходят дискуссии о нормативных политических теориях мультикультурализма. В их числе: «Ethnicities»; «International Journal of Minority and Group Rights»; «Nations and Nationalism»; «Ethnic and Racial Studies»; «Journal of Ethnic and Migration Studies».

Что касается веб-сайтов, то Lawrence Hinman's Ethics Home упоминается в рекомендациях для чтения после предисловия, содержит некоторые ресурсы, имеющие отношение к мультикультулизму, включая разделы по «расам и этничности» и «многообразию и моральной теории». Каждый раздел включает ссылки на соответствующие ресурсы Интернета, аннотации недавно вышедших статей и краткий обзор философских исследований по данной теме ([www.ethics.acusd.edu/index.html](http://www.ethics.acusd.edu/index.html)).

Полезен также сайт Minorities at Risk Project, возглавляемый доктором Тедом Робертом Гарром. Это независимый, базирующийся в университетах исследовательский проект, который осуществляет наблюдение и анализ состояния и конфликтов 268 политически активных культурно обособленных групп в крупных странах. Разработан для того, чтобы предоставлять в стандартной форме информацию, которая будет способствовать пониманию и миру разрешению конфликтов, в которых участвуют культурно обособленные группы. Материал по всем рассматриваемым в проекте 268 группам имеется на сайте. Доступная информация включает название группы, оценку её численности, описание контекста — особенностей группы и политической системы, хронологию событий, инициированных группой или повлиявших на неё с 1990 по 1999 и оценку перспектив изменения статуса группы в близком будущем ([www.bsos.umd.edu/cidcm/mar](http://www.bsos.umd.edu/cidcm/mar)).

И наконец, мой собственный сайт содержит некоторые ресурсы для теоретиков, изучающих проблемы мультикультурализма, включая прошлые выпуски электронного бюллетеня «Гражданская демократия и этнокультурное многообразие», редактором которого я являюсь (<http://q.silver.queensu.ca/~philform/>).

## VIII. Феминизм

Сегодняшняя феминистская политическая теория очень многообразна как в плане исходных посылок, так и выводов. В некоторой степени это верно и по отношению к другим рассмотренным мной теориям. Но это разнообразие многократно умножается в рамках феминизма, ибо каждая из этих теорий представлена и в феминизме. Поэтому имеется либеральный феминизм, марксистский феминизм, даже либертарианский феминизм. Более того, в феминизме есть значительные движения (такие как психоаналитическая или постструктуралистская теория), которые лежат за пределами основных направлений англо-американской философии. Элисон Джаггар утверждает, что стремление устранить подчинённое положение женщин объединяет разнородные течения феминистской теории [Jaggar 1983: 5]. Но этот же автор отмечает, что это согласие вскоре распадается на радикально различные представления об этом подчинении и о мерах, необходимых для его ликвидации.

Чтобы рассмотреть каждое из этих направлений, потребовалось бы написать отдельную книгу<sup>1</sup>. Вместо этого я сосредоточу внимание на трёх видах феминистской критики традиционных политических теорий об интересах женщин. Я говорил о том, что сегодня широкий круг политических теорий строится на единой «эгалитаристской платформе», т.е. они привержены идее о том, что со всеми членами сообщества следует обращаться как с равными. Но до недавнего времени в главных направлениях политической философии дискриминация по признаку пола оправдывалась или, по крайней мере, допускалась. Несмотря на то что традиционные взгляды на дискриминацию по признаку пола со временем постепенно отбрасывались, многие феминисты полагают, что принципы, которые были разработаны исходя из опыта и интересов мужчин, не способны адекватно отвечать потребностям женщин и учесть опыт женщин. Рассмотрим три аргумента такой критики. Первый сосредоточен на «гендерно нейтральном» понимании дискриминации по признаку пола; второй — на разграничении между публичной и частной сферами жизни. Эти два аргумента утверждают, что важные аспекты либерально-демократической концепции справедливости искажены в пользу мужчин. Третий аргумент, напротив, заявляет, что сам акцент на справедливость отражает предвзятость в пользу мужчин, и что любая

<sup>1</sup> Введения в различные направления феминистской мысли см.: [Tong 1998; Jaggar 1983; Nye 1988; Charvet 1982].

теория, которая проявляет внимание к интересам и опыту женщин, заменит акцент на справедливость акцентом на заботу. Эти три аргумента дают только ограниченное представление о масштабах феминистской теории наших дней, но они поднимают важные вопросы, на которые должна дать ответ любая концепция равенства полов, и они представляют собой три наиболее явных пункта контактов между феминизмом и традиционной политической философией.

## 1. РАВЕНСТВО ПОЛОВ И ДИСКРИМИНАЦИЯ ПО ПРИЗНАКУ ПОЛА

Вплоть до XX в. (и на протяжении его значительной части) большинство теоретиков-мужчин, принадлежавших всем частям политического спектра, принимали представление о том, что такое «заложенное природой» основание для ограничения женщин сферой семьи и для «юридического и закреплённого обычаем подчинения женщин их мужьям» в рамках семьи (см. [Okin 1979: 200])<sup>2</sup>. Утверждали, что ограничения гражданских и политических прав женщин оправданы в силу того, что женщины по природе не приспособлены для политической и экономической деятельности за пределами дома. Постепенно теоретики отказались от этого исходного допущения о естественном превосходстве мужчин. Они признали, что женщины наравне с мужчинами должны рассматриваться как «свободные и равные существа», способные к самоопределению и чувству справедливости и, следовательно, к участию в публичной сфере. И либеральные демократические страны постепенно

<sup>2</sup> Принимая это доминирующее представление о том, что есть «заложенное природой» основание для правления мужа «как более способного и более сильного» (Локк, цит. по: [Okin 1979: 200]; см. также Локк Дж. Соч. Т. 3. М.: Мысль, 1968. С. 308), классические либералы создали для себя серьезное противоречие. Ибо они также утверждали, что все люди по природе равны, что природа не даёт никаких оснований для неравенства в правах. В этом, как мы видели, была суть их теорий естественного состояния (см. гл. 2 § 3 наст. изд.). Почему же тот предполагаемый факт, что мужчины «способнее и сильнее», должен оправдывать неравные права для женщин, если, как утверждает сам Локк, различия в физических совершенствах или способностях не оправдывают неравных прав? Нельзя одновременно и поддерживать равенство среди мужчин на том основании, что различия в способностях не оправдывают разных прав, и исключать женщин «как класс» на том основании, что они менее способны. Если женщин исключают на том основании, что средняя женщина менее способна, чем средний мужчина, то все мужчины, менее способные, чем средний мужчина, тоже должны быть исключены. Как пишет Окин, «чтобы основания его индивидуализма были прочны, ему нужно было утверждать, что индивиды женского пола и индивиды мужского пола равны так же, как и более слабые мужчины равны с более сильными» [Okin 1979: 199].



приняли антидискриминационные законы, направленные на обеспечение равного доступа женщин к образованию, рабочим местам, политическим постам и т.д.

Но эти антидискриминационные статуты не принесли с собой равенства полов. В Соединённых Штатах и Канаде масштабы сегрегации на наиболее низкооплачиваемых работах увеличиваются, и имеется обеспокоенность по поводу «феминизации бедности» (см. [Weitzman 1985: 350]). В семье женщины делают большую часть домашней работы, даже когда работают на полную ставку. Это и есть знаменитый «двойной день» или «вторая смена», которой до сих пор ожидают от работающих женщин (см. [Hochschild 1989]). Действительно, исследования показывают, что даже безработные мужья гораздо меньше делают по дому, чем жёны, работающие 44 часа в неделю (см. [Okin 1989a: 153–154]). Более того, растёт домашнее насилие и число сексуальных преступлений. Катрин Макиннот резюмирует своё исследование последствий введения равноправия в США следующим образом: «законодательство о равенстве полов оказалось совершенно неэффективным в том, чтобы дать женщинам то, в чём мы нуждаемся и чего не даёт нам общество из-за того, что мы родились женщинами: шанс на продуктивную жизнь с разумным уровнем физической безопасности, самовыражения, индивидуальности и минимальное уважение и достоинство» [MacKinnon 1987: 32]<sup>1</sup>.

Почему это так? Дискриминация по признаку пола, как она обычно понимается, предусматривает произвольное или иррациональное использование гендера в наделении благами или должностями. С этой точки зрения наиболее откровенной формой такой дискриминации является отказ нанять на работу женщину даже тогда, когда гендер не имеет никакого разумного отношения к выполнению трудовых обязанностей. Макиннот называет это «подходом различия» к дискриминации по признаку пола, ибо при этом подходе считается дискриминационным неравное обращение с индивидами женского пола, которое не может быть оправдано некоторыми различиями между полами.

Дискриминирующее законодательство, связанное с половыми различиями, было смоделировано с законов о расовой дискриминации. И так же как законы о расовом равенстве стремятся к «не замечающему цвета кожи» обществу, законы о равенстве полов стремятся к достижению «не

<sup>1</sup> В этой главе я сосредоточу внимание на феминизме в западных демократических странах, но следует отметить, что положение женщин в остальных частях мира часто намного хуже. В недавней декларации ООН по случаю «Декады женщин» отмечалось: «женщины составляют половину населения, выполняют примерно две трети всей работы по времени, получают одну десятую доходов и обладают менее чем одной сотой собственности» (цит. по: [Vubeck 1995: 2]). Философский анализ проблем, встающих перед женщинами в незападном мире, см.: [Nussbaum 2000; Okin 1994].

замечающего полов» общества. Общество будет недискриминационным, если раса или гендер никогда не будут учитываться при наделении благами. Конечно, представить себе, что политические и экономические решения в обществе полностью игнорируют расу, можно, но чтобы общество полностью не замечало полов — очень трудно. Общество, предоставляющее пособия беременным или допускающее мужские и женские виды спорта, учитывает наличие полов, и это не кажется несправедливым. И в то время как отдельные общественные туалеты для разных рас являются явно дискриминационными, большинство людей не думают так о туалетах для разных полов. Таким образом, «подход различия» признаёт, что есть ситуации, когда различное обращение с разными полами правомерно. Это не является дискриминационным, пока есть подлинное различие между полами, которое объясняет и оправдывает различное обращение по отношению к их представителям. Противники равных прав для женщин часто рисуют картины общих спортивных соревнований для женщин и мужчин (или общих туалетов) как свидетельство того, что равенство полов — ошибочная идея. Но сторонники подхода различия отвечают, что случаи правомерной дифференциации довольно редки, а случаи произвольной дифференциации настолько распространены, что бремя доказательства лежит на тех, кто утверждает, что пол — это правомерное основание для предоставления благ или рабочих мест.

Подход различия как стандартная интерпретация законодательства о равенстве полов в большинстве западных стран имел некоторые успехи. Его «нравственная идея» состоит в том, чтобы «дать женщинам доступ к тому, к чему имеют доступ мужчины», и он действительно «позволил женщинам получить некоторый доступ к рабочим местам и образованию, к деятельности в общественной сфере, в том числе возможность становиться рабочими и служащими, учёными и преподавателями, служить в армии, и иметь более чем номинальную возможность заниматься спортом» (см. [MacKinnon 1987: 33, 35]). Подход различия помог обеспечить гендерно-нейтральный доступ к имеющимся социальным благам или должностям или (гендерно-нейтральную) конкуренцию за них.

Но его успехи ограничены, ибо он игнорирует то гендерное неравенство, которое встроено в само определение этих должностей. Подход различия рассматривает равенство полов в плане способности женщин конкурировать в рамках гендерно-нейтральных правил за роли, которые определены мужчинами. Но невозможно достичь равенства, позволив мужчинам строить социальные институты в соответствии с их интересами и затем игнорировать гендер кандидатов, решая, кто заполнит роли в этих институтах. Проблема в том, что роли могут быть заданы таким образом, что мужчины будут подходить к ним больше, даже при гендерно-нейтральной конкуренции.

Рассмотрим два примера. Первый касается правил о минимальном весе и росте, необходимых для доступа к некоторым работам, таким как служба в полиции, армии и пожарной охране. Эти правила официально гендерно-нейтральны, но так как мужчины в среднем выше и тяжелее, чем женщины, эти правила делают большинство женщин неспособными претендовать на эти должности. Применение таких правил обычно обосновывается тем, что оборудование, используемое на данных работах, требует определённого роста или силы, и поэтому всё это — правомерные требования. Но надо спросить, почему оборудование было разработано для людей, которые, допустим, имеют рост 5 футов 9 дюймов, а не 5 футов 5 дюймов. Ответ, конечно, заключается в том, что люди, разрабатывавшие оборудование, исходили из того, что оно будет применяться мужчинами и соответственно конструировали его исходя из среднего роста и веса мужчин. К примеру, в Японии, где мужчины всегда были намного ниже, чем на Западе, военное и пожарное оборудование было разработано для более низких людей, имеющих меньший вес. И никто из тех, кто знает, что такое Вторая мировая война, не скажет, что это подорвало эффективность японской армии.

Проблема здесь не в старомодных предрассудках или шовинизме: наниматель, руководствующийся этими ограничениями по росту и весу, может не обращать внимания на гендер соискателей должности. Он, возможно, просто хочет иметь работников, способных выполнять требования к работе. Проблема скорее в том, что требования к работе были первоначально разработаны для мужчин, исходя из допущения, что мужчины будут выполнять эту работу. И поэтому равенство полов требует пересмотра этих условий, исходя из того, что женщины тоже должны иметь возможность занимать эти должности. И действительно, это сейчас и происходит. Многие ограничения по весу и росту сейчас подвергаются изучению для того, чтобы понять, нельзя ли их пересмотреть для обеспечения больших возможностей для женщин<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Сходная проблема возникла в вопросе об адаптации инвалидов. Например, многие работы в офисе требуют того, чтобы люди могли ходить с этажа на этаж, посещать собрания или получать канцелярские принадлежности. Если отсутствуют лифты или пандусы, которых нет во многих маленьких офисных зданиях, люди, передвигающиеся в инвалидных колясках, не могут конкурировать за рабочее место. Это несомненно следствие предубеждений против инвалидов; это просто то, чего требуют рабочие обязанности. Но, опять же, мы должны спросить: почему работа такова, что требует перемещения между этажами, и почему здание построено только с лестницами, без лифтов и пандусов? Ответ в том, что и требования к работе, и здания были созданы физически полноценными людьми, исходя из того, что наёмные работники будут физически полноценными. И поэтому подлинное равенство требует перестройки зданий и пересмотра требований к работникам, так, чтобы работать могли и инвалиды. И действительно, наниматели и государственные службы в Канаде и Соединённых Штатах по закону обязаны сделать это.

Более серьёзный пример касается того факта, что большинство работ «требуют, чтобы пригодный для них человек (независимо от гендера) не был обременён основной тяжестью заботы о ребёнке-дошкольнике» [MacKinnon 1987: 37]. Учитывая, что от женщин в нашем обществе по-прежнему ожидается, что они будут заботиться о детях, у мужчин есть преимущество в соперничестве за такие рабочие места. Проблема заключается в том, что многие женщины не соответствуют этому требованию — быть свободными от заботы о детях. Здесь есть гендерная нейтральность, которая проявляется в том, что наниматели не обращают внимания на гендер кандидатов, но нет равенства полов, ибо рабочие обязанности были разработаны исходя из допущения, что должность будут занимать мужчины, чьи жёны сидят дома и заботятся о детях. Подход различия настаивает на том, чтобы гендер не учитывался при принятии решения о том, кто должен получить работу, но игнорирует тот факт, «что днём, когда гендер был принят во внимание, был день, когда работа была организована в ожидании того, что её исполнитель не будет иметь обязанностей по заботе о детях» [MacKinnon 1987: 37].

Приводит ли гендерная нейтральность к равенству полов или нет, зависит от того, был ли гендер принят во внимание ранее и каким образом. Как пишет Джанет Радклифф-Ричардз:

Если группу не допускают к чему-либо в течение достаточно долгого времени, чрезвычайно вероятно, что данная деятельность разовьётся так, что станет неподходящей для исключённой группы. Мы знаем точно, что женщины не допускали к некоторым видам работ, и это означает, что эти работы, вполне вероятно, будут для них неподходящими. Наиболее очевидным примером этого является несовместимость большинства работ с тем, чтобы вынашивать и растить детей. Я твёрдо убеждена, что если бы женщины с самого начала в полной мере участвовали в управлении обществом, они *нашли бы*, как совместить работу и заботу о детях. У мужчин не было такой мотивации, и результат налицо [Radcliff-Richards 1980: 113–114].

Созданная мужчинами несовместимость между воспитанием детей и оплачиваемой работой привела к глубокому неравенству для женщин. Результатом является не только то, что наиболее ценимые возможности в обществе заняты мужчинами, в то время как женщины непропорционально представлены в сфере низкооплачиваемой работы на неполный рабочий день, но также и то, что многие женщины экономически зависимы от мужчин. Так как большая часть «дохода семьи» создаётся оплачиваемой работой мужчины, женщина, которая делает неоплачиваемую домашнюю работу, становится зависимой от мужчины в плане доступа к ресурсам. Последствия этой зависимости стали более наглядными с ростом числа разводов. Если супруги могут иметь один и тот же уровень жизни, независимо от того, кто зарабатывает, то последствия

развода в США весьма неравные: средний уровень жизни мужчин после развода возрастает на 10%, тогда как у женщин падает на 27% — неравенство почти в 40%<sup>5</sup>. Однако ни одно из этих неравных последствий несовместимости ухода за детьми и оплачиваемой работы не является дискриминационным в соответствии с подходом различия, так как здесь нет произвольной дискриминации. Дело в том, что свобода от заботы о детях является важной для большинства существующих работ, и наниматели не дискриминируют, когда настаивают на этом. Так как свобода от обязанностей по уходу за детьми релевантна для большинства имеющихся рабочих мест, подход различия утверждает, что дискриминации в этом нет, независимо от невыгодности такого положения дел для женщин. Он не может распознать, что релевантность обязанностей по уходу за детьми сама по себе является важным источником неравенства полов, возникшего из-за того, что в прошлом мужчины структурировали виды работ так, чтобы они соответствовали их интересам.

Таким образом, перед тем как решить, нужно ли принимать во внимание гендер, мы должны знать, как гендер уже был принят во внимание. И фактически почти все важные роли и должности структурированы небеспристрастным в гендерном отношении образом:

...почти каждое качество, отличающее мужчин от женщин, вознаграждается в этом обществе. Физиология мужчин определяет большинство видов спорта, их потребности отражены в страховании здоровья и автостраховании, их социально сконструированные биографии ориентированы на ожидания от работников и на образцы успешной карьеры, их точки зрения и интересы определяют качество научного исследования, их опыт и увлечения — достижения, их объективация жизни — искусство, их служба в армии — гражданство, их присутствие — семью, их неспособность ладить друг с другом — их войны и правления — определяют историю, их образ определяет образ Бога, и их гениталии определяют секс. Ибо каждое их отличие от женщин (что, по сути, равносильно плану «позитивной дискриминации» в пользу мужчин) по-другому известно как «структура и ценности американского общества» [MacKinnon 1987: 36].

Всё это «гендерно нейтрально» в том смысле, что женщинам не запрещают по их желанию стремиться к тому, что общество определяет как ценное. Но это является сексистским, поскольку то, к чему стремятся гендерно нейтральным образом, основано на интересах и ценностях

<sup>5</sup> Точные цифры относительно экономических последствий развода являются дискуссионными. В своей вышедшей в 1985 г. книге Линор Вайцман предположила, что неравенство ещё хуже: по её подсчётам, в Калифорнии после развода уровень жизни мужчин возрастает на 42%, а у женщин падает на 73% [Weitzman 1985]. Ричард Петерсон показал, что это ошибка в расчётах, и я привел его намного более консервативную — но всё равно тревожную — оценку гендерного неравенства, связанного с разводом [Peterson 1996].

мужчин. Женщины поставлены в невыгодное положение не потому, что шовинисты произвольно отдают предпочтение мужчинам в предоставлении работы, но потому, что всё общество систематически отдаёт предпочтение мужчинам в определении работ, достижений и т.д.

Действительно, чем больше общество определяет должности «гендерным» образом, тем меньше подход различия способен зафиксировать неравенство. Рассмотрим общество, которое ограничивает доступ к контрацепции и абортam и определяет оплачиваемые работы таким образом, что они становятся несовместимы с деторождением и уходом за детьми, и не обеспечивает экономической компенсации за домашний труд. У женщин в таком обществе нет легальной возможности избежать зачатия детей и возможности одновременно растить детей и работать за зарплату. В результате они становятся экономически зависимыми от того, кто является постоянным источником дохода (то есть от мужчины). Для того чтобы обеспечить себе получение такой поддержки, женщины должны стать сексуально привлекательными для мужчин. Зная такую свою вероятную судьбу, многие девушки не будут так же сильно, как юноши, стараться приобрести необходимые для работы умения, поскольку их могут реализовать только те из них, кто будут избегать беременности. В то время как юноши будут стремиться обеспечить себе личную экономическую безопасность, совершенствуя свои профессиональные умения и навыки, девушки будут обеспечивать себе экономическую безопасность, повышая свою привлекательность для мужчин. Это, в результате, порождает систему культурных идентификаций, в которой маскулинность ассоциируется с добыванием дохода, а фемининность определяется через сексуальное и домашнее обслуживание мужчин и уход за детьми. Таким образом, мужчины и женщины вступают в брак с разными возможностями получения доходов, и это неравенство ещё более усиливается в браке, по мере того как мужчина приобретает ценный опыт работы. Поскольку женщина сталкивается с большими трудностями самообеспечения вне брака, она больше зависит от сохранения брака, что позволяет мужчине осуществлять больший контроль над ней в рамках семьи.

В таком обществе мужчины как группа в целом контролируют шансы в жизни женщин (через политические решения относительно абортam и экономические решения о требованиях к исполнителям тех или иных работ), а отдельные мужчины контролируют экономически уязвимых женщин в рамках брака. Но здесь не обязательно будет присутствовать произвольная дискриминация. Всё описанное выше гендерно-нейтрально в том отношении, что гендер не всегда влияет на то, как с человеком обращаются те, кто принимают решения относительно контрацепции, работы и оплаты за домашний труд. Но в то время как подход разли-

чия принимает отсутствие произвольной дискриминации как признак отсутствия неравенства полов, на самом деле отсутствие такой дискриминации может свидетельствовать о всепроникающем характере этого неравенства. Именно потому что в этом обществе над женщинами господствуют мужчины, нет необходимости дискриминировать женщин. Произвольная дискриминация при приёме на работу не только не является необходимой для поддержания привилегированного положения мужчин. Она вообще вряд ли будет иметь место, если большинство женщин никогда и не достигнет такого положения, при котором им будет угрожать произвольная дискриминация при найме на работу. Возможно, отдельные женщины смогут преодолеть социальное давление, поддерживающее традиционные роли полов. Но чем сильнее доминирование мужчин, тем меньше вероятность того, что какая-либо женщина будет в состоянии конкурировать в борьбе за рабочие места, и тем меньше места для произвольной дискриминации. Чем больше в обществе неравенства полов, чем больше социальные институты отражают интересы мужчин, тем меньше будет произвольной дискриминации.

Ни одна из сегодняшних западных демократических стран не соответствует полностью этой модели патриархального общества. Но в них всех присутствуют некоторые из его важнейших черт. И если мы намерены противостоять этим видам несправедливости, то необходимо переосмыслить неравенство полов как проблему не произвольной дискриминации, но господства. Как пишет Макиннон:

...требовать, чтобы некто был таким же, как и те, кто задают стандарт — те, кто уже социально определены, как нечто иное, — просто означает, что равенство полов концептуально создаётся недостижимым. Те, кто больше всего нуждаются в равном обращении, будут социально наименее похожими на тех, чьё положение задаёт стандарт, которым измеряются чьи-либо права на равное обращение. В доктринальном плане глубочайшие проблемы неравенства полов связаны с такими ситуациями, когда женщины не находятся в «сходном положении» с мужчинами. В действительности практики неравенства полов ещё реже требуют действий, которые были бы намеренно дискриминационными [MacKinnon 1987: 44; ср. Taub, Schneider 1982: 134].

Подчинение женщин в фундаментальном плане происходит не из иррациональной дифференциации по признаку пола, но из доминирования мужчин, при котором гендерные различия делаются релевантными при распределении благ к постоянной невыгоде для женщин. Чтобы решить эту проблему, Макиннон предлагает «подход доминирования» к равенству полов. Цель этого подхода — обеспечить, чтобы гендерные различия не были источником неблагоприятного положения [MacKinnon 1987: 42; Фгье 1983: 38]. Там, где подход различия утверждает, что неравенство полов оправдано только тогда, когда есть реальные различия

между мужчинами и женщинами, подход доминирования провозглашает, что различия полов (реальные или воображаемые) никогда не должны использоваться как источник неравенства и господства мужчин (или как оправдание этого)<sup>6</sup>.

Поскольку проблемой является господство, постольку решением её будет не только отсутствие дискриминации, но и наличие возможностей. Равенство требует не только равных возможностей следовать заданным мужчинами ролям, но и равные возможности создавать задаваемые женщинами роли, или создавать «негендерные» роли, в которых равно заинтересованы и мужчины, и женщины. Результат такого наделения возможностями может очень отличаться от модели «равных возможностей действовать в рамках заданных мужчинами институтов», которой отдаёт предпочтение распространённая сегодня теория дискриминации по признаку пола. С позиции равных возможностей мы не создали бы системы социальных ролей, которая определяет «мужские» виды работ как превосходящие «женские». Например, мужские и женские роли в здравоохранении были переопределены мужчинами против воли женщин, занятых в этой сфере. С профессионализацией медицины женщины были лишены их традиционных ролей повивальных бабок и целительниц и низведены до роли медсестры — должности, подчинённой доктору и в финансовом отношении хуже оплачиваемой. Этого переопределения не было бы, если бы женщины находились в равном положении, и его надо переосмыслить сейчас, если мы хотим, чтобы женщины достигли равенства.

Принятие подхода доминирования потребовало бы многих изменений в гендерных отношениях. Но каких изменений потребовало бы это в наших теориях справедливости? Большинство теоретиков, рассматривавшихся в предыдущих главах, явно или неявно принимают подход различия. Но отражает ли это изъян в их принципах, или в том, как эти принципы применяются к гендерной проблематике? Многие феминисты утверждают, что изъян в самих принципах, что теоретики «мейл-стрима» (как их называет Мери О'Брайен от слова *male* — мужчина), и правые, и левые, интерпретируют равенство так, что признание ими подчинённого положения женщин становится невозможным. Элизабет Гросс утверждает что, так как женщины должны быть свободны перепределять социальные роли, их цели лучше всего могут быть охарактеризованы как политика «автономий», а не политика «равенства»:

<sup>6</sup> Как пишет Литтлтон, целью равенства является сделать гендерные различия «социально бесплатными». Женщины не должны «платить» за то, что женщины и мужчины различны: «различиям не должно быть позволено создавать разницу в качестве жизни» [Littleton 1987: 206; ср. Minow 1991].



Автономия предполагает право видеть себя тем, кем выбираешь — что может подразумевать объединение или союз с другими группами и индивидами, а может и нет. Равенство же предполагает измерение в соответствии с заданным стандартом. Равенство есть эквивалентность двух (или более) условий, одно из которых играет роль не подлежащей сомнению нормы или модели. Напротив, автономия предполагает право принимать или отвергать такие нормы или стандарты, в соответствии с тем, насколько они подходят чьему-либо самоопределению. Борьба за равенство... предполагает признание заданных стандартов и соответствие их ожиданиям или требованиям. Борьба за автономию предполагает право отвергать такие стандарты и создавать новые [Gross 1986: 193].

Гросс исходит из того, что равенство полов должно определяться через уничтожение произвольной дискриминации. Но подход доминирования есть также интерпретация равенства и, если мы принимаем его, то автономия становится частью наилучшей теории равенства полов, а не конкурирующей ценностью. Аргументация в пользу автономии женщин апеллирует к более глубокой идее морального равенства, а не конфликтует с ней, ибо она настаивает на том, что интересы и опыт женщин должны быть равно важны в формировании жизни общества. Как пишет Зилла Эйзенштейн, «равенство в этом смысле означает то, что индивиды имеют равную ценность как человеческие существа. При таком видении равенство не означает быть подобными мужчинам, таким, каковы они сегодня, или быть равным своим угнетателям» [Eisenstein 1984: 253].

Таким образом, подход доминирования разделяет с теоретиками «мейн-стрима» приверженность равенству. Но совместим ли он с тем, как эти теоретики интерпретируют эту приверженность? Есть ли нечто, не позволяющее тем теоретикам, которых мы рассмотрели в предыдущих главах, принять подход доминирования к равенству полов? Возможно, что и коммунитаризм, и либертарианство этот подход отвергнут. Коммунитаристы, может быть, будут возражать против этого подхода, поскольку он предполагает, что люди могут ставить под сомнение свои социальные роли таким образом, который отвергают или не одобряют коммунитаристы (см. гл. 5 § 6 наст. изд.)<sup>7</sup>. И поскольку либертарианцы отвергают даже формальный принцип недискриминации, лежащий в основе подхода различия, они вряд ли примут подход доминирования. Для либертарианцев наниматели должны быть свободны создавать такие работы, которые считают уместными, и даже, если захотят, заниматься старомодной дискриминацией: если наниматель заявляет, что не примет на работу ни одной женщины, то это законное применение им его прав частного собственника<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Более детальное рассмотрение трений между феминизмом и коммунитаризмом см.: [Frazer, Lacey 1993; Frazer 1999; Greschner 1989; Okin 1989b: 41–62; Friedman 1989; 1991; Weiss, Friedman 1995; Held V. 1993: 188–191].

<sup>8</sup> Либертарианскую критику законов против дискриминации см.: [Epstein 1995a].  
 ( ) конфликте между либертарианством и феминизмом см. [Okin 1989b: ch. 4].

Могут ли принять подход доминирования либеральные теоретики? Макиннон утверждает, что подход доминирования выводит нас за пределы базовых принципов либерализма. И действительно верно то, что теоретики либерализма, как и других традиционных теорий, исторически принимали подход различия к равенству полов и, в результате, не подвергали серьёзной критике подчинение женщин. Но можно утверждать, что либералы предают свои собственные принципы, принимая подход различия<sup>9</sup>. Действительно, разрыв между подходом различия и принципами либерализма кажется очевидным. Представляется что приверженность либерализма автономии и равным возможностям, а также чувствительному к стремлениям и нечувствительному к природным способностям распределению исключает традиционные гендерные перегородки. Кажется, нет ни одной причины, по которой гендерная пристрастность существующих социальных ролей не была бы признана источником несправедливости договаривающимися сторонами в исходном положении Ролза. В то время как сам Ролз ничего не говорит о том, как его договаривающиеся стороны будут понимать равенство полов, другие утверждают, что логика ролзовской конструкции, — т.е. приверженность ликвидации незаслуженного неравенства и свободе выбирать цели, требует радикальной реформы. Например, Карен Грин утверждает, что заинтересованность договаривающихся сторон в равной свободе требует перераспределения домашнего труда [Green 1986: 31–35]. И Сюзн Окин доказывает, что договаривающиеся стороны Ролза будут настаивать на более всесторонней критике системы гендерной дифференциации с целью ликвидации как неравного распределения домашнего труда, так и сексуальной объективации [Okin 1987: 67–68; 1989b: 173–186; ср. Kittay 1995]<sup>10</sup>. К сходным заключениям относительно

<sup>9</sup> Действительно, идея Литтлтон о том, что различия должны быть «бесплатными», есть всего лишь иной способ выразить приверженность либерального равенства к «нечувствительности к природным способностям» (см. гл. 2 § 2, 3). Макиннон утверждает, что подход доминирования выше понимания либерализма, потому что либералы стремятся к «формальному» или «абстрактному» праву, которое «прозрачно по содержанию». Я не понимаю её противопоставления «формы» и «содержания», или того, как это относится к либеральным принципам равенства и свободы. Часто кажется, что Макиннон отождествляет либерализм с одной из американских теорий толкования конституции. О соотношении между взглядами Макиннон и либерализмом см.: [Langton 1990; Schaefer 2001; Nussbaum 1999: ch. 2; Bassham 1992].

<sup>10</sup> Окин предлагает две стратегии достижения гендерного равенства. В краткосрочном плане должны быть приняты меры по «защите уязвимых». Брачные контракты должны быть модифицированы так, чтобы защищать тех, кто подчиняет интересы своей карьеры выполнению неоплачиваемой работы в семье. Один из способов сделать это — обеспечить, чтобы «оба партнёра имели равное право на все доходы, поступающие в семью», и в случае развода «обе остаю-

но несправедливости традиционных гендерных ролей мы придём, если спросим, выдержат ли эти роли тест на честность Дворкина (ср. гл. 2 § 5 наст. изд.).

Однако этим я не хочу сказать, что либералам будет легко инкорпорировать эту более сильную трактовку равенства полов. Подход доминирования может потребовать от либералов пересмотра традиционных допущений о соотношении публичного и частного, справедливости и заботы или отказаться от них. Я буду рассматривать эти вопросы либеральной теории в следующих двух параграфах.

## 2. ПУБЛИЧНОЕ И ЧАСТНОЕ

Если мы принимаем подход доминирования к равенству полов, то одна из главных проблем касается неравного распределения домашнего труда и взаимосвязи между семейными и рабочими обязанностями. Но теоретики мейнстрима остерегаются идти на конфронтацию внутрисемейных отношений и судить их в свете норм справедливости. Например, классические либералы исходили из того, что (возглавляемая мужчиной) семья является заданной биологически и что справедливость касается только конвенционально определённых отношений между семьями (см. [Pateman 1980: 22–24]). Поэтому естественное равенство, которое они обсуждают, касается отцов как представителей семей, а общественный договор, который они обсуждают, регулирует отношения между семьями. Справедливость относится к сфере «публичного», где взрослые мужчины взаимодействуют с другими взрослыми мужчинами

---

щиеся после развода семьи имели один и тот же уровень жизни» [Okin 1989b: 180–183]. В долгосрочной перспективе целью является создание свободного от гендера общества: «справедливым станет будущее без гендера. Для его социальных структур и практик чей-либо пол будет иметь не большее значение, чем цвет глаз или длина пальцев. Не будут приниматься никакие исходные допущения о "мужских" и "женских" ролях, деторождение будет так концептуально разграничено с уходом за детьми и другими семейными обязанностями, что будет предметом большого внимания и удивления, если мужчины и женщины не будут в равной степени ответственны за домашние дела, или дети будут проводить намного больше времени с одним родителем, чем с другим». Это потребует от отцов взять на себя больше ответственности по заботе о детях, от матерей — стабильного пребывания в составе рабочей силы, обеспечения высокого уровня детских садов и ясель и пересмотра школьного расписания и режима рабочего дня так, чтобы это было совместимо с выполнением родительских обязанностей. Предельной целью является свободное от гендера общество, и поэтому мы «должны поощрять и облегчать равное разделение оплачиваемой и неоплачиваемой работы, или продуктивного и репродуктивного труда между мужчинами и женщинами. Мы должны работать ради будущего, в котором все будут склонны к такому образу жизни» [Okin 1989b: 171]. Обсуждение предложений Окин см.: [Kleingeld 1998; Schon 1996; Russel 1995; Kymlicka 1991; Greene 1996].

в соответствии с теми договорённостями, на которые они согласились. Однако семейные отношения являются «частными» и управляются естественными инстинктами или симпатией.

Сегодняшние теоретики отрицают, что только мужчины способны действовать в публичной сфере. Но в то время как сейчас провозглашается равенство полов, это равенство по-прежнему, как и в классической либеральной теории, применяется к отношениям за пределами семьи. Теоретики справедливости продолжают игнорировать отношения в семье, которая, как подразумевается, является по своей сути естественным объединением. И по-прежнему явно или неявно допускается, что естественная семья — это семья, возглавляемая мужчиной, где женщины выполняют неоплачиваемые домашние и репродуктивные функции. Например, Дж. Ст. Милль подчёркивал, что женщины равно способны к достижениям во всех сферах, но при этом он исходил из того, что женщины будут продолжать делать домашнюю работу. Он утверждал, что разделение труда между полами «уже осуществлено по согласию или, в любом случае, не по закону, но по общему обычаю», и оправдывал это как «наиболее уместное разделение труда между двумя людьми»:

Подобно мужчине, выбирающему профессию, женщина, когда она выходит замуж, тем самым, в общем, дает понять, что она выбрала ведение домашнего хозяйства и заботу о семье, так как первое требует её усилий в течение стольких лет её жизни, сколько потребуется для этой цели; и что она отказывается не от всех других целей и занятий, но от всех тех, которые несовместимы с этим [Mill, Mill 1970: 179; ср. Donner 1993].

Хотя сегодня теоретики редко выражаются столь же определённо, как Милль, они имплицитно разделяют это допущение о роли женщин в семье (или, если нет, то ничего не говорят о том, как должен вознаграждаться или распределяться домашний труд). Например, Ролз говорит, что семья — это один из социальных институтов, который должен оцениваться теорией справедливости, тем не менее он просто исходит из того, что традиционная семья справедлива, и переходит к измерению справедливого распределения через «семейный доход», который находится в руках «глав семейств», так что вопросы справедливости в семье сразу же полностью исключаются<sup>11</sup>. Недостаточное внимание к семье присутствует даже в значительной части либерального феминизма, который «принял разделение между публичной и частной сферой и стремится к достижению равенства преимущественно в публичной сфере» [Evans 1979: 19].

<sup>11</sup> См. [Rawls 1971: 128, 146]. Обсуждение ролзовской концепции семьи см.: [Okin 1987; Green 1986; English 1977; Kearns 1983; Kittay 1995]. «Аристотелевое наследие» — рассмотрение индивидов как «глав домохозяйств» — остается обычным в политической науке и политической теории (см. [Stiehm 1983]).

Ограниченность любого подхода к равенству полов, который пренебрегает семьей, становится всё очевиднее. Как мы видели, следствием «двойного рабочего дня» женщин стало непропорционально большое число женщин, занятых в сфере низкооплачиваемой работы на неполный рабочий день, что, в свою очередь, делает их экономически зависимыми. Но даже если бы эта экономическая уязвимость была ликвидирована — например, если бы каждому был гарантирован годовой доход — всё равно несправедливость осталась бы, потому что женщины стоят перед выбором между семьей и карьерой, с чем не сталкиваются мужчины<sup>12</sup>. Утверждение Милля, что женщина, выходящая замуж, тем самым избирает полную занятость (в домашней сфере), так же как мужчина, выбирающий профессию, является поразительно несправедливым. В конце концов, мужчины тоже вступают в брак. Почему же брак должен иметь такие разные и неравные последствия для мужчин и женщин? Стремление быть членом семьи не должно лишать человека возможности сделать карьеру, и в той степени, в какой оно влечёт неизбежные следствия для карьеры, они должны быть равными и для мужчин, и для женщин.

Более того, остаётся вопрос, почему домашний труд не получает большего общественного признания. Даже если и мужчины, и женщины будут выполнять неоплачиваемую домашнюю работу, это вряд ли можно будет считать подлинным равенством полов, если причиной создавшейся низкой оценки этого труда было то, что наша культура низко ценит «женскую работу» или всё «женское». Сексизм может присутствовать не только в распределении домашнего труда, но и в его оценке. И поскольку низкая оценка работы по дому связана с низкой оценкой женского труда в более широком плане, то частью борьбы за повышение уважения к женщинам будет повышение уважения к их вкладу в семью. Поэтому семья — это средоточие и культурной приниженности, и экономической зависимости, связанной с традиционными женскими ролями. И предсказуемым результатом является то, что мужчины обладают неравной властью в большинстве семей, властью, проявляющейся в решениях относительно работы, досуга, секса, потребления и т.д. и в значительном меньшем количестве проявляющейся в актах (или угрозах) насилия (см. [Okin 1989a: 128–130])<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Ван Парийс утверждает, что одним из главных преимуществ модели «базового дохода» является то, что она уменьшит экономическую зависимость женщин [Van Parijs 2000, 2001].

<sup>13</sup> Апологеты традиционной семьи часто утверждают, что гендерное деление домашнего труда рационально, так как работает на общее благо семьи и полностью добровольно. Но, как отмечает Окин, исследования показывают, что женщины не любят существующее распределение домашнего труда. Женщины

Поэтому семья — это важная арена борьбы за равенство полов. Феминисты всё более приходят к консенсусу в отношении того, что битва за равенство полов должна выйти за пределы дискриминации в публичной сфере и обратиться к схемам распределения домашнего труда и приниженности женщин в частной сфере. Действительно, Кэрол Пейтман утверждает, что «дихотомия между публичным и частным... есть, в итоге, всё, чем занимается феминизм» [Pateman 1987: 103].

Противостояние несправедливости в частной сфере требует значительных перемен в жизни семьи. Но каких изменений это требует в теориях справедливости? Как мы видели, неспособность противостоять гендерной несправедливости в семье может рассматриваться как предательство либеральных принципов автономии и равных возможностей. Однако, согласно некоторым феминистским критикам либерализма, либералы отказываются вмешиваться в дела семьи даже для того, чтобы реализовать либеральные идеи автономии и равных возможностей, так как они привержены разграничению публичного и частного, и рассматривают семью как средоточие частной сферы. Поэтому Джаггар утверждает, поскольку либеральное право на частную жизнь «охватывает и защищает личную интимность дома, семьи, брака, материнства, деторождения и ухода за детьми», любые предложения либералов по вмешательству в дела семьи во имя справедливости «представляют собой явное отступление от этой традиционной либеральной концепции семьи как центра частной жизни... По мере того как упор либеральных феминистов на справедливость всё более перевешивает их уважение к так называемой частной жизни, можно задаться вопросом о том, совместимы ли в конечном итоге базовые ценности либерализма друг с другом» [Jaggar 1983: 199]. Другими словами, либералы должны отказаться либо от своей преданности равенству полов, либо от приверженности разграничению публичной и частной сфер.

Однако не очевидно, что «традиционная либеральная концепция» рассматривает семью как «центр частной жизни». На самом деле в либерализме есть две различные концепции разграничения публичного и частного: первая, идущая от Локка, представляет собой разграничение между политическим и социальным; вторая, возникшая у либералов, ис-

---

знают, что они работают больше времени (на оплачиваемой и неоплачиваемой работе вместе взятых), чем мужчины, и что их работа сама по себе менее интересна (по мнению и мужчин, и женщин), и они ненавидят свою экономическую зависимость от мужчин, и им не нравится столь малое участие мужчин в работе по дому [Okin 1989b: 151-154]. Поэтому разделение домашнего труда не добровольно. Скорее «важнейшая причина того, что мужья и другие гетеросексуальные мужчины, живущие с работающими на оплачиваемых работах женщинами, не делают больше работы по дому, состоит в том, что они не хотят её делать и способны в большой степени навязывать свою волю» [Okin 1989b: 153].

пытавших влияние Романтизма, это разграничение — между социальным и личным. Ни одна из этих концепций не объясняет и не оправдывает защищённость семьи от правовых реформ. Более того, каждое из этих разграничений в применении к семье даёт основания для критики традиционной патриархальной семьи.

#### *а. Государство и гражданское общество*

Первая версия разграничения публичного и частного в либерализме касается соотношения между гражданским обществом и государством, или между социальной и политической сферами. Как мы рассматривали это в главе 6, Аристотель и другие античные политические мыслители исходили из того, что свобода и достойная (в терминах Аристотеля — благая) жизнь состоят в активном участии в реализации политической власти, а не в «только социальных» видах деятельности (Arendt 1959: 24; Арндт 2000: 49)). Напротив, для либералов свобода и достойная жизнь находятся прежде всего в сфере наших личных занятий и привязанностей в гражданском обществе, а главная функция политики — защищать наши личные свободы в гражданском обществе.

Это первая форма либерального разграничения публичного и частного — её можно назвать разграничением между государством и обществом, поскольку оно приравнивает публичное к государственному, а частное к гражданскому обществу. Важно вспомнить, что либералы отдают предпочтение частной сфере гражданского общества: для либерализма характерно «прославление общества», поскольку он предполагает, что частные (негосударственные) ассоциации, которые индивиды свободно создают и поддерживают в гражданском обществе, более полны смысла и приносят больше удовлетворения, чем принудительное единство политической ассоциации (см. [Wolin 1960: 363]). Напротив, сегодняшние аристотелевские гражданские республиканцы хотели бы вернуться к более древней модели, где политическое участие рассматривалось как средоточие достойной жизни, которому отдаётся предпочтение, а общественная жизнь понималась только как средство поддержания политической жизни.

Куда попадает семья в рамках этого разграничения между государством и обществом? Можно было бы подумать, что она естественным образом попадает в частную сферу гражданского общества, так как семья — это разновидность ассоциаций, свободно создаваемых людьми. Но, как отмечают многие феминисты, большая часть либеральных описаний общественной сферы звучит так, как будто в ней находятся только взрослые (и физически полноценные) мужчины, и в них не обращается внимания на труд, необходимый для того, чтобы вскормить и вырастить

этих участников, — труд, выполняемый прежде всего женщинами и в основном в семье. Как отмечает Пейтман, «либерализм концептуализирует гражданское общество, абстрагируясь от причастной к нему домашней жизни» и, таким образом, «последняя остаётся забытой в теоретическом обсуждении. Разграничение между частным и публичным тем самым [представляется] как размежевание в пределах мира мужчин. Это разграничение затем выражается различным образом, не только между частным и публичным, но, например, между “обществом” и “государством”, или “экономикой” и “политикой”, или “свободой” и “принуждением”, или “социальным” и “политическим» [Pateman 1987: 107], и всё это — оппозиции «в пределах мира мужчин».

Другими словами, домашняя жизнь обычно выпадала за пределы и государства, и гражданского общества. Почему семья исключается из гражданского общества? Нельзя ответить, что она исключена, так как попадает в частную сферу, ибо проблема именно в том, что она не рассматривается как составляющая частной (социальной) сферы — сферы либеральной свободы. Такое исключение семьи в некотором смысле удивительно, ибо семья кажется образцово социальным институтом, потенциально основанным как раз на том виде добровольного сотрудничества, которым либералы восторгаются в других сферах общества, но погрязшим в тех присущих ему ограничениях, которые либералы ненавидели в феодализме. Но либералы, заботившиеся о защите возможностей мужчин свободно участвовать в общественной жизни, не обеспокоились ни тем, чтобы домашняя жизнь была основана на принципах равенства и согласия, ни тем, чтобы организация домашней жизни не мешала доступу женщин к другим формам жизни социальной.

Почему либералы, противостоявшие сложившимся иерархиям в сфере науки, религии, культуры и экономики, не демонстрируют никакого интереса к тому, чтобы сделать то же самое для домашней сферы?<sup>14</sup> Частично, несомненно, потому что философы-мужчины не были заинтересованы ставить под сомнение разделение труда между полами, которое им было выгодно. На уровне теории это рационализировалось через допущение, что домашние роли «естественны» и заданы биологически, — допущение, основанное либо на утверждениях о «второсортности»

<sup>14</sup> Одним из объяснений этого является то, что либералы сохранили то же пренебрежительное отношение к домашней сфере, что было у древних. Так же как древние рассматривали домашнюю сферу как нечто, что следует преодолеть, чтобы освободить мужчин для участия в политической жизни, либералы рассматривали домашнюю жизнь как то, чем надо овладеть для участия в общественной жизни. Этим, как представляется, отчасти объясняется то, почему Милль и Маркс не рассматривали репродукцию как сферу свободы и справедливости. Они считали традиционную роль женщин чисто «естественной», неспособной к культурному развитию (ср. [Jaggar 1983: ch. 4; Okin 1979: ch. 9; Donner 1993]).



женщин, либо в более близкой к нашему времени идеологии сентиментальной семьи на утверждениях сентиментальных связях, естественно возникающих между матерью и ребенком, которые несовместимы с чертами характера, необходимыми для общественной или политической жизни (см. [Okin 1981]).

Исторически большинство либеральных теоретиков обращались к тому или другому из этих допущений для того, чтобы оправдать исключение семьи из либеральной концепции гражданского общества. На этом основании либералы приняли жёсткое разграничение между женской домашней сферой и мужской общественной сферой (включая и гражданское общество, и политику). Мы можем назвать это традиционным патриархальным различием «домашнего» и «публичного», и либералы принимают это различие как само собой разумеющееся, разрабатывая свои концепции разграничения между государством и гражданским обществом. Как верно замечает Пейтман, либеральные концепции разграничения государства и общества описывают его как различие «в пределах мира мужчин», в то время как подразумевается, что женщины находятся дома, в домашней сфере, к которой они принадлежат «естественным образом».

Однако важно отметить, что эти исходные допущения о роли и способностях женщин не были изобретены либералами, напротив, они предшествуют либерализму, возникнув за несколько сот или тысяч лет до него. По своей сути это долиберальные представления, и нет логической или исторической связи между ними и признанием либерального разграничения государства и гражданского общества. Печальный факт заключается в том, что почти все политические теоретики в западной традиции, какими бы ни были их взгляды на различие между государством и обществом, приняли то или другое из этих оправданий отделения домашней сферы от остальной части общества, и низведения женщин до неё. Как отмечают Кеннеди и Мендас, «почти во всех отношениях теории Адама Смита и Гегеля, Канта и Милля, Руссо и Ницше диаметрально противоположны, но в своём отношении к женщинам эти настолько различные философы выступают удивительно единым фронтом». Теоретики-мужчины независимо от их политических взглядов, признают, что «ограничение женщин домашней сферой оправдано в силу узкой, эмоциональной, не универсальной природы женщин. Поскольку она знает только узы дружбы и любви, она будет опасной личностью в политической жизни, готовой, возможно, пожертвовать более широкими общественными интересами в пользу личной привязанности и частных предпочтений» [Kennedy, Mendus 1987: 3–4, 10].

Другими словами, либералы унаследовали это жёсткое разграничение между (женской) домашней сферой и (мужским) публичным миром и придерживались его в силу тех же причин, что и их нелиберальные

предшественники — а именно, на основе допущений относительно естественной роли женщин. То, что либералы подчёркивали важность не политической сферы гражданского общества и отвергли аристотелевское предпочтение политики перед обществом, не было причиной или объяснением их представлений о семье<sup>15</sup>. На самом деле теоретики гражданского республиканизма, которые отвергают либеральное разграничение государства и общества, были, пожалуй, склонны к заострению традиционного разграничения между женским домашним миром и публичным миром мужчин. Например, хотя у древних греков не было ничего подобного одобряемой либералами концепции свободной социальной сферы, но у них было резкое разграничение между домашним хозяйством и публичной сферой, обрекавшее женщин на «публичную незримость» (см. [Elshtain 1981: 22; Arendt 1959: 24; Kennedy, Mendus 1987: 6]). «Греческая мысль с несравненной ясностью и отчётливостью выразила эти лежащие в основе её политического разграничения положения» [Arendt 1959: 373; Arendt 2000: 49]. Аналогичным образом, когда Руссо возражал против либерального превознесения общества над государством, он преподнёс своё видение политически интегрированного общества «так, как будто бы оно было и должно было быть полностью мужским, поддерживаемым частной женской семейной системой» [Eisenstein 1981: 77; ср. Elshtain 1981: 165; Pateman 1975: 464]. Действительно, он придерживался греческого представления: «Как скоро эти молодые особы выходили замуж, их не видно было уже на публике; заключённые в своих домах, они сосредоточивали все свои заботы на своём хозяйстве и семье. Таков образ жизни, предписываемый этому полу природой, и разумом» (Руссо, цит. по: [Eisenstein 1981: 66; Руссо 1981: 444]). И хотя Гегель отверг «радикальное отделение» государства и общества в либерализме, его теория «представляет наиболее наглядный пример тому, как сентиментальная домашняя семья использовалась для того, чтобы определить способности женщин, оправдать их подчинение, отсутствие образования и исключение из публичных сфер рынка, гражданства и интеллектуальной жизни» [Elshtain 1981: 176; Okin 1981: 85].

<sup>15</sup> Многие феминисты утверждают, что разделение на домашнее и публичное выросло вместе с либеральным разграничением публичной и частной сфер или отразилось в нём (см., напр.: [Nicholson 1986: 201; Kennedy, Mendus 1987: 6-7; Coltheart 1986: 112]). Но это исторически неверно, ибо «предоставление публичной сферы мужчинам и [домашней] сферы женщинам перманентно присуще истории Запада» [Eisenstein 1981: 22]. Либерализм скорее унаследовал, чем создал это разграничение на публичное и домашнее. Возможно, справедливо, что, подчёркивая разграничение между публичным и частным в пределах гражданского общества, либералы затемняют более фундаментальное различие публичного и домашнего [Pateman 1987: 107]. Но если так, то затемняется именно долиберальное разделение на женскую и мужскую сферы [Eisenstein 1981: 223; ср. Green 1986; Nicholson 1986: 161].

Таким образом, либеральное разграничение между государством и обществом отлично от традиционного различия домашнего и публичного. Аристотелевские теоретики республиканизма, отвергающие первое, часто поддерживают последнее. И напротив, принятие первого совместимо с отказом от последнего. Действительно, как мы видели, те основания, которые приводят либералы в пользу ценности гражданского общества, по-видимому, также являются аргументами для переосмысления семьи на основе личной автономии, а не иерархичности, и обеспечения того, чтобы она позволяла, а не делала невозможным участие в общественной жизни.

Есть ли у феминистов какие-то основания отвергать либеральное разграничение государства и общества после того, как мы отличим его от традиционного разграничения домашнего и публичного? Я полагаю, что большинство сегодняшних феминистов принимают основные характеристики либеральных представлений о взаимосвязи между государством и обществом и отвергают попытку аристотелевских республиканцев возвысить политику над обществом<sup>16</sup>. Ибо аристотелевское превознесение политической сферы основано на такого рода дуализме природы и культуры, который, как указывают многие феминисты, лежит в основе культурного принижения женщин в нашем обществе. Один из важных моментов в принижении труда женщин, что особенно касается деторождения и ухода за детьми, состоит в признании, что всё это — всего лишь нечто природное, дело биологического инстинкта, а не сознательных намерений или культурных знаний (см. [Held V. 1993: 112–137]). Поэтому женщины ассоциируются с чисто животными действиями домашнего труда, в то время как мужчины достигают подлинно человеческой жизни и подлинной свободы, отделяя себя, насколько это возможно, от домашней сферы «природных» функций или инстинктов.

Аристотелевское утверждение, что политика есть наивысшая форма жизни, основывается на сходных представлениях, — а именно, что обще-

<sup>16</sup> Есть феминисты, критикующие либеральное разграничение на государство и общество, даже когда оно отличается от патриархального разделения на домашнее и публичное. Например, Пейтман утверждает, что в отличие от критики со стороны республиканцев, стремящихся только «восстановить политическое в общественной жизни», критики-феминисты «настаивают на том, что альтернатива либеральной концепции должна также охватывать взаимосвязь публичной и домашней жизни» [Pateman 1987: 108]. Но она не объясняет, почему феминисты, отвергающие разграничение домашнего и публичного, должны быть также озабочены либеральным разграничением государства и общества. Её собственные комментарии заставляют предположить, что у нас нет ясного понимания того, почему уничтожение различия между государством и гражданским обществом будет благом для женщин [Pateman 1987: 120]. Франс Олсен основывает феминистскую критику разграничения государства и общества на комментариях Маркса по поводу отчуждения [Olsen 1983: 1561–1564].

ственная жизнь, как и домашняя, погрязла в чисто природных видах деятельности. Согласно мысли греков социальная жизнь остаётся «внутри предначертанного круговращения природы, словно бы вибрируя вместе с ним между напряжением и покоем, между трудом и потреблением, между наслаждением и теснотой с той же ненарушенной и нерушимой, беспричинной и бесцельной равномерностью, с которой следует друг за другом день и ночь, жизнь и смерть» [Arendt 1959: 106; Арндт 2000: 137]. Эта «бесцельная равномерность» повседневной жизни является в конечном счёте незначимой, обречённой на обращение в прах, из которого и возникла. Только политика предоставляет гражданам «защиту от всего происходящего» [Arendt 1959: 56; Арндт 2000: 73]. Поскольку аристотелевская политика пытается преодолеть природные циклы, было само собой разумеющимся, что «удовлетворение жизненных нужд внутри домашнего хозяйства создаёт условия для свободы в полисе... жизнь внутри хозяйственной сферы вообще существует только ради “хорошей жизни” в полисе» [Arendt 1959: 30–31, 37; Арндт 2000: 42]. Действительно, «ни одному виду деятельности, служившему только цели обеспечения жизни, поддержания только жизненного процесса, не позволялось войти в политическую сферу [Arendt 1959: 37; ср. Young 1989: 253].

Трудно вообразить себе концепцию цели и ценности публичной жизни, которая была бы в большей оппозиции к мнению Эйдриен Рич о приверженности женщин «защите мира, сохранению мира, восстановлению мира... невидимому штопанию потёртой и изношенной семейной жизни» [Rich 1979: 205–206]<sup>17</sup>. Действительно, как пишет Энн Филлипс, «кажется, что мало традиций хуже подходят для союза с феминизмом, чем та, [республиканизм] которая рассматривает свободу как принадлежащую публичной, а не частной сфере, и расценивает безыскусные занятия в домашней сфере как истощение мужского героизма публичной жизни» [Phillips 2000: 279].

Более того, поскольку приоритет политики над обществом часто основывается на приписываемой ей универсальности или всеобщности, защита этой универсальности требует отделения политики от сферы

<sup>17</sup> Аналогичным образом аристотелевское республиканское понимание политики противоречит феминистским концепциям политики, основанным на этике заботы, которую я буду рассматривать в следующем параграфе. В классической республиканской политике не будет места для принадлежащей Джоан Тронто концепции политики заботы, которую она определяет как «деятельность рода человеческого, которая включает всё, что мы делаем для поддержания, продолжения и починки нашего “мира”, чтобы мы могли жить в нём так хорошо, как это только возможно. Этот мир включает наши тела, наши Я и наше окружение, и всё это мы хотим сплести в сложную, поддерживающую жизнь сеть» [Tronto 1995: 142].

партикулярности, и это неизменно означало отделение её от домашних забот. Как отмечает Айрис Янг:

Превознося добродетели гражданства как участия в универсальной публичной сфере, [гражданские республиканцы] проявили бегство от различия между полами... Превознесение публичной сферы мужской добродетели и гражданства с её независимостью, всеобщностью и бесстрастным разумом подразумевало создание частной сферы семьи как места, где должны сосредоточиваться эмоции, чувства и потребности тела. Общность публичного тем самым зависит от исключения женщин [Young 1989: 253–254; ср. Phillips 2000: 285–286].

В отличие от аристотелевских республиканцев, которые ценят политику как преодоление природы и партикулярности, феминисты и либералы разделяют фундаментальную приверженность рассмотрению публичной власти как средства защиты частных интересов, потребностей и социальных связей.

Это не означает, что феминисты и либералы согласны по всем вопросам соотношения государства и общества. Даже если мы соглашаемся, что обоснованием политической власти должно быть то, что она способствует реализации частных интересов в гражданском обществе, то остаётся ещё много областей потенциальных разногласий. Например, как я отмечал в главе 5, либералы склонны рассматривать гражданское общество как нечто стабильное и саморегулирующееся: до тех пор, пока права индивидов создавать и поддерживать ассоциации должным образом защищены, мы можем смело предположить, что будет существовать полное жизни, процветающее гражданское общество. Но можно подумать, что это чрезмерно оптимистическое мнение и что индивиды сами по себе не будут поддерживать сеть социальных отношений, которая им досталась. Возможно, люди будут вступать в социальные связи и прерывать их с такой ошеломляющей быстротой, что общество распадётся, если только государство не будет активно вмешиваться для поддержки социальных групп. Эта обеспокоенность была высказана некоторыми коммунитаристскими теоретиками (см. гл. 5 § 8 наст. изд.), и в той степени, в какой феминисты разделяют её, они могут пожелать вмешательства государства для поддержания некоторых социальных связей, включая семейные, и для затруднения выхода из них.

В связи с этим феминисты могут не разделять обычную веру либералов в то, что свобода слова и прессы будет противостоять предрассудкам и стереотипам, включая традиционные гендерные стереотипы, и тем самым могут поддержать более сильное вмешательство государства для борьбы с культурным принижением женщин. Либералы склонны думать, что, если каждый имеет свободный доступ к средствам выражения и ассоциациям, то правда победит ложь, понимание победит предубеж-

дения без необходимости контроля над такими культурными сдвигами (см. гл. 5 § 8 наст. изд.). Другими словами, либералы склонны верить, что задаваемое культурой подавление не может выжить в условиях гражданской свободы и материального равенства. Поэтому как только женщины получают надёжную защиту своих гражданских и политических свобод, а также равные материальные ресурсы, унижительные стереотипы и образы женщин неизбежно будут оспорены и утаснут.

Но феминисты могут считать это представление либералов чрезмерно оптимистическим. Могут существовать некоторые ложные и порочные культурные репрезентации, которые выживают и даже процветают в свободной и честной борьбе с истиной. Порнография и сексизм в рекламе являются тому примерами. Либералы обычно говорят, что, хотя порнография и сексистская реклама могут давать ложное отображение женской сексуальности, это не является достаточным основанием для их законодательного ограничения, не потому что идеи бессильны, но потому что свобода слова и собраний в гражданском обществе есть лучшая испытательная площадка для идей, чем государственный аппарат принуждения. Для некоторых это звучит как необоснованно наивное представление о способности слова в гражданском обществе искоренить культурное угнетение. Как пишет Макиннон, если свобода слова помогает открыть истину, то «почему же мы сейчас — с большим количеством порнографии, чем когда-либо раньше — погребены во всей этой жи?» [MacKinnon 1987: 155]. По её мнению, эта вера в свободу слова показывает, что «либеральная мораль не может справиться с иллюзиями, которые констатируют реальность» [MacKinnon 1987: 162].

В результате проблема «адаптивных предпочтений» может быть намного более серьёзной, чем думают либералы. Как это было рассмотрено в главе 1, есть сильные основания полагать, что люди адаптируют свои предпочтения так, чтобы соответствовать тому, что социальные и культурные нормы определяют как нормальное или приемлемое. Если преобладающие образы культуры определяют роль женщин как преимущественно обслуживание мужчин, то женщины могут адаптировать свои предпочтения, чтобы соответствовать этому образу. Это одна из причин того, что мы не можем считать существование «довольных домохозяек» (или «довольных рабов») доказательством отсутствия несправедливости. Либералы и феминисты согласны в том, что люди должны формировать свои предпочтения в условиях отсутствия подавления, свободы от страха, невежества и предубеждений. Но в то время как либералы склонны думать, что эти условия отсутствия угнетения могут быть обеспечены с помощью более твёрдого поддержания индивидуальных прав и распределительной справедливости, некоторые феминисты верят в то, что необходима активная государственная политика для того, что-

бы атаковать и преодолеть длинную историю негативных стереотипов о женщинах в школах, средствах массовой информации, рекламе и т.д.<sup>18</sup>

Хотя эти области возможных споров между либералами и феминистами имеют первостепенное значение (и содержат некоторые из тех эмпирических вопросов о государстве и культуре, которые я поднял в конце главы 5), они находятся в рамках общей приверженности приоритету общественной жизни перед политикой.

### *б. Личное и общественное: право на частную жизнь*

Первоначальное либеральное разграничение между публичным и частным в последние 100 лет было дополнено другим, отделяющим личное или интимное от публичного, где «публичное» включает и государство, и гражданское общество. Это второе различие возникло в первую очередь среди романтиков, а не либералов, и даже отчасти как форма оппозиции либеральному прославлению общества. В то время как классические либералы делали акцент на общество как основную сферу личной свободы, романтики подчёркивали воздействие социального конформизма на индивидуальность. Индивидуальности угрожает не только политическое принуждение, но и заметно вездесущее давление социальных ожиданий. Для романтиков «частное» означало

отстранённость от земного существования [и] ассоциировалось с саморазвитием, самовыражением и художественным творчеством... Напротив, в классической либеральной мысли «частное» относится к обществу, а не к уходу в личное, и общество является сферой свободной разумной деятельности, а не экспрессивного своеволия. Либерализм защищает эту сферу, налагая ограничения на осуществления государственной власти и перечисляя противопоставляемые ей свободы. Чистый романтизм и традиционный либерализм разделяет не только их понимание частной жизни, но и их мотивации для выделения привилегированной частной сферы [Rosenblum 1987: 59].

Романтики включали общественную жизнь в публичную сферу потому, что связи гражданского общества, будучи неполитическими, всё же делают индивидов субъектами зависимыми от суждений и возможного осуждения других. Присутствие других может отвлекать, расстраивать или просто быть утомительным. Индивидам необходимо время для самих себя, вне общественной жизни, чтобы созерцать, экспериментиро-

<sup>18</sup> Анализ того, как либералы оказались не в состоянии адекватно рассмотреть проблему адаптивных предпочтений среди женщин, формирующихся из-за угнетательских культурных норм и репрезентаций в гражданском обществе, см.: [Kernohan 1998; Hampton 1997: 191-209; Sunstein 1996; 1999; Okin 1994; 1999; Nussbaum 2000: ch. 5]. О признании Ролзом проблемы адаптивных предпочтений см.: [Rawls 1971: 259-260].

вать с непопулярными идеями, восстанавливать силы и поддерживать близкие отношения<sup>19</sup>. В этом отношении общественная жизнь может быть такой же слишком требовательной к человеку, как и политическая. Действительно, «приватное в Новое время, решающее прежде всего для важнейшей функции обеспечения интимности, ...было открыто как противоположность не только политическому, но и социальному» [Arendt 1959: 38; Арндт 2000: 51; ср. Benn, Gaus 1983: 53]. Поэтому романтики рассматривали «любое формальное объединение с другими, за исключением близких отношений, таких как дружба или любовь», как публичное» [Rosenblum 1987: 67].

В то время как это второе разграничение публичного и частного возникло в противостоянии либерализму, либералы приняли многое в этих взглядах романтиков и попытались соединить их акцент на социальное давление с классическим либеральным акцентом на общественную свободу. Романтическое подчёркивание приватности на самом деле совпадало с опасениями либералов по поводу принудительной власти, осуществляемой группами над их членами в профессиональных ассоциациях, профсоюзах, образовательных институтах и т.д., и по поводу более общего давления в пользу социального однообразия, от которого плюрализм ассоциаций и рынок идей не обеспечивал достаточной защиты индивидуальности. В результате современные либералы заботятся не только о защите частной сферы общественной жизни, но и о том, чтобы выделить пространство *в пределах частной сферы*, где индивиды могут иметь личное уединение, т.е. частную жизнь. Частная жизнь для либералов теперь означает и активное участие в деятельности институтов гражданского общества, что подчёркивали классические либералы, и уединение личности, её уход от упорядоченной общественной жизни, что подчёркивали романтики<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> О важности для саморазвития иметь возможность время от времени изолироваться от общества — сделать себя недоступным для других см.: [Hefferman 1995; Allen 1999].

<sup>20</sup> Это романтическое представление о приватном как об уединении стало настолько интегрированным в современный либерализм, что некоторые принимают его за исходную либеральную позицию (см., напр.: [Benn, Gaus 1983: 57-58]). Однако в то время как идея удаления от общества может быть найдена у классических либералов (например, у Локка см. «Письмо о толерантности»), это — преимущественно заимствованная либералами позиция. Рассмотрение приватного как отступления от всех ролей гражданского общества, будучи далёким от исходной либеральной позиции, означает, что «личное и частное оказываются отделены практически от всех институтов. В результате происходит драматическое крушение традиционного либерального разграничения между публичным и частным как между государством и обществом» [Rosenblum 1987: 66].



Вторая форма либерального разграничения между публичным и частным часто рассматривается через её юридическое выражение в виде «права на частную жизнь». Как и первое разграничение публичного и частного, оно стало объектом феминистской критики. Решение, которое придало праву на частную жизнь конституционный статус в Соединённых Штатах в деле «Гризоулд против штата Коннектикут» (*Griswold v. Connecticut*. 381 US 479 [1965]), первоначально рассматривалось как победа для женщин, поскольку им было установлено, что законы, лишавшие замужних женщин доступа к контрацепции, нарушают право на частную жизнь. Но с того времени стало ясно, что это право в толковании Верховного Суда США может также быть препятствием для дальнейших реформ против домашнего угнетения женщин. Идея права на частную жизнь была интерпретирована так, что любое стороннее вмешательство в жизнь семьи является нарушением в частную жизнь. В результате это послужило тому, чтобы дать семье иммунитет от реформ, направленных на защиту интересов женщин — например, от государственного вмешательства для защиты женщин от домашнего насилия или изнасилований в браке, или для наделения женщин правом подавать в суд за несоказание материальной поддержки, или для официального признания ценности домашнего труда (см. [Taub, Schneider 1982: 122; Seigal 1996: 215–274; Gavison 1992: 35–37]). Согласно Макиннон, право на частную жизнь «усугубляет раскол между публичным и частным, который... делает частное недоступным исправлению со стороны публичного и деполитизирует подчинённость женщин в частной сфере» [MacKinnon 1987: 102]. Она даже заявляет, что «доктрина частной жизни стала триумфом государственного предательства женщин» [MacKinnon 1991: 1311].

Поэтому это второе разграничение публичного и частного усилило тенденцию к освобождению семейных отношений от теста на публичную справедливость. Но в толковании права на частную жизнь Верховным Судом есть нечто странное, ибо оно определяет индивидуальную частную жизнь через коллективную частную жизнь семьи. Право на частную жизнь понимается как принадлежащее семьям как отдельным единицам, а не их индивидуальным членам. В результате индивиды не могут требовать частной жизни внутри семьи. Если два человека вступают в брак, право на частную жизнь гарантирует, что государство не будет вмешиваться в домашние решения пары. Но если женщина не имеет частной жизни в своём браке и никакого слова в принятии этих решений, то данное право семейной частной жизни не даст ей индивидуальной частной жизни и даже не позволит государству предпринять действия по защите её частной жизни.

Действительно, эта «семейная» концепция частной жизни предаёт женщин двояким образом. С одной стороны, она оказалась неспособна

оградить частную жизнь женщин от угрозы плохого обращения с ними мужей или отцов. С другой стороны, она мирится с *недобровольной* частной жизни женщин, т.е. смотрит сквозь пальцы на нежеланную изоляцию, заточение или принудительную скромность матерей и дочерей, желающих избежать обречённости на домашние роли и участвовать в публичной жизни. Как пишет Анита Аллен, «проблема частной жизни» женщин это одновременно «проблема избавления от нежеланных форм частной жизни» и «обретения отсутствующей частной жизни» (см. [Allen 1988: 180–181; ср. Allen 1999: 743–744; McClain 1999a: 770–771]). Для женщин обретение нужной формы частной жизни требует применения права на частную жизнь к индивидам, а не к коллективам вроде семьи.

В нескольких случаях Верховный Суд явным образом апеллировал к индивидуальной частной жизни женщин, даже в семье. Но они кажутся исключением из правила. Почему семейные отношения не были подвергнуты тесту на индивидуальную приватность? Не может быть ответом утверждение, что семья рассматривается как средоточие частной жизни, потому что проблема именно в том, что понятие частной жизни, применяемое по отношению ко всему другому, не применяется к семейным отношениям. По словам Джун Эйхбаум, идея семейной частной жизни противоречит самому смыслу права на частную жизнь: «право на частную жизнь, которое защищает интересы коллектива, семьи за счёт индивидуальной автономии, полностью игнорирует человеческую потребность в частной жизни и неизбежно затемняет её глубочайший смысл» [Eichbaum 1979: 368]. Защита семьи от вмешательства государства не обязательно гарантирует женщинам (или детям) сферу для уединения от других или от давления в пользу соответствия ожиданиям других.

Почему Верховный Суд дал «*семейное*» толкование частной жизни? Как представляется, ответ заключается в затянувшемся влиянии долиберальных идей о «естественности» традиционной семьи. Это очевидно в длительной традиции судебных решений в пользу святости семьи, где «право на частную жизнь» является лишь одним из позднейших проявлений. Первым обоснованием семейной частной жизни была доктрина *pater familias*, в которой «семья мыслилась как продолжение личности *pater familias*, так что вмешательство в семейные дела мужчины было вторжением в его личную частную сферу... по сути, неотличимым от требования к нему мыться чаще» [Benn, Gaus 1983: 38]. Согласно этой доктрине женщины в браке становятся собственностью мужа и, таким образом, прекращают быть личностями согласно закону. Их интересы определяются семьей и сливаются с интересами семьи, и это считалось естественным положением женщин. С постепенным признанием прав других членов семьи господство отца было поставлено под сомнение. Но легитимация традиционной семьи на основе доктрины *pater familias*

была подтверждена консервативными судами в 1920-е годы с помощью доктрины «автономии семьи». В то время как семья уже не была собственностью отца, базовая структура традиционной семьи оставалась неприкосновенной для правовых реформ, поскольку она рассматривалась как бастион цивилизации и предпосылка социальной стабильности (см., напр., дело *Meuer v. Nebraska*. 262 US 390 [1923]).

С изменением взглядов на семью в 1960-х годах доктрина автономии семьи, в свою очередь, была поставлена под сомнение, и Верховному Суду было нужно новое обоснование, чтобы оставить семью в покое. Всё большее значение, которое начали придавать частной жизни, выглядело привлекательной заменой, ибо забота либералов о личной интимности частично пересекалась с заботой консерваторов об автономии семьи и придавала некоторую современную легитимность этой старой политике. Но изменение было скорее косметическим, чем реальным, ибо то, что Верховный Суд имел в виду под частной жизнью, удивительно напоминает то, что ранее понималось под *pater familias* или автономией семьи<sup>21</sup>. Действительно, Верховный Суд США не отрицал того, что его «супружеское» право на частную жизнь есть продолжение старой доктрины семейной автономии. Суд обосновывал свой акцент на супружескую частную жизнь, подчёркивая «древний и священный характер брака как основу своих решений» (см. [Grey 1980: 84–85]; ср. [Eichbaum 1979: 372]). И напротив, суд отрицал даже важнейшие компоненты либеральной концепции индивидуальной частной жизни, если они не связаны с традиционной структурой семьи. Например, Верховный Суд продолжает поддерживать законы, объявляющие преступлением гомосексуальные отношения по взаимному согласию между взрослыми людьми в их собственных домах, и отрицать то, что эти законы являются отрицанием чьего-либо права на частную жизнь (см. [дело: *Bowers v. Hardwick*. 478 US 186 [1986]]).

Таким образом, романтический идеал индивидуальной частной жизни вошёл в право, будучи смешанным с консервативным идеалом гетеросексуальной, официально организованной семьи как бастиона общества. Там, где Верховный Суд обращается к языку либерального

<sup>21</sup> Замечательно то, как меры, которые обосновывались тем, что семья — это частная собственность мужчины, теперь оправдываются тем, что мужчины и женщины имеют равное право на частную жизнь (см., напр.: [Benn, Gaus 1983: 38]). Как отмечают Тауб и Шнайдер, «неспособность государства регулировать домашнюю сферу сейчас часто оправдывается тем, что закон не должен вмешиваться в эмоциональные отношения в семье потому, что у него слишком тяжелая рука... Важность этой обеспокоенности, однако, подрывается тем фактом, что это же ранее оправдывалось различными юридическими фикциями, такими как "гражданская смерть" женщины после вступления в брак» [Taub, Schneider 1982: 122; ср. Seigal 1996: 2142–2170].

разграничения между публичным и частным, он на самом деле обращается к традиционному долиберальному разграничению между домашним и публичным, которое подчиняет индивидуальную частную жизнь автономии семьи. Макиннон отмечает, что

вероятно, не является случайным совпадением, что те самые вещи, которые феминизм считает ключевыми в подчинении женщин — само место, тело; сами отношения, гетеросексуальные; сами виды деятельности, половые сношения и размножение: и сами чувства, интимные и сокровенные — формируют ядро доктрины частной жизни. С этой точки зрения правовое понятие частной жизни может и действительно прикрывает избиения, супружеские изнасилования и эксплуатацию труда женщин; сохраняет главные институты, *лишающие* женщин идентичности, автономии, контроля и самоопределения... это право на частную жизнь есть право мужчин «быть в уединении» для того, чтобы в то же время угнетать женщин... Оно не допускает одних мужчин в спальни других мужчин [MacKinnon 1987: 101–102].

Не является случайным совпадением, что право на частную жизнь оградило домашнюю сферу, но причина здесь не в том, что либеральное понятие частной жизни подразумевает защиту домашней жизни от вмешательства, но в том, что консервативные защитники домашней жизни приняли на вооружение либеральную аргументацию относительно частной жизни.

Я полагаю, что большинство феминистов разделят основные мотивации либералов по защите частной жизни (как только она будет отделена от патриархальных идей автономии семьи), а именно — ценность некоторой свободы от вмешательства и постоянных требований других и ценность личного пространства для экспериментирования с непопулярными идеями и поддержания близких отношений. (Вспомните хорошо известное утверждение Вирджинии Вулфф о том, что каждая женщина должна иметь «свою комнату».) Как пишет Аллен, «феминистская критика сферы частной жизни оставляет нетронутыми либеральные представления о частном праве частного выбора. Стремление иметь время для себя и самому принимать решения может сохраняться долго и после того, как будут ослаблены патриархальные притязания на тела и жизни женщин» [Allen 1999: 750]<sup>22</sup>.

В любом случае либеральная концепция частной жизни так же, как и разграничение государства и общества, не является оправданием традиционного разделения на домашнее и публичное. Ибо интимность необходимо защищать и за пределами традиционной семьи, а уединение должно быть защищено внутри семьи. Линия между частной жизнью

<sup>22</sup> Об отстаивании феминистами важности частной жизни после того, как она отделена от патриархальных понятий *pater familias* или автономии семьи, см.: [Allen 1988; 1997; 1999; McClain 1995; 1999a; Stein 1993].

и нечастной сферой, следовательно, проходит через традиционное разграничение между домашним и публичным. В то время как мы надеемся, что семья создаёт «сферу частной жизни и личного уединения», для многих людей сама семья — это институт, от которого они желают защитить свою частную жизнь, и действия государства могут потребоваться для того, чтобы в пределах домашней сферы защитить частную жизнь и предотвратить злоупотребления. И ничто ни в либеральном разграничении государства и общества, ни в либеральной доктрине права на частную жизнь не препятствует таким действиям. По словам Ролза, «если полагают, что частная сфера является пространством, свободным от действия справедливости, то такого не существует», ибо «равные права женщин и основные права их детей как будущих граждан являются неотчуждаемыми и защищают их, где бы они ни были» [Rawls 1997: 791]<sup>23</sup>.

Учитывая ключевую роль семьи в сохранении системы неравенства полов, чрезвычайно важно, чтобы теории справедливости уделяли внимание влиянию устройства семьи на жизнь женщин. Отказ господствующих теорий делать это часто объясняют тем, что семья была низведена до частной сферы. Но в некотором смысле это недооценка проблемы. Семья была не столько низведена до частной сферы, сколько проигнорирована вообще<sup>24</sup>. И интересам женщин вредит неспособность поли-

<sup>23</sup> Некоторые либеральные феминисты начали критиковать традиционную семью. Говорить о либеральном феминизме, что его волнует только доступ к публичной сфере, «становится все более проблематичным. Либеральные феминисты, как и многие другие, постоянно сосредоточивают внимание на индивидуальной жизни женщины» (см. [Nicholson 1986: 22–23; ср. Wendell 1987]). Парадоксальным образом, когда либералы поддерживают реформу семьи, их часто обвиняют в «недооценке частной сферы» (см. [Elshtain 1981: 243; ср. Nicholson 1986: 24]). Джин Эльштайн утверждает, что «задача либерализма» состоит в том, чтобы «полностью политизировать частную сферу или сделать ее публичной» [Elshtain 1981: 248]. Превращая вопросы о том, как растить детей, в дело общества, либерализм «лишил бы частную сферу главного смысла её существования и главных источников человеческих эмоций и ценностей. Аналогичным образом вынести вовне все дела домашнего хозяйства, сделать их делом публичным, значило бы нанести ещё больше вреда частной сфере. "Все люди были бы, насколько это возможно, превращены в публичных лиц, и разъединение всех форм социальной жизни, начатое индустриализацией, было бы доведено до конца поглощением частного публичным, настолько полным, насколько это возможно". Вот завершение либерального императива» ([Elshtain 1981: 248], цит. по R. P. Wolff). Анализ обеспокоенности сегодняшних феминистов по поводу «либерализации семьи» см. [Kymlicka 1991].

<sup>24</sup> Мы это постоянно видели в предшествующих главах: вопросы репродукции и ухода за детьми игнорируются в нозиковской концепции собственности на себя (см. гл. 3 наст. изд.), или в марксовской трактовке первичности труда (см. гл. 4 наст. изд.), или в концепции достойной жизни гражданских республиканцев (см. гл. 6 наст. изд.).

тической теории изучить семью в её и частных, и публичных аспектах. Ибо гендерные роли, ассоциируемые с традиционной семьей, находятся в конфликте не только с публичными идеалами равных прав и ресурсов, но и с либеральными представлениями об условиях и ценностях частной жизни.

### 3. ЭТИКА ЗАБОТЫ

Одним из следствий традиционного патриархального разграничения публичного и домашнего и ограничение деятельности женщин домашней сферой стало то, что мужчины и женщины стали ассоциироваться с разными стилями мышления и чувствования. На протяжении всей истории западной философии мы находим теоретиков политики, проводящих различие между интуитивными, эмоциональными, партикуляристскими наклонностями, якобы необходимыми для домашней жизни женщин, и рациональной, беспристрастной мыслью, якобы потребной для публичной жизни мужчин. Мораль

расколота в соответствии с «разделением морального труда» по линии гендера. Задачи управления, регулирования социального порядка и управления другими «публичными» институтами монополизированы мужчинами в качестве их привилегированной сферы, а задачи поддержания частных личных отношений наложены на женщин (или оставлены им). Тем самым гендеры осмысливаются как носители особых и отличных друг от друга моральных проектов. Справедливость и права структурируют мужские нормы, ценности и добродетели, в то время как забота и отзывчивость определяют женские моральные нормы, ценности и добродетели [Friedman 1987a: 94].

Эти два «моральные проекта» видятся как фундаментально различные, даже противостоящие друг другу, так как партикуляристские предрасположенности женщин, хотя и функциональны для семейной жизни, но разрушительны для беспристрастной справедливости, необходимой для публичной жизни. Поэтому утверждают, что здоровье публичной сферы требует исключения из неё женщин (см. [Okin 1990; Pateman 1980, 1989]).

Так как этот контраст исторически использовался для оправдания патриархии, ранние феминисты, такие как Мери Вуолстонкрафт, утверждали, что партикуляристская эмоциональная натура женщин является просто результатом того, что женщины были лишены возможности полностью развить свои рациональные способности. Если женщины думают только о нуждах окружающих их людей, игнорируя потребности общества в целом, то это потому, что они были насильственно отстранены от принятия на себя общественных обязанностей (см. [Pateman 1980: 31]). Некоторые сегодняшние феминисты утверждают, что вся традиция различения «мужской» и «женской» морали есть культурный миф, не

имеющий никакой эмпирической основы. Но важное направление в феминизме доказывает, что мы должны принимать всерьёз иную мораль женщин — мы должны рассматривать её как определённый образ нравственного мышления, а не просто интуитивных чувств, и как источник моральных прозрений, а не просто как искусственное следствие неравенства полов. Там, где теоретики-мужчины утверждали, что предрасположенности женщин интуитивны по природе и приватны по масштабу действий, некоторые феминисты утверждают, что они рациональны и потенциально публичны по масштабу действий. Партикуляристское мышление женщин является лучшей нравственностью, чем беспристрастная мысль мужчин в публичной сфере, или, по крайней мере, необходимое дополнение к ней, особенно когда мы признаем, что равенство полов требует разрыва с традиционной дихотомией домашнего и публичного.

Возрождение интереса феминистов к женскому стилю нравственного мышления в основном было порождено исследованиями Кэрол Гиллиган о нравственном развитии женщин. Согласно Гиллиган, моральная чувствительность женщин и мужчин действительно развивается различным образом. Женщины склонны рассуждать «иным голосом», сущность которого Гиллиган резюмирует следующим образом:

В рамках этой концепции моральная проблема возникает из-за конфликтующих обязанностей, а не соперничающих прав, и требует для своего разрешения более контекстуального и нарративного, а не абстрактного и формального, образа мышления. Это понимание нравственности как заботы придаёт центральное место в нравственном развитии пониманию ответственности и взаимоотношений, тогда как концепция нравственности как честности увязывает нравственное развитие с пониманием прав и правил [Gilligan 1982: 19].

Эти два «голоса» характеризуются как «этика заботы» и «этика справедливости», и они, по утверждению Гиллиган, фундаментально несовместимы [Gilligan 1986: 238].

Есть некоторые разногласия относительно того, существуют ли эти различные голоса, и если да, есть ли существенная корреляция их с гендером. Одни утверждают, что, в то время как существуют два различных нравственных голоса заботы и справедливости, и мужчины, и женщины обычно говорят ими с одинаковой регулярностью. Другие доказывают, что, хотя мужчины и женщины часто говорят разными голосами, это затемняет лежащую в их основе общность: «Морализация гендера больше занимается тем, что мы думаем о процессе мышления, а не тем, как действительно мы мыслим». Мы «ожидаем, что мужчины и женщины будут проявлять эту нравственную дихотомию», и, в результате, «какие бы нравственные проблемы ни занимали мужчин, они описываются в категориях "справедливости и прав", в то время как нравственная проб-

лематика, волнующая женщин, помещается в менее ценную категорию “заботы и личных взаимоотношений”» (см. [Friedman 1987a: 96; ср. Baier 1987a: 48; Rooney 1991: 341]). Возможно, мужчины и женщины говорят разным голосом не потому, что их реальные мысли различны, но потому, что мужчины чувствуют, что их должны заботить справедливость и права, а женщины — что их должно заботить сохранение социальных отношений<sup>25</sup>.

Какими бы ни были результаты эмпирических исследований гендерных различий, остаётся философский вопрос о том, можем ли мы выявить основанный на заботе подход к политическим вопросам, который соперничал бы со справедливостью, и если да, то какой из подходов превосходит другой. Некоторые отреагировали на результаты, полученные Гиллиган, утверждением о том, что этика заботы, будучи обоснованным моральным воззрением, тем не менее неприменима за пределами «частной» сферы семьи и дружбы. Она касается тех обязательств, которые мы принимаем на себя, участвуя в конкретных частных взаимоотношениях, а не обязанностей по отношению к друг другу как к членам общества (см. [Kohlberg 1984: 358; Nunner-Winkler 1984]). Но многие феминисты утверждают, что этика заботы, хотя первоначально и развилась в контексте частных взаимоотношений, имеет общественное значение и должна быть распространена на сферу публичного.

Что же такое этика заботы? Как это видно из резюме Гиллиган, есть более чем одно различие между двумя голосами. Эти различия могут быть разделены на три группы<sup>26</sup>:

<sup>25</sup> Имеются и споры по поводу того, чем объясняются какие-либо гендерные различия в нравственном сознании. Предлагаемые объяснения варьируют от социализации (через усвоение ролей, характерных для каждого пола) [Meyers 1987: 142–146] до раннего детского опыта материнской заботы. Существуют и другие объяснения, менее опирающиеся на тот или иной гендер. Бессильные группы часто изучаются эмпатии потому, что они зависимы от других, и «так как они — подчинённые в обществе, где господствуют мужчины, от [женщин] требуется развивать психологические характеристики, доставляющие удовольствие доминирующей группе и удовлетворяющие её потребности» [Okin 1990: 154]. Например, «женщина, зависящая от мужчины, может развить большое мастерство в проявлении заботы и внимания к нему, и “чтении” его поведения и интерпретации его настроения, в том, как удовлетворить его желания ещё до того, как он попросит» [Grimshaw 1986: 252]. Это может объяснить, почему мужчины, принадлежащие к угнетённым классам или расам, также демонстрируют некоторые проявления этики заботы (см. [Tronto 1987: 649–651; Harding 1987: 307]).

<sup>26</sup> Моя типология этих противопоставлений представляет собой адаптацию версии Тронто [Tronto 1987: 648]. Другие типологии см.: [Sher 1987] (она находит пять противоположностей) и [Dancy 1992] (одиннадцать). Бьюбек отмечает, и, по-моему, верно, что эти типологии слишком много внимания уделяют предполагаемым различиям в формальных свойствах этих двух этик, а не различиям в их субстантивных ценностях [Bubeck 1995: ch. 5].



а) моральные качества: изучение нравственных принципов (справедливость) против развития нравственных склонностей (забота);

б) нравственное мышление: решение проблем через поиск принципов, которые имеют универсальную применимость (справедливость), против поиска ответов, применимых к конкретному случаю (забота);

в) нравственные представления: внимание к правам и честности (справедливость) против внимания к обязанностям и отношениям (забота).

Я рассмотрю вкратце пункты а) и в) перед тем, как сосредоточить внимание на различии с), которое, на мой взгляд, лежит в самом центре дискуссии о заботе и справедливости.

#### *а. Моральные качества*

Джоан Тронто утверждает, что этика заботы «предполагает смещение важнейшей моральной проблематики от вопроса “каковы наилучшие принципы?” к вопросу “как индивиды будут лучше всего подготовлены поступать нравственно?”» [Tronto 1987: 657]. Быть нравственной личностью это в меньшей степени дело знания правильных принципов и в большей — обладания правильными предрасположенностями, например, склонностью правильно понимать нужды людей и творчески находить способы их удовлетворения.

Верно, что большинство теоретиков справедливости сосредоточивают большее внимание на определении правильных принципов, чем на объяснении того, как индивиды становятся «подготовленными поступать нравственно». Но первое естественным образом ведёт к последнему, ибо справедливость также требует этих моральных склонностей. В то время как справедливость предполагает применение правильных принципов, «в число того, что требуется для применения таких принципов к отдельным ситуациям, входят качества характера и чувствительность, которые сами по себе нравственны и которые идут дальше прямолинейного процесса обращения к принципу и подчинения ему своей воли и действия» [Blum 1988: 485]. Рассмотрим, например, качества, необходимые присяжным для того, чтобы решать, были ли приняты «разумные меры предосторожности» в делах о преступной халатности, или является ли различие в оплате традиционно мужской и традиционно женской работы «дискриминационным». Чтобы справедливо поступать в таких ситуациях, чувствительность к историческим факторам и текущим возможностям так же важна, как и «интеллектуальная задача создания или открытия принципа» (см. [Blum 1988: 486]; ср. [Stocker 1987: 60]). Как мы увидим, бывают ситуации, когда важно, чтобы принципы справедливости могли бы легко интерпретироваться и результаты их применения легко предсказываться. Но во многих обстоятельствах тре-

буется нравственная чувствительность, чтобы видеть, уместны ли принципы справедливости в этой ситуации, и определить, чего требуют эти принципы. Поэтому теоретики справедливости должны присоединиться к Гиллиган в критике представления о том, что не нужно заботиться ни о какой чувствительности и качествах людей, кроме их способности к абстрактному мышлению (ср. [Baier 1987b: 55]). Даже если справедливость включает применение абстрактных принципов, люди разовьют эффективное «чувство справедливости», только если научатся широкому кругу нравственных способностей, включая способность с воображением и симпатией подойти к требованиям конкретной ситуации (см. [Nussbaum 1986: 304–306]).

Почему теоретики справедливости пренебрегают развитием аффективных способностей, лежащих в основе нашего чувства справедливости? Возможно, потому, что чувство справедливости вырастает из чувства заботы, которому первоначально учатся в семье. Было бы невозможно учить детей честности, если бы они уже не научились в семье «кое-чему относительно доброты и чувствительности к целям и интересам других» (см. [Flanagan, Jackson 1987]; ср. [Baier 1987a: 42]). Многие теоретики справедливости признают роль семьи в развитии чувства справедливости. Например, Ролз отводит много места рассмотрению того, как чувство справедливости вырастает из нравственной обстановки в семье [Rawls 1971: 465–475; Ролз 1995: 404–411]). Но этим создаётся противоречие внутри традиции мышления о справедливости. Как пишет Окин, «в соответствии с длительной традицией в политической философии» Ролз «рассматривает семью как школу нравственности, как место первичной социализации справедливых граждан. В то же самое время вместе с другими представителями традиции он пренебрегает проблемой справедливости или несправедливости в самой гендерной семье. В результате возникает определённое напряжение в этой теории, которое может быть разрешено, только если будет поднят вопрос о справедливости в семье» [Okín 1989a: 231]. Ролз начинает своё описание нравственного развития словами «при условии, что институты семьи и справедливы...» [Rawls 1971: 490; Ролз 1995: 425]. Но, как мы видели, он ничего не делает для того, чтобы показать, что они справедливы. И «если гендерные семейные институты не являются справедливыми, но скорее представляют собой реликты кастовых или феодальных обществ, в которых обязанности, роли и ресурсы распределяются не в соответствии с двумя принципами справедливости, но в соответствии с присущими людям от рождения различиями, которым придаётся огромное социальное значение, то вся ролзовская система нравственного развития предстаёт построенной на нетвёрдой почве» (Okín 1989a: 237; ср. Kearns 1983: 34–40). Например, чем гарантируется то, что дети учатся равенству, а не

деспотизму, или взаимности, а не эксплуатации? Поэтому важно изучение справедливости в семье, которая является не только потенциальным пространством для осуществления неравенства между взрослыми мужчинами и женщинами, но также и школой чувства справедливости и для мальчиков, и для девочек.

Вместо того чтобы обратиться к этим вопросам, большинство теоретиков справедливости просто постулируют, что люди как-то развили в себе требуемые качества и довольствуются этим. Но хотя они мало что говорят об этом, они всё же признают, что «оказаться не в состоянии развить в себе способность заботиться о других означает нравственное фиаско, уже хотя бы потому, что многие обязанности просто не могут исполняться холодным и бесчувственным нравственным индивидом» [Sommers 1987: 78].

### 6. Нравственное мышление

Итак, нравственные лица нуждаются в «более широких нравственных способностях», которые рассматривает Тронто. Но могут ли эти способности занять место принципов? Согласно Тронто, этика заботы утверждает, что *скорее не* «утверждение нравственных принципов», но «нравственное воображение, характер и действия человека должны отвечать сложности данной ситуации» [Tronto 1987: 657–658; ср. Baier 1987a: 40]. Другими словами, эти широкие моральные наклонности не просто помогают индивидам применять универсальные принципы, они делают эти принципы ненужными и, возможно, непродуктивными. Мы должны толковать мораль в категориях внимания к конкретной ситуации, а не в категориях универсальных принципов. «Идея справедливого и любящего взгляда, направленного на особенную реальность... является характерным и должным признаком нравственного индивида», и такая «этическая забота» не зависит «от правила или принципа» (Айрис Мёрдок, цит. по: [Grimshaw 1986: 234])<sup>27</sup>.

Но что означает просто учитывать ситуацию? В конце концов, не все особенности контекста значимы для принятия нравственных решений. Принимая нравственные решения, мы не просто учитываем различные особенности ситуации, мы также судим об их относительной значимости. Конечно желательно, чтобы люди хорошо учитывали сложность ситуации, но не менее важно, чтобы они хорошо определяли, какие особенности ситуации морально значимы. И это, по-видимому, затрагивает скорее вопросы принципа, чем чувствительности: «Нам ничего не ска-

<sup>27</sup> В числе других теоретиков заботы, оспаривающих необходимость принципов, см.: [Ruddick 1984a: 223–224; Noddings 1984: 81–94; Hekman 1995; Deveaux 1995a: 115; 1995b: 87].

зано об [этике заботы] до тех пор, пока нам не скажут, какие особенности ситуаций чувствительные к контексту люди выбирают в качестве морально важных, как они взвешивают эти различные черты и тому подобное... нам просто необходимо знать больше, и в деталях, по отношению к чему и к кому женщины чувствуют себя ответственными, и о чём именно они заботятся?» [Flanagan, Adler 1983: 592; Sher 1987: 180].

Раддик утверждает, что хотя мы и различаем важные и не относящиеся к делу особенности нравственных ситуаций, эти различия появляются из самого процесса внимания к ситуации, а не из внешних принципов. Некто, глубоко внимательный к ситуации, придёт к тому, чтобы разглядеть, как она накладывает *требования* на нас. Но в то время как некоторые моральные соображения могут быть легко видимы любому, развившему в себе способность к сочувственному вниманию к конкретной ситуации, есть и другие относящиеся к делу соображения, которые не так очевидны. Например, являются ли требования к исполнителям работы дискриминационными? Как мы видели, существующая ситуация в сфере найма на работу может «требовать» работника, свободного от обязанностей по уходу за детьми, или обладающего определённым ростом или силой. Поскольку всё это — действительно уместные критерии, только в рамках более широкого взгляда на социальную реальность, мы можем понять, что их суммарный эффект порождает систему неравенства полов. В этих обстоятельствах знание того, когда уместные критерии тем не менее дискриминационны, или когда обратная дискриминация тем не менее правомерна, требует большего, чем сочувственное внимание к конкретной ситуации. Для того чтобы знать, когда правомерно нравственное требование «позитивной дискриминации», нам необходимо поместить эту конкретную ситуацию в контекст более широкой теории социального и экономического равенства (см. [Tronto 1993: 167–170; Bowden 1996: 163]).

Более того, даже если мы восприняли все относящиеся к делу требования, эти требования могут конфликтовать друг с другом, и поэтому внимание к деталям может привести к нерешительности при отсутствии принципов более высокого уровня. Если человек сталкивается с конфликтом между потребностями нынешних кандидатов на должность — мужчин и потребностями будущих поколений женщин, терпеливое внимание к ситуации может просто показать, насколько болезненным является конфликт по поводу позитивной дискриминации. Как отмечает Вирджиния Хелд, «у нас ограниченные ресурсы для заботы. Мы не можем заботиться о каждом или делать всё, что предполагает подход заботы. Нам нужны нравственные ориентиры для того, чтобы привести в порядок наши приоритеты» [Held 1987: 119; Bubeck 1995: 199–214; Grimshaw 1986: 219].

Раддик и Гиллиган пишут так, как будто обращение к принципам включает в себя абстрагирование от особенностей конкретной ситуации. Но, как отмечает Гримшо, принципы — это не инструкции по уходу от изучения конкретики, но скорее инструкции о том, на что обращать внимание. В отличие от «правил», например, от десяти заповедей, которые предназначены быть руководством, применяемым без особых раздумий, «принципы функционируют совершенно по-другому. Они служат именно тому, чтобы *вызывать*, а не блокировать рефлексию», ибо они являются «общими соображениями, которые считается важным принимать во внимание, решая, что является правильным сделать» [Grimshaw 1986: 207–208; ср. O'Neil 1993]. Каждая моральная теория должна содержать некоторое описание таких общих соображений, и те соображения, к которым апеллируют теоретики справедливости, часто требуют внимания к конкретным деталям, а не противоречат этому (см. [Friedman 1987b: 203])<sup>28</sup>.

Некоторые теоретики заботы утверждают, что тенденция апеллировать к принципам в решении конфликтов занимает место более ценной тенденции вырабатывать решения, которые эти конфликты преодолели бы. Например, Гиллиган утверждает, что при выстраивании моральных проблем через категории справедливости или заботы её объекты исследования либо «отступали от ситуации и апеллировали к правилу или принципу для вынесения решения по поводу противоречащих требований, либо входили в ситуацию в попытке открыть или создать способ откликнуться на все нужды» [Gilligan 1987: 27]. И действительно, она приводит многие случаи, когда девушки оказывались способны найти решение, отвечающее всем нуждам в данной ситуации, — решение, мимо которого проходили юноши, спеша найти принципиальное решение конфликта. Но не всегда будет возможно найти способ примирить противоречащие требования, и не очевидно, что мы должны всегда пытаться примирить все требования. Рассмотрим требования расистских или сексистских кодексов чести. Это явные «требования», но многие из них неправомерны. Тот факт, что белые мужчины ожидают, что с ними будут обращаться с особым почтением, не является основанием для удовлетворения таких ожиданий. Даже если мы могли бы удовлетворить их, мы можем пойти на конфликт, для того чтобы сделать явным наше неодобрение. Если мы собираемся поставить под сомнение эти требования, то «внимание не может быть всегда сфокусировано на деталях и нюансах конкретной ситуации», но скорее надо помещать эти детали в более широкий контекст нормативных принципов [Grimshaw 1986: 238; Wilson 1988: 18–19].

<sup>28</sup> Бьюбек утверждает, что женщины в собственных исследованиях Гиллиган апеллируют к принципам, а именно к принципам справедливости (особенно принципам минимизации вреда) и равенства [Bubeck 1995: 199–214].

### в. Нравственные представления

Тогда вопрос не в том, нужны ли нам принципы, но скорее в том, какие принципы. Как я отмечал ранее, некоторые авторы полагают, что мы стоим перед фундаментальным выбором между принципами «прав и честности» (в рамках подхода справедливости) и принципами «ответственности и взаимоотношений» (в рамках подхода заботы). Мне кажется, что это базовое разграничение в литературе понимается по меньшей мере тройным образом:

- i) универсальность против заботы о конкретных взаимоотношениях;
- ii) уважение к нашей общей человеческой сущности против уважения к особой индивидуальности;
- iii) требование прав против принятия ответственности.

Рассмотрим их по очереди.

#### i) Универсальность против сохранения взаимоотношений

Одним из обычных способов различения заботы и справедливости является утверждение о том, что справедливость стремится к универсальности или беспристрастности, в то время как забота — к сохранению «сети наличных отношений» (см. [Blum 1988: 473; Tronto 1987: 660]). Гиллиган пишет: «С точки зрения справедливости, Я как нравственный индивид в качестве субъекта противопоставляется социальным взаимоотношениям и судит о противоречащих требованиях своих и чужих исходя из стандартов равенства или равного уважения (категорический императив, “золотое правило этики”). С точки зрения заботы взаимоотношение становится субъектом, определяющим Я и других. В контексте взаимоотношения Я как нравственный индивид воспринимает и отвечает на восприятие нужды» [Gilligan 1987: 23]. Поэтому для Гиллиган «мораль обнаруживается в чувстве конкретной связи в прямом смысле между личностями, которая существует до моральных представлений о правильном и неправильном или о приемлемом принципе. Нравственное действие предназначено для того, чтобы выразить и поддержать эти связи с конкретными другими людьми» [Blum 1988: 476–477].

Есть некоторая двусмысленность в понятии «существующей сети взаимоотношений». С одной точки зрения, оно относится к исторически укоренившимся взаимоотношениям с конкретными другими. Однако, если понимать этику заботы таким образом, то перед ней встаёт опасность исключить наиболее нуждающихся, так как они скорее всего будут за пределами сети взаимоотношений. Многие теоретики заботы признают эту опасность<sup>29</sup>. Тронто заявляет, что «фокусируясь на сохранении

<sup>29</sup> О необходимости учета в теории заботы также и отношений к «дальним» другим см.: [Hoagland 1991; Card 1990: 102], где критикуется заявление Ноддингз о том, что «этика заботы отдаёт предпочтение «близости» в отношениях заботы [Noddings 1984: 7, 86, 152].

существующих взаимоотношений, точка зрения заботы приобретает консервативные характеристики», и что главным вопросом остаётся, как обеспечить, «чтобы сеть взаимоотношений плелась достаточно широко, с тем, чтобы некоторые не остались за её пределами. Какими бы ни были слабости кантианского универсализма, его положение о равной моральной ценности и достоинстве всех людей привлекательно потому, что избегает этой проблемы» (Tronto 1987: 660–661). Но вопрос не просто в том, чтобы объяснить, как «должны быть устроены социальные институты, чтобы расширить это обычное понимание пределов заботы», но и почему они должны быть перестроены, если мы не принимаем универсалистский принцип равной нравственной ценности. Как отмечает Дево, теоретики заботы «испытывают чрезвычайные трудности при попытках объяснить, как или почему мы должны иметь мотивацию помогать чужим людям» [Deveaux 1995b: 94]. Ответ Тронто, удивительно неопределённый, заключается в том, что «вероятно, можно избежать нужды в особом заступничестве, не прибегая к универсальным моральным принципам; если это так, то этику заботы надо признать жизнеспособной» [Tronto 1987: 661, 660]<sup>30</sup>.

Однако другие теоретики заботы понимают «существующую сеть взаимоотношений» более широким образом. Как и Тронто, Гиллиган утверждает, что «каждый человек находится в сети наличных взаимоотношений, и нравственность в своей важной составляющей (если не целиком) состоит во внимании, понимании и отзывчивости к индивидам, с которыми он находится в этих взаимоотношениях» [Blum 1988: 473]. Но, как отмечает Блам, «Гиллиган подразумевает, что эта сеть охватывает все человеческие существа, а не только круг знакомых» [Blum 1988: 473]. Как сказала одна женщина в исследовании Гиллиган, мы ответственны по отношению к «этому гигантскому собранию всех», так что «чужой — это всего лишь другой человек, принадлежащий к этой группе людей, связанных с тобой в силу того, что они — другие люди» [Gilligan 1982: 57. *Курсив* — У. К.; ср. Gilligan 1982: 74, 90, 60]. Для Гиллиган то, что соединяет людей в эту гигантскую сеть взаимоотношений не обязательно прямое взаимодействие, но скорее общая принадлежность к роду человеческому. Поскольку концепция сети взаимоотношений у Гиллиган уже включает каждого, её приверженность сохранению этой паутины взаимоотношений подразумевает, а не противоречит её утверждению о том, что мотивацией этики заботы является то, чтобы «каждому откликнулись, каждый был принят, чтобы никто не был оставлен одиноким или обиженным» [Gilligan 1982: 63].

<sup>30</sup> В своих более поздних работах Тронто допускает, что принципы справедливости могут потребоваться как дополнение к этике заботы для того, чтобы избежать проблемы «партикуляризма» [Tronto 1993: 170–171].

Конечно, поскольку теоретики заботы утверждают, что каждый человек связан с нами «в силу того, что он — другой человек», то кажется, что они тоже привержены принципу универсальности. Как только забота и внимание «отделяются от требований уникальных и исторически укоренённых взаимоотношений, как только начинают говорить, что они порождаются просто общей принадлежностью сторон» к роду человеческому, или тем, что все эти стороны имеют интересы, или могут страдать, то сразу же «совершенно теряется контраст между частным характером взаимоотношения и общим характером принципа. Утратив это, мы, как представляется, остаёмся с подходом, который стремится разрешить моральные дилеммы с помощью сочувственной идентификации с затрагиваемыми сторонами». И такая универсальность «по меньшей мере тесно связана со знакомой идеей беспристрастного и благожелательного наблюдателя», которую мы находим в кантианских и утилитаристских теориях (см. [Sher 1987: 184]). В то время как Гиллиган избегает языка универсальности, её исследования «показывают, что женская забота и чувство ответственности за других часто универсализируются» (см. [Okin 1990: 27; ср. Vubeck 1995: 193–194; Broughton 1983: 606; Kohlberg 1984: 356]).

Таким образом, преданность «сохранению сети взаимоотношений» может противоречить приверженности универсальности, а может и нет. Всё зависит от того, как мы их интерпретируем. Значительная часть литературы по этике заботы сосредоточивает внимание на «чреватом конфликтами, но творческом» напряжении между универсалистскими и более локализованными концепциями нашей связи с другими (см. [Ruddick 1984b: 239]). С одной стороны, существует импульс к универсализации: теоретики заботы утверждают, что мы можем «осуществлять моральный прогресс... расширяя масштаб предписаний о проявлении заботы и поддержке связи» (см. [Meysers 1987: 142]), даже если это требует «трансформации» и «распространения» существующих практик заботы о конкретных людях в чьём-либо местном окружении (см. [Ruddick 1984a: 222, 226]). С другой стороны, имеется и импульс защитить существующие связи от требований универсальности: теоретики заботы подчёркивают, что «чувство ответственности, занимающее центральное место в идее заботы», стремится избежать «навязывания беспристрастности за счёт текущих привязанностей» (см. [Meysers 1987: 142]).

Тогда представляется, что большинство теоретиков заботы принимают приверженность Гиллиган универсалистскому пониманию сети взаимоотношений, но предпочитают подчёркивать её преемственность с более локализованной сетью отношений Тронто. Однако, как отмечает Блам, при этом «не объясняется, как должно быть осуществлено это



расширение на всех людей» [Blum 1988: 473]<sup>11</sup>. Как отмечает Окин, в исследованиях Гиллиган не ставится вопрос о том, «что думают женщины, столкнувшись с моральной дилеммой, когда имеется конфликт между нуждами или интересами семьи и близких друзей и нуждами более удалённых других» [Okin 1990: 158], и поэтому трудно судить о том, как должны решаться такие дилеммы с точки зрения заботы<sup>12</sup>.

## ii) Уважение к человечеству и уважение к индивидуальности

Согласно некоторым теоретикам заботы, проблема со справедливостью не в том, что она универсальным образом отвечает всем, кто разделяет нашу принадлежность к человеческому роду, но в том, что она реагирует исключительно на общую человеческую сущность людей, а не на их особую индивидуальность. Теоретики заботы утверждают, что для теоретиков справедливости «нравственная значимость людей как объектов мораль-

<sup>11</sup> Ответ Раддик на этот вопрос заключается в том, что «матери могут... начать осознавать, что благо их детей неразрывно связано с благом всех детей» [Ruddick 1984b: 239; ср. Held 1993: 53]. Но сомнительно, что благо одного ребёнка связано с благом всех детей, как бы они ни были далеки. И даже там, где оно «неразрывно связано», связь скорее может выражаться в конкуренции, а не в взаимном дополнении. Их благо может быть переплетено таким образом, что в ресурсах, потраченных на одного ребёнка, должно быть отказано другому. Если механизм расширения сети взаимоотношений основан на осознании того, что благо одного связано с благом других, то это будет очень ограниченное расширение. Представляется безнадёжно оптимистичным утверждать, что забота об отдалённых других ничего не стоит для наличных отношений, или что «несправедливость плохо влияет на обе стороны в неравных отношениях» (см. [Gilligan 1982: 174]). Эти заявления Раддик и Гиллиган, по сути, являются попыткой сказать что проблемы, для решения которых предназначены теории справедливости, просто не существуют. Это — феминистская версия марксистско-коммунитаристского утверждения о том, что мы можем преодолеть обстоятельства справедливости. Как только мы откажемся от этого наивного допущения, окажется, что только открытая приверженность беспристрастной заботе, а не просто сохранению существующих связей, может быть обоснованием тех обобщений, которых желали бы Гиллиган и Раддик (см. [Deveaux 1995b: 93]).

<sup>12</sup> Попытку справиться с этой проблемой в особом контексте политики в области иммиграции см.: [Baier 1996]. Она противопоставляет подход заботы, который принимал бы иммигрантов, исходя из их принадлежности к «сети уже существующих отношений связи», подходу либерализма, который принимал бы иммигрантов, основываясь на их нуждах. Она приходит к заключению, что последний подход гуманнее, а первый рискует одобрить запретительную политику в области иммиграции, каковой была политика «белой Австралии», когда Австралия принимала только белых, по отношению к которым австралийцы испытывали некоторое чувство родства и принадлежности к общей культуре. См. также: [Hutchings 1999; Robinson 1999], где рассматривается значение теории заботы для международных отношений.

ного внимания заключается исключительно в том, что они — носители морально значимых, но совершенно общих и повторяющихся характеристик» (см. [Blum 1988: 475]). Справедливость сосредоточивает внимание на «обобщённом другом» и пренебрегает «конкретным другом»:

Точка зрения обобщённого другого требует от нас рассматривать любого и каждого индивида как разумное существо, имеющее право на те же самые права и обязанности, которые мы хотели бы приписать самим себе. Принимая эту точку зрения, мы абстрагируемся от индивидуальности и конкретной идентичности другого. Мы исходим из того, что другой, как и мы сами, является существом с конкретными нуждами, желаниями и аффектами, а то, что составляет его или её нравственное достоинство, есть не то, что отличает нас друг от друга, но скорее то, что мы, как обладающие речью и действующие рациональные индивиды, имеем общего... Точка зрения конкретного другого, напротив, требует от нас рассматривать всякое и каждое разумное существо как индивида с конкретной историей, идентичностью, и аффективно-эмоциональным складом. Принимая эту точку зрения, мы абстрагируемся от того, что составляет нашу общность... Обращаясь с тобой в соответствии с нормами дружбы, любви и заботы, я подтверждаю не только твою *человеческую сущность*, но и твою *человеческую индивидуальность* [Benhabib 1987: 87; ср. Bowden 1996: 164–174; Meyers 1987: 146–147; Friedman 1987a: 105–110].

Как подчёркивает Бенхабиб, обе эти точки зрения обобщённого и конкретного другого полностью универсализированы (она даже называет их соответственно «заменительным универсализмом» и «интерактивным универсализмом»). Но забота в отличие от справедливости откликается на наши конкретные различия, а не нашу абстрактную принадлежность к человеческому роду.

Это противопоставление кажется слишком чрезмерным в обоих отношениях. Во-первых, этика заботы, став универсализированной, тоже апеллирует к общей принадлежности к человечеству. Так по мнению Шер, как только о заботе и внимании начинают говорить, что они «вызываются просто общей принадлежностью сторон к человеческому роду, или наличием у этих сторон интересов, или общей способностью страдать», то они (забота и внимание) начинают «рассматриваться как правомерные отклики на общие и повторяющиеся характеристики» [Sher 1987: 184].

Во-вторых, теоретики справедливости не ограничены обязательством касаться только обобщённого другого. Это очевидно в отношении утилитаризма, который должен проявлять внимание к деталям, чтобы знать, будет ли та или иная мера способствовать реализации интересов людей. Это может казаться менее очевидным в случае теории Ролза, и неудивительно, что многие феминисты указывают на его «исходное положение» как пример мышления, основанного на справедливости. Поскольку исходное положение требует от индивидов абстрагироваться от их особенных Я, оно, как говорят, является примером традиции, в

которой «нравственное Я рассматривается как *неукоренённая и бестелесная сущность*» [Benhabib 1987: 81]. Но это — ложная интерпретация исходного положения. Как отмечает Окин:

Исходная позиция требует, чтобы в качестве нравственных субъектов мы рассматривали идентичности, цели и привязанности любого другого лица, насколько бы они ни отличались от нас, как заслуживающие равной заботы с нашими. Для того чтобы мы, *знающие*, кто мы есть, думали о себе *как если бы мы* были в исходном положении, мы должны развить значительные способности к эмпатии и приложить усилия для коммуникации с другими о том, каковы и на что похожи другие человеческие жизни. Но этого само по себе недостаточно для поддержания в нас чувства справедливости. Поскольку мы знаем, кто мы, и каковы наши конкретные интересы и концепции блага, нам также нужна явно выраженная приверженность к благожелательности: *заботе* обо всех и о каждом другом в той же степени, в какой заботимся о самих себе [Okin 1989: 246].

Поэтому «теория справедливости Ролза сама определённо зависит от способности нравственных личностей проявлять внимание и заботу о других, особенно о тех, кто больше всего отличается от нас» [Okin 1989a: 247]. Теоретики заботы часто говорят, что решения конфликтов «должны достигаться с помощью контекстуальных и индуктивных особенностей мышления в принятии роли конкретного другого» (см. [Harding 1987: 297]). Но это именно то, чего требует от нас исходное положение Ролза.

Бенхабиб сомневается, действительно ли «принятие точки зрения других» совместимо с мышлением за занавесом неведения, поскольку справедливость «тем самым отождествляется с точкой зрения неукоренённого и бестелесного обобщённого другого... Проблему можно сформулировать следующим образом: согласно Кольберг и Ролзу, моральная взаимность предполагает способность принимать точку зрения другого, но в условиях «занавеса неведения» *другой в качестве отличного от Я исчезает*» [Benhabib 1987: 88–89; ср. Blum 1988: 475; Gilligan 1986: 240; 1987: 31]. Но это ложным образом представляет, как функционирует исходное положение. Тот факт, что людей просят рассуждать, абстрагируясь от собственного социального положения, природных талантов и личных предпочтений, когда они думают о других, не означает, что они должны игнорировать конкретные особенности, таланты и социальное положение других. И, как мы видели, Ролз настаивает на том, что стороны в исходном положении должны принимать эти вещи во внимание (см. гл. 2 § 3 наст. изд.). Бенхабиб руководствуется допущением, что исходное положение функционирует, требуя от договаривающихся лиц учитывать интересы других договаривающихся лиц (которые все становятся «обобщёнными другими» при условии занавеса неведения). Но на самом деле результатом этого занавеса является то, что «[для договаривающегося лица] больше не имеет значения, занимает ли кто-то

одинаковое с ним положение или каковы его интересы. То, что для него значимо, это желания каждого реального члена его общества, потому что занавес неведения заставляет его рассуждать так, как *если бы он был одним из них*» [Hampton 1980: 335]. Как мы видели, «идеальный симпатизирующий» Хэара предъявляет то же требование (см. гл. 1 § 5 наст. изд.). Оба механизма, идеальные договаривающиеся стороны и идеальные симпатизирующие, функционируют, требуя от людей рассматривать конкретных других (ср. [Broughton 1983: 610; Sher 1987: 184])<sup>33</sup>.

### iii) Принятие ответственности и требование прав

Поскольку обе этики универсальны и обе уважают общность так же, как и индивидуальность, различие (если оно есть) должно быть в другом. Одно последнее разграничение, предложенное Гиллиган, состоит в том, что в суждениях в терминах справедливости о других понимается забота как уважение требований прав, в то время как в суждениях в терминах заботы она понимается как принятие на себя ответственности за других. В чём разница между уважением прав и принятием ответственности? Главное различие, согласно Гиллиган, в том, что принятие ответ-

<sup>33</sup> Айрис Янг предлагает аргумент более общего плана в пользу утверждения, что «беспристрастная точка зрения» отрицает различия: «беспристрастный разум должен судить с точки зрения, находящейся за пределами точек зрения взаимодействующих людей, и быть способным объединить эти точки зрения в некую тотальность, или общую волю... Беспристрастный субъект не нуждается в том, чтобы признавать других субъектов, чьи точки зрения принимались бы во внимание и с кем могла бы состояться дискуссия... С этой беспристрастной точки зрения не нужно советовать ни с кем другим, потому что беспристрастная точка зрения уже учитывает все возможные точки зрения» [Young 1987: 62]. Но, как мы видели, ролзовская беспристрастность состоит именно в требовании быть внимательными ко всем возможным точкам зрения. Похоже, что Янг путает моральное требование беспристрастности с эпистемологическим требованием непредвзятости или объективности: «Как характеристика разума, беспристрастность означает нечто отличное от прагматического подхода честности, учитывающего потребности и желания других людей так же как и свои. Беспристрастность означает точку зрения разума, отстранённого от каких-либо интересов или желаний. Не быть пристрастным означает быть способным видеть целое, видеть, как все частные точки зрения и интересы в данной нравственной ситуации соотносятся друг с другом, т.е. так, как каждая отдельная точка зрения из-за своей пристрастности не может видеть. Таким образом, беспристрастный моральный мыслитель становится вне той ситуации, о которой он (она) мыслит, и над ней, без всякой заинтересованности в ней, или предполагается, что он будет подходить к ситуации так, как будто он (она) вне её или над ней» [Young 1987: 60]. Однако можно признавать моральные требования исходного положения как механизма учёта особых интересов других людей, не принимая эпистемологического идеала возвышения над ситуацией. (И напротив, отказ от этого идеала объективности не гарантирует, что люди будут учитывать интересы других людей.)

ственности за других требует некоторой положительной заботы об их благополучии, в то время как права по своей сути есть механизмы самозащиты, и уважать права других можно, просто оставив других людей в покое. Так она приравнивает разговоры о правах к индивидуализму и эгоизму и утверждает, что основанные на правах обязанности по отношению к другим ограничены взаимным невмешательством [Gilligan 1982: 22, 136, 147; ср. Meyers 1987: 146].

Это может быть верным по отношению к либертарианским теориям прав, но все иные теории, рассмотренные мной, признают позитивные обязанности в отношении к благополучию других<sup>4</sup>. Поэтому, хотя модель справедливости и делает акцент на правах людей, можно сказать, что эти права перекладывают ответственность на других. И действительно, некоторые респонденты Гиллиган именно так описывают свою этику заботы. Например, одна женщина сказала, что «люди страдают, и это даёт им некоторые права, а тебе — некоторую ответственность» (цит. по [Broughton 1983: 605]). Верно, что некоторые женщины «меньше думают о том, на что они имеют право, чем о том, что они обязаны обеспечить». Но они могут считать себя обязанными позаботиться о других именно потому, что рассматривают других как имеющих на это право — «думать по-другому означало бы смешивать хорошо обоснованное утверждение о том, что женщины меньше мужчин заботятся о защите *своих* прав, с совершенно иным утверждением о том, что женщины менее склонны думать, что люди имеют *права* (или придерживаются равноценных этому взглядов)» [Sher 1987: 187].

Как только мы отказываемся от либертарианского понимания прав как невмешательства, всё противопоставление прав и ответственности оказывается под угрозой полного разрушения (см. [Okin 1990: 157]). Как пишет Бротон, «Гиллиган и её объекты исследования, как представляется, исходят из чего-то вроде “права всех на уважение в качестве личности”, “права на обращение с симпатией и как с равным” и “обязанности уважать других и не вредить им”». Поэтому «трудно видеть, каким образом она не рекомендует здесь более или менее обязательных прав и обязанностей, или, возможно, даже принципов личного благополучия и доброжелательного внимания» [Broughton 1983: 612]. Действительно, многие теоретики заботы признают, что права должны играть важнейшую роль в их теории (см. [Tronto 1993: 147–148; Held 1993: 75]).

И в то время как Гиллиган настаивает на том, что две обсуждаемые этики фундаментально различны, сама она, по-видимому, находится в нерешительности по вопросу о том, каково же их взаимоотношение.

<sup>4</sup> И даже либертарным теориям не обязательно отрицать существование позитивных нравственных обязанностей, хотя они будут отрицать возможность проведения их в жизнь с помощью законов.

Она «колеблется между идеями о том, что эти две этики — несовместимые альтернативы друг другу, хотя и обе вполне адекватны с нормативной точки зрения; о том, что они дополняют одна другую, находясь в некотором напряжённом взаимодействии; и о том, что каждая неполна без другой и поэтому они должны быть интегрированы» [Flanagan, Jackson 1987: 628]. Эти колебания не удивительны, если, как я утверждаю, ключевые понятия, используемые Гиллиган для различения двух этик, не задают подлинных противоположностей<sup>35</sup>.

В то время как права и обязанности не являются противоположными нравственными понятиями, разница между ними, возможно, заключена в том, какую ответственность каждая этика накладывает на нас. Согласно Сандре Хардинг, исследование Гиллиган показывает, что «субъективно ощущаемый вред кажется женщинам недопустимым с моральной точки зрения, независимо от того, справедлива она или нет», тогда как мужчины «склонны расценивать как нечто аморальное только объективную несправедливость, независимо от того, порождает ли это действие субъективно ощущаемый вред» [Harding 1982: 237–238]. Например, мужчины менее склонны признавать какие-либо нравственные обязанности по смягчению субъективно ощущаемого вреда, возникающего вследствие чьей-то собственной халатности, так как это вина самого этого человека. Здесь есть субъективная боль, но нет никакой объективной несправедливости, и, соответственно, мужчины не признают за собой никакой моральной обязанности. Для женщин же нравственная обязанность отвечать на чей-то субъективный вред не зависит от наличия объективной несправедливости.

Есть подлинный контраст между принятием субъективного вреда или объективной несправедливости в качестве оснований для моральных требований. Является ли это фундаментальным различием между заботой и справедливостью? Конечно, верно, что большинство теоретиков справедливости увязывают моральные требования с объективной несправедливостью, а не субъективно ощущаемым вредом. Как мы видели, это лежит в основе либеральной идеи, что люди несут ответственность за свой выбор (см. гл. 2 § 3 наст. изд.)<sup>36</sup>. Менее ясно, говорит ли этика

<sup>35</sup> Согласно некоторым комментаторам, трудность в примирении двух этик не концептуального характера, но связана с особенностями развития личности. Согласно Гиллиган, различные элементы нравственного развития коренятся в различном детском опыте, например, если ребенок испытывает неравенство или бессилие, то это рождает поиск независимости и равенства, в то время как опыт глубокой привязанности и связи порождает сочувствие и любовь [Gilligan 1987: 20; 1995: 124]. Если так, то различия в детском опыте отношений с родителями могут повлиять на способность усвоить различные компоненты нравственности (см. [Flanagan, Jackson 1987: 629]).

<sup>36</sup> Однако большинство теоретиков справедливости признают обязанности «добротного самаритянина», не связанные с объективной несправедливостью (см. гл. 1, сноска 17).

заботы, что субъективный вред создаёт основу для моральных требований, всякий ли субъективный вред и только ли он. Заботиться о ком-то необязательно означает, что заботящийся чувствует нравственную обязанность выполнять чье-то каждое желание или спасти его от всякого субъективного вреда и разочарований. В реальности теоретики заботы пока что мало сказали, как они понимают связь между субъективным вредом, объективной несправедливостью и моральными требованиями, и вероятно, разные концепции этической заботы придут к разным выводам. Так что было бы преждевременным исходить из того, что забота и справедливость отличаются фундаментально противоположными воззрениями по этому вопросу.

Однако, хотя неясно, где конкретные пункты разногласий, кажется верным, что теоретики заботы более склонны подчёркивать субъективный вред, а не объективную несправедливость в качестве основы для нравственных требований<sup>17</sup>. Перед тем как рассмотреть доводы теоретиков заботы относительно значения субъективного вреда, я проанализирую некоторые доводы теоретиков справедливости относительно предпочтения объективной несправедливости в качестве такого основания. Я буду утверждать, что акцент на объективную несправедливость, хотя первоначально и кажется убедительным, правомерен только в некоторых контекстах, а именно при взаимодействии между дееспособными взрослыми. Более того, он может быть правомерен только тогда, когда взаимодействие между дееспособными взрослыми резко отделено от взаимодействия с находящимися на иждивении. Если это так, то споры с позиции заботы и с позиции справедливости станут неразрывно связаны со спорами о разграничении домашней и публичной сфер.

Почему теоретики справедливости думают, что важно ограничить нашу ответственность за других требованиями справедливости? Если субъективно ощущаемый вред всегда порождает нравственные требования, то я могу обоснованно ожидать, что другие, в рамках этической заботы, будут внимательны ко всем моим интересам. Но для теоретиков справедливости этим игнорируется тот факт, что я должен принимать полную ответственность за некоторые собственные интересы. С точки зрения справедливости я могу обоснованно ожидать, что, в рамках справедливости, другие будут внимательны к некоторым моим интересам,

<sup>17</sup> Обратите внимание на следующее место у Гиллиган: «точка зрения справедливости привлекает внимание к проблемам неравенства и угнетения и придерживается идеала взаимности и равного уважения. Точка зрения заботы привлекает внимание к проблемам разьединённости или покинутости и придерживается идеала внимания и отклика на нужды. Два нравственных предписания — не обращаться с другими несправедливо и не отворачиваться от нуждающегося — схватывают эти различные отношения» [Gilligan, Attanuci 1988: 73].

даже если это ограничивает их стремление к собственному благу. Но я не могу обоснованно ожидать, что люди будут внимательны ко *всем* моим интересам, так как некоторые интересы остаются делом моей личной ответственности, и было бы неправильным ожидать от других, что они пожертвуют собственным благом для того, чтобы заботиться о том, что является моей ответственностью.

Рассмотрим некоего человека, который щедро расходует своё время и деньги, когда в этом нуждаются друзья, но который чрезмерно беззаботен в своих тратах. В результате он часто (без необходимости) оказывается в ситуации, когда ему требуется помощь, и полагается на других в том, чтобы они избавили его от последствий его неблагоразумия. Обоснованно ли его ожидание, что другие должны помогать ему — должны ли мы чувствовать себя морально обязанными избавлять его от последствий его легкомыслия? Подход с точки зрения субъективного вреда говорит, что мы поступим безответственно, если не будем внимательны к его страданию. Если он чувствует какой-то вред для себя, то от нас требуется заботиться о нём, даже если этот вред есть следствие его собственной беззаботности по поводу будущего, или его экстравагантности. Однако этика справедливости утверждает, что он безответствен, ожидая, что мы будем избавлять его от любого страдания. За свои действия он несёт ответственность, и аморально заставлять других оплачивать издержки его легкомыслия.

Рассматриваемый таким образом спор между субъективно ощущаемым вредом и объективной несправедливостью является чем-то подлинным, ибо есть в важном отношении разные позиции, которые можно занять по вопросу об ответственности за собственное благополучие. Для некоторых теоретиков заботы акцент на объективную несправедливость санкционирует отказ от нравственной ответственности, потому что он ограничивает нашу ответственность за других требованиями справедливости и тем самым позволяет игнорировать страдание, которого можно было бы избежать. Но для теоретиков справедливости упор на субъективный ущерб санкционирует отказ от нравственной ответственности, поскольку отрицает, что неблагоразумные сами должны оплачивать издержки своего выбора и тем самым вознаграждает безответственных, наказывая тех, кто действует ответственно.

Поэтому дебаты о заботе и справедливости — это не спор между ответственностью и правами. Напротив, ответственность занимает центральное место в этике справедливости. Причина того, почему мои требования по отношению к другим людям ограничены справедливостью, не в том, что у меня есть права, но в том, что у меня есть ответственность — частью моей ответственности за других является принятие ответственности за собственные желания и за стоимость моих актов выбора. Как



пишет об этом Ролз, его теория «полагается на способность принимать ответственность за наши цели» [Rawls 1982b: 169]. И напротив, те, кто увязывают моральные обязанности с субъективно ощущаемым вредом, а не с объективной нечестностью, должны отрицать, что мы — ответственные индивиды: они «должны утверждать, что неразумно, если и несправедливо, считать людей ответственными за их предпочтения и требовать от них действовать наилучшим возможным для них образом» [Rawls 1982b: 168]. Поскольку Ролз считает, что мы способны принимать такую ответственность, его теория требует от людей жить по средствам, строить свои планы исходя из той справедливой доли ресурсов, которую они могут правомерно ожидать. В результате легкомысленный и экстравагантный человек не может ожидать, что те, кто более ответственны, будут оплачивать издержки его неблагоразумия: «считается нечестным, что они теперь должны иметь меньше, чтобы избавить [его] от последствий нехватки дальновидности или самодисциплины» [Rawls 1982b: 169]. Если мы обязаны избавлять людей от субъективного вреда, то от тех, кто разумно подходил к своему благополучию, будут требоваться постоянные жертвы для помощи тем, кто был безответственно легкомыслен или экстравагантен, а это нечестно»<sup>38</sup>.

Представление о том, что субъективно ощущаемый вред порождает моральные требования, не только нечестно, оно может скрывать угнетение. Субъективный вред связан с ожиданиями, и несправедливые общества порождают несправедливые ожидания. Рассмотрим традиционные брачные отношения, в которых «мужчины не служат женщинам так, как женщины — мужчинам» (см. [Frye 1983: 9, 10; ср. Friedman 1987a: 100–101; Grimshaw 1986: 216–219]). Мужчины ожидают от женщин, что они будут обслуживать их нужды, и, следовательно, чувствуют некий

<sup>38</sup> С этим связана и обеспокоенность по поводу того, что этика заботы может позволить патерналистское вмешательство для спасения людей от того, что заботящиеся считают глупым или неблагоразумным выбором, или от вероятного субъективного вреда. Всё это совершенно уместно по отношению к детям, но проблематично во взаимоотношениях с дееспособными взрослыми. Чтобы избежать этого, некоторые теоретики заботы подчёркивают, что забота о других предусматривает признание и уважение их способности к ответственному руководству собой. Но если так, то это движет нас обратно к той точке зрения, что наши обязанности по отношению к другим есть больше дело объективной справедливости или несправедливости, чем субъективного вреда, по крайней мере в случае с дееспособными взрослыми. Нараян полагает, что потенциальный патернализм присутствует в дискурсе заботы не только в аспекте отношений с отдельными членами чьего-либо общества, но и в отношениях с целыми социальными группами по всему миру. Она утверждает, что европейская колонизация Африки и Азии обычно обосновывалась рассуждениями в терминах заботы об ответственности белого человека за благополучие остальных рас [Narayan 1995: 133–135].

субъективна́я предпосылка

хозяйства. Действительно, «при всех попытках изменить отношения угнетения или эксплуатации кто-то будет лишён чего-то. Какого-то внимания, услуг или удобств, к которому они привыкли. Они могут испытать некоторые трудности или бедствия и ощущать это как отсутствие заботы» [Grimshaw 1986: 218]. Угнетатели будут остро чувствовать любую потерю привилегий. И наоборот, угнетаемые часто социализируются таким образом, чтобы не испытывать субъективно ощущаемого вреда из-за угнетения: они адаптируют свои предпочтения так, что больше не жаждут того, что, как они знают, они не могут получить.

Там, где имеет место этот процесс адаптации предпочтений, сосредоточение внимания на субъективном вреде как основании для моральных требований делает угнетение менее заметным. Но с точки зрения справедливости субъективно ощущаемый угнетателями вред не имеет морального веса, поскольку возникает из-за их нечестных и эгоистичных предпочтений (см. гл. 1 § 5 наст. изд.). Требования справедливости определяются правомерными ожиданиями людей, а не их фактическими ожиданиями. Это объясняет, почему теоретики справедливости говорят не только о том, что субъективный вред не имеет морального значения при отсутствии объективной несправедливости, но также и то, что объективная несправедливость аморальна даже тогда, когда не сопровождается субъективно ощущаемым вредом, как это происходит, когда люди социализируются так, что принимают угнетение (ср. [Harding 1987: 297]). В этом смысле «нравственно обоснованные формы заботы и сообщества предполагают предшествующие условия и суждения справедливости» (Kohlberg 1984: 305)<sup>19</sup>.

Есть и другая проблема в случае использования субъективного вреда в качестве основы для моральных требований. В то время как она накладывает слишком мало ответственности за собственное благополучие, она налагает слишком большую ответственность на других. Если субъективно ощущаемый вред всегда требует заботливого отклика, то, похоже, что нет никаких пределов нашей обязанности быть внимательными к другим. Всегда можно в чём-то сделать для других больше, если мы будем достаточно внимательно относиться к их желаниям — всегда есть какое-то не-

<sup>19</sup> Некоторые комментаторы утверждают, что Гиллиган, пренебрегая проблемой оснований на угнетении отношений, подвергается опасности впасть в «моральный эссенциализм». Она «отделяет качества заботы и связей от их контекста неравенства и угнетения и требует, чтобы они рассматривались сами по себе в соответствии с их внутренними достоинствами» [Houston 1988: 176]. Как отмечает Тронто, «если сохранение сети взаимоотношений является отправным пунктом этики заботы, то есть мало оснований для критической рефлексии о том, являются ли эти отношения качественными, здоровыми или стоящими того, чтобы их сохранять» [Tronto 1987: 660; ср. Wilson 1988: 17-18]

удовлетворённое желание, которое мы можем помочь осуществить. И эта ситуация становится самоусугубляющейся, ибо как только они узнают, что мы о них заботимся, то они придут и потребуют внимания, и тогда будет ещё больше ощущаемой ущербности, если внимание не будет уделено<sup>40</sup>. В результате предъявляются моральные претензии на время и энергию человека — претензии, которые не оставляют ему возможности свободно преследовать свои собственные интересы (см. [Dancy 1992]).

Таким образом, идея, что субъективный вред порождает моральные требования, угрожает и честности, и автономии. Теоретики заботы хорошо знают об этой «проблеме перегрузки». В конце концов, идея, что женщины должны всегда жертвовать своими собственными интересами и проектами во имя интересов и проектов своих мужей и детей, является частью идеологии мужского господства, которая использовалась веками для оправдания эксплуатации женщин. Теоретики заботы, естественно, не хотят поддерживать такую идеологию или увековечивать эксплуатацию женщин. Поэтому они подчёркивают, что их понимание этической заботы очень отлично от традиционного сексистского стереотипа жертвующей собой женщины, которая ставит интересы всех других на первое место по сравнению со своими. Согласно Гиллиган, необходимо различать концепцию «исключения себя» из заботы, когда женщина всегда подчиняет свои интересы другим, и концепцию «включения себя» в заботу, когда женщины учатся заботиться о себе, а не только о других (см., напр.: [Gilligan 1982: 149; Bubeck 1995: 194]).

Действительно, часто говорят, что именно этот переход к «включению себя» в концепцию заботы отличает «феминистскую» этику заботы от «женской» этики самопожертвования (см. [West 1997; Gilligan 1995: 122; Tong 1993]). Чтобы считаться феминистской этикой, для этики заботы недостаточно ценить деятельную заботу женщин, нужно также обеспечить, чтобы эта деятельность не осуществлялась ценой свободы и равенства женщин. Этика заботы должна гарантировать, чтобы забота не приводила к изоляции, неблагоприятию или эксплуатации женщин, чтобы проявление заботы не препятствовало женщинам полноценно и на равных участвовать в общественной и политической жизни, чтобы женщины в равной степени контролировали цену и условия оказания заботы<sup>41</sup>. В традиционной женской этике самопожертвования у женщин

<sup>40</sup> См. обсуждение проблемы «короля-эгоиста» у Бьюбек. Она отмечает, что в сообществе заботящихся эгоист может не только паразитировать на заботе других, зная, что о нём всегда позаботятся, но в действительности овладеть властью над заботящимися [Bubeck 1995: 176].

<sup>41</sup> Об опасности эксплуатации женщин с помощью социальных норм заботы см.: [West 1997; Bubeck 1995: 174–185; 245–249; Card 1990; 1996; Hoagland 1991; Houston 1987; 1990; Bowden 1996: 180].

неограниченные обязанности по оказанию заботы, но мало возможностей контролировать условия, при которых она оказывается или вознаграждается (см. [Sevenhuijsen 1998: 84]). В феминистской этике заботы ответственность за заботу более справедливо распределяется между женщинами и мужчинами, как и способность формировать социальные условия, при которых она оказывается.

Таким образом, теоретики заботы признают необходимость в установлении пределов легитимным ожиданиям других от тех, кто проявляет заботу о них. Некоторые авторы говорят, что оказывающие заботу должны учитывать собственную потребность в автономии или что подлинная забота подразумевает некоторую взаимность, так что есть пределы тому, чего другие могут ожидать от нас, не помогая нам взамен (см. [Ruddick 1984b: 238; Gilligan 1982: 149; Noddings 1984: 12, 98–100, 105, 191–192]). Этими и другими способами теоретики заботы дистанцируются от простого отождествления субъективно ощущаемого вреда и моральных требований<sup>42</sup>.

Но сколько автономии можем мы требовать для себя и сколько взаимности от других без того, чтобы безответственно пренебречь субъективным вредом других? В соответствии со своей общей методологией теоретики заботы говорят, что конфликт между автономией и ответственностью за других должен решаться контекстуально. В отличие от одного из респондентов Гиллиган — мужчины, который сказал, что мы должны рассматривать этот конфликт как «математическую проблему», решением которой будет формула вроде «одна четверть для других, три четверти для меня» [Gilligan 1982: 35, 37], теоретики заботы говорят, что мы должны судить об уместности любого требования автономии или взаимности «на основании того, что разумно ожидать от индивида, о котором заботятся, в совокупности с тем, чего должно ожидать от такого индивида, учитывая природу сложившихся в данном случае отно-

<sup>42</sup> Некоторые авторы обеспокоены тем, что традиционные представления о материнском самопожертвовании настолько глубоко укоренились в нашем понимании «заботы», что лучше основывать феминистскую этику на других концептах, таких как «доверие» (см. [Baier 1986: 1994; Govier 1997: 1999]), «эмпатия» (см. [Meyers 1987]) или «уязвимость» (см. [Mendus 1993]). У них всех тот же отправной пункт, что и у этики заботы — что традиционная этика и политическая теория отражают типично «мужской» подход к моральным проблемам, и что мы можем многое, узнав, как женщины подходят к тем же вопросам. Все они разделяют важность «отношений» в концепции личности, более «контекстуальный» подход к этике и более реалистичный учёт зависимости людей. Поэтому, как отмечает Кён, эти альтернативные концепции феминистской этики обычно имеют те же сильные и слабые стороны. В частности, они все сталкиваются с трудностью — как защитить тех людей, которые доверяют/заботятся/проявляют эмпатию, от эксплуатации или манипуляций [Koehn 1998].

шений заботы» [Wilson 1988: 20]. Теоретики заботы в отличие от теоретиков справедливости не пытаются решить эти вопросы, разрабатывая всеобъемлющую систему абстрактных правил, деспотично пренебрегающих особенностями индивидов и их отношений. Как пишет Моник Дево, ожидать от теории заботы, что она выйдет с такой формулой или принципом для решения этого конфликта, означает исходить из того, что она старается создать «большую теорию» наравне с другими моральными теориями, в то время как вся идея состоит как раз в том, чтобы поставить под сомнение необходимость или полезность таких теорий [Deveaux 1995a: 117]<sup>41</sup>.

Несомненно, есть много мудрости в том, чтобы избегать упрощенческих формул вроде «одна четверть для других, три четверти для меня». Ибо, как подчёркивают теоретики заботы, на самом деле есть много видов заботы, каждая со своей нравственной логикой. Забота матери о детях отлична от заботы, проявляемой друзьями, что опять же отлично от этической заботы со стороны медсестры или социального работника<sup>42</sup>. Как отмечает Пита Боуден, «различные сдвиги — от относительно недобровольных к более свободно выбранным отношениям, от неформальных к формально организованным контекстам, от интимности до открытости для общественности — приносят с собой существенно различные свободы, обязанности и ограничения возможностей заботы» [Bowden 1996: 144]. Поскольку не существует «эссенциалистской» или «единственной» концепции заботы, то не может быть никакого абстрактного правила о том, как в рамках этики заботы сбалансировать автономию и ответственность.

Однако это одна из тех областей, где абстрактные правила могут быть важны. Если нашей целью является обеспечить то, чтобы свободное осуществление человеком его проектов не было бы полностью поглощено требованиями этической заботы, то нам нужны не просто пределы для

<sup>41</sup> «Либералы продолжают воспринимать точку зрения заботы как большую моральную теорию и в соответствии с этим высказывают свою критику. В ответ сторонники заботы говорят, что их подход антитетичен всеобъемлющему моральному теоретизированию, что он состоит в видении мира в контексте, через привязанности и реальный, а не гипотетический опыт. Они отвергают утверждение, что они обязаны на каждый концепт либерализма иметь свой концепт, и полагают, что само это ожидание затемняет более широкую критику моральной философии и этической практики феминистскими сторонниками заботы» [Deveaux 1995a: 117].

<sup>42</sup> Полезное исследование логики этих трёх различных форм заботы см.: [Bowden 1996]. В то время как многие теоретики стали смотреть на материнство как на образец этической заботы (см., напр.: [Noddings 1984; Ruddick 1984a; Held 1993]), Мерилин Фридман полагает, что женская близкая дружба может быть более обещающей (и менее опасной) моделью феминистской этики [Friedman 1993].

нашей нравственной ответственности, нам также нужны *предсказуемые* пределы. Мы должны знать *заранее*, на что можно положиться и за что надо отвечать, если хотим строить долгосрочные планы. Не много хорошего в ситуации, когда в последнюю минуту тебе скажут, что сегодня никто не нуждается в твоей нравственной помощи, так что ты свободен и можешь взять «моральный выходной». Только тогда можно получить пользу от выходных, если есть возможность их планировать, а это требует, чтобы мы могли определить *сейчас*, за чьи интересы нас посчитают ответственными *позже*. А это, в свою очередь, требует, чтобы, решая *позже*, кто ответствен за заботу о других, мы не делали этого, основываясь исключительно на контексте момента.

Например, когда на работе наступает день моего отпуска, мы не спрашиваем, кто меньше всего нужен в офисе. Мы спрашиваем, чья сейчас очередь в соответствии с системой правил. В результате может оказаться, что некоторые люди будут страдать от того, что не реализованы их желания, которые при более контекстуальном процессе принятия решений были бы выполнены (других людей в офисе действительно не хватало бы меньше). Но если мы хотим быть в состоянии действительно посвящать себя своим проектам, то наши притязания должны быть до некоторой степени защищены от возможных желаний окружающих. Абстрактные правила обеспечивают некоторую безопасность от давления переменчивых желаний других.

Конечно, теоретики заботы правильно говорят, что некоторые отношения должны исходить из различных норм балансирования автономии и ответственности. Например, мы не можем ожидать, что дети будут в той же степени уважать автономию и взаимность, как и взрослые (я вернусь к этому позже). Но при взаимодействии между дееспособными взрослыми важным способом примирения ответственности и автономии является предварительная «кодификация» некоторых видов нашей ответственности, а не определение их через постоянную оценку и переоценку конкретных ситуаций.

Означает ли эта апелляция к абстрактным правилам, что справедливость игнорирует нашу «особую индивидуальность»? Верно, что справедливость в этом контексте не требует от нас подгонять наши представления о том, «чего разумно ожидать», к конкретным нуждам окружающих. Наши права и обязанности в этих контекстах заранее заданы абстрактными правилами, а не учитывающими контекст оценками их (окружающих) нужд. Но это не должно рассматриваться как свидетельство нечувствительности к этим конкретным нуждам. Ибо общим результатом этого абстрагирования от конкретной ситуации является её более полная защита. Чем больше наши требования зависят от учитывающих контекст подсчётов конкретных желаний каждого, тем более

уязвимы наши личные проекты перед меняющимися желаниями других и, соответственно, тем меньше у нас будет возможности строить долгосрочные планы. Полноценная автономия требует предсказуемости, а предсказуемость требует некоторой защиты от учёта контекста.

Это по-прежнему оставляет возможность формирования сильных желаний некоторых людей из-за применения абстрактных правил. Но, как мы видели, этика справедливости исходит из того, что дееспособные взрослые способны корректировать свои цели в свете общественных норм. Исходя из того, что правила публично известны, и сосредоточивая внимание в данный момент на дееспособных взрослых, можно сказать, что пострадают от применения абстрактных правил люди, из-за своей экстравагантности или безответственности сформировавшие такие желания, которые нельзя удовлетворить правомерно причитающимися им средствами. В любой конкретной ситуации могут быть такие люди, и на их страдания обратят меньше внимания в обществе, апеллирующем к абстрактным правилам, а не учитывающем контекст оценками конкретных нужд. Но это — их собственная ответственность, и нечестно просить других идти на жертвы ради того, чтобы избавить их от их безответственности.

Трудность нахождения основы для автономии личности в рамках этики заботы напоминает аналогичную проблему в утилитаризме (см. гл. 1 наст. изд.). В обоих случаях нравственный индивид сталкивается, по-видимому, с «безграничной ответственностью» «действовать во имя самого лучшего в каузальной структуре, созданной в значительной степени проектами [других]». Решения индивида становятся «функцией всех удовлетворённостей, на которые он может повлиять со своего места: и это означает, что проекты других, в неопределённо большой степени, детерминируют его решение», оставляя мало места для самостоятельного стремления к реализации своих желаний и убеждений (см. [Williams 1973: 115])<sup>45</sup>. Эта параллель не должна удивлять, ибо, хотя теоретики за-

<sup>45</sup> Поэтому было бы вполне ошибочным сказать, что Гиллиган разделяет мнение Уильямса о том, что беспристрастность «предъявляет слишком много требований», или его надежду на то, что, делая упор на важность «личной точки зрения», мы можем освободить наши личные проекты от ограничений морали (вопреки [Adler 1987: 226, 205; Kittay, Meyers (eds) 1987: 8]). Как отмечает Блам, Уильямс рассматривает личные дела «как» правомерные не столько с точки зрения морали, сколько с более широкой точки зрения практического разума. Напротив, Гиллиган утверждает... что забота и ответственность в личных отношениях составляют важный элемент самой морали, действительно отличный от беспристрастности. Для Гиллиган каждый человек укоренён в сети наличных отношений, и мораль в важном аспекте, если не исключительно, состоит во внимании, понимании и эмоциональной отзывчивости по отношению к тем людям, с которыми он находится в этих отношениях... Понятия личной сфе-

боты и отвергают утилитаристскую приверженность максимизации, обе теории имеют тенденцию основывать моральные притязания на субъективно ощущаемых вреде и счастье, а не на объективной несправедливости. В результате обе теории понимают заботу о других прежде всего как ответ на их уже существующие потребности. Но мы можем защитить справедливость и автономию только тогда, когда будем рассматривать заботу о других не только как отклик на уже имеющиеся предпочтения, но как то, что должно входить в само формирование наших предпочтений. Вместо того чтобы учитывать конкретные цели людей при принятии решений о справедливом распределении, люди должны учитывать принципы справедливости, принимая решения о своих целях и стремлениях. Как пишет Ролз, в рамках этики справедливости индивиды ответственны за формирование «их целей и стремлений в свете того, что они могут разумно ожидать». Те, кто не в состоянии так поступать, могут испытывать фрустрацию сильных желаний, но люди знают, что «вес их притязаний не задаётся силой или интенсивностью их потребностей и желаний» [Rawls 1980: 545]. Так мы переходим от субъективно ощущаемых вреда или счастья к объективной (не)честности как основанию для нравственных притязаний.

Теперь мы можем видеть зерно истины в двух предыдущих противопоставлениях заботы и справедливости. Согласно Тронто, справедливость отдаёт предпочтение познанию правил перед обучением моральной чувствительности и применению абстрактных принципов перед учитывающими контекст оценками конкретных нужд. Этот спор по поводу абстрактности и чувствительности к контексту в наших нравственных качествах часто представляется как нечто отличное от спора по поводу прав и ответственности как нравственных понятий. Это часто рассматривается как эпистемологический спор, когда теоретики справедливости думают, что абстрактные принципы более «объективны» или «рациональны», в то время как теоретики заботы отвергают понятие объективности как эпистемологически некорректное (см., напр.:

---

ры у Нагела и Уильямса не схватывают и не охватывают феномена заботы и ответственности в личных взаимоотношениях (хотя Нагел и Уильямс иногда подразумевают, что они для этого предназначены) и не объясняют, почему забота и ответственность во взаимоотношениях являются определённо моральными феноменами» [Blum 1988: 473]. Блам заключает, что критика Гиллиган «в важном отношении отлична» от критики беспристрастности Уильямсом, но «не противоречит» ей [Blum 1988: 473]. Но это по-прежнему недооценивает проблему, ибо Уильямс явно стремится подчеркнуть неморальную ценность личных проектов и желает сдерживать мораль для защиты этих неморальных ценностей. Гиллиган же хочет сделать частью морали те самые привязанности, о которых Уильямс говорит, что они имеют важность неморального свойства.



[Jaggar 1983: 357; Young 1987: 60])<sup>46</sup>. Я ранее утверждал, что это противопоставление преувеличенно, так как тот вид абстрагирования, который проявляется в мышлении о справедливости, необязательно конкурирует с чувствительностью к контексту (например, моральная чувствительность требуется для того, чтобы быть хорошим присяжным). Но уже было показано, что даже там, где справедливость менее чувствительна к контексту, объяснение тому нравственное, а не психологическое. Причина, почему справедливость делает акцент на изучении и применении правил, состоит в том, что это требуется для справедливости и автономии. Для того чтобы иметь подлинную автономию, мы должны заранее знать, на что распространяется наша ответственность, и это распределение ответственности должно быть до некоторой степени защищено от учитывающих контекст оценок конкретных желаний. В результате некоторый субъективный вред не должен учитываться. И если некоторые виды субъективного вреда не являются основанием для моральных требований, то люди должны знать заранее, каковы они, чтобы соответствующим образом корректировать свои цели. В силу обеих этих причин нам нужны правила, которые были бы более абстрактными и менее чувствительными к контексту<sup>47</sup>. Так что любые разногласия, которые действительно существуют между теоретиками справедливости и заботы относительно важности чувствительности к контексту в наших нравственных способностях и нравственном объяснении, производны от более фундаментальных различий относительно важности честности и личной ответственности как нравственных понятий. Первые два противопоставления являются побочными продуктами третьего.

Таким образом, если бы мир полностью состоял из физически полноценных взрослых, были бы сильные основания принять подход справедливости с его публичными правилами для балансирования автоно-

<sup>46</sup> Это связано с распространённой тенденцией различать заботу и справедливость по их формальным свойствам, а не по субстативным ценностям. Критику её см.: [Vubeck 1995: ch. 5].

<sup>47</sup> Этот аргумент в пользу общественных стандартов также касается и демократии. Утверждение этики заботы о том, что моральные проблемы должны решаться не через обращение к общественным правилам или принципам, но через проявление моральной чувствительности нравственно зрелым лицом, имеет сильное сходство с аргументами консерваторов о том, что политические лидеры не должны быть подотчётны демократическому процессу (см., напр.: [Oakshott 1984]). Мудрым политическим лидерам следует доверять, а не тщательно проверять, ибо их мышление часто не может быть выражено словами и представлено систематически. Как и с правилами справедливости, мы можем желать, чтобы политические лидеры применяли ясные общественные стандарты обоснования своих решений не потому, что они более объективны, но потому, что они более демократичны. По поводу критики материнского мышления за игнорирование политических ценностей, таких как демократия, см.: [Dietz 1985].

мии и ответственности. Как показывает эта книга, многие теоретики справедливости пишут так, как будто мир состоит только из физически полноценных взрослых, игнорируя вопросы о том, как их растили и как удовлетворяются нужды иждивенцев<sup>48</sup>. Теоретики справедливости часто имплицитно следуют предложению Гоббса о том, что, разрабатывая наши теории, мы должны «рассматривать людей так, как будто они сейчас выскочили из земли и неожиданно, как грибы, достигли полной зрелости, без всякой связи друг с другом»<sup>49</sup>. Воспитание детей и забота об иждивенцах либо игнорируются, либо считаются чем-то таким, с чем «естественным образом» имеет дело семья, которая рассматривается как находящаяся за пределами теории справедливости.

<sup>48</sup> Одним объяснением этого, упомянутым ранее, является то, что философы-мужчины не были заинтересованы в том, чтобы ставить под сомнение гендерное разделение труда, которое им было выгодно. Но Аннет Бейер говорит и о другой причине: она отмечает, что все великие теоретики морали в западной традиции «не только были мужчинами, они были в основном мужчинами во взрослом возрасте, лишь минимально контактировавшими с женщинами и, таким образом, меньше всего испытывавшими их влияние». Они были в основном «священниками, жеионенавистниками и пуританами-холостяками», и их философия отражала то, что их собственная жизнь во взрослом возрасте характеризовалась «холодными, отстраненными отношениями между более или менее равными взрослыми чужими людьми» [Baier 1986: 247–248]. Она полагает, что если бы большее число этих теоретиков были бы мужьями и отцами, даже в традиционном патриархальном браке, они уделили бы больше внимания проблемам семьи, зависимости и тем добродетелям и взаимоотношениям, которые необходимы для сохранения человеческого сообщества на протяжении жизни поколений.

<sup>49</sup> См.: *Hobbes T. Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* (цит. по: [Pateman 1991: 54]). В своей вышедшей в 1989 г. книге Окин детально показала, как коммуитаристы, либертарианцы и либеральные эгалитаристы исходят из существования «гендерной семьи» и в то же время считают ее находящейся за пределами справедливости. В каждом из этих случаев теоретики «берут в качестве объектов своих теорий зрелых, независимых человеческих существ, без всякого упоминания о том, как они такими стали. Мы знаем, конечно, что человеческие существа развиваются и взрослеют только вследствие большого внимания и тяжелого труда, наибольшая часть которого делается женщинами. Но когда теоретики справедливости говорят о «работе», они имеют в виду оплачиваемую работу на рынке труда. Им необходимо исходить из того, что женщины в гендерно-структурированной семье продолжают делать неоплачиваемую работу по уходу, воспитанию и социализации юного поколения и поддержанию «тихой гавани» для интимных отношений — иначе не было бы нравственных субъектов для их теоретизирования. Но эта деятельность явно лежит за пределами их теорий. Обычно сама семья не рассматривается в свете тех норм справедливости, к каким бы из них ни пришел теоретик. Поэтому, заключает Окин, «индивид», являющийся главным объектом их теорий, — это мужчина, преимущественно глава вполне традиционной семьи... современные же теории справедливости чаще всего, как и в прежние времена, — это теории о мужчинах с женами дома» [Okin 1989b: 9, 10, 13].

Если бы взрослые действительно просто однажды выросли бы из земли, как грибы, то, возможно, не было бы никаких проблем с допущением, что мы ответственны за наши цели и что нас должна заботить только объективная несправедливость. Но как только мы включим заботу об иждивенцах в пределы справедливости, дело осложняется. Ролз отвергает представления о том, что субъективный вред является мерилем моральных притязаний на тех основаниях, что «утверждать это, по-видимому, означает предполагать, что предпочтения граждан вне их контроля, как склонности или порывы, которые просто случаются» [Rawls 1982b: 168–169]. Но это допущение, несомненно, верно в отношении многих людей. Отрицание Ролзом субъективного вреда как основания для моральных требований убедительно только до тех пор, пока мы думаем исключительно о (физически полноценных и умственно дееспособных) взрослых, взаимодействующих друг с другом, в то время как больные, беспомощные и юные удобным образом остаются вне нашего поля зрения<sup>50</sup>. Ролз утверждает, что взаимодействия между физически полноценными здоровыми людьми являются «фундаментальным случаем» справедливости. Но как только мы посмотрим за пределы публичной сферы, то этот «фундаментальный случай» меняется, ибо, как пишет Виллард Гейлин, «все мы неизбежно проводим жизнь от начальной до последней стадии зависимости. Если мы достаточно везучи, чтобы достичь силы и относительной независимости на этом пути, то это временная и преходящая слава» (цит. по: [Zaretsky 1982: 193]).

В то время допущение о том, что субъективные раны дают основания для моральных требований, убедительно до той степени, в какой мы делаем обобщения, исходя из отношений заботы, связанных с уходом за детьми. Ребёнок совершенно не несёт ответственности за свои потребности, и от него нельзя ожидать заботы о благополучии родителей: «Дети не могут отвечать на заботу взаимностью в равной степени, они требуют некоторого самопожертвования и внимания, которые характерны для заботы о них» [Grimshaw 1986: 251]. Но именно по этой причине забота о детях не является хорошей моделью взаимодействия между взрослыми. Как отмечает Гримшо, роль родителя «часто может потребовать терпеть, принимать и пытаться не быть задетым таким поведением, которое было бы совершенно нетерпимо или стало бы причиной для гнева в отношениях между взрослыми (в большей части их)... Рассматривать женские «добродетели» или приоритеты как возникающие в основном

<sup>50</sup> В то время как в большинстве либеральных теорий признаётся, что у нас есть обязательства перед иждивенцами (см. гл. 2 § 4 пункт b), но об этих обязательствах пишется так, словно они заключаются только в том, чтобы детям, слабым здоровым и т. д. выделялась справедливая доля ресурсов. В них обсуждается наша обязанность обеспечивать заботу об иждивенцах (см. [Held V. 1995b: 130]).

из взаимоотношений с детьми может привести к тенденции не замечать, как терпение становится капитуляцией и принятием поражения, внимание — постоянной тревогой, и забота и отзывчивость — хроническим самоотрицанием» [Grimshaw 1986: 251, 253].

Короче говоря, модели справедливости и заботы разрабатывались исходя из разных случаев, и ни одна из них не приспособлена для того, чтобы иметь дело со всем диапазоном наших нравственных обязанностей. Должны ли мы тогда сказать, что этика заботы применима к нашим отношениям с иждивенцами, в то время как этика справедливости — к отношениям между автономными взрослыми?<sup>51</sup> Но дело в том, что само распределение заботы есть дело справедливости. Теоретики справедливости склонны допускать, что некоторые люди (женщины) будут «по своей природе» желать заботиться о других и рассматривать это как часть их жизненного плана, так что труд, связанный с заботой об иждивенцах, не есть нечто, накладывающее моральные обязанности на всех людей. Но, как утверждает Бейер, мы должны рассматривать заботу не просто как один из возможных планов жизни, но как моральное ограничение для любого жизненного плана, ибо «поощрение некоторых культивировать [предрасположенность к заботе], в то время как другие этого не делают, может легко привести к эксплуатации тех, кто делает. Конечно, некоторых в большинстве обществ очень устраивало, что другие принимали на себя обязанности заботы (о больных, беспомощных, юных), предоставляя первым свободу преследовать свои менее альтруистические цели». И действительно «долго не замечаемыми моральными пролетариями были работники по дому, в основном женщины» [Baier 1987b: 49–50]. Если мы хотим обеспечить, чтобы «свободная аффективность» для некоторых не «полагалась на и не эксплуатировала обычно несвободную аффективность» тех, кто заботится об иждивенцах, то наша политическая теория «не может рассматривать заботу о новых и будущих личностях как милосердие по выбору, оставляемое тем, у кого есть к этому вкус. Если мораль, которую провозглашает теория, хочет поддерживать саму себя, она должна заботиться о своих продолжателях, а не просто брать взаймы у тщательно поощряемого материнского инстинкта» [Baier 1987b: 53–54; 1988: 328].

Это говорит о том, что некоторые виды деятельности или практики заботы должны рассматриваться как обязанности гражданства — такие же важные, как и обязанности платить налоги или служить в армии, — и

<sup>51</sup> Тронто называет это «стратегией сдерживания», которую теоретики господствующих направлений используют для сдерживания или преуменьшения значения того вызова, который теория заботы бросает традиционной политической теории [Tronto 1993].

применимые к мужчинам так же, как и к женщинам<sup>52</sup>. Более того, как мы видели, ликвидация неравенства полов не только требует перераспределения домашнего труда, но также ухода от жёсткого разграничения между домашним и публичным. Нам нужно найти способы облегчить людям соединение общественной жизни и родительских обязанностей. Но если это требуется для справедливых равных отношений полов, то одновременно угрожает подрвать предпосылки объяснений на языке справедливости. Ибо это мышление исходит не только из того, что мы — автономные взрослые, оно, как представляется, исходит из того, что мы — взрослые, *не заботящиеся об иждивенцах*. Как только люди становятся обязаны выполнять (непредсказуемые) требования иждивенцев, они больше неспособны гарантировать собственную предсказуемость. Возможно, вся картина автономии как свободной реализации проектов, сформированных в свете абстрактных норм, предполагает, что заботу о зависимых других можно переложить на кого-то другого или на государство. Интересно отметить, как мало теоретики заботы говорят о том виде автономии, который теоретики справедливости-мужчины обсуждают подробно — о принятии личных целей, приверженности личным проектам. Согласно Бейер, точка зрения заботы «делает автономию даже не идеалом... Некоторая разновидность свободы является идеалом, а именно свобода мысли и выражения, но “прожить свою жизнь по-своему” вряд ли будет среди целей людей» [Baier 1987a: 46]. Таким же образом Раддик утверждает, что материнское мышление предусматривает «фундаментальную метафизическую позицию», которую она называет «удерживание», «управляемую приоритетом сохранения над приобретением» и в рамках которой сохранению существующих

<sup>52</sup> По поводу этой идеи о том, что забота об иждивенцах или уязвимых должна рассматриваться как одна из обязанностей гражданства, см.: [Held 1993; Tronto 1993; Bowden 1996: 154; Bubeck 1995]. Это, конечно, разительный пересмотр традиционной концепции гражданства, которая исходила из того, что хороший гражданин «независим», т.е. не нуждается в заботе и проявление заботы о других не играет большой роли в его деятельности (см. [Young 1995b]). Делается и более сильное утверждение, что гражданство в целом должно определяться как отношение или практика заботы и должно наполняться теми же ценностями и добродетелями, которые обнаруживаются в традиционных отношениях заботы, таких как материнство или дружба (см., напр.: [Sevenhuijsen 1998: 66; Bowden 1996: ch. 4]). Это утверждение часто ассоциируется с «матерналистскими» концепциями гражданства, упомянутыми в гл. 6, в которых считается, что материнство даёт образец для гражданства в целом (см., напр.: [Nedelsky 2000; Held 1993; Ruddick 1987]). Другие феминисты утверждают, что в то время как гражданство может содержать в качестве одного из компонентов обязанность заботы, оно также включает добродетели и практики, отличные от обнаруживающихся в материнстве или других отношениях заботы, или даже противоречащие последним (см., напр.: [Dietz 1985; 1992; Nauta 1992; Mendus 1993; Mouffe 1992a]).

связей отдаётся предпочтение перед реализацией новых устремлений» [Ruddick 1984a: 217; 1987: 242]. Другие феминисты утверждают, что нам необходимо заменить либеральную «автономию» способностью к самостоятельным действиям или неприкосновенностью как надлежащей целью (см. [Card 1996; Abrams 1999; Higgins 1997])<sup>53</sup>. С этой точки зрения, приверженность свободе женщин — это не стремление застолбить место для реализации личных проектов, свободных от меняющихся нужд конкретных других, но стремление удовлетворять эти потребности мужественным и изобретательным, а не сервильным и подобострастным образом. Любое более широкое понимание автономии может появиться только при отказе от нашей ответственности<sup>54</sup>.

Можем ли мы принимать на себя ответственность в отношении зависимых других, не отказываясь от более сильного представления об автономии и понятий ответственности и справедливости, которые делают её возможной? Сейчас ещё рано об этом говорить<sup>55</sup>. Теоретики справедли-

<sup>53</sup> Предпочтение, отдаваемое более скромному понятию «способности к самостоятельным действиям» (или даже «ограниченной способности к самостоятельным действиям»), отчасти коренится в «подходе с точки зрения заботы» к нашей обязанности поддерживать взаимоотношения, но также и в постмодернистской критике самой идеи цельного Я или выбирающего субъекта. Попытки связать теорию заботы с постмодернизмом см.: [Hekman 1995; Sevenhuijsen 1998; White 1991; Flax 1993]. По поводу мнения о том, что феминисты должны сохранить (пересмотренную) концепцию автономии, см. [Nedelsky 1989; Friedman 1997; MacKenzie, Stoljar (eds) 1999].

<sup>54</sup> Например, Лесли Уилсон утверждает, что причина того, почему «нравственное Я человека требует некоторой автономии», заключается в том, что она позволяет нам «становиться той личностью, которая может быть заботящейся». Поэтому автономная личность осуществляет свою автономию, «пытаясь определить пути, на которых можно стать лучшим заботящимся индивидом» [Wilson 1988: 21–22]. Аналогичным образом, по словам Раддик, причина того, почему заботливая любовь требует «реалистичного самосохранения», а не «хронического самоотречения», заключается в том, что так мы можем стать лучше в качестве заботящихся индивидов [Ruddick 1984b: 238]. Это несколько отличается от традиционной картины автономии как свободного стремления к реализации проектов, которые значимы для нас сами по себе и будут иногда конкурировать за наше время и энергию с нашими нравственными обязанностями.

<sup>55</sup> Гипотетические предположения о том, как будет выглядеть такая интеграция, см.: [Held V. 1995b: 130–131; Narayan 1995: 138–140; Bubeck 1995; Clement 1996]. Как подчёркивает Нараян, во многих реальных ситуациях забота и справедливость подкрепляют друг друга, а не являются соперниками. Улучшенная забота может рассматриваться как «условие, делающее возможным» более адекватные формы справедливости; и большая справедливость — как условие, делающее возможным более адекватные формы заботы. Поэтому обе они могут рассматриваться «в меньшей степени как соперники за теоретическое верховенство или моральную и политическую уместность и в большей — как коллеги и союзники в наших практических и политических усилиях сделать мир способствующим процветанию людей» [Narayan 1995: 139–140].

ности сконструировали впечатляющие сооружения, шлифуя традиционные идеи честности и ответственности. Однако, продолжая многовековое пренебрежение фундаментальными проблемами ухода за детьми и заботы об иждивенцах, эти интеллектуальные достижения покоятся на неизученной и опасно зыбучей почве. Любая адекватная теория равенства полов должна ставить перед собой задачу рассмотрения этих вопросов, а также традиционных концепций дискриминации и частной жизни, которые оставляли эти вопросы без внимания.

## РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ ЧТЕНИЯ

Полезные обзоры феминистской моральной и политической теории см.: [Jaggar, Young (eds) 1998; Card (ed.) 1999; Card (ed.) 1991; Jaggar 1983; Tong 1998; Butler, Scott (eds) 1992; Phillips (ed.) 1998].

По поводу феминистской критики и новых интерпретаций истории политической мысли см.: [Shanley, Narayan (eds) 1997; Kennedy, Mendus 1987; Shanley, Pateman (eds) 1991; Okin 1979; Saxonhouse 1981; Pateman 1988; Hirschmann, DiStefano (eds) 1996; Elshain 1981].

Для целей этой главы я рассматриваю то, что интересует феминистов в традиционной политической философии под тремя подзаголовками. Первый — это так называемый *спор о равенстве и различии* по поводу того, как якобы «не замечающие пола» законы или государственные меры могут быть неблагоприятны для женщин. Важный вклад в эту дискуссию внесли следующие работы: [MacKinnon 1987; Rhode 1997]; Okin 1989a; Kittay 1995; Nussbaum 1999; Phillips (ed.) 1987; Rhode (ed.) 1990].

Вторая область дискуссии касается различия между *публичным и частным* и того, как в ходе истории оно использовалось для нанесения вреда или маргинализации женщин. Полезный обзор этой дискуссии см.: [Gavison 1992; Okin 1991; Landes (ed.) 1998, Boyd (ed.) 1997; Allen 1988] и симпозиум в журнале «William and Mary Law Review» (1999. 40/3: 723–804). По поводу более общих дискуссий о публичной и частной сферах см.: [Passerin, Vogel (eds) 2000; Benn, Gaus (eds) 1983].

По проблемам *этики заботы* начало дебатам было положено книгами Кэрол Гиллиган и Нел Ноддингз [Gilligan 1982; Noddings 1984]. Эти две книги породили обширную дискуссию среди философов морали по поводу этики заботы и её соотношения с этикой справедливости. Важный вклад в эту дискуссию внесли следующие работы: [Bowden 1996; Koehn 1998; Nekman 1995; Kittay 1998; Friedman 1993; Bubeck 1995; Clement 1996] и симпозиум по книге Ноддингз в журнале «Hypatia» (1990. 5/1). Есть несколько сборников текстов по проблематике этой дискуссии: [Held (ed.) 1995a; Kittay, Meyers (eds) 1987; Larabee (ed.) 1993]. Значительная часть литературы в большей степени посвящена личной морали, чем полити-

ческой теории, но по поводу попыток разработать политические следствия из этики заботы см.: [Sevenhuijsen 1998; Tronto 1993; Held 1993].

Двумя важнейшими журналами по феминистской теории являются «Hypatia» и «Signs».

Полезные вебсайты: а) the «Feminist Theory Website» с разделами по различным темам феминистской теории, феминизму в разных национальных и этнических группах и биографической информацией по отдельным феминистам ([www.cddc.vt.edu/feminism/enin.html](http://www.cddc.vt.edu/feminism/enin.html)); б) сайт the «Society for Women in Philosophy» (SWIP) с сyllabusами, библиографией и дискуссионным рассылочным листом ([www.uh.edu/~cfreelan/SWIP/index.html](http://www.uh.edu/~cfreelan/SWIP/index.html)). Канадское отделение SWIP также имеет хороший вебсайт ([www.s Brennan.philosophy.arts.uwo.ca/cswip/](http://www.s Brennan.philosophy.arts.uwo.ca/cswip/)).



## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Abbey R.* Charles Taylor. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Abrams K.* From Autonomy to Agency: Feminist Perspectives on Self-Direction // *William and Mary Law Review*. 1999. Vol. 40. № 3. P. 805–846.
- Ackerman B.* Social Justice in the Liberal State. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Ackerman B.* We the People: Foundations. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991.
- Ackerman B., Alstott A.* The Stakeholder Society. New Haven: Yale University Press, 1999.
- Adams R.* Motive Utilitarianism // *Journal of Philosophy*. 1970. № 71. P. 476–482.
- Addis A.* Individualism, Communitarianism and the Rights of Ethnic Minorities // *Notre Dame Law Review*. 1992. Vol. 67. № 3. P. 615–676.
- Adler J.* Moral Development and the Personal Point of View // [Kittay, Meyers (eds) 1987: P. 205–234].
- Alexander L., Schwarzschild M.* Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources // *Philosophy and Public Affairs*. 1987. Vol. 16. № 1. P. 85–110.
- Alfred G.* Heeding the Voices of our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Allen A.* Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society. Totowa (NJ): Rowman and Allanheld, 1988.
- Allen A.* The Jurispolitics of Privacy // [Shanley, Narayan (eds) 1997: P. 68–83].
- Allen A.* Coercing Privacy // *William and Mary Law Review*. 1999. Vol. 40. № 3. P. 723–758.
- Allen A., Regan M.* (eds). Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Allen D.* The Utilitarianism of Marx and Engels // *American Philosophical Quarterly*. 1973. Vol. 10. № 3. P. 189–199.
- Allison L.* (ed.). The Utilitarian Response: The Contemporary Viability of Utilitarian Political Philosophy. L.: Sage, 1990.
- Anaya S. J.* Indigenous Peoples in International Law. N.Y.: Oxford University Press, 1996.
- Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L.: New Left Books, 1983.
- Anderson E.* What is the Point of Equality? // *Ethics*. 1999. Vol. 99. № 2. P. 287–337.
- Andrews G.* Citizenship. L.: Lawrence and Wishart, 1991.
- Archibugi D.* From the United Nations to Cosmopolitan Democracy // [Archibugi, Held (eds) 1995: P. 121–162].
- Archibugi D., Held D.* Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order. L.: Polity Press, 1995.
- Arendt H.* The Human Condition. N.Y.: Anchor, 1959 (*Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни*. СПб.: Алетейя, 2000).

- Arneson R. What's Wrong with Exploitation? // Ethics. 1981. Vol. 91. № 2. P. 202-227.*
- Arneson R. Freedom and Desire // Canadian Journal of Philosophy. 1985. Vol. 15. № 3. P. 425-448.*
- Arneson R. Meaningful Work and Market Socialism // Ethics. 1987. Vol. 97. № 3. P. 517-545.*
- Arneson R. Equality and Equal Opportunity for Welfare // Philosophical Studies. 1989. № 56. P. 77-93.*
- Arneson R. Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare // Philosophy and Public Affairs. 1990. № 19. P. 159-194.*
- Arneson R. Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition // Political Studies. 1991. Vol. 39. № 1. P. 36-54.*
- Arneson R. Market Socialism and Egalitarian Ethics / Bardhan and Roemer, 1993a. P. 218-247.*
- Arneson R. Equality // [Goodin, Pettit (eds) 1993a.: P. 489-507].*
- Arneson R. Egalitarianism and the Undeserving Poor // Journal of Political Philosophy. 1997a. Vol. 5. № 4. P. 327-350.*
- Arneson R. Feminism and Family Justice // Public Affairs Quarterly. 1997a. Vol. 11. № 4. P. 313-330.*
- Arneson R. Egalitarian Justice versus the Right to Privacy // Social Philosophy and Policy. 2000a. Vol. 17. № 2. P. 91-119.*
- Arneson R. Luck Egalitarianism and Prioritarianism // Ethics. 2000a. Vol. 110. № 2. P. 339-349.*
- Arneson R., Shapiro I. Democracy and Religious Freedom: A Critique of Wisconsin vs. Yoder // [Shapiro, Hardin (eds) 1996: 356-411].*
- Arnsperger C. Envy-Freeness and Distributive Justice // Journal of Economic Surveys. 1994. № 8. P. 155-186.*
- Arrow K. (ed.). Barriers to Conflict Resolution. N. Y.: Norton, 1995.*
- Arthur J. Resource Acquisition and Harm // Canadian Journal of Philosophy. 1987. Vol. 17. № 2. P. 337-347.*
- Arthur J., Shaw W. (eds). Justice and Economic Distribution. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1978.*
- Atkinson T. The Case for Participation Income // Political Quarterly. 1996. № 67. P. 67-70.*
- Audi R. Religious Commitment and Secular Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.*
- Avineri Sh., Shalit A. de (eds). Communitarianism and Individualism. Oxford: Oxford University Press, 1992.*
- Babbitt S., Campbell S. (eds). Racism and Philosophy. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1999.*
- Back L., Solomos J. (eds). Theories of Race and Racism. L.: Routledge, 2000.*
- Bader V. Citizenship and Exclusion // Political Theory. 1995. Vol. 23. № 2. P. 211-246.*
- Bader V. (ed.). Citizenship and Exclusion. N. Y.: St. Martin's Press, 1997.*
- Baier A. Trust and Anti-Trust // Ethics. 1986. № 96. P. 231-260.*
- Baier A. Hume, the Women's Moral Theorist? // [Kittay, Meyers 1987a: P. 37-55].*

- Baier A. The Need for More than Justice // Canadian Journal of Philosophy. 1987a. Vol. 13. P. 41–56.*
- Baier A. Pilgrim's Progress // Canadian Journal of Philosophy. 1988. Vol. 18. № 2. P. 315–330.*
- Baier A. Moral Prejudices. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1994.*
- Baier A. A Note on Justice, Care and Immigration // Hypatia. 1996. Vol. 10. № 2. P. 150–152.*
- Bailey J. Utilitarianism, Institutions, and Justice. Oxford: Oxford University Press, 1997.*
- Baker C. E. Sandel on Rawls // University of Pennsylvania Law Review. 1985. Vol. 133. № 4. P. 895–928.*
- Baker J. (ed.). Group Rights. Toronto: University of Toronto Press, 1994.*
- Ball St. Uncertainty in Moral Theory: An Epistemic Defense of Rule-Utilitarian Liberties // Theory and Decision. 1990. № 29. P. 133–160.*
- Ball T., Farr J. (eds). Political Innovation and Conceptual Change. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.*
- Banting K. Social Citizenship and the Multicultural Welfare State // [Cairns et al. (eds) 2000: 108–136.*
- Barbalet J. M. Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.*
- Barber B. Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984.*
- Barber B. The Discourse of Civility // [Elrin, Soltan (eds) 1999: P. 39–47].*
- Barbieri W. Ethics of Citizenship: Immigrants and Group Rights in Germany. Durham (NC): Duke University Press, 1998.*
- Bardhan P., Roemer J. (eds). Market Socialism: The Current Debate. N. Y.: Oxford University Press, 1993.*
- Barkan E. The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices. N. Y.: Norton, 2000.*
- Barker E. Social Contract Essays by Locke, Hume and Rousseau. L.: Oxford University Press, 1960.*
- Barry B. The Liberal Theory of Justice. Oxford: Oxford University Press, 1973.*
- Barry B. Theories of Justice. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1989a.*
- Barry B. Utilitarianism and Preference Change // Utilitas. 1989a. № 1. P. 278–282.*
- Barry B. Humanity and Justice in Global Perspective // Idem. Democracy, Power, and Justice: Essays in Political Theory. Oxford: Oxford University Press, 1989.*
- Barry B. In Defense of Political Liberalism // Ratio, Juris. 1994. Vol. 7. № 3. P. 325–330.*
- Barry B. Justice as Impartiality. Oxford: Oxford University Press, 1995.*
- Barry B. Political Theory: Old and New // [Goodin, Klingeman (eds) 1996: 531–548; рус. изд. 507–524].*
- Barry B. Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique // [Brilmayer, Shapiro 1999: P. 12–66].*

- Barry B.* Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism. Cambridge: Polity, 2001.
- Barry B., Goodin R. (eds).* Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money. Pennsylvania State University Press, University Park, 1992.
- Barry N.* On Classical Liberalism and Libertarianism. L.: Macmillan, 1986.
- Barry N.* Markets, Citizenship, and the Welfare State // [Plant, Barry 1990].
- Barry N.* Libertarianism in Philosophy and Politics. N. Y.: Cambridge University Press, 1991.
- Bassham G.* Feminist Legal Theory: A Liberal Response // Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy. 1992. Vol. 6. № 2. P. 293–308.
- Batstone D., Mendieta E. (eds).* The Good Citizen. L.: Routledge, 1999.
- Baubuqç R.* Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration. Aldershot: Edward Elgar, 1994.
- Haumeister A.* Liberalism and the Politics of Difference. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- BEARS (Brown Electronic Article Review Service). Symposium on Elizabeth Anderson's «What is the Point of Equality?», 1999. ([www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9904sobe.html](http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9904sobe.html))
- Bedau H. (ed.).* Justice and Equality. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1971.
- Beiner R.* Political Judgment. L.: Methuen, 1983.
- Beiner R.* What's the Matter with Liberalism // [Hutchinson, Green (eds) 1989. 37–56].
- Beiner R.* Citizenship / Idem What's the Matter with Liberalism. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1992. P. 98–141.
- Beiner R. (ed.).* Theorizing Citizenship. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Beiner R. (ed.).* Theorizing Nationalism. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Beiner R., Norman W. (eds).* Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections. Toronto: Oxford University Press, 2000.
- Beitz Ch.* Political Theory and International Relations. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Beitz Ch. (ed.)* International Ethics. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Beitz Ch.* Political Equality: An Essay in Democratic Theory. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Beitz Ch.* International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought // World Politics. 1999. № 51. P. 269–296.
- Bell D. A.* Communitarianism and its Critics. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Bell D. A.* East Meets West. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Bellah R. et al.* Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1985.
- Benhabib S.* Critique, Norm, and Utopia. N. Y.: Columbia University Press, 1986.
- Benhabib S.* The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg–Gilligan Controversy and Feminist Theory // [Benhabib, Cornell (eds) 1987: 77–95].

- Benhabib S.* Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. L.: Routledge, 1992.
- Benhabib S.* Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy // [Benhabib S. (ed.) 1996: 67-94].
- Benhabib S. (ed.)*. Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Benhabib S., Cornell D. (eds)*. Feminism as Critique. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Benn S., Gaus G.* Public and Private in Social life. L.: Croom Helm, 1983.
- Bentham J.* An Introduction to the Principles of Morals and Legislation / Burns J. H., Hart H.L.A. (eds). L.: Athlone Press, 1970. 1<sup>st</sup> publ. 1823.
- Berkowitz P.* Virtue and the Making of Modern Liberalism. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Berlin I.* Four Essays on Liberty. L.: Oxford University Press, 1969.
- Berlin I.* Does Political Philosophy Still Exist? // [Hardy (ed.) 1981: 143- 172].
- Berman B., Eyoh D., Kymlicka W. (eds)*. Ethnicity and Democracy in Africa. Oxford: James Currey, 2002.
- Bertram C.* A Critique of John Roemer's Theory of Exploitation // Political Studies. 1988. Vol. 36. № 1. P. 123-130.
- Bickford S.* The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict and Citizenship. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1996.
- Birnbaum P. et al. (eds)*. Democracy, Consensus and Social Contract. L.: Sage, 1978.
- Black S.* Individualism at an Impasse // Canadian Journal of Philosophy. 1991. Vol. 21. № 3. P. 347-377.
- Blattberg Ch.* From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practices First. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Blaug R.* New Theories of Discursive Democracy: A User's Guide // Philosophy and Social Criticism. 1996. Vol. 22. № 1. P. 49-80.
- Blum L.* Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory // Ethics. 1988. Vol. 98. № 3. P. 472-491.
- Boaz D. (ed.)*. The Libertarian Reader: Classic and Contemporary Writings from Lao-tzu to Milton Friedman. N. Y.: Free Press, 1997.
- Bobbio N.* 'Democracy and the International System // [Archibugi, Held 1995: 17-41].
- Bock G. et al. (eds)*. Machiavelli and Republicanism. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Bogart J. H.* Lockean Provisos and State of Nature Theories // Ethics. 1985. Vol. 95. № 4. P. 828-836.
- Bohman J.* Public Deliberation; Pluralism, Complexity and Democracy. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1996.
- Bohman J.* The Coming of Age of Deliberative Democracy // Journal of Political Philosophy. 1998a. Vol. 6. № 4. P. 399-423.

- Bohman J.* The Globalization of the Public Sphere: Cosmopolitan Publicity and the Problem of Cultural Pluralism // *Philosophy and Social Criticism*. 1998a. № 24. P. 199–216.
- Bohman J., Rehg W.* (eds). *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1997.
- Bosniak L.* Citizenship Denationalized // *Indiana Journal of Global Legal Studies*. 2000. Vol. 7. № 2. P. 447–509.
- Bowden P.* *Caring: Gender-Sensitive Ethics*. L.: Routledge, 1996.
- Bowles S., Gintis H.* Is Equality Passé? Homo Reciprocans and the Future of Egalitarian Politics // *Boston Review*. 1998. Vol. 23. № 6. P. 4–10.
- Bowles S., Gintis H.* *Recasting Egalitarianism: New Rules for Markets, States, and Communities*. L.: Verso, 1999.
- Boyd S.* (ed.). *Challenging the Public/Private Divide: Feminism, Law and Public Policy*. Toronto: University of Toronto Press, 1977.
- Brandt R. B.* *Ethical Theory*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall, 1959.
- Brandt R. B.* *A Theory of the Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Braverman H.* *Labor and Monopoly Capital*. N. Y.: Monthly Review Press, 1974.
- Brecher B.* et al. (eds). *Nationalism and Racism in the Liberal Order*. Aldershot: Ashgate, 1998.
- Brennan T. I., Milde M.* (eds). *A Question of Values*. Amsterdam: Rodopi Press, 1996.
- Brenkert G.* Marx's Critique of Utilitarianism // *Canadian Journal of Philosophy*. 1981. № 7. P. 193–220.
- Brenkert G.* *Marx's Ethics of Freedom*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1983.
- Brenkert G.* Self-Ownership, Freedom and Autonomy // *Journal of Ethics*. 1998. Vol. 2. № 1. P. 27–55.
- Bridges D.* (ed.). *Education, Autonomy and Democratic Citizenship: Philosophy in a Changing World*. L.: Routledge, 1997.
- Brighouse H.* Against Nationalism // [Couture, Nielsen, Seymour (eds) 1998: 365–406].
- Brighouse H.* *School Choice and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Brilmayer L., Shapiro I.* (eds). *Global Justice*. N. Y.: New York University Press, 1999.
- Brink D.* Utilitarian Morality and the Personal Point of View // *Journal of Philosophy*. 1986. Vol. 83. № 8. P. 417–438.
- Brittan S.* *A Restatement of Economic Liberalism*. L.: Macmillan, 1988.
- Bromwich D.* Culturalism: The Euthanasia of Liberalism // *Dissent*. 1995. Winter. P. 89–102.
- Brooks R.* *Separation or Integration: A Strategy for Racial Equality*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1996.
- Brooks R.* (ed.). *When Sorry Isn't Enough: The Controversy over Apologies and Reparations for Human Injustice*. N. Y.: New York University Press, 1999.
- Broome J.* Fairness and the Random Distribution of Goods // [Elster (ed.) 1989].
- Broome J.* *Weighing Goods*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Broughton J.* Women's Rationality and Men's Virtues // *Social Research*. 1983. Vol. 50. № 3. P. 597–642.

- Brown A.* *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society.* Harmondsworth: Penguin, 1986.
- Brown J.* Genetic Manipulation in Humans as a Matter of Rawlsian Justice // *Social Theory and Practice.* 2001. Vol. 27. № 1. P. 83-110.
- Brubaker W. R.* (ed.). *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America.* Lanham (Md.): University Press of America, 1989.
- Brugger B.* *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?* N. Y.: St. Martin's Press, 1999.
- Brügmann M.* (ed.). *Who's Afraid of Femininity? Questions of Identity.* Amsterdam: Rodopi, 1993.
- Bubeck D.* *Care, Gender, and Justice.* Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Bubeck D.* A Feminist Approach to Citizenship // [Huftan, J. J. et al. (eds) 1999].
- Buchanan A.* Revisability and Rational Choice // *Canadian Journal of Philosophy.* 1975. № 5. P. 395-408.
- Buchanan A.* *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism.* L.: Methuen, 1982.
- Buchanan A.* Assessing the Communitarian Critique of Liberalism // *Ethics.* 1989. Vol. 99. № 4. P. 852-882.
- Buchanan A.* Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice // *Philosophy and Public Affairs.* 1990. Vol. 19. № 3. P. 227-252.
- Buchanan A.* *Secession: The Legitimacy of Political Divorce.* Boulder (Colo.): Westview Press, 1991 (Бьюкенен А. Сепарация. Право на отделение, права человека и территориальная целостность. М.: Рудомино, 2001).
- Buchanan J.* *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan.* Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Buchanan J., Congleton R.* *Politics by Principle, Not Interest.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Buchanan J., Tullock G.* *The Calculus of Consent.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962.
- Bulmer M., Rees A.* (eds). *Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T. H. Marshall.* L.: University College London Press, 1996.
- Burt Sh.* The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal // *American Political Science Review.* 1993. № 87. P. 360-368.
- Butler J., Scott J. W.* (eds.) *Feminists Theorize the Political.* L.: Routledge, 1992.
- Cairns A.* *Aboriginal Canadians, Citizenship, and the Constitution / Idem Reconfigurations: Canadian Citizenship and Constitutional Change.* Toronto: McClelland and Stewart, 1995. P. 238-260.
- Cairns A., Williams C.* *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada.* Toronto: University of Toronto Press, 1985.
- Cairns A. et al.* (eds). *Citizenship, Diversity and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives.* Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999.
- Cairns A. et al.* (eds). *Montreal: Citizenship, Diversity and Pluralism.* McGill-Queen's University Press, 2000. P. 108-136.

- Calhoun C. (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992.
- Calhoun Ch. *The Virtue of Civility // Philosophy and Public Affairs*. 2000. Vol. 29. № 3. P. 251–275.
- Callan E. *Beyond Sentimental Civic Education // American Journal of Education*. 1994. № 102. P. 190–221.
- Callan E. *Common Schools for Common Education // Canadian Journal of Education*. 1995. № 20. P. 251–271.
- Callan E. *Political Liberalism and Political Education // Review of Politics*. 1996. № 58. P. 5–33.
- Callinicos A. (ed.) *Marxist Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Callan E. *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Campbell R., Sowden I. (eds). *Paradoxes of Rationality and Cooperation*. Vancouver: UBC Press, 1989.
- Campbell T. *The Left and Rights: A Conceptual Analysis of the Idea of Socialist Rights*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1983.
- Campbell T. *Justice*. Basingstoke: Macmillan, 1988.
- Campbell T. *Justice*. 2<sup>nd</sup> ed. N. Y.: Palgrave, 2000.
- Caney S. *Consequentialist Defenses of Liberal Neutrality // Philosophical Quarterly*. 1991. Vol. 41. № 165. P. 457–477.
- Caney S. *Anti-perfectionism and Rawlsian Liberalism // Political Studies*. 1995. Vol. 43. № 2. P. 248–264.
- Caney S., George D., Jones P. (eds). *National Rights, International Obligations*. Boulder (Colo): Westview, 1996.
- Canovan M. *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar, 1996.
- Card C. *Caring and Evil // Hypatia*. 1990. Vol. 5. № 1. P. 101–108.
- Card C. *Feminist Ethics*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991.
- Card C. *The Unnatural Lottery: Character and Moral Luck*. Philadelphia: Temple University Press, 1996.
- Card C. (ed.). *On Feminist Ethics and Politics*. Lawrence: University of Kansas Press, 1999.
- Carens J. *Compensatory Justice and Social Institutions // Economics and Philosophy*. 1985. Vol. 1. № 1. P. 39–67.
- Carens J. *Rights and Duties in an Egalitarian Society // Political Theory*. 1986. Vol. 14. № 1. P. 31–49.
- Carens J. *Aliens and Citizens: The Case for Open Borders // Review of Politics*. 1987. Vol. 49. № 3. P. 251–273.
- Carens J. *Membership and Morality: Admission to Citizenship in Liberal Democratic States // [Brubaker (ed.) 1989: 31–50]*.
- Carens J. (ed.). *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1995.



- Carens J.* Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Carey G.* Freedom and Virtue: The Conservative/Libertarian Debate. Lanham (Md.): University Press of America, 1984.
- Carter A.* The Political Theory of Global Citizenship. L.: Routledge, 2001.
- Carter I.* The Measurement of Pure Negative Freedom // *Political Studies*. 1992. Vol. 40. № 1. P. 38-50.
- Carter I.* Interpersonal Comparisons of Freedom // *Economics and Philosophy*. 1995a. № 11. P. 1-23.
- Carter I.* The Independent Value of Freedom // *Ethics*. 1995b. Vol. 105. № 4. P. 819-845.
- Carter I.* A Measure of Freedom. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Carver T.* (ed.). The Cambridge Companion to Marx. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Carver T., Thomas P.* (eds). Rational Choice Marxism. Pennsylvania State University Press, University Park, 1995.
- Castles S., Miller M.* The Age of Migration: International Population Movements in the Modern Age. Basingstoke: Macmillan, 1993.
- Cavalieri P., Singer P.* (eds). The Great Ape Project: Equality beyond Humanity. L.: Fourth Estate, 1993.
- Chambers S.* Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1996.
- Chambers S.* Contract or Conversation? Theoretical Lessons from the Canadian Constitutional Crises // *Politics and Society*. 1998. Vol. 26. № 1. P. 143- 79.
- Chambers S.* Critical Theory and Civil Society // [Chambers, Kymlicka (eds) 2001].
- Chambers S., Kymlicka W.* (eds). Alternative Conceptions of Civil Society. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Chan J.* Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism // *Philosophy and Public Affairs*. 2000. Vol. 29. № 1. P. 5-42.
- Charvet J.* Feminism. L.: J. M. Dent and Sons, 1982.
- Child J.* Can Libertarianism Sustain a Fraud Standard? // *Ethics*. 1994. Vol. 104. № 4. P. 712-738.
- Christiano T.* The Rule of the Many. Boulder (Colo): Westview Press, 1996.
- Christie C. J.* Race and Nation: A Reader. N. Y.: St Martin's Press, 1998.
- Christman J.* Can Ownership be Justified by Natural Rights? // *Philosophy and Public Affairs*. 1986. Vol. 15. № 2. P. 156-177.
- Christman J.* Self-Ownership, Equality and the Structure of Property Rights // *Political Theory*. 1991. Vol. 19. № 1. P. 28-46.
- Christodoulis E.* (ed.). Communitarianism and Citizenship. Aldershot: Ashgate, 1998.
- Clark B., Gintis H.* Rawlsian Justice and Economic Systems // *Philosophy and Public Affairs*. 1978. Vol. 7. № 4. P. 302-325.

Clarke D., Jones C. (eds). *The Rights of Nations: Nations and Nationalism in a Changing World*. N.Y.: Palgrave, 1999.

Clarke P. B. (ed.). *Citizenship*. L.: Pluto Press, 1994.

Clement G. *Care, Autonomy and Justice: Feminism and the Ethic of Care*. Boulder (Colo): Westview Press, 1996.

Cochran D. C. *The Color of Freedom: Race and Contemporary American Liberalism*. Albany: State University of New York Press, 1999.

Code L., Mullett S., Overall C. (eds). *Feminist Perspectives: Philosophical Essays on Method and Morals*. Toronto: University of Toronto Press, 1988.

Cohen A. A Defense of Strong Voluntarism // *American Philosophical Quarterly*. 1998. Vol. 35. № 3. P. 251-265.

Cohen C. Straight Gay Politics: The Limits of an Ethnic Model of Inclusion // [Shapiro, Kymlicka 1997: 572-616].

Cohen G. A. *Karl Marx's Theory of History: A Defense*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Cohen G. A. *Capitalism, Freedom and the Proletariat* // [Ryan (ed.) 1979].

Cohen G. A. *Illusions about Private Property and Freedom* // [Mepham, Ruben (eds) 1981: 223-239].

Cohen G. A. *Self-Ownership, World-Ownership, and Equality* // [Lucash (ed.) 1986: 108-135]a.

Cohen G. A. *Self-Ownership, World-Ownership and Equality: Part 2* // *Social Philosophy and Policy*. 1986a. Vol. 3. № 2. P. 77-96.

Cohen G. A. *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Cohen G. A. *On the Currency of Egalitarian Justice* // *Ethics*. 1989. Vol. 99. № 4. P. 906-944.

Cohen G. A. *Marxism and Contemporary Political Philosophy, or Why Nozick Exercises Some Marxists More Than He Does Any Egalitarian Liberal* // *Canadian Journal of Philosophy*. 1990a. Vol. 16. P. 363-387.

Cohen G. A. *Self-Ownership, Communism, and Equality* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1990a. Vol. 64. P. 25-44.

Cohen G. A. *Incentives, Inequality and Community* // [Peterson (ed.) 1992: 261-329].

Cohen G. A. *Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities* // [Nussbaum, Sen (eds) 1993: 9-29].

Cohen G. A. *Self-Ownership, Freedom and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995a.

Cohen G. A. *The Pareto Argument for Inequality* // *Social Philosophy and Policy*. 1995a. Vol. 12. № 1. P. 160-185.

Cohen G. A. *Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice* // *Philosophy and Public Affairs*. 1997. Vol. 26. № 1. P. 3-30.

Cohen G. A. *Once More into the Breach of Self-Ownership* // *Journal of Ethics*. 1998. Vol. 2. № 1. P. 57-96.

- Cohen G. A. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000.
- Cohen J. *Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements* // *Social Research*. 1985. № 54. P. 663-716.
- Cohen J. *Procedure and Substance in Deliberative Democracy* // [Benhabib (ed.) 1996: 95-119].
- Cohen J. *Deliberation and Democratic Legitimacy* // [Goodin, Pettit 1997: 143-155].
- Cohen J. *The Arc of the Moral Universe* // *Philosophy and Public Affairs*. 1997. Vol. 26. № 2. P. 91-134.
- Cohen M. *Moral Skepticism and International Relations* // [Beitz (ed.) 1985: 3-50].
- Cole E.-B., Coultrap-McQuin S. (eds). *Explorations in Feminist Ethics: Theory and Practice*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Cole Ph. *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- Coleman J., Buchanan A. (eds). *In Harm's Way*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Coltheart D. *Desire, Consent and Liberal Theory* // [Pateman, Gross (eds) 1986: 112-122].
- Connolly W. *The Dilemma of Legitimacy* / *Idem* (ed.) *Legitimacy and the State*. Oxford: Blackwell, 1984. P. 222-249.
- Connolly W. *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1991.
- Connolly W. *The Terms of Political Discourse*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Connolly W. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- Connor W. *Nation-Building or Nation-Destroying* // *World Politics*. 1972. № 24. P. 319-355.
- Connor W. *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Connor W. *National Self-Determination and Tomorrow's Political Map* // [Cairns et al. (eds) 1999: 163-176].
- Conover P., Crewe I., Searing D. *The Nature of Citizenship in the United States and Great Britain: Empirical Comments on Theoretical Themes* // *Journal of Politics*. 1991. Vol. 53. № 3. P. 800-832.
- Cook C., Lindau J. (eds). *Aboriginal Rights and Self-Government*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2000.
- Cooke M. *Five Arguments for Deliberative Democracy* // *Political Studies*. 2000. № 48. P. 947-969.
- Copp D. *Contractarianism and Moral Skepticism* // [Vallentyne (ed.) 1991: 196-228].
- Copp D., Wendell S. (eds). *Pornography and Censorship*. Buffalo: Prometheus, 1983.
- Coser R. L. *In Defense of Modernity: Role Complexity and Individual Autonomy*. Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1991.
- Couture J., Nielsen K., Seymour M. (eds). *Rethinking Nationalism*. Calgary: University of Calgary Press, 1998.

- Cragg W.* Two Concepts of Community or Moral Theory and Canadian Culture // *Dialogue*. 1986. Vol. 25. № 1. P. 31–52.
- Crisp R.* (ed.). *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. L.: Routledge, 1997.
- Crocker D., Linden T.* (eds). *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship*. Lanham (Md.): Rowman and Littlefield, 1997.
- Crocker L.* Equality, Solidarity, and Rawls' Maximin // *Philosophy and Public Affairs*. 1977. Vol. 6. № 3. P. 262–266.
- Crosland C. A. R.* *The Future of Socialism*. L.: Cape, 1964.
- Crossley D.* Utilitarianism, Rights and Equality // *Utilitas*. 1990. Vol. 2. № 3. P. 40–54.
- Crowley B.* The Self, the Individual and the Community: Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Cuddihy J. M.* *No Offense: Civil Religion and Protestant Taste*. N. Y.: Seabury Press, 1978.
- Cumminsky D.* Kantian Consequentialism // *Ethics*. 1990. № 100. P. 586–630.
- Dagger R.* *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- d'Agostino F.* *Free Public Reason: Making it Up as We Go Along*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Dancy J.* Caring about Justice // *Philosophy*. 1992. Vol. 67. № 262. P. 447–466.
- Daniels N.* Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty // [Daniels (ed.) 1975: 258–281].
- Daniels N.* (ed.). *Reading Rawls*. N. Y.: Basic Books, 1975.
- Daniels N.* Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics // *Journal of Philosophy*. 1979. № 76. P. 256–282.
- Daniels N.* *Just Health Care*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Daniels N.* Equality of What? Welfare, Resources, or Capabilities? // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1990. Vol. 50. P. 273–296.
- Darwall S.* (ed.). *Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- Darwall S.* *Philosophical Ethics*. Boulder (Colo): Westview Press, 1998.
- Davidson B.* *Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*. N. Y.: Times Books, 1993.
- Davion V., Wolf C.* (eds). *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*. Totowa (NJ): Rowman and Littlefield, 2000.
- Davis B.* Global Paradox: Growth of Trade Binds Nations, But It Also Can Spur Separatism // *Wall Street Journal*. 1994. 30 June. A1.
- DeGrazia D.* *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- De Greiff P.* Deliberative Democracy and Group Representation // *Social Theory and Practice*. 2000. Vol. 26. № 3. P. 397–416.
- Delaney C. F.* (ed.) *The Liberal-Communitarian Debate: Liberty and Community Values*. Savage (Md.): Rowman and Littlefield, 1994.

- Den Uyl D.* The Right to Welfare and the Virtue of Charity // [Paul, Miller, Paul (eds) 1993: 192-224].
- De-Shalit A.* The Environment: Between Theory and Practice. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- de Varennes F.* Language, Minorities and Human Rights. Kluwer: The Hague, 1996.
- Deveaux M.* Shifting Paradigms: Theorizing Care and Justice in Political Theory // *Hypatia*. 1995a. Vol. 10. № 2. P. 115-119.
- Deveaux M.* New Directions in Feminist Ethics // *European Journal of Moral Philosophy*. 1995b. Vol. 3. № 1. P. 86-96.
- Deveaux M.* Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 2001.
- Dick J.* How to Justify a Distribution of Earnings // *Philosophy and Public Affairs*. 1975. Vol. 4. № 3. P. 248-272.
- Dietz M.* Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking // *Political Theory*. 1985. Vol. 13. № 1. P. 19-37.
- Dietz M.* Context is All: Feminism and Theories of Citizenship // [Mouffe (ed.) 1992: 63-85].
- Diggs B. J.* A Contractarian View of Respect for Persons // *American Philosophical Quarterly*. 1981. Vol. 18. № 4. P. 273-283.
- Diggs B. J.* Utilitarianism and Contractarianism // [Miller, Williams (eds) 1982: 101-114].
- Dion S.* Le Nationalisme dans la convergence culturelle // [Hudon, Pelletier (eds) 1991: 291-311].
- DiQuattro A.* Rawls and Left Criticism // *Political Theory*. 1983. Vol. 11. № 1. P. 53-78.
- Dobson A.* Green Political Thought. L.: Unwin Hyman, 1990.
- Dobson A.* The Green Reader. San Francisco: Mercury House, 1991.
- Donner W.* John Stuart Mill's Liberal Feminism // *Philosophical Studies*. 1993. № 69. P. 155-166.
- Doppelt G.* Rawls' System of Justice: A Critique from The Left // *Nous*. 1981. Vol. 15. № 3. P. 259-307.
- Dryzek J.* Discursive Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Dryzek J.* Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Dworkin R.* Taking Rights Seriously. L.: Duckworth, 1977 (*Дворкин Р. О правах всерьёз*. М.: РОССПЭН, 2005).
- Dworkin R.* Liberalism // [Hampshire (ed.) 1978: 113-143].
- Dworkin R.* What is Equality? Part I: Equality of Welfare; Part II: Equality of Resources // *Philosophy and Public Affairs*. 1981. № 10s. P. 185-246, 283-345.
- Dworkin R.* In Defense of Equality // *Social Philosophy and Policy*. 1983. Vol. 1. № 1. P. 24-40.
- Dworkin R.* A Matter of Principle. L.: Harvard University Press, 1985.
- Dworkin R.* Law's Empire. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1986.

- Dworkin R.* What is Equality? Part 3: The Place of Liberty // *Iowa Law Review*. 1987. Vol. 73. № 1. P. 1–54.
- Dworkin R.* What is Equality? Part 4: Political Equality // *University of San Francisco Law Review*. 1988. Vol. 22. № 1. P. 1–30.
- Dworkin R.* Liberal Community // *California Law Review*. 1989. Vol. 77. № 3. P. 479–504.
- Dworkin R.* Deux conceptions de la démocratie // [Lenoble, Dewandre (eds) 1992: 111–135].
- Dworkin R.* Justice in the Distribution of Health Care // *McGill Law Journal*. 1993. Vol. 38. № 4. P. 883–898.
- Dworkin R.* Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000.
- Dyzenhaus D.* Liberalism, Autonomy and Neutrality // *University of Toronto Law Journal*. 1992. № 42. P. 354–375.
- Eckersley R.* Environmentalism and Political Theory. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Ehrenreich B., English D.* Witches, Midwives, and Nurses: A History of Women Healers. N. Y.: Feminist Press, Old Westbury, 1973.
- Eichbaum J.* Towards an Autonomy-Based Theory of Constitutional Privacy: Beyond the Ideology of Familial Privacy // *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*. 1979. Vol. 14. № 2. P. 361–384.
- Eisenberg A.* Reconstructing Political Pluralism. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Eisenstein Z.* The Radical Future of Liberal Feminism. N. Y.: Longman, 1981.
- Eisenstein Z.* Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America. N. Y.: Monthly Review Press, 1984.
- Elkin S., Soltan K.* (eds). Citizen Competence and Democratic Institutions. Pennsylvania State University Press, University Park, 1999.
- Elshtain J. B.* Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Elster J.* Roemer vs. Roemer // *Politics and Society*. 1982a. Vol. 11. № 3. P. 363–373.
- Elster J.* Utilitarianism and the Genesis of Wants / Sen and Williams 1982b, P. 219–238.
- Elster J.* Exploitation, Freedom, and Justice // [Pennock, Chapman (eds) 1983: 277–304]a.
- Elster J.* Sour Grapes. Cambridge: Cambridge University Press, 1983b.
- Elster J.* Making Sense of Marx. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Elster J.* Self-Realization in Work and Politics: The Marxist Conception of the Good Life // *Social Philosophy and Policy*. 1986. Vol. 3. № 2. P. 97–126.
- Elster J.* The Possibility of Rational Politics // *Archives européennes de sociologie*. 1987. № 28. P. 67–103.
- Elster J.* (ed.) Justice and the Lottery. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Elster J.* Local Justice. N. Y.: Russell Sage, 1992.
- Elster J.* Strategic Uses of Argument // [Arrow (ed.) 1995: P. 236–257].

- Elster J. (ed.). *Deliberative Democracy*. N. Y.: Cambridge University Press, 1998.
- Elster J. Introduction // [Elster (ed.) 1998: 1–18]a.
- Elster J. *Deliberation and Constitution Making* // [Elster (ed.) 1998: 97–122]a.
- Elster J., Roemer J. (eds). *Interpersonal Comparisons of Well-Being*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Engels F. *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. New York: International Publishers, 1972.
- English J. *Justice between Generations* // *Philosophical Studies*. 1977. Vol. 31. № 2. P. 91–104.
- Epstein R. *Takings*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1985.
- Epstein R. *Forbidden Grounds: The Case against Employment Discrimination Laws*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1995a.
- Epstein R. *Bargaining with the State*. Princeton: Princeton University Press, 1995a.
- Epstein R. *Simple Rules for a Complex World*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1995c.
- Epstein R. *The Right Set of Simple Rules* // *Critical Review*. 1998. Vol. 12. № 3. P. 305–318.
- Estlund D. *Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls* // *Journal of Political Philosophy*. 1998. Vol. 6. № 1. P. 99–112.
- Etzioni A. *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*. N. Y.: Crown Publishers, 1993.
- Etzioni A. *The Good Society* // *Journal of Political Philosophy*. 1999. Vol. 7. № 1. P. 88–103.
- Etzioni A. *Next: The Road to the Good Society*. N. Y.: Basic Books, 2001.
- Evans S. *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*. N. Y.: Knopf, 1979.
- Exdell J. *Distributive Justice: Nozick on Property Rights* // *Ethics*. 1977. Vol. 87. № 2. P. 142–149.
- Exdell J. *Feminism, Fundamentalism, and Liberal Legitimacy* // *Canadian Journal of Philosophy*. 1994. Vol. 24. № 3. P. 441–464.
- Favell A. *Applied Political Philosophy at the Rubicon* // *Ethical Theory and Moral Practice*. 1999. Vol. 1. № 2. P. 255–278.
- Fealisanach A. *Locke and Libertarian Property Rights* // *Critical Review*. 1998. Vol. 12. № 3. P. 319–323.
- Feinberg J. *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Feinberg J. *Harmless Wrongdoing: The Moral Limits of the Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press, 1988. Vol. iv.
- Feinberg W. *Common Schools/Uncommon Identities: National Unity and Cultural Difference*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Femia J. *Complexity and Deliberative Democracy* // *Inquiry*. 1996. № 39. P. 359–397.
- Ferejohn J. *Instituting Deliberative Democracy* // [Shapiro, Macedo (eds) 2000: 75–104].

- Fierlbeck K.* Redefining Responsibilities: The Politics of Citizenship in the United Kingdom // *Canadian Journal of Political Science*. 1991. Vol. 24. № 3. P. 575–583.
- Finifter A.* (ed.). *Political Science: The State of the Discipline 2*. Washington: American Political Science Association, 1993.
- Finnis J.* *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Finnis J.* *Fundamentals of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Fishkin J.* *Justice, Equal Opportunity and the Family*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Fishkin J.* *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- Fishkin J.* *The Voice of the People*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- Fishkin J.* *The Dialogue of Justice: Toward a Self-Reflective Society*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- Flanagan O., Adler J.* Impartiality and Particularity // *Social Research*. 1983. Vol. 50. № 3. P. 576–596.
- Flanagan O., Adler J., Jackson K.* Justice, Care, and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited // *Ethics*. 1987. Vol. 97. № 3. P. 622–637.
- Flax J.* *Disputed Subjects: Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophy*. N. Y.: Routledge, 1993.
- Fleurbaey M.* L'Absence d'envie dans une problématique post-welfariste // *Recherches économiques de Louvain*. 1994. № 60. P. 9–42.
- Flew A.* *A Dictionary of Philosophy*. L.: Fontana, 1979.
- Flew A.* *Equality in Liberty and Justice*. L.: Routledge, 1989.
- Fox-Ecent E.* Why Self-Ownership is Prescriptively Impotent // *Journal of Value Inquiry*. 1998. Vol. 32. № 4. P. 489–506.
- Franck T.* Tribe, Nation, World: Self-Identification in the Evolving International System // *Ethics and International Affairs*. 1997. № 11. P. 151–169.
- Franklin J.* (ed.) *Equality*. L.: Institute for Public Policy Research, 1997.
- Fraser N.* Talking about Needs: Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare State Societies // *Ethics*. 1989. № 99. P. 291–313.
- Fraser N.* Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy // [Calhoun (ed.) 1992: 109–142].
- Fraser N.* From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a «Pos-Socialist» Age // *New Left Review*. 1995. № 212. P. 68–93.
- Fraser N.* Multiculturalism and Gender Equity: The U.S. «Difference» Debates Revisited // *Constellations*. 1996. Vol. 3. № 1. P. 61–72.
- Fraser N.* *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Post-Socialist» Condition*. N. Y.: Routledge, 1997.
- Fraser N.* Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation // [Peterson (ed.) 1998: 1–67].
- Fraser N.* Rethinking Recognition // *New Left Review*. 2000. № 3. P. 107–120.



- Frazer E.* The Problems of Communitarian Politics Unity and Conflict. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Frazer E., Lacey N.* The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate. L.: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- Freeman S.* Utilitarianism, Deontology and the Priority of Right // *Philosophy and Public Affairs*. 1994. Vol. 23. № 4. P. 313–349.
- Frey R.* (ed.). *Utility and Rights*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Frideres J.* Edging into the Mainstream: Immigrant Adults and their Children // [Isajiw (ed.) 1997: 537–562].
- Fried Ch.* Right and Wrong. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.
- Fried Ch.* Distributive Justice // *Social Philosophy and Policy*. 1983. Vol. 1. № 1. P. 45–59.
- Friedman M.* Beyond Caring: The De-moralization of Gender // *Canadian Journal of Philosophy*. 1987a. Supplementary vol. 13. P. 87–110.
- Friedman M.* Care and Context in Moral Reasoning // [Kittay, Meyers (eds) 1987: 190–204]a.
- Friedman M.* Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community // *Ethics*. 1989. Vol. 99. № 2. P. 275–290.
- Friedman M.* The Social Self and the Partiality Debates // [Card 1991: 161–179].
- Friedman M.* What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1993.
- Friedman M.* Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique // [Meyers (ed.) 1997: 40–61].
- Frolich N., Oppenheimer J.* Choosing Justice: An Experimental Approach to Ethical Theory. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1991.
- Frye M.* The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory. Trumansburg; N. Y.: Crossing Press, 1983.
- Fullinwider R.* (ed.). *Public Education in a Multicultural Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Fullinwider R.* (ed.). *Civil Society, Democracy and Civic Renewal*. Savage (Md.): Rowman and Littlefield, 1999.
- Funk N.* Habermas and the Social Goods // *Social Text*. 1988. № 18. P. 19–37.
- Galenkamp M.* Individualism and Collectivism: The Concept of Collective Rights. Rotterdam: Rotterdamse Filosofische Studies, 1993.
- Galloway D.* Liberalism, Globalism and Immigration // *Queen's Law Journal*. 1993. № 18. P. 266–305.
- Galston W.* Justice and the Human Good. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Galston W.* Equality of Opportunity and Liberal Theory // [Lucash (ed.) 1986: 89–107].
- Galston W.* Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer // *Political Theory*. 1989. Vol. 17. № 1. P. 119–130.
- Galston W.* Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- Galston W. Cosmopolitan Altruism // Social Philosophy and Policy. 1993a. № 10. P. 118–134.*  
*Galston W. Political Theory in the 1980s // [Finifter (ed.) 1993: 27–53].*  
*Galston W. Two Concepts of Liberalism // Ethics. 1995. Vol. 105. № 3. P. 516–534.*  
*Gans C. Nationalism and Immigration // Ethical Theory and Moral Practice. 1998. Vol. 1. № 2. P. 159–180.*  
*Garet R. Communitarity and Existence: The Rights of Groups // Southern California Law Review. 1983. Vol. 56. № 5. P. 1001–1075.*  
*Gauthier D. Morals by Agreement Oxford: Oxford University Press, 1986.*  
*Gauthier D. Why Contractarianism? // [Valentyne (ed.) 1991: 15–30].*  
*Gavison R. Feminism and the Public/Private Distinction // Stanford Law Review. 1992. Vol. 45. № 1. P. 1–45.*  
*Gellner E. Nations and Nationalism. Oxford: Blackwell, 1983.*  
*George R. Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality. Oxford: Oxford University Press, 1993.*  
*Geras N. The Controversy about Marx and Justice // [Callinicos (ed.) 1989: 211–267].*  
*Geras N. Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder // New Left Review. 1993. № 195. P. 37–69.*  
*Gibbard A. What's Morally Special about Free Exchange? // Social Philosophy and Policy. 1985. Vol. 2. № 2. P. 20–28.*  
*Giddens A. The Third Way. Oxford: Polity, 1998.*  
*Gilbert A. Marx's Politics: Communists and Citizens. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press, 1980.*  
*Gilbert A. Political Philosophy: Marx and Radical Democracy // [Carver 1991: 168–195].*  
*Gilbert P. Philosophy of Nationalism. Boulder (Colo): Westview Press, 1998.*  
*Gilbert P. Peoples, Cultures, and Nations in Political Philosophy. Washington: Georgetown University Press, 2000.*  
*Gilens M. «Race Coding» and White Opposition to Welfare // American Political Science Review. 1996. № 90. P. 593–604.*  
*Gilens M. Why Americans Hate Welfare. Chicago: University of Chicago Press, 1999.*  
*Gilligan C. In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1982.*  
*Gilligan C. Remapping the Moral Domain // [Heller, Sosna (eds) 1986: 237–250].*  
*Gilligan C. Moral Orientation and Moral Development // [Kittay, Meyers 1987: 19–36].*  
*Gilligan C. Hearing the Difference: Theorizing Connection // Hypatia. 1995. Vol. 10. № 2. P. 120–127.*  
*Gilligan C., Attanuci J. Two Moral Orientations / Gilligan C., Ward J., Taylor J. (eds). Mapping The Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychology and Education. Cambridge (Mass.): Harvard University Graduate School of Education, 1988. P. 73–86.*  
*Gitlin T. The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars. N. Y.: Henry Holt, 1995.*

- Glazer N. *Ethnic Dilemmas: 1964-1982*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1983.
- Glazer N. *The Limits of Social Policy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1988.
- Glazer N. *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1997.
- Glendon M.-A. *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*. N. Y.: Free Press, 1991.
- Glendon M.-A., Blankenhorn D. (eds). *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character and Citizenship in American Society*. Lanham (Md.): Madison Books, 1995.
- Glover J. (ed.). *Utilitarianism and its Critics*. N. Y.: Macmillan, 1990.
- Goldberg D. T. (ed.). *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1995.
- Goldman A., Kim J. (eds). *Values and Morals*. Dordrecht: Reidel, 1978.
- Goodin R. *Political Theory and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Goodin R. *Reasons for Welfare*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Goodin R. *International Ethics the Environmental Crisis // Ethics and International Affairs*. 1990. № 4. P. 91-105.
- Goodin R. *Liberalism and the Best-Judge Principle // Political Studies*. 1990. № 38. P. 181-185.
- Goodin R. *Green Political Theory*. Oxford: Polity, 1992.
- Goodin R. *If People Were Money // [Barry. Goodin 1992: 6-22]*.
- Goodin R. *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Goodin R. *Public Service Utilitarianism as a Role Responsibility // Utilitas*. 1998. Vol. 10. № 3. P. 320-336.
- Goodin R., Klingeman H.-D. (eds). *A New Handbook of Political Science*. Oxford: Oxford University Press, 1996 (Политическая наука: новые направления. М.: Вече, 1999).
- Goodin R., Pettit Ph. (eds). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Goodin R., Pettit Ph. (eds). *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Goodin R., Reeve A. (eds). *Liberal Neutrality*. L.: Routledge, 1989.
- Gordon S. *Welfare, Justice and Freedom*. N. Y.: Columbia University Press, 1980.
- Gorr M. *Justice, Self-Ownership, and Natural Assets // Social Philosophy and Policy*. 1995. Vol. 12. № 2. P. 267-291.
- Gottlieb R. (ed.). *Radical Philosophy: Tradition, Counter-Tradition, Politics*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.
- Gough J. W. *The Social Contract*. 2<sup>nd</sup> ed. L.: Oxford University Press, 1957.
- Gould C. *Marx's Social Ontology*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1978.
- Govier T. *Social Trust and Human Communities*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1997.
- Govier T. *Dilemmas of Trust*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999.
- Graham K. (ed.). *Contemporary Political Philosophy: Radical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

- Graham K.* Self-Ownership, Communism and Equality II // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1990. Vol. 64. P. 45–61.
- Grant G.* English-Speaking Justice. Sackville: Mount Allison University Press, 1974.
- Gray J.* Liberalism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986a.
- Gray J.* Marxian Freedom. Individual Liberty and the End of Alienation // *Social Philosophy and Policy*. 1986a. Vol. 3. № 2. P. 160–187.
- Gray J.* Liberalism: Essays in Political Philosophy. L.: Routledge, 1989.
- Green K.* Rawls, Women and the Priority of Liberty // *Australasian Journal of Philosophy*. 1986. Vol. 64. P. 26–36.
- Green L.* Internal Minorities and Their Rights // [Kymlicka (ed.) 1995a: 256–272].
- Greene S.* Rethinking Kymlicka's Critique of Humanist Liberalism // *International Journal of Applied Philosophy*. 1996. Vol. 10. № 2. P. 51–57.
- Greenfeld L.* Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1992 (*Гринфелд Л.* Национализм: пять путей к современности. М.: ПерСэ, 2008).
- Greschner D.* Feminist Concerns with the New Communitarians // [Hutchinson, Green (eds) 1989: 119–150].
- Grey T.* Eros, Civilization and the Burger Court // *Law and Contemporary Problems*. 1980. Vol. 43. № 3. P. 83–100.
- Grice G.* The Grounds of Moral Judgement. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Griffin J.* Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Griffiths A. P.* (ed.). On Liberty. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Grimm D.* Does Europe Need a Constitution? // *European Law Journal*. 1995. Vol. 1. № 3. P. 282–302.
- Grimshaw J.* Philosophy and Feminist Thinking. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Groot I., van der Veen R. J.* (eds). Basic Income on the Agenda: Policy Objectives and Political Chances. Amsterdam: University of Amsterdam Press, 2000.
- Gross E.* What is Feminist Theory? // [Pateman, Gross (eds) 1986: 125–143].
- Guthenro J.- M.* The End of the Nation-State. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- Gurr T.* Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflict. Washington: Institute of Peace Press, 1993.
- Gurr T.* Ethnic Warfare on the Wane // *Foreign Affairs*. 2000. Vol. 79. № 3. P. 52–64.
- Gutmann A.* Liberal Equality. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Gutmann A.* Communitarian Critics of Liberalism // *Philosophy and Public Affairs*. 1985. Vol. 14. № 3. P. 308–322.
- Gutmann A.* Democratic Education. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Gutmann A.* (ed.). Democracy and the Welfare State. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Gutmann A.* (ed.). Multiculturalism and the «Politics of Recognition». Princeton: Princeton University Press, 1992.

- Gutmann A.* The Challenge of Multiculturalism to Political Ethics // *Philosophy and Public Affairs*. 1993. Vol. 22. № 3. P. 171–206.
- Gutmann A., Appiah K. A.* *Color Conscious: The Political Morality of Race*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Gutmann A., Thompson D.* *Democracy and Disagreement*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1996.
- Habermas J.* *Communitarian and the Evolution of Society* / tr. by T. McCarthy. Boston: Beacon, 1979.
- Habermas J.* Questions and Counter Questions // Bernstein K. (ed.). *Habermas and Modernity*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1985. P. 192–216.
- Habermas J.* *Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe* // *Praxis International*. 1992. Vol. 12. № 1. P. 1–19 (*Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. М.: Academia, 1995).
- Habermas J.* *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1996.
- Halstead M.* Muslim Schools and the Ideal of Autonomy // *Ethics in Education*. 1990. Vol. 9. № 4. P. 4–6.
- Halstead M.* Radical feminism, Islam and the Single-Sex School Debate // *Gender and Education*. 1991. Vol. 3. № 1. P. 263–278.
- Hamilton A., Madison J., Jay J.* *The Federalist Papers*. N. Y.: Bantam, 1982.
- Hamlin A., Pettit P.* (eds). *The Good Polity*. Oxford: Blackwell, 1989.
- Hampshire S.* (ed.) *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Hampton J.* *Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?* // *Journal of Philosophy*. 1980. Vol. 77. № 6. P. 315–338.
- Hampton J.* *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Hampton J.* *Political Philosophy*. Boulder (Colo): Westview Press, 1997.
- Hanen M., Nielsen K.* (eds). *Science, Morality and Feminist Theory*. Calgary: University of Calgary Press, 1988.
- Hannum H.* *Autonomy, Sovereignty and Self-Determination: The Adjudication of Conflicting Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.
- Hanser M.* *Harming Future People* // *Philosophy and Public Affairs*. 1990. Vol. 19. № P. 47–70.
- Hardimon M.* *The Project of Reconciliation: Hegel's Social Philosophy* // *Philosophy and Public Affairs*. 1992. Vol. 23. № 2. P. 165–195.
- Hardimon M.* *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Hardin G.* *The Tragedy of the Commons* // *Science*. 1968. № 162. P. 1243–1248.
- Hardin R.* *Morality within the Limits of Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Hardin R.* *One for All: The Logic of Group Conflict*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

*Harding S.* Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality? A Survey of Issues // *Dialectica*. 1982. Vol. 36. № 2. P. 225–242.

*Harding S.* The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities // [Kittay, Meyers 1987: 296–316].

*Harding S., Hintikka M.* (eds). *Discovering Reality*. Dordrecht: Reidel, 1983.

*Hardwig J.* Should Women Think in Terms of Rights? // [Sunstein (ed.) 1990: 53–67].

*Hardy H.* (ed.) *Concepts and Categories: Philosophical Essays*. Harmondsworth: Penguin, 1981.

*Hare R. M.* *Freedom and Reason*. L.: Oxford University Press, 1963.

*Hare R. M.* *Essays on Philosophical Method*. L.: Macmillan, 1971.

*Hare R. M.* «Rawls» Theory of Justice // [Daniels (ed.) 1975: 81–107].

*Hare R. M.* Justice and Equality // [Arthur, Shaw (eds). 1978: 118–132].

*Hare R. M.* *Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

*Hare R. M.* Ethical Theory and Utilitarianism // [Sen, Williams 1982: 23– 38].

*Hare R. M.* Rights, Utility and Universalization: Reply to J. L. Mackie // [Frey, 1984: 106–121].

*Harles J.* *Politics in the Lifeboat: Immigrants and the American Democratic Order*. Boulder (Colo): Westview Press, 1993.

*Harman G.* Human Flourishing, Ethics and Liberty // *Philosophy and Public Affairs*. 1983. Vol. 12. № 4. P. 307–322.

*Harris J.* The Survival Lottery // *Philosophy*. 1975. № 50. P. 81–87.

*Harrison R.* (ed.). *Bentham*. L.: Routledge, 1999.

*Haksanyi J.* *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*. Dordrecht: Reidel, 1976.

*Haksanyi J.* *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977a.

*Haksanyi J.* Rule Utilitarianism and Decision Theory // *Erkenntnis*. 1977a. № 11. P. 25–53.

*Haksanyi J.* Rule Utilitarianism, Equality and Justice // *Social Philosophy and Policy*. 1985. Vol. 2. № 2. P. 115–127.

*Hart H. L. A.* Rawls on Liberty and its Priority // [Daniels (ed.) 1975: 230– 252].

*Hart H. L. A.* Between Utility and Rights // [Ryan (ed.) 1979: 77–98].

*Hartney M.* Some Confusions Concerning Collective Rights // *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*. 1991. Vol. 4. № 2. P. 293–314.

*Harvey D.* *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell, 1996.

*Haslett D. W.* *Equal Consideration: A Theory of Moral Justification*. Newark: University of Delaware, 1987.

*Haveman R.* *Starting Even*. N. Y.: Simon and Schuster, 1988.

*Haworth A.* *Anti-libertarianism: Markets, Philosophy and Myth*. L.: Routledge, 1994.

*Hayek F.* *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press, 1944 (*Хайек Ф.* Дорога к рабству. М.: Экономика, 1992).

*Hayek F.* *The Constitution of Liberty*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1960.

- Heater D. Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education.* L.: Longman, 1990.
- Heater D. World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought.* N. Y.: St. Martin's Press, 1996.
- Heater D. What is Citizenship.* Oxford: Blackwell, 2000.
- Hefferman W. Privacy Rights // Suffolk University Law Review.* 1995. № 29. P. 737–808.
- Hefner R. (ed.). Democratic Civility: The History and Cross-cultural Possibility of a Modern Political Ideal.* New Brunswick (NJ): Transaction Publishers, 1998.
- Hegel G. W. F. Philosophy of Right / tr. by T. M. Knox.* L.: Oxford University Press, 1949. (*Гегель Г.В.Ф. Философия права.* М.: Мысль, 1990.)
- Hekman S. Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory.* Cambridge: Polity Press, 1995.
- Held D. Citizenship and Autonomy // [Political Theory 1989: 189–213].*
- Held D. (ed.) Political Theory Today.* Cambridge: Polity, 1991.
- Held D. Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance.* L.: Polity Press, 1995.
- Held D. The Transformation in Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization // [Shapiro, Casiano (eds) 1999: 84–111].*
- Held V. Feminism and Moral Theory // [Kittay, Meyers 1987: 117–119].*
- Held V. The Non-contractual Society // [Hanan, Nielsen (eds) 1988: 111–137].*
- Held V. Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics.* Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Held V. (ed.). Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics.* Boulder (Colo): Westview Press, 1995a.
- Held V. The Meshing of Care and Justice // Hypatia.* 1995a. Vol. 10. № 2. P. 128–132.
- Heller T., Sosna M. (eds). Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought.* Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1986.
- Herzog D. Some Questions for Republicans // Political Theory.* 1986. Vol. 14. № 1. P. 473–493.
- Hill G. Citizenship and Ontology in the Liberal State // Review of Politics.* 1993. № 55. P. 67–84.
- Higgins T. Democracy and Feminism // Harvard Law Review.* 1997. № 110. P. 1657–1703.
- Hirsch H. N. The Threnody of Liberalism: Constitutional Liberty and the Renewal of Community // Political Theory.* 1986. Vol. 14. № 3. P. 423–449.
- Hirschmann N. Difference as an Occasion for Rights: A Feminist Rethinking of Rights, Liberalism and Difference // Critical Review of International Social and Political Philosophy.* 1999. Vol. 2. № 1. P. 27–55.
- Hirschmann N., DiStefano C. (eds). Revisioning the Political: Feminist Revisions of Traditional Concepts in Western Political Theory.* Boulder (Colo): Westview, 1996.
- Hirst P. Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance.* Cambridge: Polity, 1994.

- Hoagland S.* Some Thoughts About «Caring» // [Card 1991: 246–286].
- Hobsbawm E. J.* Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Hochschild A.* The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home. N.Y.: Viking, 1989.
- Hollinger D.* Postethnic America: Beyond Multiculturalism. N. Y.: Basic Books, 1995.
- Hollinger R.* (ed.). Hermeneutics and Praxis. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 1985.
- Holmes S.* The Permanent Structure of Antiliberal Thought // [Rosenblum (ed.) 1989: 227–253].
- Holmstrom N.* Exploitation // Canadian Journal of Philosophy. 1977. Vol. 7. № 2. P. 353–369.
- Honderich T.* (ed.). Morality and Objectivity. L.: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- Hooker B.* Political Philosophy // [McHenry, Adams (eds) 1993: 87–102].
- Horowitz D.* Ethnic Groups in Conflict. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1985.
- Horowitz D.* A Democratic South Africa: Constitutional Engineering in a Divided Society. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1991.
- Horowitz D.* Self-Determination: Politics, Philosophy and Law // [Shapiro, Kymlicka 1997: 421–463].
- Horton J., Mendus S.* (eds). After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alisdair MacIntyre. Cambridge: Polity, 1994.
- Horton J., Mendus S.* (eds). Toleration, Identity and Difference. N. Y.: St. Martin's Press, 1999.
- Hospers J.* Human Conduct: An Introduction to the Problems of Ethics. N. Y.: Harcourt, Brace and World, 1961.
- Houston B.* Rescuing Womanly Virtues: Some Dangers of Moral Reclamation // Canadian Journal of Philosophy. 1987. Vol. 13. P. 237–262.
- Houston B.* Gilligan and the Politics of a Distinctive Women's Morality // [Code et al. (eds) 1988: 168–189].
- Houston B.* Caring and Exploitation // Hypatia. 1990. Vol. 5. № 1. P. 115–119.
- Hudon R., Pelletier R.* (eds). L'Engagement intellectuel: mélanges en l'honneur de Léon Dion. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1991.
- Huftan O., Jrvavaritou Y.* (eds). Gender and the Uses of Time. Dordrecht: Kluwer, 1999.
- Hunter J., Guinness O.* (eds). Articles of Faith, Articles of Peace. Washington: Brookings Institute, 1990.
- Hurka T.* Perfectionism. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Hurka T.* Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality // Journal of Political Philosophy. 1995. Vol. 3. № 1. P. 36–57.
- Hurley S.* Luck and Equality / Proceedings of the Aristotelian Society. 2001.
- Hutchings K.* Feminism Universalism and the Ethics of International Politics // [Jabri, O'Gorman (eds) 1999: 17–38].



- Hutchings K., Dannreuther R. (eds). *Cosmopolitan Citizenship*. N. Y.: St. Martin's Press, 1999.
- Hutchinson A., Green L. (eds). *Law and Community*. Toronto: Carswell, 1989.
- Ignatieff M. *Citizenship and Moral Narcissism // Political Quarterly*. 1989. № 60. P. 63-74.
- Ignatieff M. *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. N. Y.: Farrar, Straus and Giroux, 1993.
- Ignatieff M. *The Rights Revolution*. Toronto: Anansi Press, 2000.
- Ingram A. *Self-Ownership and Worldly Resources // International Journal of Moral and Social Studies*. 1993. Vol. 8. № 1. P. 3-20.
- Ingram D. *Croup Rights: Reconciling Equality and Difference*. Lawrence: University Press of Kansas, 2000.
- Isin E., Wood P. *Citizenship and Identity*. Beverly Hills (Calif.): Sage, 1999.
- Isajiw W. (ed.). *Comparative Perspectives on Interethnic Relations and Social Incorporation in Europe and North America*. Toronto: Canadian Scholar's Press, 1997.
- Iverson D., Sanders W., Patton P. (eds). *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Jabri V., O'Gorman E. (eds). *Women, Culture and International Relations*. Boulder (Colo): Lynne Rienner, 1999.
- Jackson F. *Decision-Theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection // Ethics*. 1991. № 101. P. 462-483.
- Jacobs L. *The Second Wave of Analytical Marxism // Philosophy of Social Sciences*. 1996. Vol. 26. № 2. P. 279-292.
- Jacobs L. *An Introduction to Modern Political Philosophy: The Democratic Vision of Politics*. Upper Saddle River (NJ): PrenticeHall, 1997.
- Jacobson D. *Rights across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.
- Jaggar A. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa (NJ): Rowman and Allanheld, 1983.
- Jaggar A., Young I. M. (eds). *A Companion to Feminist Philosophy*. Cambridge: Blackwell, 1998.
- Janoski T. *Citizenship and Civil Society: Obligations in Liberal, Traditional and Social Democratic Regimes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Janzen W. *Limits of Liberty: The Experiences of Mennonite, Hutterite and Doukhobour Communities in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 1990.
- Jeske D. *Libertarianism, Self-Ownership and Motherhood // Social Theory and Practice*. 1996. Vol. 22. № 2. P. 137-160.
- Johnson J. *Arguing for Deliberation: Some Skeptical Considerations // [Elster (ed.) 1998: 161-184]*.
- Johnson J. *Why Respect Culture? // American Journal of Political Science*. 2000. Vol. 44. № 3. P. 405-418.
- Johnston D. *Native Rights as Collective Rights: A Question of Group Self-Preservation // Canadian Journal of Law and Jurisprudence*. 1989. Vol. 2. № 1. P. 19-34.

- Jones Ch.* Global Justice: Defending Cosmopolitanism. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Jones P.* Freedom and the Redistribution of Resources // *Journal of Social Policy*. 1982. Vol. 11. № 2. P. 217–238.
- Joppke C., Lukes S. (eds).* Multicultural Questions. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Kagan Sh.* The Limits of Morality. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Kagan Sh.* The Argument from Liberty // [Coleman, Buchanan (eds) 1994: 16–41].
- Kahane D.* Pluralism, Deliberation and Citizen Competence Recent Developments in Democratic Theory // *Social Theory and Practice*. 2000. Vol. 26. № 3. P. 509–535.
- Kahneman D. et al.* Fairness as a Constraint on Profit-Seeking // *American Economic Review*. 1986. Vol. 76. № 4. P. 728–741.
- Kairys D. (ed.)* The Politics of Law. N. Y.: Pantheon, 1982.
- Kamenka E. (ed.)*. Community as a Social Ideal. L.: Edward Arnold, 1982.
- Karmis D.* Cultures Autochtones et libéralisme au Canada: les vertus médiatrices du communautarisme libéral de Charles Taylor // *Canadian Journal of Political Science*. 1993. Vol. 26. № 1. P. 69–96.
- Katz L.* Responsibility and Consent: The Libertarian's Problems with Freedom of Contract // *Social Philosophy and Policy*. 1999. Vol. 16. № 2. P. 94–117.
- Kaus M.* The End of Equality. N. Y.: Basic Books, 1992.
- Kavka G.* Hobbesian Moral and Political Theory. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Kearns D.* A Theory of Justice-and Love: Rawls on the Family // *Politics*. 1983. Vol. 18. № 2. P. 36–42.
- Keat R.* Liberal Rights and Socialism // [Graham (ed.) 1982: 59–82].
- Keating M., McGarry J. (eds).* Minority Nationalism and the Changing International Order. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kennedy E., Mendus S.* Women in Western Political Philosophy. Brighton: Wheatsheaf Books, 1987.
- Kernohan A.* Capitalism and Self-Ownership // *Social Philosophy and Policy*. 1988. Vol. 6. № 1. P. 60–76.
- Kernohan A.* Rawls and the Collective Ownership of Natural Abilities // *Canadian Journal of Philosophy*. 1990. Vol. 20. № 1. P. 19–28.
- Kernohan A.* Desert and Self-Ownership // *Journal of Value Inquiry*. 1993. Vol. 27. № 2. P. 197–202.
- Kernohan A.* Liberalism, Equality and Cultural Oppression. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kershner S.* There is No Moral Right to Immigrate to the United States // *Public Affairs Quarterly*. 2000. Vol. 14. № 2. P. 141–158.
- King D.* In the Name of Liberalism: Illiberal Social Policy in the U.S. and Britain. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- King D., Waldron J.* Citizenship, Social Citizenship and the Defence of the Welfare State // *British Journal of Political Science*. 1988. № 18. P. 415–443.

- Kittay E. F.* Equality, Rawls and the Inclusion of Women. N. Y.: Routledge, 1995.
- Kittay E. F.* Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency. N. Y.: Routledge, 1998.
- Kittay E. F., Meyers D.* (eds). Women and Moral Theory. Savage (Md.): Rowman and Littlefield, 1987.
- Kleingeld P.* Just Love: Marriage and the Question of Justice // Social Theory and Practice. 1998. Vol. 24. № 2. P. 261–281.
- Kley R.* Hayek's Social and Political Thought. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Kloss H.* The American Bilingual Tradition. Rowley (Mass.): Newbury House, 1977.
- Cluegel J. R., Mason D. S., Wegener B.* (eds). Social Justice and Political Change: Public Opinion in Capitalist and Post-communist States. N. Y.: Aldine de Gruyter, 1995.
- Knight K.* (ed.). The MacIntyre Reader. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 1998.
- Knowles D.* Political Philosophy. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001.
- Koehn D.* Rethinking Feminist Ethics: Care, Trust and Empathy. L.: Routledge, 1998.
- Kohlberg L.* Essays on Moral Development. San Francisco: Harper and Row, 1984. Vol. ii.
- Korsgaard C.* Commentary on Cohen and Sen // [Nussbaum, Sen (eds) 1993: 54–61].
- Kristjansson K.* For a Concept of Negative Liberty — But Which Conception? // Journal of Applied Philosophy. 1992a. Vol. 9. № 2. P. 221–232.
- Kristjansson K.* What is Wrong with Positive Liberty // Social Theory and Practice. 1992b. Vol. 18. № 3. P. 289–310.
- Kristjansson K.* Social Freedom and the Test of Moral Responsibility // Ethics. 1992c. № 103. P. 104–116.
- Krouse R., McPherson M.* Capitalism, «Property-owning Democracy» and the Welfare State // [Gutmann (ed.) 1988: 79–106].
- Kukathas Ch.* Hayek and Modern Liberalism. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Kukathas Ch.* Are There any Cultural Rights // Political Theory. 1992. Vol. 20. № 1. P. 105–139.
- Kukathas Ch.* Cultural Toleration // [Shapiro, Kymlicka 1997: 69–104].
- Kukathas Ch., Petit Ph.* Rawls: A Theory of Justice and its Critics. Oxford: Polity, 1990.
- Kurtines W., Gewirtz J.* (eds). Morality, Moral Behavior and Moral Development. N. Y.: John Wiley, 1984.
- Kymlicka W.* Liberalism and Communitarianism // Canadian Journal of Philosophy. 1988a. Vol. 18. № 2. P. 181–203.
- Kymlicka W.* Rawls on Teleology and Deontology // Philosophy and Public Affairs. 1988b. Vol. 17. № 3. P. 173–190.
- Kymlicka W.* Liberalism, Community and Culture. Oxford: Oxford University Press, 1989a.
- Kymlicka W.* Liberal Individualism and Liberal Neutrality // Ethics. 1989. Vol. 99. № 4. P. 883–905.
- Kymlicka W.* Two Theories of Justice // Inquiry. 1990. Vol. 33. № 1. P. 99–119.

- Kymlicka W. Rethinking the Family // Philosophy and Public Affairs. 1991. Vol. 20. № 1. P. 77–97.*
- Kymlicka W. (ed.). Justice in Political Philosophy. Aldershot: Edward Elgar, 1992.*
- Kymlicka W. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford: Oxford University Press, 1995a.*
- Kymlicka W. (ed.). The Rights of Minority Cultures. Oxford: Oxford University Press, 1995b.*
- Kymlicka W. Finding our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada. Toronto: Oxford University Press, 1998.*
- Kymlicka W. Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship. Oxford: Oxford University Press, 2001.*
- Kymlicka W. Nation-Building and Minority Rights: Comparing Africa and the West // [Berman et al. (eds) 2002].*
- Kymlicka W., Norman W. Return of the Citizen // Ethics. 1994. Vol. 104. № 2. P. 352–381.*
- Kymlicka W., Norman W. (eds). Citizenship in Diverse Societies. Oxford: Oxford University Press, 2000.*
- Kymlicka W., Opalski M. (eds). Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe. Oxford: Oxford University Press, 2001.*
- Ladenson R. A Philosophy of Free Expression and its Constitutional Applications. Totowa (NJ): Rowman and Littlefield, 1983.*
- Laitin D. Language Repertoires and State Construction in Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.*
- Lamont J. Incentive Income, Deserved Income and Economic Rents // Journal of Political Philosophy. 1997. Vol. 5. № 1. P. 26–46.*
- Landes J. Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1988.*
- Landes J. (ed.). Feminism, the Public and the Private. Oxford: Oxford University Press, 1998.*
- Langton R. Whose Right? Ronald Dworkin, Women and Pornography // Philosophy and Public Policy. 1990. Vol. 19. № 4. P. 311–359.*
- Lapidoth R. Autonomy: Flexible Solutions to Ethnic Conflict. Washington: Institute for Peace Press, 1996.*
- Larabee M. J. (ed.). An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives. L.: Routledge, 1993.*
- Larana E., Johnston H., Gusfield J. (eds). New Social Movements: From Ideology to Identity. Philadelphia: Temple University Press, 1994.*
- Larmore Ch. Patterns of Moral Complexity. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.*
- Laslett P., Fishkin J. (eds). Philosophy, Politics and Society. New Haven: Yale University Press, 1979.*
- LeGrand J., Estrin S. (eds). Market Socialism. Oxford: Oxford University Press, 1989.*
- Lehman E. W. (ed.) Autonomy and Order: A Communitarian Anthology. Savage (Md.): Rowman and Littlefield, 2000.*

- Lehning P. (ed.) *Theories of Secession*. L.: Routledge, 1998.
- Leicester M., Taylor M. (eds). *Ethics, Ethnicity and Education*. L.: Kogan Page, 1992.
- Lehning P., Weale A. (eds). *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*. L.: Routledge, 1997.
- Lenoble J., Dewandre N. (eds). *L'Europe au soir du siècle: identité et démocratie*. P.: Éditions Esprit, 1992.
- Lessnoff M. *Social Contract*. L.: Macmillan, 1986.
- Levine A. *Capitalist Persons // Social Philosophy and Policy*. 1988. Vol. 6. № 1. P. 39–59.
- Levine A. *What is a Marxist Today? // Canadian Journal of Philosophy*. 1989. Vol. 15. P. 29–58.
- Levine A. *Rethinking Liberal Equality from a 'Utopian' Point of View*. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1998.
- Levine A. *Rewarding Effort // Journal of Political Philosophy*. 1999. Vol. 7. № 4. P. 404–418.
- Levinson M. *The Demands of Liberal Education*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Levy J. *Clarifying Cultural Rights // [Shapiro, Kymlicka (eds) 1997: 22–66]*.
- Levy J. *The Multiculturalism of Fear*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Lichtenberg J. *How Liberal Can Nationalism Be? // [Beiner (ed.) 1999: 167–188]*.
- Lindblom Ch. *Politics and Markets*. N. Y.: Basic Books, 1970 (*Линдблом Ч. Политика и рынки. Политико-экономические системы мира. М.: Институт комплексных стратегических исследований, 2008*).
- Linklater A. *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*. Columbia: University of South Carolina Press, 1998.
- Lippert-Rasmussen K. *Arneson on Equality of Opportunity // Journal of Political Philosophy*. 1999. Vol. 7. № 4. P. 478–487.
- Lister R. (ed.). *Citizenship: Feminist Perspectives*. N. Y.: New York University Press, 1998.
- Littleton C. *Reconstructing Sexual Equality // California Law Review*. 1987. № 75. P. 201–259.
- Lloyd Sh. *Stepping Back // Analyse & Kritik*. 1992. Vol. 14. № 1. P. 72–85.
- Lloyd Sh. *Family Justice and Social Justice // Pacific Philosophical Quarterly*. 1994. № 755. P. 353–371.
- Lloyd T. D. *In Defense of Liberalism*. Oxford: Blackwell, 1988.
- Loevinsohn E. *Liberty and the Redistribution of Property // Philosophy and Public Affairs*. 1977. Vol. 6. № 3. P. 226–239.
- Lomasky L. *Persons, Rights and the Moral Community*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Lomasky L. *Libertarianism as if (the Other 99 Percent of) People Mattered // Social Philosophy and Policy*. 1998. Vol. 15. № 2. P. 350–371.
- Lucash F. (ed.). *Justice and Equality: Here and Now*. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1986.
- Lukes S. *Marxism and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Lukes S. *Marxism, Liberalism and the Left* (paper presented at Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, Santander, 1995).

- Lyons D.* Forms and Limits of Utilitarianism. I.: Oxford University Press, 1965.
- Lyons D.* The New Indian Claims and Original Rights to Land // [Paul (ed.) 1981: 355–379].
- Lyons D.* (ed.). Mill's Utilitarianism: Critical Essays. Savage (Md.): Rowman and Littlefield, 1997.
- Maanen van G. E.* (ed.). Property Law on the Threshold of the 21st Century. Apeldorn: Maklu, 1996.
- MacCallum G.* Negative and Positive Freedom // *Philosophical Review*. 1967. Vol. 76. № 3. P. 312–334.
- McCabe D.* New Journals in Political Philosophy and Related Fields // *Ethics*. 1996. Vol. 106. № 4. P. 800–816.
- McClain L.* Rights and Irresponsibility // *Duke Law Journal*. 1994. № 43. P. 989–1088.
- McClain L.* Inviolability and Privacy: The Castle, the Sanctuary and the Body // *Yale Journal of Law and the Humanities*. 1995. Vol. 7. № 1. P. 195–242.
- McClain L.* Reconstructive Tasks for a Liberal Feminist Conception of Privacy // *William and Mary Law Review*. 1999a. Vol. 40. № 2. P. 759–794.
- McClain L.* The Liberal Future of Relational Feminism: Robin West's Caring for Justice // *Law and Social Inquiry*. 1999a. Vol. 24. № 2. P. 477–516.
- McDonald M.* Questions about Collective Rights // [Schneiderman (ed.) 1991: 3–25]a.
- McDonald M.* Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism // *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*. 1991a. Vol. 4. № 2. P. 217–237.
- McHenry I., Adams F.* (eds). Reflection on Philosophy. L.: St. Martin's Press, 1993.
- Macedo S.* Capitalism, Citizenship and Community // *Social Philosophy and Policy*. 1988. Vol. 6. № 1. P. 113–139.
- Macedo S.* Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Macedo S.* Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism // *Ethics*. 1995. Vol. 105. № 3. P. 468–496.
- Macedo S.* (ed.). Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Macedo S.* Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000.
- Machan T., Rasmussen D.* (eds). Liberty for the 'Twenty-First Century: Contemporary Libertarian Thought. Lanham (Md.): Rowman and Littlefield, 1995.
- MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. L.: Duckworth, 1981 (*Макинтайр А.* После добродетели. Исследования теории морали. М.: Академический проект, 2000).
- MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 1988.
- MacIntyre A.* A Partial Response to my Critics // [Horton, Mendus (eds) 1994: 283–304].
- MacIntyre A.* Dependent Rational Beings: Why Human Beings Need the Virtues. I.a Salle (Ill): Open Court Publishing, 1999.

- Mack E.* Self-Ownership and the Right of Property // *Monist*. 1990. Vol. 73. № 4. P. 519-543.
- Mack E.* The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso // [Paul (ed.) 1995: 186-216].
- Mackenzie C., Stoljar N.* (eds.) *Relational Autonomy in Context. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. N. Y.: Oxford University Press, 1999.
- McKerlie D.* Equality and Priority // *Utilitas*. 1994. Vol. 6. № 1. P. 25-42.
- McKerlie D.* Equality // *Ethics*. 1996. Vol. 106. № 2. P. 274-296.
- Mackie J. L.* Rights, Utility and Universalization // [Frey (ed.) 1984: 86-105].
- McKim R., McMahan J.* (eds.) *The Morality of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- MacKinnon C.* *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1987.
- MacKinnon C.* Reflections on Sex Equality under the Law // *Yale Law Journal*. 1991. № 100. P. 1281-1328.
- McLaughlin T. H.* Citizenship, Diversity and Education // *Journal of Moral Education*. 1992a. Vol. 21. № 3. P. 235-250.
- McLaughlin T. H.* The Ethics of Separate Schools // [Leicester, Taylor (eds) 1992: 114-136].
- McMurrin S.* (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1980, 1982, 1988, 1991.
- Macleod C.* *Liberalism, Justice and Markets: A Critique of Liberal Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Macpherson C. B.* *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Mallon R.* Political Liberalism, Cultural Membership and the Family // *Social Theory and Practice*. 1999. Vol. 25. № 2. P. 271-297.
- Manent P.* The Return of Political Philosophy // *First Things*. 2000. № 103. P. 15-22.
- Mapel D.* *Social Justice Reconsidered*. Urbana: University of Illinois Press, 1989.
- Margalit A.* *The Decent Society*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1996.
- Margalit A., Raz J.* National Self-Determination // *Journal of Philosophy*. 1990. Vol. 87. № 9. P. 439-461.
- Marshall T. H.* *Class, Citizenship and Social Development*. N. Y.: Anchor, 1965.
- Martin R.* *Rawls and Rights*. Lawrence: University Press of Kansas, 1985.
- Marx K.* *Grundrisse / Nicolaus M.* (ed.). Harmondsworth: Penguin, 1973.
- Marx K.* *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. L.: Lawrence and Wishart, 1977.
- Marx K.* *Karl Marx: Selected Writings / McLellan D.* (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Marx K.* *Capital: A Critique of Political Economy*. Harmondsworth: Penguin, 1977. Vol. i.
- Marx K.* *Capital: A Critique of Political Economy*. Harmondsworth: Penguin, 1981. Vol. iii.
- Marx K., Engels F.* *Marx/Engel: Selected Works in One Volume*. L.: Lawrence and Wishart, 1968.

- Marx K.* The German Ideology. L.: Lawrence and Wishart, 1970.
- Mason A.* Liberalism and the Value of Community // Canadian Journal of Philosophy. 1993. Vol. 23. № 2. P. 215–240.
- Mason A.* (ed.). Ideals of Equality. Oxford: Blackwell, 1998.
- Mead L.* Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship. N. Y.: Free Press, 1986.
- Mellers B. A., Baron J.* (eds). Psychological Perspectives on Justice: Theory and Applications. N. Y.: Cambridge University Press, 1993.
- Mendus S.* Toleration and the Limits of Liberalism. Atlantic Highlands (NJ): Humanities Press, 1989.
- Mendus S.* Eve and the Poisoned Chalice: Feminist Morality and the Claims of Politics // [Brügmann (ed.) 1993: 95–104].
- Mepham J., Ruben D. H.* (eds). Issues in Marxist Philosophy. Harvester; Hassocks, 1981. Vol. iv.
- Meyer M.* When Not to Claim Your Rights: The Abuse and the Virtuous Use of Rights // Journal of Political Philosophy. 1997. Vol. 5. № 2. P. 149–162.
- Meyers D.* The Socialized Individual and Individual Autonomy // [Kittay, Meyers (eds) 1987: 139–153].
- Meyers D.* Subjection and Subjectivity: Psychoanalytic Feminism and Moral Theory. L.: Routledge, 1994.
- Meyers D.* (ed.) Feminists Rethink the Self. Boulder (Colo): Westview Press, 1997.
- Michael M.* Redistributive Taxation, Self-Ownership and the Fruit of Labour // Journal of Applied Philosophy. 1997. Vol. 14. № 2. P. 137–146.
- Michelman F.* Constitutional Welfare Rights and «A Theory of Justice» // [Daniels (ed.) 1975: 319–346].
- Michelman F.* Socio-Political Functions of Constitutional Protections of Private Property Holdings in Liberal Political Thought // [Maanen van (ed.) 1996].
- Midgley M.* Beast and Man: The Roots of Human Nature. N. Y.: New American Library, 1978.
- Milde M.* Unreasonable Foundations: David Gauthier on Property Rights, Rationality and the Social Contract // Social Theory and Practice. 1999. Vol. 25. № 1. P. 93–125.
- Mill J. S.* Mill on Bentham and Coleridge / Leavis F. (ed.). L.: Chatto and Windus, 1962.
- Mill J. S.* Principles of Political Economy // Idem. Collected Works. Toronto: University of Toronto Press, 1965. Vol. iii.
- Mill J. S.* Chapters on Socialism // Idem. Collected Works. Toronto: University of Toronto Press, 1967. Vol. v.
- Mill J. S.* Utilitarianism, Liberty, Representative Government / Lindsay A. D. (ed.). L.: J.M. Dent and Sons, 1968.
- Mill J. S.* On Liberty / Himmelfarb G. (ed.). Harmondsworth: Penguin, 1982 (*Милль Д.С.* О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М.: Наука, 1995. С. 288–392).
- Mill J. S., Mill H. T.* Essays on Sex Equality / Rosa A. (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1970.



- Miller D. *Social Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Miller D. *Anarchism*. Z.: F.M. Denk and Sony, 1984.
- Miller D. In *What Sense must Socialism be Communitarian?* // *Social Philosophy and Policy*. 1989. Vol. 6. № 2. P. 51–73.
- Miller D. *Distributive Justice: What the People Think* // *Ethics*. 1992. Vol. 102. № 3. P. 555–593.
- Miller D. *Equality and Market Socialism* // [Bardhan, Roemer (eds) 1993: 298–314].
- Miller D. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Miller D. *What Kind of Equality Should the Left Pursue* // [Franklin (ed.) 1997: 83–100].
- Miller D. *Secession and the Principle of Nationality* // [Couture, Nielsen, Seymour (eds) 1998: 261–282].
- Miller D. *Principles of Social Justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999.
- Miller D. *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Miller D., Walzer M. (eds). *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Miller D. et al. *Symposium on David Miller's On Nationality* // *Nations and Nationalism*. 1996. Vol. 2. № 3. P. 407–451.
- Miller H. B., Williams W. H. (eds.) *The Limits of Utilitarianism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Miller R. *Analyzing Marx* Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Mills Ch. *The Racial Contract*. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1997.
- Minow M. *Making all the Difference: Inclusion, Exclusion and American Law*. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1990.
- Minow M. *Equalities* // *Journal of Philosophy*. 1991. Vol. 88. № 11. P. 633–644.
- Miscevic N. *Close Strangers: Nationalism, Proximity and Cosmopolitanism* // *Studies in East European Thought*. 1999. № 51. P. 109–125.
- Miscevic N. (ed.). *Nationalism and Ethnic Conflict: Philosophical Perspectives*. La Salle (Ill): Open Court, 2000.
- Modood T. *Establishment, Multiculturalism, and British Citizenship* // *Political Quarterly*. 1994. Vol. 65. № 1. P. 53–73.
- Moon D. *The Moral Basis of the Democratic Welfare State* // [Gutmann (ed.) 1988: 27–52].
- Moon D. *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Moore G. E. *Ethics*. L.: Oxford University Press, 1912.
- Moore M. (ed.). *National Self-Determination and Secession*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Morris C. *The Relation between Self-Interest and Justice in Contractarian Ethics* // *Social Philosophy and Policy*. 1988. Vol. 5. № 2. P. 119–153.
- Morris C. (ed.). *The Social Contract Theorists*. Lanham (Md.): Rowman and Littlefield, 1999.
- Mouffe Ch. *Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics* // [Butler, Scott (eds) 1992: 369–384]a.

- Mouffe Ch. (ed.). *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community*. L.: Routledge, 1992a.
- Mouffe Ch. *Democratic Citizenship and the Political Community* // [Mouffe (ed.) 1992: 225–239]c.
- Mouffe Ch. *The Democratic Paradox*. L.: Verso, 2000.
- Mulgan G. *Citizens and Responsibilities* // [Andrews 1991: 37–49].
- Mulhall S., Swift A. *Liberals and Communitarians*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Blackwell, 1996.
- Murphy J. *Marxism and Retribution* // *Philosophy and Public Affairs*. 1973. Vol. 2. № 3. P. 214–241.
- Murphy L. *Institutions and the Demands of Justice* // *Philosophy and Public Affairs*. 1999. Vol. 27. № 4. P. 251–291.
- Nagel T. *Rawls on Justice* // *Philosophical Review*. 1973. № 82. P. 220–234.
- Nagel T. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Nagel T. *The Limits of Objectivity* // [McMurrin (ed.) 1980 Vol. i: 75–140].
- Nagel T. *Libertarianism without Foundations* // [Paul (ed.) 1981: 191–205].
- Nagel T. *The View from Nowhere*. N. Y.: Oxford University Press, 1986.
- Nagel T. *Equality and Partiality*. N. Y.: Oxford University Press, 1991.
- Narayan U. *Colonialism and its Others: Considerations on Rights and Care Discourses* // *Hypatia*. 1995. Vol. 10. № 2. P. 133–140.
- Narayan U., Harding S. (eds). *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- Narveson J. *On Dworkinian Equality* // *Social Philosophy and Policy*. 1983. Vol. 1. № 1. P. 1–23.
- Narveson J. *The Libertarian Idea*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- Narveson J. *Collective Rights?* // *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*. 1991. Vol. 4. № 2. P. 329–345.
- Narveson J. *Contracting for Liberty* // [Machan, Rasmussen (eds) 1995: 19–40].
- Narveson J. *Libertarianism versus Marxism: Reflections on G. A. Cohen's Self-Ownership, Freedom and Equality* // *Journal of Ethics*. 1998. Vol. 2. № 1. P. 1–26.
- Nauta L. *Changing Conceptions of Citizenship* // *Praxis International*. 1992. Vol. 12. № 1. P. 20–34.
- Neal P. *Perfectionism with a Liberal Face? Nervous Liberals and Raz's Political Theory* // *Social Theory and Practice*. 1994. Vol. 20. № 1. P. 25–58.
- Nedelsky J. *Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts, and Possibilities* // [Hutchinson, Green (eds) 1989: 219–252].
- Nedelsky J. *Reconceiving Rights as Relationship* // *Review of Constitutional Studies*. 1993. Vol. 1. № 1. P. 1–26.
- Nedelsky J. *Citizenship and Relational Feminism* // [Beiner, Norman (eds) 2000: 131–146].
- Nentwich M., Weale A. (eds). *Political Theory and the European Union: Legitimacy, Constitutional Choice and Citizenship*. L.: Routledge, 1998.

- Newman S.* Ethnoregional Conflicts in Democracies: Mostly Ballots, Rarely Bullets. L.: Greenwood, 1996.
- Nicholson L.* Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family. N. Y.: Columbia University Press, 1986.
- Nickel J.* Rawls on Political Community and Principles of Justice // Law and Philosophy. 1990. № 9. P. 205–216.
- Nickel J.* The Value of Cultural Belonging // Dialogue. 1995. Vol. 33. № 4. P. 635–642.
- Nielsen K.* Class and Justice // [Arthur, Shaw (eds) 1978].
- Nielsen K.* Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism. Totowa (NJ): Rowman and Allanheld, 1985.
- Nielsen K.* Rejecting Egalitarianism: On Miller's Nonegalitarian Marx // Political Theory. 1987. Vol. 15. № 3. P. 411–423.
- Nielsen K.* Marxism and the Moral Point of View. Boulder (Colo): Westview Press, 1989.
- Nielsen K.* Relativism and Wide Reflective Equilibrium // Monist. 1993. Vol. 76. № 3. P. 316–332.
- Noddings N.* Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984.
- Norman R.* Liberty, Equality, Property / Proceedings of the Aristotelian Society. 1981. Vol. 55. P. 192–209.
- Norman R.* Free and Equal. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Norman R.* What is Living and What is Dead in Marxism? // Canadian Journal of Philosophy. 1989. Vol. 15. P. 59–80.
- Norman W.* Taking Freedom Too Seriously? An Essay on Analytic and Post-analytic Political Philosophy. N. Y.: Garland, 1991a.
- Norman W.* Taking «Free Action» Too Seriously // Ethics. 1991b. Vol. 101. № 3. P. 505–520.
- Norman W.* Towards a Normative Theory of Federalism // [Baker (ed.) 1994: 79–100].
- Norman W.* The Ideology of Shared Values // [Carens (ed.) 1995: 137–159].
- Norman W.* Prelude to a Liberal Morality of Nationalism // [Brennan, Milde (eds) 1996: 189–208].
- Norman W.* Inevitable and Unacceptable? Methodological Rawlsianism in Contemporary Anglo-American Political Philosophy // Political Studies. 1998. Vol. 46. № 2. P. 276–294.
- Norman W.* Theorizing Nationalism (Normatively): The First Steps // [Beiner (ed.) 1999: 51–66].
- Norman W.* Ética y la construcción de la nación // [Suárez et al. (eds) 2001].
- Nové A.* The Economics of Feasible Socialism. L.: George Allen and Unwin, 1983.
- Nozick R.* Anarchy, State, and Utopia. N. Y.: Basic Books, 1974 (*Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008).
- Nozick R.* Philosophical Explanations. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1981.
- Nunner-Winkler G.* Two Moralities? // [Kurtines, Gewirtz (eds) 1984: 348–361].
- Nussbaum M.* The Fragility of Goodness. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

- Nussbaum M.* Sex and Social Justice. N. Y.: Oxford University Press, 1999.
- Nussbaum M.* Women and Human Development: The Capabilities Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Nussbaum M., Sen A.* (eds). The Quality of Life. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Nye A.* Feminist Theory and the Philosophies of Man. L.: Croom Helm, 1988.
- Oakeshott M.* Political Education // [Sandel (ed.) 1984c: 219–238].
- O'Brien M.* The Politics of Reproduction. L.: Routledge and Kegan Paul, 1981.
- O'Brien Sh.* Cultural Rights in the United States: A Conflict of Values // Law and Inequality Journal. 1987. № 5. P. 267–358.
- Oilman B.* Market Socialism: The Debate among Socialists. L.; N. Y.: Routledge, 1998.
- Okin S.* Women in Western Political Thought. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Okin S.* Women and the Making of the Sentimental Family // Philosophy and Public Affairs. 1981. Vol. 11. № 1. P. 65–88.
- Okin S.* Justice and Gender // Philosophy and Public Affairs. 1987. Vol. 16. № 1. P. 42–72.
- Okin S.* Reason and Feeling in Thinking about Justice // Ethics. 1989a. Vol. 99. № 2. P. 229–249.
- Okin S.* Justice, Gender, and the Family. N. Y.: Basic Books, 1989a.
- Okin S.* Thinking Like a Woman // [Rhode (ed.) 1990: 145–159].
- Okin S.* Gender, the Public and the Private // [Held (ed.) 1991: 67–90].
- Okin S.* Women, Equality and Citizenship // Queen's Quarterly. 1992. Vol. 99. № 1. P. 56–71.
- Okin S.* Gender Inequality and Cultural Differences // Political Theory. 1994. Vol. 22. № 1. P. 5–24.
- Okin S.* Mistresses of their Own Destiny? Group Rights, Gender and Realistic Rights of Exit (presented at the American Political Science Association annual meeting, Sept.). 1998.
- Okin S.* Is Multiculturalism Bad for Women? Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Oldfield A.* Citizenship: An Unnatural Practice? // Political Quarterly. 1990a. № 61. P. 177–187.
- Oldfield A.* Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World. L.: Routledge, 1990a.
- Olman B.* (ed.). Market Socialism: The Debate among Socialists. L.: Routledge, 1998.
- Olsen F.* The Family and the Market: A Study of Ideology and Legal Reform // Harvard Law Review. 1983. Vol. 96. № 7. P. 1497–1578.
- O'Neill O.* The Most Extensive Liberty // Proceedings of the Aristotelian Society. 1980. № 85. P. 45–59.
- O'Neill O.* Justice, Gender and International Relations // [Nussbaum, Sen (eds) 1993].
- O'Neill O.* Toward Justice and Virtue. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 303–323.
- Orend B.* Michael Walzer on War and Justice. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001.
- Orwin C.* The Encumbered American Self // [Allen, Regan, 1998: 86–91].
- Otsuka M.* Making the Unjust Provide for the Least Well Off // Journal of Ethics. 1998a. Vol. 2. № 3. P. 247–259.

- Otsuka M.* Self-Ownership and Equality: A Lockean Reconciliation // *Philosophy and Public Affairs*. 1998a. Vol. 27. № 1. P. 65–92.
- Palmer T. G. G. A.* Cohen on Self-Ownership, Property and Equality // *Critical Review*. 1998. Vol. 12. № 3. P. 225–251.
- Parekh B.* *Contemporary Political Thinkers*. Oxford: Martin Robertson, 1982.
- Parekh B.* Decolonizing Liberalism // [Shiromas (ed.) 1994: 85–103].
- Parekh B.* *Political Theory: Traditions in Political Philosophy* // [Goodin, Klingeman (eds) 1996: 503–518; рус. изд. 478–494].
- Parekh B.* *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Parfit D.* *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Parfit D.* Equality and Priority // [Mason (ed.) 1998: 1–20].
- Paris D.* Moral Education and the «Tie that Binds» in Liberal Political Theory // *American Political Science Review*. 1991. Vol. 85. № 3. P. 875–901.
- Parry G.* Paths to Citizenship // [Vogel, Moran 1991: 167–196].
- Passerin M., Vogel U.* (eds). *Public and Private: Legal Political and Philosophical Perspectives*. L.: Routledge, 2000.
- Pateman C.* Sublimation and Relocation: Locke, Wolin and the Liberal Democratic Conception of the Political // *Politics and Society*. 1975. Vol. 5. № 4. P. 441–467.
- Pateman C.* «The Disorder of Women»: Women, Love and the Sense of Justice // *Ethics*. 1980. Vol. 91. № 1. P. 20–34.
- Pateman C.* Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy // [Phillips (ed.) 1987: 103–126].
- Pateman C.* *The Sexual Contract*. Oxford: Polity Press, 1988.
- Pateman C.* *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*. Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1989.
- Pateman C.* «God Hath Ordained to Man a Helper»: Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right // [Shanley et al. (eds) 1991: 53–73].
- Pateman C., Gross E.* (eds). *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Boston: Northeastern University Press, 1986.
- Patten A.* The Republican Critique of Liberalism // *British Journal of Political Science*. 1996. № 26. P. 25–44.
- Paul E. F., Miller F. D., Paul J.* (eds). *Altruism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Paul E. P.* (ed.) *Contemporary Political and Social Philosophy*. Cambridge: Needham Heights, 1995.
- Paul E. F., Miller F., Paul J.* (eds). *The Communitarian Challenge to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Paul J.* (ed.). *Reading Nozick*. Totowa (NJ): Rowman and Littlefield, 1981.
- Peffer R.* *Marx, Morality and Social Justice*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Pennock J. R., Chapman J. W.* (eds). *Marxism: NOMOS 26*. N. Y.: New York University Press, 1983.

- Peterson G. B. (ed.). *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. xiii. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.
- Peterson G. (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. xix. Salt Lake City: University of Utah Press, 1998.
- Peterson R. A Re-evaluation of the Economic Consequences of Divorce // *American Sociological Review*. 1996. № 61. P. 528–536.
- Pettit Ph. *Judging Justice: An Introduction to Contemporary Political Philosophy*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Pettit Ph. *The Freedom of the City: A Republican Ideal* // [Hamlin, Pettit (eds) 1989].
- Pettit Ph. *Republicanism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Pettit Ph. *Democracy, Electoral and Contestatory* // [Shapiro, Macedo (eds) 2000: 105–144].
- Pfaff W. *The Wrath of Nations: Civilization and the Furies of Nationalism*. N. Y.: Simon and Schuster, 1993.
- Phillips A. (ed.). *Feminism and Equality*. Oxford: Blackwell, 1987.
- Phillips A. *Engendering Democracy*. Pennsylvania State University Press, University Park, 1991.
- Phillips A. *The Politics of Presence*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Phillips A. (ed.) *Feminism and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Phillips A. *Which Equalities Matter?* Cambridge: Polity Press, 1999.
- Phillips A. *Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance* // *Journal of Political Philosophy*. 2000. Vol. 8. № 2. P. 279–293.
- Phillips D. *Contractualism and Moral Status* // *Social Theory and Practice*. 1999. Vol. 24. № 2. P. 183–204.
- Phillips D. *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Plamenatz J. *On Alien Rule and Self-Government*. L.: Longman, 1960.
- Plant R. *Community and Ideology*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1974.
- Plant R. *Modern Political Thought*. Cambridge: Blackwell, 1991.
- Plant R., Barry N. *Citizenship and Rights in Thatcher's Britain: Two Views*. L.: IEA Health and Welfare Unit, 1990.
- Pluhar E. *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham (NC): Duke University Press, 1995.
- Pocock J. G. A. *The Ideal of Citizenship since Classical Times* // *Queen's Quarterly*. 1992. Vol. 99. № 1. P. 33–55.
- Pogge T. *Realizing Rawls*. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1989.
- Pogge T. *An Egalitarian Law of Peoples* // *Philosophy and Public Affairs*. 1994. Vol. 23. № 3. P. 195–224.
- Pogge T. *How Should Human Rights Be Conceived* // *Jahrbuch für Recht und Ethik*. 1995. № 3. P. 103–120.
- Pogge T. *A Global Resources Dividend* // [Crocker, Linden (eds) 1997: 501–536]a.

- Pogge T.* Migration and Poverty // [Bader 1997: 12–27]а.
- Pogge T.* The Bounds of Nationalism // [Couture, Nielsen, Seymour 1998: 463–504].
- Pogge T.* On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy // *Philosophy and Public Affairs*. 2000. Vol. 29. № 2. P. 138–169.
- Political Theory and the Modern State.* Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1989.
- Poole R.* Nation and Identity. L.: Routledge, 1999.
- Porter J.* The Measure of Canadian Society. Ottawa: Carleton University Press, 1987.
- Posner R.* The Economics of Justice. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1983.
- Posner R.* Overcoming Law. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1996.
- Putnam R.* Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. Princeton: Princeton University Press, 1993 (*Патнам Р.* Чтобы демократия сработала. М.: Ad Marginem, 1996).
- Quinn M.* Liberal Egalitarianism, Utility and Social Justice // *Utilitas*. 1993. Vol. 5. № 2. P. 311–316.
- Radcliffe-Richards J.* The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry. L.: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Raikka J.* (ed.) Do We Need Minority Rights? Dordrecht: Kluwer, 1996.
- Raikka J.* The Feasibility Condition in Political Theory // *Journal of Political Philosophy*. 1998. Vol. 6. № 1. P. 27–40.
- Railton P.* Alienation, Consequentialism and the Demands of Morality // *Philosophy and Public Affairs*. 1984. Vol. 13. № 2. P. 134–171.
- Rakowski E.* Equal Justice. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Rakowski E.* Can Wealth Taxes Be Justified? // *Tax Law Review*. 2000. Vol. 53. № 3. P. 263–375.
- Raphael D. D.* Problems of Political Philosophy. L.: Pall Mall, 1970.
- Raphael D. D.* Moral Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Rawls J.* A Theory of Justice. L.: Oxford University Press, 1971 (*Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995).
- Rawls J.* Reply to Alexander & Musgrave // *Quarterly Journal of Economics*. 1974. № 88. P. 633–655.
- Rawls J.* Fairness to Goodness // *Philosophical Review*. 1975. № 84. P. 536–554.
- Rawls J.* The Basic Structure as Subject // [Goldman, Kim (eds) 1978: 47–61].
- Rawls J.* A Well-Ordered Society? // [Laslett, Fishkin (eds) 1979: 6–20].
- Rawls J.* Kantian Constructivism in Moral Theory // *Journal of Philosophy*. 1980. Vol. 77. № 9. P. 515–572.
- Rawls J.* The Basic Liberties and their Priority // [McMurrin S. (ed.) 1982. Vol. iii: 1–89]а.
- Rawls J.* Social Unity and Primary Goods // [Sen, Williams 1982: 159–186]а.
- Rawls J.* Justice as Fairness: Political not Metaphysical // *Philosophy and Public Affairs*. 1985. Vol. 14. № 3. P. 223–251.
- Rawls J.* The Idea of an Overlapping Consensus // *Oxford Journal of Legal Studies*. 1987. Vol. 7. № 1. P. 1–25.

- Rawls J.* The Priority of Right and Ideas of the Good // *Philosophy and Public Affairs*. 1988. Vol. 17. № 4. P. 251–276.
- Rawls J.* The Domain of the Political and Overlapping Consensus // *New York University Law Review*. 1989. Vol. 64. № 2. P. 233–255.
- Rawls J.* *Political liberalism*. N. Y.: Columbia University Press, 1993a.
- Rawls J.* The Law of Peoples // [Shute, Hurley (eds) 1993: 41–82]с.
- Rawls J.* The Idea of Public Reason Revisited // *University of Chicago Law Review*. 1997. № 64. P. 765–807.
- Rawls J.* *Collected Papers* / Freeman S. (ed.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999a.
- Rawls J.* *The Law of Peoples*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999с.
- Raz J.* *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Raz J.* Multiculturalism: A Liberal Perspective // *Dissent*. 1994. Winter. P. 67–79.
- Raz J.* Multiculturalism // *Ratio Juris*. 1998. Vol. 11. № 3. P. 193–205.
- RCAP — Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples, ii: Restructuring the Relationship. Ottawa, 1996.
- Réaume D.* The Constitutional Protection of Language: Security or Survival? // [Schneiderman (ed.) 1991: 37–57].
- Réaume D.* Justice between Cultures: Autonomy and the Protection of Cultural Affiliation // *UBC Law Review*. 1995. Vol. 29. № 1. P. 117–141.
- Regan T.* *Defending Animal Rights*. Champaign: University of Illinois Press, 2001.
- Reiman J.* The Possibility of a Marxian Theory of Justice // *Canadian Journal of Philosophy*. 1981. Vol. 7. P. 307–322.
- Reiman J.* The Labor Theory of the Difference Principle // *Philosophy and Public Affairs*. 1983. Vol. 12. № 2. P. 133–159.
- Reiman J.* Exploitation, Force and the Moral Assessment of Capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen // *Philosophy and Public Affairs*. 1987. Vol. 16. № 1. P. 3–41.
- Reiman J.* An Alternative to «Distributive» Marxism: Further Thoughts on Roemer, Cohen and Exploitation // *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 15. 1989. P. 299–331.
- Reiman J.* *Moral Philosophy: The Critique of Capitalism and the Problem of Ideology* // [Carver 1991: 143–167].
- Reinders H.* *The Future of the Disabled in Liberal Society*. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 2000.
- Rescher N.* *Distributive Justice: A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966.
- Rhode D. (ed.). *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Rhode D.* *Speaking of Sex: The Denial of Gender Inequality*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1997.
- Rich A.* *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966–1978*. N. Y.: Norton, 1979.



- Richardson H., Weithman P. (eds). *The Philosophy of Rawls*. N.Y.: Garland, 1999.
- Rieber S. Freedom and Redistributive Taxation // *Public Affairs Quarterly*. 1996. Vol. 10. № 1. P. 63–74.
- Riley P. *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1982.
- Ripstein A. Foundationalism in Political Theory // *Philosophy and Public Affairs*. 1987. № 6. P. 114–137.
- Ripstein A. Gauthier's Liberal Individual // *Dialogue*. 1989. № 28. P. 63–76.
- Ripstein A. Equality, Luck and Responsibility // *Philosophy and Public Affairs*. 1994. Vol. 23. № 1. P. 3–23.
- Robbins B. (ed.). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- Roberts M. *Analytical Marxism: A Critique*. L.: Verso, 1996.
- Roberts M. Analytical Marxism: An Ex-Paradigm? The Odyssey of G. A. Cohen // *Radical Philosophy*. 1997. № 82. P. 17–28.
- Robinson F. *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory and International Relations*. Boulder (Colo): Westview Press, 1999.
- Roemer J. *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1982a.
- Roemer J. Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation // *Philosophy and Public Affairs*. 1982b. Vol. 11. № 4. P. 281–313.
- Roemer J. New Directions in the Marxian Theory of Exploitation and Class // *Politics and Society*. 1982c. Vol. 11. № 3. P. 253–287.
- Roemer J. Equality of Talent // *Economics and Philosophy*. 1985a. Vol. 1. № 2. P. 151–187.
- Roemer J. Should Marxists Be Interested in Exploitation? // *Philosophy and Public Affairs*. 1985b. Vol. 14. № 1. P. 30–65.
- Roemer J. The Mismatch of Bargaining Theory and Distributive Justice // *Ethics*. 1986a. Vol. 97. № 1. P. 88–110.
- Roemer J. (ed.). *Analytical Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986b.
- Roemer J. *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1988.
- Roemer J. Second Thoughts on Property Relations and Exploitation // *Canadian Journal of Philosophy*. 1989. Vol. 15. P. 257–266.
- Roemer J. A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner // *Philosophy and Public Affairs*. 1993a. № 22. P. 146–166.
- Roemer J. Can There be Socialism after Communism? // [Bardhan, Roemer 1993: 89–107]b.
- Roemer J. *A Future for Socialism*. L.: Verso, 1994.
- Roemer J. Equality and Responsibility // *Boston Review*. 1995. Vol. 20. № 2. P. 3–7.
- Roemer J. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1996.

- Roemer J.* Egalitarian Strategies // *Dissent*. 1999. P. 64–74.
- Rooney Ph.* A Different Different Voice: On the Feminist Challenge in Moral Theory // *Philosophical Forum*. 1991. Vol. 22. № 4. P. 335–361.
- Rorty R.* Postmodernist Bourgeois Liberalism // [Hollinger (ed.) 1985: 214–221].
- Rosenblum N.* Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1987.
- Rosenblum N.* (ed.) Liberalism and the Moral Life. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989.
- Rosenblum N.* Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Rosenblum N.* Obligations of Citizenship and Demands of Faith: Religious Accommodation in Pluralist Democracies. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Ross W. D.* The Right and the Good. L.: Oxford University Press, 1930.
- Rothbard M.* The Ethics of Liberty. Atlantic Highlands (NJ): Humanities Press, 1982.
- Rothstein B.* Social Justice and State Capacity // *Politics and Society*. 1992. Vol. 20. № 1. P. 101–126.
- Rothstein B.* Just Institutions Matter: The Moral and Political Logic of the Universal Welfare State. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Rubio-Marin R.* Immigration as a Democratic Challenge: Citizenship and Inclusion in Germany and the US. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Ruddick S.* Maternal Thinking // [Trebilcot (ed.) 1984: 213–230]a.
- Ruddick S.* Preservative Love and Military Destruction // [Trebilcot (ed.) 1984: 231–262]b.
- Ruddick S.* Remarks on the Sexual Politics of Reason // [Kittay, Meyers 1987: 237–260].
- Russell J. S.* Okin's Rawlsian Feminism // *Social Theory and Practice*. 1995. Vol. 21. № 3. P. 397–426.
- Ryan A.* Self-Ownership, Autonomy, and Property Rights // *Social Philosophy and Policy*. 1994. Vol. 11. № 2. P. 241–258.
- Ryan A.* (ed.) The Idea of Freedom. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Руссо Ж.Ж.* Эмиль, или О воспитании // Его же. Педагогические сочинения. В 2 т. М.: Педагогика, 1981. Т. 1.
- Sabetti F.* Path Dependency and Civic Culture: Some Lessons from Italy about Interpreting Social Experiments // *Politics and Society*. 1996. Vol. 24. № 1. P. 19–44.
- Sandel M.* Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Sandel M.* The Procedural Republic and the Unencumbered Self // *Political Theory*. 1984a. Vol. 12. № 1. P. 81–96.
- Sandel M.* Morality and the Liberal Ideal // *New Republic*. 1984b. № 190. P. 15–17.
- Sandel M.* (ed.) Liberalism and its Critics. Oxford: Blackwell, 1984c.
- Sandel M.* Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality // *California Law Review*. 1989. Vol. 77. № 3. P. 521–538.

- Sandel M.* Freedom of Conscience or Freedom of Choice? // [Hunter, Guinness (eds) 1990: 74–92].
- Sandel M.* Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1996.
- Sandel M.* Reply to Critics // [Allen, Regan 1998: 319–335].
- Sanders J.* Justice and the Initial Acquisition of Property // Harvard Journal of Law and Public Policy. 1987. № 10. P. 369–387.
- Sartorius R.* Utilitarianism and Obligation // Journal of Philosophy. 1969. Vol. 66. № 3. P. 67–81.
- Saxonhouse A.* Women in the History of Political Thought. Westport (Conn.): Praeger, 1981.
- Sayre-McCord G.* On Why Hume's «General Point of View» Isn't Ideal — and Shouldn't Be // Social Philosophy and Policy. 1994. № 11. P. 202–228.
- Scales A.* The Emergence of Feminist Jurisprudence // [Smith (ed.) 1993: 94–109].
- Scanlon T.* Contractualism and Utilitarianism // [Sen, Williams, 1982: 103–128].
- Scanlon T.* Freedom of Expression and Categories of Expression // [Copp, Wendell (eds) 1983: 139–166].
- Scanlon T.* The Significance of Choice // [McMurrin (ed.) 1988. Vol. viii: 151–216].
- Scanlon T.* The Moral Basis of Interpersonal Comparisons // Elster, Roemer 1991: 17–44].
- Scanlon T.* Value, Desire and Quality of Life // [Nussbaum, Sen 1993: 187–107].
- Scanlon T.* What We Owe to Each Other. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998.
- Scarre G.* Utilitarianism. L.: Routledge, 1996.
- Schaefer D.* Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catherine MacKinnon // American Political Science Review. 2001. Vol. 95. № 3.
- Schaller W.* Expensive Preferences and the Priority of Right: A Critique of Welfare Egalitarianism // Journal of Political Philosophy. 1997. Vol. 5. № 3. P. 254–273.
- Schlereth T.* The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 1977.
- Schlesinger A.* The Disuniting of America. N. Y.: Norton, 1992.
- Schmidt A.* The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America. Westport (Conn.): Praeger, 1997.
- Schmidtz D.* When is Original Appropriation Required? // Monist. 1990a. Vol. 73. № 4. P. 504–518.
- Schmidtz D.* Justifying the State // Ethics. 1990a. Vol. 101. № 1. P. 89–102.
- Schmidtz D.* The Institution of Property // Social Philosophy and Policy. 1994. Vol. 11. № 1. P. 42–62.
- Schneiderman D.* (ed.). Language and the State: The Law and Politics of Identity. Cowansville: Les Éditions Yvon Blais, 1991.
- Schultz B.* (ed.) Essays on Sidgwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Schwartz A.* Moral Neutrality and Primary Goods // Ethics. 1973. № 83. P. 294–307.

*Schwartz A. Meaningful Work // Ethics. 1982. Vol. 92. № 4. P. 634–646.*

*Schwartz J. From Libertarianism to Egalitarianism // Social Theory and Practice. 1992. Vol. 18. № 3. P. 259–288.*

*Schwartz N. Distinction between Public and Private Life: Marx on the Zoon Politikon // Political Theory. 1979. Vol. 7. № 2. P. 245–266.*

*Schwartz W. (ed.). Justice in Immigration. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.*

*Schweickart D. Should Rawls Be a Socialist? // Social Theory and Practice. 1978. Vol. 5. № 1. P. 1–27.*

*Schon S. Okin on Feminism and Rawls // Philosophical Forum. 1996. Vol. 27. № 4. P. 321–332.*

*Seigal R. «The Rule of Love»: Wife Beating as Prerogative and Privacy // Yale Law Journal. 1996. Vol. 105. № 8. P. 2117–2208.*

*Sen A. Equality of What? // [McMurrin (ed.) 1980. Vol. i: 353–369].*

*Sen A. Rights and Capabilities // [Honderich (ed.) 1985: 130–148].*

*Sen A. Justice: Means versus Freedom // Philosophy and Public Affairs. 1990a. Vol. 19. № 2. P. 111–121.*

*Sen A. Welfare, Freedom and Social Choice // Recherches économiques de Louvain. 1990b. Vol. 56. № 3. P. 451–486.*

*Sen A. Welfare, Preference and Freedom // Journal of Econometrics. 1991. № 50. P. 15–29.*

*Sen A., Williams B. (eds). Utilitarianism and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.*

*Sevenhuijsen S. Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics. L.: Routledge, 1998.*

*Shachar A. Group Identity and Women's Rights: The Perils of Multicultural Accommodation // Journal of Political Philosophy. 1998. № 6. P. 285–305.*

*Shachar A. The Paradox of Multicultural Vulnerability // [Joppke, Lukes 1999: 87–111].*

*Shachar A. Multicultural Jurisdictions: Preserving Cultural Differences and Women's Rights in a Liberal State. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.*

*Shafir G. (ed.). The Citizenship Debates: A Reader. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.*

*Shanley M. L., Narayan U. (eds). Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1997.*

*Shanley M. L., Pateman C. (eds). Feminist Interpretations and Political Theory. Pennsylvania State University Press, University Park. 1991.*

*Shapiro D. Liberal Egalitarianism, Basic Rights, and Free Market Capitalism // Reason Papers. 1993. № 18. P. 169–188.*

*Shapiro D. Can Old-Age Social Insurance be Justified? // Social Philosophy and Policy. 1997. Vol. 14. № 2. P. 116–144.*

*Shapiro D. Why Even Egalitarians Should Favour Market Health Insurance // Social Philosophy and Policy. 1998. Vol. 15. № 2. P. 84–132.*

- Shapiro J.* Resources, Capacities, and Ownership: The Workmanship Ideal and Distributive Justice // *Political Theory*. 1991. Vol. 19. № 1. P. 47–72.
- Shapiro J.* *Democratic Justice*. New Haven: Yale University Press, 1999.
- Shapiro J., Hardin R. (eds). *Political Order: NOMOS 38*. N. Y.: New York University Press, 1996.
- Shapiro J., Kymlicka W. (eds). *Ethnicity and Group Rights*. N. Y.: New York University Press, 1997.
- Shapiro J., Casiano H.-C. (eds). *Democracy's Edges*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Shapiro J., Macedo S. (eds). *Designing Democratic Institutions: NOMOS 42*. N. Y.: New York University Press, 2000.
- Shaw W.* *Contemporary Ethics: Taking Account of Utilitarianism*. Oxford: Blackwell, 1998.
- Sher G.* Justifying Reverse Discrimination in Employment // *Philosophy and Public Affairs*. 1975. Vol. 4. № 2. P. 159–170.
- Sher G.* Other Voices, Other Rooms? Women's Psychology and Moral Theory // [Kittay, Meyer 1987: 178–189].
- Sher G.* *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Sher G., Brody B. (eds). *Social and Political Philosophy: Contemporary Readings*. N. Y.: Harcourt Brace, 1999.
- Shiromas A. (ed.). *The End of 'Isms'? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Shklar J.* American Citizenship: The Quest for Inclusion // [McMurrin (ed.) 1991. Vol. x: 386–439].
- Shrage L.* Equal Opportunity // [Jaggar, Young 1998: 559–568].
- Shue H.* Mediating Duties // *Ethics*. 1988. Vol. 98. № 4. P. 687–704.
- Shute S., Hurley S. (eds). *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Sidgwick H.* *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett (1<sup>st</sup> publ. 1874), 1981.
- Silvers A., Wasserman D., Mahowald M.* *Disability, Difference, Discrimination: Perspectives on Justice in Bioethics and Public Policy*. Lanham (Md.): Rowman and Littlefield, 1998.
- Simon R. L. (ed.) *Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2001.
- Singer P.* Utility and the Survival Lottery // *Philosophy*. 1977. № 52. P. 218–222.
- Singer P. (ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Singer P.* *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Sinopli R.* *The Foundations of American Citizenship: Liberalism, the Constitution and Civic Virtue*. N. Y.: Oxford University Press, 1992.
- Skinner Q.* The Republican Ideal of Political Liberty // [Bock et al. (eds) 1990: 293–309].
- Skinner Q.* On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty // [Mouffe (ed.) 1992a. P. 211–224].
- Skinner Q.* *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

*Skitka L. J., Tetlock P. E.* Of Ants and Grasshoppers: The Political Psychology of Allocating Public Assistance // [Mellers, Baron (eds) 1993: 205–233].

*Smart J. J. C.* An Outline of a System of Utilitarian Ethics // [Smart, Williams (eds) 1973: 1–75].

*Smart J. J. G., Williams B.* (eds). Utilitarianism: For and Against. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

*Smith M.* Consequentialism and Moral Character (unpublished manuscript, Philosophy Department at Monash University). 1988.

*Smith P.* (ed.). Feminist Jurisprudence. Oxford: Oxford University Press, 1993.

*Smith P.* Incentives and Justice: G. A. Cohen's Egalitarian Critique of Rawls // Social Theory and Practice. 1998. Vol. 24. № 2. P. 205–235.

*Smith R.* Liberalism and American Constitutional Law. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1985.

*Smith R.* Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in American History. New Haven: Yale University Press, 1997.

*Smith S.* Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

*Sommers C.* Filial Morality // [Kittay, Meyers 1987: 69–84].

*Spinner-Halev J.* The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.

*Spinner-Halev J.* Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

*Spragens T.* Civic Liberalism: Reflections on our Democratic Ideals. Lanham (Md.): Rowman and Littlefield, 1999.

*Stein L.* Living with the Risk of Backfire: A Response to the Feminist Critiques of Privacy and Equality // Minnesota Law Review. 1993. Vol. 77. № 5. P. 1153–1192.

*Steiner H.* The Natural Right to the Means of Production // Philosophical Quarterly. 1977. Vol. 27. № 106. P. 41–49.

*Steiner H.* Liberty and Equality // Political Studies. 1981. Vol. 19. № 4. P. 555–569.

*Steiner H.* How Free? Computing Personal Liberty // [Griffiths (ed.) 1983: 73–89].

*Steiner H.* An Essay on Rights. Oxford: Blackwell, 1994.

*Steiner H.* Choice and Circumstance // [Mason (ed.) 1998: 95–112].

*Sterba J.* How to Make People Just: A Practical Reconciliation of Alternative Conceptions of Justice. Totowa (NJ): Rowman and Littlefield, 1988.

*Sterba J.* From Liberty to Welfare: An Update // Social Theory and Practice. 2000. Vol. 26. № 3. P. 465–478.

*Stiehm J.* The Unit of Political Analysis: Our Aristotelian Hangover // [Harding, Hintikka (eds) 1983: 31–44].

*Stocker M.* Duty and Friendship: Toward a Synthesis of Gilligan's Contractive Moral Concepts // [Kittay, Meyers 1987: 56–68].

- Stout J.* Liberal Society and the Languages of Morals // *Soundings*. 1986. Vol. 69. № 1. P. 32–59.
- Strike K.* On the Construction of Public Speech: Pluralism and Public Reason // *Educational Theory*. 1994. Vol. 44. № 1. P. 1–26.
- Suárez R. M., Rivera Otero J. M.* (eds). *Europa Mundi: democracia, globalización y europeización*. Santiago: Prensa de la Universidad de Santiago de Compostela, 2001.
- Sullivan W.* *Reconstructing Public Philosophy*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1982.
- Sumner L. W.* *The Moral Foundation of Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Sunstein C.* Legal Interference with Private Preferences // *University of Chicago Law Review*. 1986. Vol. 53. № 4. P. 1129–1174.
- Sunstein C.* Preferences and Politics // *Philosophy and Public Affairs*. 1991. Vol. 20. № 1. P. 3–34.
- Sunstein C.* Social Roles and Social Norms // *Columbia Law Review*. 1996. № 96. P. 903–968.
- Sunstein C.* *Free Markets and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Sunstein C.* Should Sex Equality Law Apply to Religious Institutions // [Okin 1999: 85–94].
- Sunstein C.* (ed.). *Feminism and Political Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Svensson F.* Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and its Impact on American Indian Tribes // *Political Studies*. 1979. Vol. 27. № 3. P. 421–439.
- Swift A., Marshall G., Burgoyne C., Routh D.* Distributive Justice: Does it Matter What the People Think // [Kluegel, Mason, Wegener (eds) 1995: 15–47].
- Talisse R.* *On Rawls*. Belmont (Calif.): Wadsworth, 2000.
- Tam H.* *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*. N. Y.: New York University Press, 1998.
- Tamir Y.* *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Tan K.-C.* *Toleration, Diversity, and Global Justice*. Pennsylvania State University Press, University Park, 2000.
- Taub N., Schneider E.* Perspectives on Women's Subordination and the Role of Law // [Kairys (ed.) 1982: 152–176].
- Tawney R. H.* *Equality*. 4<sup>th</sup> ed. L.: Allen and Unwin, 1964.
- Taylor Ch.* *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Taylor Ch.* *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a. Vol. ii.
- Taylor Ch.* *Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada* // [Calrns, Williams 1985: 183–229]e.
- Taylor Ch.* *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate* // [Rosenblum (ed.) 1989: 159–182]a.
- Taylor Ch.* *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989a.
- Taylor Ch.* *Shared and Divergent Values* // [Watts, Brown (eds) 1991: 53–76].
- Taylor Ch.* *The Politics of Recognition* // [Gutmann (ed.) 1992: 25–73].

- Taylor Ch.* Nationalism and Modernity // [McKim, McMahan 1997: 31-55].
- Taylor Ch.* A Catholic Modernity. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Temkin L.* Inequality. N. Y.: Oxford University Press, 1993.
- Thompson D.* Democratic Theory and Global Society // Journal of Political Philosophy. 1999. Vol. 7. № 2. P. 111-125.
- Thorne B., Yalom M.* (eds). Rethinking the Family: Some Feminist Questions. N. Y.: Longman, 1982.
- Tilman R.* Ideology and Utopia in the Social Philosophy of the Libertarian Economists. N. Y.: Greenwood, 2001.
- Tomasi J.* Individual Rights, and Community Virtue // Ethics. 1991. Vol. 101. № 3. P. 521-536.
- Tomasi J.* Liberalism beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Tong R.* Feminine and Feminist Ethics. Belmont (Calif.): Wadsworth, 1993.
- Tomasi J.* Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction. 2<sup>nd</sup> ed. Boulder (Colo): Westview Press. 1998.
- Trebilcot J.* (ed.) Mothering: Essays in Feminist Theory. Totowa (NJ): Rowman and Allanheld, 1984.
- Tremain Sh.* Dworkin on Disablement and Resources // Canadian Journal of Law and Jurisprudence. 1996. Vol. 9. № 2. P. 343-359.
- Tronto J.* Beyond Gender Difference to a Theory of Care // Signs. 1987. Vol. 12. № 4. P. 644-663.
- Tronto J.* Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care. N. Y.: Routledge, 1993.
- Tronto J.* Care as a Basis for Radical Political Judgements // Hypatia. 1995. Vol. 10. № 2. P. 141-149.
- Tully J.* Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Tully J.* Struggles over Recognition and Distribution // Constellations. 2000. Vol. 7. № 4. P. 469-482.
- Tully J., Weinstock D.* (eds.) Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Tyler T. et al.* Social Justice in a Diverse Society. Boulder (Colo): Westview Press, 1997.
- Unger R.* Knowledge and Politics. N. Y.: Macmillan, 1984.
- Vallentyne P.* (ed.). Contractarianism and Rational Choice: Essays on Gauthier. N. Y.: Cambridge University Press, 1991.
- Vallentyne P.* Self-Ownership and Equality: Brute Luck, Gifts, Universal Dominance and Leximin // Ethics. 1997. Vol. 107. № 2. P. 321-343.
- Vallentyne P.* Critical Notice of G. A. Cohen Self-Ownership, Freedom, and Equality // Canadian Journal of Philosophy. 1998. Vol. 28. № 4. P. 609-626.
- Vallentyne P., Steiner H.* (eds). The Origins of Left-Libertarianism: An Anthology of Historical Writings. L.: Palgrave, 2000a.



- Vallentyne P., Steiner H. (eds). *Left-Libertarianism and its Critics: The Contemporary Debate*. L.: Palgrave, 2000a.
- Valls A. The Libertarian Case for Affirmative Action // *Social Theory and Practice*. 1999. Vol. 25. № 2. P. 299–323.
- van der Veen R., Van Parijs Ph. Entitlement Theories of Justice // *Economics and Philosophy*. 1985. Vol. 1. № 1. P. 69–81.
- Van Dyke V. Justice as Fairness: For Groups? // *American Political Science Review*. 1975. № 69. P. 607–614.
- Van Dyke V. The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory // *World Politics*. 1977. Vol. 29. № 3. P. 343–369.
- Van Dyke V. Collective Rights and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought // *Journal of Politics*. 1982. № 44. P. 21–40.
- Van Dyke V. *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*. Westport (Conn.): Greenwood, 1985.
- van Gunsteren H. Notes towards a Theory of Citizenship // [Birnbbaum et al. (eds) 1978: 9–35].
- van Gunsteren H. *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies*. Boulder (Colo): Westview Press, 1998.
- Van Parijs Ph. Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income // *Philosophy and Public Affairs*. 1991. Vol. 20. № 2. P. 101–131.
- Van Parijs Ph. (ed.). *Arguing for Basic Income*. L.: Verso, 1992.
- Van Parijs Ph. *Marxism Recycled*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Van Parijs Ph. *Real Freedom for All*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Van Parijs Ph. A Basic Income for All // *Boston Review* 2000. Vol. 25. № 5. P. 4–8.
- Van Parijs Ph. *What's Wrong with a Free Lunch: A New Democracy Forum on Universal Basic Income*. Boston: Beacon Press, 2001.
- Varian H. Dworkin on Equality of Resources // *Economics and Philosophy*. 1985. Vol. 1. № 1. P. 110–125.
- Vincent A., Plant R. *Philosophy, Politics and Citizenship: The Life and Thought of the British Idealists*. Oxford: Blackwell, 1984.
- Voet M. C. B., Voet R. *Feminism and Citizenship*. L.: Sage, 1998.
- When the Earth Belonged to All: The Land Question in Eighteenth-Century Justifications of Private Property // *Political Studies*. 1988. Vol. 36. № 1. P. 102–122.
- Vogel U. Is Citizenship Gender-Specific? // [Vogel, Moran 1991: 58–85].
- Vogel U., Moran M. *The Frontiers of Citizenship*. N. Y.: St. Martin's Press, 1991.
- Voice P. What Do Children Deserve? // *South African Journal of Philosophy*. 1993. Vol. 12. № 4. P. 122–125.
- Waldron J. Welfare and the Images of Charity // *Philosophical Quarterly*. 1986. Vol. 36. № 145. P. 463–482.
- Waldron J. Theoretical Foundations of Liberalism // *Philosophical Quarterly*. 1987. Vol. 37. № 147. P. 127–150.

- Waldron J.* Autonomy and Perfectionism in Raz's Morality of Freedom // *Southern California Law Review*. 1989. Vol. 62. № 3. P. 1097–1152.
- Waldron J.* The Right to Private Property. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Waldron J.* Superseding Historic Injustice // *Ethics*. 1992. Vol. 103. № 1. P. 4–28.
- Waldron J.* Liberal Rights: Collected Papers 1981–1991. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Waldron J.* Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative // [Kymlicka (ed.) 1995a: 93–121.
- Waldron J.* Law and Disagreement. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Walker B.* Social Movements as Nationalisms // [Couture, Nielsen, Seymour 1998: 505–547].
- Walker S.* The Rights Revolution: Rights and Community in Modern America. N. Y.: Oxford University Press, 1998.
- Wal S.* Liberalism, Perfectionism and Restraint. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Wallach J.* Can Liberalism be Virtuous? // *Polity*. 2000. Vol. 33. № 1. P. 163–174.
- Walzer M.* Liberalism and the Art of Separation // *Political Theory*. 1981. № 12. P. 315–330.
- Walzer M.* Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality. Oxford: Blackwell, 1983.
- Walzer M.* Citizenship // [Ball, Farr (eds) 1989: 211–219].
- Walzer M.* The Communitarian Critique of Liberalism // *Political Theory*. 1990. Vol. 18. № 1. P. 6–23.
- Walzer M.* The Civil Society Argument // [Mouffe (ed.) 1992a.: 89–107]a.
- Walzer M.* What it Means to be an American. N. Y.: Marsilio, 1992a.
- Walzer M.* The New Tribalism // *Dissent* 1992c. Spring. P. 164–171.
- Walzer M.* Comment // [Gutmann (ed.) 1992: 99–103]e.
- Walzer M.* Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994.
- Walzer M.* Pluralism in Political Perspective // [Kymlicka (ed.) 1995a: 139–54]a.
- Walzer M.* Response // [Miller, Walzer (eds) 1995: 281–298]a.
- Walzer M.* (ed.). Toward a Global Civil Society. Oxford: Berhahn Books, 1995c.
- Walzer M.* On Toleration. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Ward C.* The Limits of «Liberal Republicanism»: Why Group-Based Remedies and Republican Citizenship Don't Mix // *Columbia Law Review*. 1991. Vol. 91. № 3. P. 581–607.
- Ware R.* How Marxism is Analyzed: An Introduction // *Canadian Journal of Philosophy*. 1989. Vol. 15. P. 1–26.
- Warren M.* (ed.). Democracy and Trust. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Warren P.* Self-Ownership, Reciprocity, and Exploitation, or Why Marxists Shouldn't Be Afraid of Robert Nozick // *Canadian Journal of Philosophy*. 1994. Vol. 24. № 1. P. 33–56.
- Warren P.* Should Marxists be Liberal Egalitarians // *Journal of Political Philosophy*. 1997. Vol. 5. № 1. P. 47–68.

- Watts R., Brown D. (eds). *Options for a New Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- Weale A. *Political Theory and Social Policy*. L.: Macmillan, 1982.
- Weinberg J. *Freedom, Self-Ownership and Libertarian Philosophical Diaspora // Critical Review*. 1997. Vol. 11. № 3. P. 323–344.
- Weinberg J. *Self- and World-Ownership: Rejoinder to Epstein, Palmer and Feallsanach // Critical Review*. 1996. Vol. 12. № 8. P. 325–336.
- Weinstock D. *Neutralizing Perfection: Hurka on Liberal Neutrality // Dialogue*. 1998. Vol. 38. № 1. P. 45–62.
- Weinstock D. *Building Trust in Divided Societies // Journal of Political Philosophy*. 1999. Vol. 7. № 3. P. 287–307.
- Weinstock D. *Saving Democracy from Deliberation // [Beiner, Norman (eds) 2000: 78–91]*.
- Weinstock D. *Citizenship and Pluralism / forthcoming // [Simon (ed.) 2001]*.
- Weiss P., Friedman M. (eds). *Feminism and Community*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.
- Weitzman L. *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America*. N. Y.: Free Press, 1985.
- Wenar L. *Original Acquisition of Private Property // Mind*. 1998. № 107. P. 799–819.
- Wendell S. A (Qualified) Defense of Liberal Feminism // *Hypatia*. 1987. Vol. 2. № 2. P. 65–93.
- West z. (ed.). *Feminist Nationalism*. L.: Routledge, 1997.
- West R. *Caring for Justice*. N. Y.: New York University Press, 1997.
- Whewell W. *The Elements of Morality*. N. Y.: Harper and Brothers, 1845.
- White P. *Decency and Education for Citizenship // Journal of Moral Education*. 1992. Vol. 21. № 3. P. 207–216.
- White S. *Political Theory and Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- White S. *Interpreting the «Third Way» // Renewal*. 1998. Vol. 6. № 2. P. 17–30.
- White S. *Review Article: Social Rights and the Social Contract — Political Theory and the New Welfare Politics // British Journal of Political Science*. 2000. № 30. P. 507–532.
- Willet C. *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*. Oxford: Blackwell, 1998.
- Williams A. *Incentives, Inequality, and Publicity // Philosophy and Public Affairs*. 1998. Vol. 27. № 3. P. 225–247.
- Williams B. *The Idea of Equality // [Bedau (ed.) 1971: 116–137]*.
- Williams B. *Morality: An Introduction to Ethics*. N. Y.: Harper and Row, 1972.
- Williams B. *A Critique of Utilitarianism // [Smart, Williams (eds) 1973: 75–150]*.
- Williams B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Williams B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. L.: Fontana Press, 1985.
- Williams B., Sen A. *Introduction // [Sen, Williams (eds) 1982: 1–21]*.

- Williams M.* Voice, Trust and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Williams M.* The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy // [Kymlicka, Norman (eds) 2000: 124–152].
- Wilson L.* Is a «Feminine» Ethic Enough? // *Atlantis*. 1988. Vol. 13. № 2. P. 15–23.
- Wolfe A., Lausen J.* Identity Politics and the Welfare State // *Social Philosophy and Politics*. 1997. Vol. 14. № 2. P. 231–255.
- Wolff J.* Robert Nozick: Property, Justice, and the Minimal State. Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1991.
- Wolff J.* Not Bargaining for the Welfare State // *Analysis*. 1992. Vol. 52. № 2. P. 118–125.
- Wolff J.* An Introduction to Political Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1996a.
- Wolff J.* Rational, Fair, and Reasonable // *Utititas*. 1996a. Vol. 8. № 3. P. 263–271.
- Wolff J.* Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos // *Philosophy and Public Affairs*. 1998. Vol. 27. № 2. P. 97–122.
- Wolff R. P.* Understanding Rawls. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Wolgast E.* The Grammar of Justice. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1987.
- Wolin Sh.* Politics and Vision. Boston: Little Brown, 1960.
- Wood A.* The Marxian Critique of Justice // *Philosophy and Public Affairs*. 1972. Vol. 1. № 3. P. 244–282.
- Wood A.* Marx on Right and Justice // *Philosophy and Public Affairs*. 1979. Vol. 8. № 3. P. 267–295.
- Wood A.* Marx and Equality // [Mepham, Ruben (eds) 1981: 195–210].
- Wood A.* Justice and Class Interests // *Philosophica*. 1984. Vol. 33. № 1. P. 9–32.
- Wright S.* Community and Communication. Clevedon: Multilingual Matters, 2000.
- Young I. M.* Toward a Critical Theory of Justice // *Social Theory and Practice*. 1981. Vol. 7. № 3. P. 279–302.
- Young I.* Impartiality and the Civic Public // [Benhabib, Cornell (eds) 1987: 56–77].
- Young I.* Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship // *Ethics*. 1989. Vol. 99. № 2. P. 250–274.
- Young I.* Justice and the Politics of Difference. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Young I.* Justice and Communicative Democracy // [Gottlieb (ed.) 1993: 123–143].
- Young I.* Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict // [Kymlicka (ed.) 1995a: 155–176]a.
- Young I.* Mothers, Citizenship and Independence: A Critique of Pure Family Values // *Ethics*. 1995a. Vol. 105. № 3. P. 535–556.
- Young I.* Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy // [Benhabib (ed.) 1996: 120–135].
- Young I. M.* A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy // *Constellations*. 1997a. Vol. 4. № 1. P. 48–53.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Young I. M.* Political Theory: An Overview // [Goodin, Klingeman (eds) 1996: 479–502].
- Young I. M.* Inclusion and Democracy. Oxford: Oxford University Press, 2000a.
- Young I. M.* Self-Determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism // [Shapiro, Macedo (eds) 2000: 147–183].
- Yuval-Davis N.* Gender and Nation. L.: Sage, 1997.
- Yuval-Davis N., Werbner P.* (eds). Women, Citizenship and Difference. L.: Zed Books, 1999.
- Zaretsky E.* The Place of the Family in the Origins of the Welfare State // [Thorne, Yalom (eds) 1982: 184–224].
- Zimmerman M.* (ed.). Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1993.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 1–50. М.: Изд-во полит. лит., 1955–1981.

*Научное издание*  
Серия «Политическая теория»

УИЛЛ КИМЛИКА

# СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ВВЕДЕНИЕ

*Главный редактор*  
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ  
*Заведующая книжной редакцией*

ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА

*Научные редакторы*

МАРИНА КОВАЛЁВА

АРТЕМ СМИРНОВ

*Художник*

ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

*Верстка*

ОЛЬГА ИВАНОВА

*Корректор*

САИДА ХОРОШКИНА

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ  
125319, Москва, Кочновский проезд, д. 3  
Тел./факс: (495) 772-95-71

Подписано в печать 03.12.2009. Формат 70×100/16  
Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 39,96. Уч.-изд. л. 35,20  
Печать офсетная. Тираж 1000 экз.  
Изд. № 1068. Заказ №

Отпечатано в ГУП ППП  
«Типография “Наука”»  
121099, Москва,  
Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-7598-0715-5



9 785759 807155